

Conception dynamique de l'Eucharistie dans les Anaphores Orientales et leur environnement patristique

Préliminaires

Au cours de la Liturgie de saint Jean Chrysostome dans le rite grec, avant la dernière reprise du *Trishagion*¹, le diacre se rend auprès des portes saintes et, tenant son *orarion* de la main droite, il prononce : « Force ! » *Dynamis* ! Cette grande interjection a-t-elle quelque rapport avec l'acclamation du Dieu « Fort » (*Ischyros*) dans le *Trishagion* lui-même ? Est-elle le vestige d'une acclamation qui s'adressait à l'origine aux représentants de l'armée impériale qui assistaient à la Liturgie ?² Sans doute peut-elle s'adresser aussi aux Puissances angéliques dont on sait combien l'assistance innombrable aux saints Mystères attire l'attention privilégiée de l'Orient chrétien³. Par ailleurs, une certaine familiarité avec la Divine Liturgie amène à cette sensation profonde que sa sève théologique se concentre et réside tout entière dans les acclamations majeures qui la ponctuent : « Sagesse ! » (*Sophia* !); « Debout ! » (*Orthoi* !); « Soyons attentifs ! » (*Proskhōmen* !); « Tenons-nous bellement ! » (*Stōmen kalōs* !)⁴. Encore qu'elle n'apparaisse qu'une seule fois dans le déroulement de la Liturgie, l'acclamation « *Dynamis* ! » n'en a pas moins son importance, et une importance d'autant plus notoire qu'on veut bien l'accoupler à l'acclamation « *Sophia* ! ».

A-t-on suffisamment remarqué, en effet, que ces deux termes sont néotestamentaires et qu'ils figurent tous deux dans la titulature paulinienne du Christ ? En I Co 1, 2-24 on lit : « Quant à nous, nous prêchons un Christ crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les païens, mais pour ceux qui sont appelés, Juifs ou Grecs, Christ Force (*dynamis*) de Dieu et Sagesse (*sophia*) de Dieu. » *Dynamis* apparaît donc ici, incontestablement, comme un titre christologique. En Lc 24, 49 en revanche, comme en Ac 1, 8, à propos de la Pentecôte prochaine, le même terme désigne l'Esprit Saint.⁵ C'est encore *dynamis* qui se lit en Lc 1, 35,

¹ Sur le *Trishagion*, voir H. Paprocki, *Le Mystère de l'Eucharistie. Genèse et interprétation de la liturgie eucharistique byzantine*, Paris, 1993.

² Cf. P. Evdokimov, *La prière de l'Église d'Orient*, Desclée, Paris, 1985.

³ Cf. ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Lettres festales*, VII, 10, PG 26, 1396 ; BALAI, *Hymne pour la Dédicace de l'église de Qennešrin*, 4 et 13, Parole de l'Orient vol X (1981-1982), p. 105 ; JACQUES DE SAROUG, *Mimro sur le sacerdoce et l'autel*, 105-116, *ibid*, p. 61-62 ; JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie XIV*, 4 in *Ephes.*, PG 62, 104 ; NARSAÏ, *Homélie XVII (Exposition sur les Mystères)*, éd. Connolly, p. 4 ; NIL, *Lettre 294, à l'évêque Anastase*, PG 79, 345-348 ; THEODORE DE MOPSUESTE, *Homélie catéchétiques*, XV, prol., 24 et 27, éd. Tonneau-Devreese, p. 463, 503, 507-509 ; voir sur ce thème : J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, Paris, 1958, p. 179 ; du même, *Origène*, Paris, 1948, p. 45-47.

⁴ Voir le commentaire donné sur *Orthoi stōmen kalōs* par JEAN CHRYSOSTOME, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, IV, SC 28, p. 241.

⁵ Lc 24, 49 : *ex hypsous dynamin* ; Ac 1, 8 : *dynamin tou hagiou Pneumatos*.

dans le récit de l'Annonciation : « L'Esprit Saint viendra sur toi et la Puissance (*Dynamis*) du Très-Haut te couvrira de son ombre. » Mais cette fois l'on ne peut trancher, au regard de l'exégèse patristique et même ultérieure, entre l'interprétation christologique et l'interprétation pneumatologique du terme.⁶ Ce dernier texte revêt néanmoins – et c'est bien ce qui nous intéresse ici – une importance capitale dans la théologie de l'épîclèse, étant donné que se fonde sur lui un parallèle entre les deux interventions de l'Esprit, dans la conception virginale du Christ d'une part, et d'autre part dans la liturgie eucharistique. Reprenant les termes de Lc 1, 35, Jean Damascène parle pour sa part, dans la *Foi Orthodoxe*, à propos de la conversion du pain et du vin au corps et au sang du Christ, de la « puissance obombrante de l'Esprit Saint » (*tou hagiou Pneumatos episkiazousa dynamis*), tandis qu'en un autre endroit de son œuvre il identifie cette même « Puissance » avec le Verbe.⁷ C'est indubitablement et régulièrement le Fils, dans sa nature divine, que désigne chez Éphrem de Nisibe la « Puissance cachée » (*haylâ kasyâ*)⁸, laquelle est mise en rapport, dans un tissu très subtil de symboles, avec l'Eucharistie⁹.

Outre la signification qu'elles ont reçue dans la mystagogie byzantine traditionnelle¹⁰, les deux acclamations jumelles et majeures, « *Sophia !* » et « *Dynamis !* », nous paraissent susceptibles d'une interprétation christologique et pneumatologique plus radicale encore, selon laquelle se trouvent désignés ici le Christ et l'Esprit en Personnes, en vertu d'une sorte d'appropriation (au sens que revêt ce mot en théologie trinitaire occidentale) de « *Sagesse !* » au premier et de « *Force !* » au second. Ces deux « interjections » suggèrent dès lors, à leur insu même et au delà de leur valeur fonctionnelle immédiate dans le déroulement et le phrasé de la Liturgie, la synergie du Christ ressuscité et de l'Esprit qui est au principe même de la Liturgie comme Action ; elles désignent le Moteur de la Liturgie et encadrent comme des propylées l'intervalle, l'Entre-Deux divin dans lequel elle se joue.

Conception *dynamique* de l'Eucharistie à travers les Liturgies de l'Orient chrétien : tel est le thème que nous nous proposons d'envisager. Mais pouvons-nous asseoir plus opportunément notre propos qu'en saisissant, dans la teneur littérale d'une de ces Liturgies, le terme même qui appelle et fait signe dans ce sens, *Dynamis* ? Il en va comme si, dans ce simple mot, qui pourrait au demeurant passer tout à fait inaperçu et dont l'interprétation est de surcroît discutée, se trahissait l'âme même de la Liturgie et son ressort le plus foncier.

La manière dont, théologiquement, on a abordé le mystère eucharistique, la manière aussi dont, en le célébrant, on en a fait l'expérience personnelle et communautaire, ont manifesté au fil de l'histoire et selon les aires géographiques du monde chrétien des constantes qui rendent témoignage à l'identité profonde de ce mystère, mais aussi une diversité qui reflète son inépuisable richesse. Ce caractère pluriel des formes liturgiques et des

⁶ Sur les débats autour de l'exégèse de Lc 1, 35, voir R. Laurentin, *Structure et Théologie de Luc I-II*, Études Bibliques, Paris Gabalda, 1964, p. 77, note 2.

⁷ Comparer, chez le même JEAN DAMASCÈNE, *La Foi Orthodoxe*, L. IV, 13, PG 94, 1140-1141 et *Sur le Corps et le Sang du Christ*, 4, PG 95, 410.

⁸ Quelques occurrences de ce titre christologique chez Éphrem : *Hymnes sur la Nativité*, IV, 160-169, SC 459, p. 104-105 ; IV, 174-176, *ibid*, p. 106-107 ; *Hymnes sur les Azymes*, XIII, 2, 5, 29, 31, CSCO 249 (trad. allemande de Dom Beck), p. 16-18 ; XX, 1-10, *ibid*, p. 30-31.

⁹ Cf. *Hymnes sur la Foi*, X, 16, CSCO 155, p. 35 ; sur l'interprétation christologique du *haylâ kasyâ* dans ce texte, voir P. Yousif, *L'Eucharistie chez saint Éphrem de Nisibe*, Rome, 1984, p. 259, note 36.

¹⁰ Voir l'interprétation donnée par Nicolas CABASILAS de « *Sagesse !* » dans son *Explication de la Divine Liturgie*, XXI, 2, SC 4 bis, p. 151, interprétation « ascendante », du point de vue du fidèle qui participe à la Liturgie : « Quelle est cette sagesse ? C'est l'ensemble des pensées en accord avec la liturgie, avec lesquelles il faut voir les rites et écouter les paroles, pensées pleines de foi, qui n'ont rien qui vienne de l'homme ».

modes d'approche théologique qu'elles véhiculent (mais ceux-ci conditionnent aussi celles-là) doit être considéré, écouté, estimé. Ainsi, évoquer la conception *dynamique* du mystère eucharistique qui se dégage des Liturgies orientales ne revient pas à mettre en vedette un caractère exclusif de ces Liturgies, comme s'il ne se trouvait pas aussi ailleurs, dans d'autres formes d'expression du génie liturgique, mais à relever, en montrant les points d'appui internes et externes, un caractère certainement *prioritaire* : question d'accent. Telles qu'elles se sont constituées en leur temps, autrement dit solidaires de toute l'élaboration théologique des Pères comme de leur expérience, à la fois pastorale, mystagogique et mystique, les Liturgies de l'aire orientale accusent **un tropisme marqué et constant vers la face lumineuse et incandescente du Mystère pascal**. En jouant sur le mot « Orient », on aimerait dire qu'il s'agit là d'une sorte d'*orientation*.

Dégager un accent, un trait distinctif, c'est du même coup souligner une différence. Pendant de longs siècles qui pèsent encore sur nous sans que nous en ayons clairement conscience, (car c'est chose considérable, dans le domaine de la pensée et de l'expérience religieuse, que le poids des siècles), *grosso modo* depuis la fracture de la Réforme, puis de la Contre-Réforme qui exacerbe cette dernière autant qu'elle entend la réparer – et ce jusqu'au second Concile du Vatican, la pensée théologique de l'Occident touchant à l'Eucharistie, comme la pratique liturgique qui lui est assortie, se sont engagées bien souvent dans des directions opposées à ce « tropisme » dont nous venons de caractériser le pôle. L'intérêt s'est focalisé plus spontanément sur la face douloureuse, sanglante et volontiers « judiciaire » du Mystère pascal (aspect satisfaisant), tandis qu'on débattait sans fin pour « localiser » de façon quelque peu matérielle, pour ne pas dire bouchère, le caractère sacrificiel de la Messe. Dans le même temps, l'expérience de l'Eucharistie connaissait des infléchissements privés, piétistes et mercantiles ; la *réalité* de la Présence enfin, solennellement réaffirmée par le Concile de Trente, mais étroitement comprise, conduisait, dans les manifestations extérieures du culte et les formes extra-liturgiques de la dévotion en particulier, à une subtile et dommageable *chosification* de la Présence, laquelle est bien entendu tout sauf une chose, si précieuse fût-elle. Le renouveau liturgique et théologique concomitant à Vatican II a suscité, fort heureusement, la prise ou la reprise en considération d'autres perspectives, mais s'est accompagné parfois, à son tour, d'autres déviations réductrices lorsque, par exemple, on a cantonné l'ultime épanouissement du mystère eucharistique dans un simple bien-être communautaire de ceux qui le célèbrent. Aussi la prise en compte de cette vision profondément *dynamique*, de cette respiration plénière et bienheureuse dont l'Orient chrétien possède, il faut bien le reconnaître, le génie, présente-t-elle pour nous, outre son intérêt d'ordre strictement historique et notionnel, et touchant à certains gauchissements invétérés ou contemporains, l'avantage d'un *correctif* toujours bienvenu.

Le tropisme défini plus haut met en jeu certains éléments majeurs et peut être ressaisi autour de quelques thèmes principaux ; il a ses lieux d'expression privilégiés, ses modes d'expression également, volontiers symboliques ou métaphoriques : c'est ce que nous tenterons de recueillir dans ces documents de premier plan que sont évidemment les Anaphores elles-mêmes, mais aussi dans le terreau patristique où ces dernières s'enracinent, quand elles ne l'alimentent pas à leur tour, car les Anaphores ont ceci de particulier qu'elles sont à la fois filles et mères de la mystagogie. Étant donné les dimensions nécessairement modestes de cette étude, il va de soi que l'on ne saurait manier ici toute la « matière » de l'Orient ; on privilégiera par conséquent deux textes, témoins respectifs de deux familles et de deux aires liturgiques : l'Anaphore de saint Jean Chrysostome pour le type syro-antiochien et l'Anaphore des Apôtres Addaï et Mari pour le type syro-oriental. Orchestrée par les Pères qui sont à maints égards pour l'une et l'autre des parrains, la confrontation de la liturgie

chaldéenne et de la liturgie byzantine s'avérera déjà amplement fructueuse et, pour autant, suffisamment probante.

I – « L'Esprit Saint concélébrera avec nous... »

Au terme du rite de la Grande Entrée et déjà sur le seuil de l'Anaphore, dans la liturgie byzantine, prend place un petit dialogue entre le prêtre et le diacre¹¹, lequel s'avère pour notre propos du plus haut intérêt théologique. C'est un véritable lieu-clef de la Divine Liturgie. En voici la traduction, avec celle des rubriques qui l'accompagnent :

Le prêtre rend l'encensoir et, la tête inclinée, il dit au diacre :

« Souviens-toi de moi, mon frère et mon concélébrant ! »

Et le diacre lui répond :

« Que le Seigneur se souvienne de ton sacerdoce dans son Royaume, en tout temps, maintenant et toujours, et dans les siècles des siècles ! »

Ensuite le diacre, inclinant lui aussi la tête tout en tenant l'orarion des trois doigts de la main droite, dit au prêtre :

« Prie pour moi, Maître saint ! »

Le prêtre : « L'Esprit Saint viendra sur toi et la Puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre. »

Le diacre : « L'Esprit Lui-même concélébrera avec nous tous les jours de notre vie. Souviens-toi de moi, Maître saint ! »

Dans ce dialogue qui intervenait à l'origine entre les concélébrants et le célébrant principal, donc à l'intérieur du presbyterium proprement dit, on remarque d'abord évidemment la citation textuelle de Lc 1, 35, verset dont nous avons déjà relevé, d'entrée de jeu, le caractère capital dans la manière dont l'Orient théologique associe dans une même vision totalisante économie historique (Incarnation) et économie mystérique (consécration-épiclese). L'insertion de ce même verset et à ce moment de la Liturgie, établit une analogie, remarquable par sa hardiesse autant que par sa profondeur, entre le ministère ecclésial (le sacerdoce ministériel, s'il est vrai que cette répartition du dialogue s'adressait en réalité au prêtre¹²) et la maternité divine. Dans l'Action qui va bientôt commencer et dont le prêtre est l'instrument, rien ne peut se faire sans le *Pneuma-Dynamis*, sans l'Esprit, sans le Verbe et l'Esprit (double exégèse possible de Lc 1, 35).

Et c'est bien la même idée qu'exprime et que confirme la répartition suivante du diacre, dont la teneur magnifique ne saurait passer inaperçue : « L'Esprit Lui-même¹³ concélébrera (*syl-leitourgèsei*) avec nous. » Il y a là, dans la Liturgie même, une affirmation pneumatologique fondamentale touchant à la Liturgie. En effet, dire que l'Esprit Saint « concélébre », c'est le déclarer Premier Concélébrant, Co-liturge et par conséquent Liturge

¹¹ Sur l'évolution historique de ce dialogue et ses variantes textuelles on consultera H.Paprocki, *op. cit.*, p. 289 et surtout R. Taft, *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom*, OCA 200, Rome (1978), chap. VIII, p. 285-307.

¹² Il va de soi qu'adressé au diacre, ce verset, loin de perdre en pertinence, devient alors prégnant de toute une conception du diaconat et véhicule une analogie, riche et originale, entre son ministère et celui de Marie.

¹³ *Auto to Pneuma* : la formulation s'apparente à Rm 8, 26.

par excellence ; non pas seulement Assistant (au sens actif), mais Président de la Liturgie. On songe ici à la déclaration des Apôtres lors de la première assemblée de Jérusalem : « L'Esprit Saint et nous avons décidé... » (Ac 15, 28), et on la transposerait volontiers de la manière suivante, en l'occurrence : « L'Esprit Saint et nous avons célébré... » L'Esprit assiste l'Église célébrante comme il assiste l'Église enseignante ; autrement dit l'Esprit est au principe de la Liturgie de l'Église, comme il est au principe de son Magistère.

L'idée selon laquelle l'Esprit Saint *célèbre* en Personne la Liturgie se rencontre également dans la tradition mystagogique de l'aire syro-orientale, comme en témoigne ce commentaire que Narsaï donne de l'épiclese dans son *Explication des Mystères* :

*Le prêtre se dresse et lève les mains au ciel ; le prêtre regarde avec assurance vers les hauteurs et il appelle l'Esprit pour qu'il vienne et célèbre les Mystères qu'il vient d'offrir (...) Si grand pécheur que soit le prêtre, l'Esprit descend à sa requête et célèbre les Mystères par la médiation du prêtre qu'il a consacré.*¹⁴

De tels textes peuvent être envisagés de manière tout à fait opportune à la lumière du principe dégagé par Jean Chrysostome dans sa première Homélie sur la Pentecôte ; en faisant remarquer que, s'il n'y avait pas d'Esprit Saint, les fidèles ne pourraient pas répondre à leur évêque « *Et avec votre esprit* », il en vient à énoncer que sans l'Esprit Saint il n'y aurait pas de liturgie, pour la simple raison que sans lui il n'y aurait pas d'Église.¹⁵ La liturgie est en sa totalité un processus de l'Esprit ; née de la Pentecôte (« métropole des fêtes »¹⁶ comme dit ailleurs le même Chrysostome, et par conséquent mère de la liturgie), la liturgie ramène à la Pentecôte. L'Esprit est essentiellement Liturge et « liturgique » ; il peut être défini, par analogie avec ce que l'Épître aux Hébreux déclare des anges¹⁷, *Pneuma leitourgikon*. Présidée par lui, prévenue par lui, l'Église en liturgie se conçoit tout entière comme « Fête pneumatique » et « École de l'Esprit ».¹⁸

En sa qualité de Premier Liturge et de Célébrant principal, l'Esprit Saint est l'Initiateur par excellence à la Liturgie ; il y habilite d'abord les ministres qui tiennent de lui la grâce du sacerdoce, comme les ministres eux-mêmes en font état au cours de l'action liturgique ; ainsi cette prière d'imposition des mains dans la liturgie chaldéenne :

*Seigneur, Dieu Tout-Puissant, elle est tienne, la sainte Église catholique qui, au prix de la grande Passion de ton Christ, a acquis les brebis de ton troupeau. Et c'est aussi par la grâce du Saint-Esprit qui est de la nature de ta glorieuse Divinité que se confèrent les degrés du sacerdoce véritable.*¹⁹

¹⁴ Cf. NARSAÏ, *Homélie XVII*, Connolly, p. 20-21.

¹⁵ « Par cette réponse (« Et avec votre esprit »), vous vous remettez en mémoire que ce n'est point le prêtre présent lui-même qui fait quelque chose et que les dons apportés ici ne ressortissent ni à la nature ni à l'entreprise de l'homme, mais que tout vient de l'Esprit et de sa présence de grâce : c'est elle qui plane (*ephiptaménè*) sur tout et qui prépare ce sacrifice mystique. » JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie I sur la Pentecôte*, 4, PG 50, 458 ; on relèvera l'expression « planer » : il y a là une terminologie typique de l'aire syro-antiochienne à propos de l'épiclese ; nous la retrouverons bientôt.

¹⁶ JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie II sur la Pentecôte*, 1, PG 50, 463.

¹⁷ Cf. He 1, 14 : *leitourgika pneumata*.

¹⁸ Les deux expressions, *panègyris pneumatikè* et *didaskaleion pneumatikon* sont encore de JEAN CHRYSOSTOME dans son *Homélie 32, 1 sur la Genèse*.

¹⁹ Nous empruntons la traduction française au Missel Chaldéen, Paris, 1982, p. 60.

Ou encore la grande prière la grande prière du *Cherubikon* (« Nul n'est digne... ») prononcée par le prêtre, dans la liturgie byzantine :

...par la puissance (dynamis) de ton Esprit Saint, rends-moi capable (ikanôson), moi qui ai revêtu la grâce du sacerdoce, de me tenir à ta sainte Table que voici et de consacrer (hiérougêsai) ton Corps saint et immaculé et ton Sang précieux.

Mais ce sont tous les fidèles qui, par la bouche du diacre, reconnaissent avoir été introduits en Liturgie par l'Esprit Saint, comme il appert de l'action de grâce qui suit la communion, dans la liturgie chaldéenne à nouveau :

Nous qui, par le don de la grâce du Saint Esprit, nous sommes approchés et avons été rendus dignes de participer à la communion de ces mystères glorieux, saints, vivifiants et divins, rendons grâces tous ensemble...

L'Anaphore, dans sa dimension confessante d'anamnèse (publication des *mirabilia Dei*, cf. Ac 2, 11) procède tout entière, en somme, de cette impulsion première que donne l'Esprit, car c'est l'Esprit qui met en état de louange et d'*eucharistie* active : enchaînement logique que souligne tout particulièrement cette demande formulée au terme de la Préface, dans l'Anaphore de Sérapion (type alexandrin) :

Donne-nous l'Esprit de lumière pour que nous Te connaissions, Toi, le Véritable, et celui que Tu as envoyé, Jésus-Christ. Donne-nous l'Esprit Saint, pour que nous puissions exprimer et raconter tes mystères ineffables. Que parle en nous le Seigneur Jésus, et l'Esprit Saint, et que par nous il te chante des hymnes !²⁰

Le dynamisme de l'Esprit se concentre dans ce moment – ce mouvement – privilégié qu'est l'épiclese ; c'est là qu'il trouve aussi le lieu favori de son expression, si sobre qu'elle soit. Car les Anaphores n'invoquent pas seulement l'Esprit à ce moment : elles l'évoquent au besoin, elles le décrivent et l'intitulent. L'exemple le plus remarquable par sa richesse et son exceptionnelle prolixité est à cet égard la seconde épiclese dans l'Anaphore de Cyrille d'Alexandrie (de type alexandrin également), avec son allure litannique :

Envoie d'en haut, de ta demeure sainte et sublime, et de l'habitation que tu t'es préparée, et de ton sein que nul ne peut circonscrire, et du trône glorieux de ton règne, envoie ton Esprit Saint ! Il subsiste en ta Personne (sic) ; il est immuable et n'est accessible à aucune altération ; il est Seigneur, Vivificateur, il a parlé dans la Loi, les Prophètes et les Apôtres ; il est partout, remplit tout lieu et n'est contenu par aucun lieu ; il opère librement, par sa propre puissance et selon ta volonté, la purification de ceux qu'il aime, et cela non pas comme un serviteur ; il est simple en sa nature, multiple en son opération, source des dons divins, consubstantiel à toi, procédant de toi et partageant le trône glorieux de ton règne avec ton Fils unique...²¹

La formulation de l'épiclese comme telle, en général beaucoup plus succincte, n'en contient pas moins des expressions d'une grande densité symbolique et théologique qui suggèrent l'essence profonde du dynamisme ici à l'œuvre. Ainsi, l'Anaphore de Jean Chrysostome,

²⁰ Anaphore de l'Eucologe de Sérapion, 2, dans Hänggi-Pahl, *Prex Eucharistica*, Fribourg Suisse (1968), p. 129.

²¹ Anaphore de Cyrille d'Alexandrie, *ibid.* p. 18 ; voir aussi la Préface de l'Anaphore de Basile, *ibid.*, p. 232 ; l'épiclese de l'Anaphore de Jacques, *ibid.*, p. 271, évoque la manifestation de l'Esprit lors du baptême de Jésus et à la Pentecôte.

après avoir sollicité l'envoi de l'Esprit sur les offrants et sur les oblats (*eis hēmas kai ēpi ta prokeimena dôra*, noter l'ordre), poursuit par ce dialogue entre le prêtre et le diacre :

Le diacre : « Bénis, Seigneur, le saint pain. »

Le prêtre : « Et fais de ce pain le corps précieux de ton Christ. »

Le diacre : « Bénis, Seigneur, le saint calice. »

Le prêtre : « Et de ce qui est dans ce calice, (fais) le sang précieux de ton Christ. »

Le diacre : « Bénis, Seigneur, ces deux choses saintes... »

Le prêtre : « ...en les changeant (*métabalôn*) par ton Esprit Saint. »

Le verbe *métaballein* est ici fondamental : il nous permet de caractériser le dynamisme inhérent à l'Action eucharistique comme un « métabolisme » pneumatique, un mouvement dont l'Esprit est le vecteur et qui affecte, de manière indissociable, les offrants et les oblats. La fréquentation de la liturgie chaldéenne, avec tout son environnement patristique et mystagogique au langage imagé, peut aider, nous semble-t-il, à rentrer dans une perception plus affinée encore de ce mouvement.

*Aussitôt que le pain et le vin sont exposés sur l'autel, dit Narsaï, ils symbolisent le mystère de la Mort du Fils et de sa Résurrection. Car l'Esprit, lui qui l'a fait ressusciter, descend maintenant et accomplit le mystère de la résurrection de son Corps.*²²

Le double mouvement, descendant et ascendant, propre à l'Esprit de ré-surrection active, travaille de l'intérieur cette double « matière » représentée, au sens analogique, par les oblats et le corps ecclésial que ces derniers sustentent ; l'Esprit traverse tout ce « milieu » et le transforme en l'entraînant à soi. Mouvement de condescendance et d'assomption. Dans la formulation de sa propre épiclese, l'Anaphore d'Addaï et Mari demande :

*Et que vienne, Seigneur, ton Esprit et qu'il repose (nétnn^ah, Ethp. Du verbe nū^ah, reposer) sur cette offrande de tes serviteurs...*²³

Ce *repos* de l'Esprit sur les dons en puissance de devenir n'est pas sans évoquer la situation mobile du même Esprit sur les eaux primordiales, telle que la décrit le terme *m^erahèphèt* dans le texte hébraïque de Gn 1, 2 ; or nous avons là justement l'origine scripturaire du *rūhhâpâ* (le mot est formé sur la même racine), cette métaphore qui, dans la tradition syrienne, exprime de façon privilégiée et quasiment technique l'opération de l'Esprit, non seulement dans l'épiclese eucharistique, mais dans toute l'économie sacramentelle²⁴, car ce sont aussi les eaux du baptême que l'Esprit « fomenté »²⁵, en référence à des textes tels que Mt 3, 16 et Jn 1, 32. La traduction par « volettement » n'est qu'approximative ; elle est loin en tout cas d'épuiser toute la richesse sémantique du terme *rūhhâpâ*, lequel suggère à la fois le vol statique de l'oiseau qui plane ou qui fascine sa proie, mais aussi l'essor, le battement d'aile de l'oiseau qui couve ses œufs (on ne saurait négliger le fait que dans le monde de pensée et d'expression sémitiques l'Esprit, la *rū^ah* est un principe féminin). Le *rūhhâpâ* connote donc subtilement

²² NARSAÏ, *Explication sur les mystères*.

²³ Missel Chaldéen, p. 90.

²⁴ Sur le *rūhhâpâ* on pourra consulter E. Beck, *Die Eucharistie bei Ephräm, OC 38* (1954), p. 41-67 ; R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom. A study on early syriac tradition*, Cambridge (1975), p. 22 ; P. Yousif, *L'Eucharistie...*, p. 152-155 ; 258-260.

²⁵ Sur la *rūhhâpâ* en relation avec le baptême, cf. EPHREM DE NISIBE, *Hymnes sur l'Épiphanie VI, 1 et VIII, 15*, éd. de Bellefontaine, « Spiritualité Orientale », n° 70 (1997), p. 55 et 78.

mouvement et immobilité ; la « couvaison » est active et tient aussi de la « convoitise » ; nous songeons ici à un très beau texte d'Éphrem qui, dans une hymne sur la Nativité, incite ses auditeurs à se préparer intérieurement à la fête (à entrer en liturgie, par conséquent) en leur décrivant l'Esprit comme un maraudeur ; quoiqu'il emploie ici un autre terme que *rūhhâpa* (le verbe *rag*, désirer, convoiter), nous avons là l'évocation de ce qui peut bien s'appeler une « épiclèse » sur les fidèles :

*En cette Fête,
À chacun de couronner
La porte de son cœur :
Il convoite sa porte,
L'Esprit Saint :
Il veut entrer, habiter,
Sanctifier l'intérieur ;
Le voici qui maraude
À toutes les portes,
Cherchant où habiter.²⁶*

Éphrem parlerait-il ainsi, du reste, si, à l'horizon de la fête qu'il orchestre, il n'envisageait la célébration communautaire et personnellement intériorisée de l'Eucharistie ? Toujours chez Éphrem, un des textes les plus riches sur le *rūhhâpâ* en contexte eucharistique se trouve dans l'Hymne X sur la Foi, laquelle constitue en sa totalité, soit dit en passant, un lieu auquel nous aurons à revenir, parce qu'il est éminemment représentatif de la spiritualité eucharistique de l'Orient :

*Voici la Puissance cachée dans le voile sacré,
Puissance que jamais la pensée n'a saisie :
Son amour condescend, il plane
Sur le voile de l'autel qui nous réconcilie.²⁷*

Le texte de certains manuscrits porte : *Voici la Puissance cachée dans le voile de l'Esprit Saint*. Mais il s'agit en réalité du voile ou rideau du sanctuaire (*beyt-qūdšâ*). Quant à la « Puissance cachée » (*hayla kasyâ*), elle renvoie plus vraisemblablement ici au Fils, comme nous l'avons déjà signalé.²⁸ Le mouvement condescendant de l'Amour (*hūbbâ*), désignation possible de l'Esprit, est fortement marqué. Le second « voile » de la strophe désigne à la fois, en vertu d'un procédé associatif dont le poète a le secret, le voile de Marie et le linge liturgique dans lequel les femmes reçoivent la communion et où se cache l'Esprit, comme le vent gonfle les voiles d'un navire. La citation d'un autre texte s'impose ici en effet :

*Ô pur sein (des voiles), symbole du corps de notre Rédempteur !
Rempli de l'Esprit, il Le contient sans le limiter !
Grâce à l'Esprit qui habite dans le lin,
Les corps où l'âme habite sont en vie.²⁹*

²⁶ EPHREM DE NISIBE, *Hymnes sur la Nativité*, V, 10, SC 459, p. 120.

²⁷ EPHREM, *Hymnes sur la Foi*, X, 16, CSCO 154, p.51.

²⁸ cf. *supra*, note 9. On se souviendra que la seconde épiclèse, dans l'Anaphore de Sérapion, est à proprement parler une épiclèse du Verbe (cf. *Præ Eucharistica*, p. 130).

²⁹ EPHREM, *Hymnes sur la Foi*, XVIII, 10, CSCO 154, p. 70-71.

Pour récapituler, nous dirons que l'épiclèse-*rūhhâpâ* ne se limite pas à un dynamisme à sens unique, de simple descente ; c'est aussi un appel, une attraction, bref un dynamisme créateur qui suscite à son tour celui de la créature « convoitée » et travaillée du dedans. L'épiclèse détermine un processus évolutif, un « métabolisme » dans la créature même, dans les offrants à travers les oblats, car c'est l'Église vivante comme telle qui est ici en genèse. Le dynamisme du *Pneuma-Dynamis* appelle celui de la matière et de l'homme. Dès l'épiclèse par conséquent, s'amorce et se dessine le mouvement ascendant des offrants-célébrants qui se consommera dans la communion proprement dite, car dans ce cycle dynamique qu'est l'Eucharistie, l'Esprit retourne à l'Esprit en emportant l'homme à Soi et en Soi, en le transformant ; le Pain spirituel³⁰ retourne là d'où il est descendu, et il y retourne avec nous, parce qu'il nous soulève en nous impartissant sa propre apesanteur. Citons Éphrem, de nouveau :

*La manne issue du ciel,
Les terriens l'ont mangée,
Pulvérisés au sol
Du fait de leur péché.*

*Le Pain spirituel, Lui,
Vole et rend tout léger :
Voilà en Paradis
Les Nations envolées !³¹*

Prendre Corps, c'est prendre essor du Sien ; prendre Corps, c'est prendre Esprit ; prendre Esprit dans le Corps et avec Lui. Car c'est bien la *communion au Saint-Esprit*, dans et par la communion au corps et au sang du Seigneur, qui polarise dès son principe tout le déroulement de l'action liturgique. Le verset paulinien, 2 Co 13, 13, duquel provient l'expression « communion du Saint-Esprit » (*koinônia Pneumatos*) figure au demeurant de manière bien significative dans les Anaphores, à une place variable selon les types. Dans la Liturgie de Jean Chrysostome elle apparaît au tout début de l'Anaphore, en guise d'ouverture, immédiatement avant le dialogue de la Préface, ce qui suggère avec beaucoup d'opportunité la finalité même de l'Action qui s'entreprend ; dans la liturgie chaldéenne elle intervient au moment de la fraction³², tandis que la *Kârōzūtâ* de ce même rite lui fait écho dans la déclaration suivante du chœur :

*Recevons l'Eucharistie et soyons sanctifiés par le Saint-Esprit.*³³

Mais revenons à la Liturgie de Jean Chrysostome. Immédiatement après l'épiclèse et avant le mégalynaire de la Théotokos, le prêtre demande, dans une prière faite à voix basse, que les « choses saintes » tournent *pour ceux qui les recevront en sobriété vigilante (nèpsis) de l'âme, en rémission des péchés et en communion du Saint-Esprit*. Plus tard, dans l'ecténie préparatoire à la communion, le diacre déclare :

³⁰ Cf. CYRILLE DE JERUSALEM, *Catéchèses mystagogiques*, IV, 9, SC 126^{bis}, p. 144 ; ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Lettres à Sérapion*, IV, 19, PG 26, 665-668.

³¹ EPHREM, *Hymnes sur les Azymes*, XVII, 8-9, CSCO 248, p. 42 ; le « pain spirituel » : *lahmâ rûhânâ* ; à rapprocher de *Hymnes sur la Nativité*, IV, 97, SC 459, p. 94 : « Le Pain est spirituel / comme son Donateur ; / aux spirituels Il donne vie / spirituellement ».

³² Missel Chaldéen, p. 99.

³³ *Ibid.*, p.101.

*Pour les dons précieux apportés ici et sanctifiés, prions le Seigneur.
Pour que notre Dieu Ami des hommes, lui qui les a reçus en odeur de suavité
pneumatique sur son autel saint, supracéleste et accessible à la seule intelligence,
nous donne en contrepartie la grâce divine et le don du Saint-Esprit, prions le
Seigneur.*

Évoquée, nous l'avons vu, dès la Grande Entrée, accueillie déjà et envisagée à travers toute une chaîne eucharistique que l'on peut suivre à travers la Liturgie, la parousie de Esprit Saint se réalise et culmine, d'un point de vue symbolique, dans le rite du *zéon*. Il est intéressant de noter comment, dans la lettre même de ce rite comme dans ses commentaires les plus autorisés, l'idée d'accomplissement et de plénitude s'impose. *Maître, remplis le saint calice*, dit le diacre ; et le prêtre lui répond : *La plénitude (plêrôsis) de la foi du Saint-Esprit*. Le *zéon* représente rituellement la Pentecôte, dans la mesure où celle-ci parachève toute l'Économie en Christ et y appose son sceau.³⁴ ; il débouche immédiatement sur la *koinônia Pneumatos* et, inséparable d'elle, il manifeste l'orientation foncièrement pentecostale de tout le dynamisme liturgique. Et voilà ce que ratifiera bientôt l'hymne de communion dans laquelle est attestée – car ce sont ici de véritables *témoins* de l'événement pascal qui parlent – la rencontre simultanée avec le Christ ressuscité et avec son Esprit :

*Nous avons vu la vraie Lumière,
Nous avons reçu l'Esprit céleste,
Nous avons trouvé la foi véritable
En adorant l'indivisible Trinité :
C'est elle qui nous a sauvés !*

Les communicants reviennent de Pâques-Pentecôte, un peu comme les saintes femmes du tombeau vide, ou plutôt n'en reviennent pas... Ainsi la Liturgie eucharistique ne s'arrête-t-elle pas, ne s'attarde-t-elle pas sur la seule mort du Christ privément considérée (longue tentation de l'Occident), mais elle entraîne ceux qui y participent (et communient dans le « nous » ecclésial) jusqu'à la plénitude de l'événement pascal qui est Pentecôte, jusqu'à la Personne de l'Esprit qui est, en Dieu même, le Terme incréé de la vie trinitaire ; elle s'ingénie aussi, aimerait-on dire, à travers maintes touches successives, à les instruire profondément de cette dynamique, à la leur rendre familière, et constitue pour cette raison une incomparable catéchèse pneumatologique. L'Esprit Saint « concélébre avec nous tous les jours de notre vie » pour que « la communion de l'Esprit Saint soit avec nous », aussi, tous les jours de notre vie.

³⁴ CABASILAS commente ainsi : « Il fallait que le terme suprême de tous les mystères fût aussi signifié après tout le reste, afin que fût complète (*holoklêros*) la célébration du mystère, l'effet définitif (*apotélêsma*) venant ainsi s'ajouter à l'ensemble de l'action et de l'œuvre rédemptrice. Aussi bien, quel est le résultat et l'effet des souffrances du Christ, de ses actes et de ses discours ? Si on les considère par rapport à nous, ce n'est rien moins que la descente du Saint-Esprit sur l'Église. Il fallait donc que cette descente du Saint-Esprit fût, elle aussi, signifiée après les autres mystères (...) Le moment présent (de la sainte liturgie) signifie ce moment (de la Pentecôte) : alors, le Saint-Esprit descendit après que tous les mystères du Christ eurent été accomplis. (*Explication de la Divine Liturgie*, XXXVII, 2-5, SC 4^{bis}, p. 229).

II- « Fais de nous des hommes vivants. »

Si l'Esprit de Celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, Celui qui a ressuscité le Christ Jésus vivifiera vos corps mortels à cause de son Esprit qui habite en vous (Rm 8,11). Puisque l'Esprit de résurrection lui-même opère au cœur de la Liturgie, celle-ci représente un processus biologique, de sorte que l'Eucharistie pourrait être définie comme un *métabolisme sacramentel* : le métabolisme propre à l'organisme « pneumatisé », jusqu'en sa dimension charnelle, de celui qu'Irénée de Lyon appelle « l'homme vivant »³⁵. « Fais de nous des hommes vivants ! » : telle est justement la demande qui figure dans la Préface de l'Anaphore de Sérapion³⁶, demande hautement significative parce qu'elle indique d'emblée, sur son seuil même, toute la perspective de l'Action qui va s'accomplir.

Arrêtons-nous d'abord à un simple fait lexical qui, par sa fréquence et sa régularité, ne laisse pas de s'avérer porteur, au plan théologique. On est frappé en effet, en fréquentant les documents liturgiques de l'Orient chrétien, par les nombreuses occurrences du qualificatif « vivifiant », ζωοποιῶν, pour ce qui est des textes de langue grecque. On gardera évidemment en mémoire le fait que, depuis le Concile de Constantinople, ce vocable figure parmi les « notes » propres à l'Esprit Saint dans l'article pneumatologique du symbole de la foi. Passons en revue quelques textes.

Ainsi dans l'Anaphore de Basile, dès le récit de l'Institution, la mort du Christ est qualifiée de « vivifiante » : *Sur le point de s'en aller à sa Passion volontaire, insigne et vivifiante, la nuit où il se livra pour la vie du monde...*³⁷ Plus tard, dans l'anamnèse de la même Anaphore il est dit : *Faisant donc mémoire nous aussi, Seigneur, de ses souffrances salutaires, de sa croix vivifiante...*³⁸ Dans l'Anaphore de Jean Chrysostome il convient de mentionner le *Chérubikon* de la Grande Entrée où l'évocation de la « vivifiante Trinité » tire son importance de celle du rite lui-même tout entier dans lequel elle s'enclasse : il y a là derechef une affirmation théologique fondamentale quant au procès de la Liturgie et à sa finalité.

Pareil leitmotiv reflète toute l'investigation théologique des Pères touchant au terme ultime, en l'homme, de la communion au corps et au sang du Seigneur ; celle de Cyrille d'Alexandrie très particulièrement se caractérise à ce sujet par sa profondeur autant que par sa fermeté. En recevant le corps et le sang du Christ, explique Cyrille, nous recevons « le dynamisme vivifiant et sanctifiant du Christ » (*dynamis zôopoios kai hagiastikè*)³⁹. L'Eucharistie peut être appelée « grâce du Don mystique et vivifiant (*zôopoios dôrophoria*) parce que nous y recevons le Verbe fait chair « qui est la Vie et le Vivifiant »⁴⁰. Du principe christologique en effet, très présent chez Cyrille, et selon lequel la chair du Christ est vivifiante en vertu de son union au Verbe, la conclusion se tire aisément : « Dès là que la

³⁵ Cf. IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies*, IV, 20, 7, SC 100, p. 649.

³⁶ Cf. Anaphore de Sérapion, 2, *Prex Eucharistica*, p. 128.

³⁷ Cf. Anaphore de Basile, *Prex Eucharistica*, p. 235.

³⁸ *Ibid.*, p. 236.

³⁹ CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Commentaire sur l'Évangile de Matthieu (XXVI, 27)*, PG 72, 452 ; Cyrille parle ailleurs d'une « énergie d'immortalité » (*athanasias énergeia*) qui réside dans le Pain (*Commentaire sur l'Évangile de Jean*, PG 73, 593).

⁴⁰ CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Commentaire sur l'Évangile de Luc*, PG 72, 908.

chair du Sauveur est devenue vivifiante en étant unie à Celui qui est la Vie par nature, c'est-à-dire au Verbe issu de Dieu, chaque fois que nous goûtons cette chair, nous avons la Vie en nous-mêmes, unis que nous sommes nous aussi à elle, comme elle-même est unie au Verbe qui l'habite »⁴¹. Commentant l'évangile de la Nativité, le même Cyrille déclare que « nous nous approchons de la mangeoire comme de la table qui nous est appropriée pour y trouver, non pas du foin, mais le Pain qui vient du ciel, le Corps de la Vie ».⁴² Dans une telle conception où le réalisme christologique entraîne le réalisme sacramentel, l'Eucharistie est « un toucher de la Chair sainte, une bénédiction vivifiante (*zôopoios eulogia*) qui nous introduit dans le bien propre de Dieu, qui est l'immortalité ».⁴³ Si nous nous attardons ici quelque peu sur Cyrille, c'est pour donner à sentir, au passage, quelle solidarité, quelle homogénéité réciproque existent entre ces « lieux communs » liturgiques que sont les Anaphores et la réflexion des Pères sur ce qu'eux-mêmes célébraient – et vivaient, en liturgie.

La Liturgie chaldéenne n'est pas en reste sur ce chapitre très particulier du qualificatif « vivifiant » : les « Mystères » (*râzé*) sont appelés maintes fois de cette façon, par exemple dans le rite d'offertoire, tandis que le prêtre frappe à trois reprises la patène contre le calice⁴⁴ ou dans cette prière du rite de fraction :

*Gloire à ton saint Nom, Seigneur Jésus-Christ...car tu es le Pain vivant et vivifiant, descendu du ciel, qui donne la vie au monde entier. Ceux qui le mangent ne meurent plus, et ceux qui le prennent seront sauvés et purifiés et en lui vivront à jamais.*⁴⁵

Comme on peut le constater au travers de toutes ces mentions du « pain vivant », c'est dans et par la liturgie que s'opère la fusion des deux grands « lieux » auprès desquels la foi de l'Église, touchant l'Eucharistie, prend sa source, et que l'exégèse maintiendra à certains égards disjoints : le « lieu » synoptique et paulinien d'une part (récit de l'Institution) et le « lieu » johannique d'autre part (Discours sur le pain de vie). Et nous saisissons ici la pertinence d'un nouvel axiome général : en matière d'exégèse, c'est la liturgie qui a le dernier mot. En guise d'orchestration, pour ce qui regarde l'aire syro-orientale, sur cette note omniprésente de la « vie » et de la « vivification », citons encore cette strophe d'Éphrem dans laquelle apparaît également une métaphore, importante chez lui, du dynamisme vital dont le Christ est le principe, celle du *ferment* :

*Gloire au Très-Haut
Qui a mêlé
Son sel à nos esprits
Et à nos âmes son ferment !
Son corps est devenu Pain
Pour donner vie à notre mortalité.*⁴⁶

Mais ce n'est pas sur une vie impersonnelle et anonyme que débouche la Liturgie : la Vie que les liturges rencontrent et dans laquelle ils entrent, c'est la Personne même du

⁴¹ CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Commentaire sur l'Évangile de Jean*, PG 73, 577 ; cf. aussi *ibid.* (sur Jn 6, 64), PG 73, 604 ; *Dialogue sur l'Incarnation du Monogène*, SC 97, p. 278-280.

⁴² CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Commentaire sur l'Évangile de Luc*, PG 72, 488.

⁴³ CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Commentaire sur l'Évangile de Jean*, PG 73, 577.

⁴⁴ Cf. Missel Chaldéen, p. 64.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 96.

⁴⁶ EPHREM, *Hymnes sur la Nativité*, III, 9, SC 459, p. 68.

Ressuscité, c'est la Résurrection en Personne (cf. Jn 11, 25), comme le souligne Théodore de Mopsueste :

*Nous tous, donc, maintenant, par le moyen de ces souvenirs, par ces symboles et ces signes qui furent accomplis, c'est comme du Christ Notre-Seigneur ressuscité d'entre les morts que nous approchons avec suavité et grande joie.*⁴⁷

Tout le chemin rituel et symbolique de la Liturgie conduit au matin de Pâques et à ce tombeau vide que le tropaire « Le noble Joseph » de la Grande Entrée chante comme suit :

*Donateur de vie, ton tombeau, ô Christ ! Plus beau assurément que le Paradis et que tout appartement royal, et source de notre résurrection !*⁴⁸

Le simple ordre « En haut les cœurs ! » (*Anô skhōmen tas kardias*) du dialogue de la Préface (donc tout à fait au seuil de l'Anaphore) indique déjà d'une certaine manière aux fidèles qu'ils viennent de passer sous le portique de la Résurrection, d'entrer dans le monde de l'*Ana-stasis*, dans le dynamisme de la Résurrection que la communion⁴⁹ sacramentelle va inscrire à l'intime de l'homme tout entier. « Comment peuvent-ils dire que la chair s'en va à la corruption et n'a point part à la vie, déclare Irénée, alors qu'elle est nourrie du corps du Seigneur et de son sang ? (...) Nous lui offrons ce qui est sien, proclamant d'une façon harmonieuse la communion et l'union de la chair et de l'Esprit : car de même que le pain qui vient de la terre, après avoir reçu l'invocation (*epiclèsis*) de Dieu, n'est plus du pain ordinaire, mais eucharistie, constituée de deux choses, l'une terrestre et l'autre céleste, ainsi nos corps qui participent à l'eucharistie ne sont-ils plus corruptibles, puisqu'ils ont l'espérance de la résurrection. »⁵⁰

Avec l'hymne *Lakhū Mârâ*, l'un des vestiges les plus anciens de la littérature liturgique paléochrétienne (II^{ème} siècle)⁵¹, c'est dès les rites d'entrée de la synaxe que s'affiche énergiquement, dans la Liturgie chaldéenne, la perspective de la Résurrection :

*À toi, Seigneur de tout l'univers, nos louanges,
À toi, Jésus-Christ, nos bénédictions, parce que c'est toi qui ressuscites nos corps,
C'est toi qui sauves nos âmes.*⁵²

Affirmation reprise dans l'oraison qui précède le *Qaddīšâ Alâhâ* (Trishagion) :

*Tu es vraiment, Seigneur, celui qui ressuscites nos corps...*⁵³

⁴⁷ THEODORE DE MOPSUESTE, *Homélies catéchétiques*, XVI, 26, éd. Tonneau-Devreesse, p. 575.

⁴⁸ Ce tropaire, emprunté à la liturgie du Vendredi Saint, fut introduit au XIV^{ème} siècle dans le rite de la Grande Entrée, lequel symbolise les funérailles du Christ, aspect déjà sensible chez Théodore de Mopsueste et Narsai ; cf. H. Paprocki, *op. cit.*, p. 287-288.

⁴⁹ « La communion à l'eulogie mystique, écrit CYRILLE D'ALEXANDRIE, est une confession de la Résurrection du Christ (...) La participation aux saints Mystères est une confession et une mémoire véritable du Seigneur mort et ressuscité pour nous et à cause de nous. » (*Commentaire sur l'Évangile de Jean*, PG 74, 725.

⁵⁰ IRENEE DE LYON, *Contre les Hérésies*, IV, 18, 5, SC 100, p. 611-613 ; voir aussi ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Lettres à Sérapion*, IV, 19, PG 26, 665-668 : « Ma chair, et le sang de cette chair, vous sera donnée par moi « pneumatiquement » en nourriture, de sorte que qu'elle sera distribuée en chacun « pneumatiquement » et deviendra pour tous la garantie de la résurrection à la vie éternelle. »

⁵¹ Sur cette hymne, cf. Sarbad Y. Hermiz Jammo, *La structure de la Messe Chaldéenne du début jusqu'à l'Anaphore*, OCA 207, Rome, 1979, p. 86-88.

⁵² Missel Chaldéen, p. 50.

⁵³ *Ibid.*, p. 52.

Puis dans la *Ghantâ* (prière que l'on prononce incliné) qui suit la consécration :

*...revêtant notre humanité tu l'as unie à ta divinité, exaltant notre humiliation et nous relevant de la chute : tu as ressuscité notre nature mortelle...*⁵⁴

Ce que l'Esprit accomplit dans le drame liturgique, selon Narsaï, ce n'est rien d'autre que le Mystère de la Résurrection.⁵⁵

La seconde épiclese de l'Anaphore de Sérapion évoque l'Eucharistie comme « médicament de vie » (*pharmakon zôès*)⁵⁶ ; porteuse elle aussi, pour sa part, de cette conception dynamique et positive dont nous nous efforçons de repérer partout les indices – et c'est pourquoi nous la mentionnons – cette expression fait partie d'une sorte de titulature commune de l'Eucharistie depuis qu'Ignace d'Antioche l'a promue.⁵⁷ On la rencontre chez Jean Chrysostome⁵⁸. Mais c'est chez Éphrem surtout⁵⁹ (sous sa forme syriaque *sam hayyé*) qu'elle apparaît de la manière la plus courante et dans la texture symbolique la plus riche. On se bornera ici à deux exemples :

*Le Pain du Compatissant,
C'est avec discernement
Que le prend l'esprit,
Comme un remède de vie.*⁶⁰

*Vie du monde, Il bénit
Ce manger : le voilà
Médicament de vie
Devant ceux qui le mangent.*⁶¹

Mais la vie reçue dans l'Eucharistie n'est pas seulement réparatrice comme un remède : elle s'épanouit comme une santé, un bien-être ; encore ne s'agit-il pas de ce simple bien-être communautaire dont nous dénonçons l'insuffisance au début de notre propos, mais du bien-être avec le Christ et en Christ, bref du bien-être « pneumatique », de cette « pleine forme » de la vie chrétienne qu'exprime un seul mot grec, difficile à traduire à raison de sa richesse : *plêrophoria*. La *plêrophoria* représente une notion importante dans la théologie ascétique et la tradition spirituelle de l'Orient.⁶² Il s'agit très particulièrement ici de la

⁵⁴ Ibid., p. 84.

⁵⁵ NARSAÏ, *Explication sur les Mystères*.

⁵⁶ Anaphore de Sérapion, 4, *Prex Eucharistica*, p. 130.

⁵⁷ Cf. IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettre aux Éphésiens*, XX, 10, SC 10, p. 90 : *pharmakon athanasias*.

⁵⁸ Cf. JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie sur la Nativité*, 7, PG 49, 360-362 ; dans son *Commentaire sur l'Évangile de Jean* (PG 73, 585), CYRILLE D'ALEXANDRIE décrit l'Eucharistie comme un remède préventif contre les maladies et énumère ses effets curatifs dans l'âme.

⁵⁹ Cf. P. YOUSIF, *L'Eucharistie...*, p. 317-319.

⁶⁰ EPHREM, *Hymnes sur la Nativité*, IV, 99, SC 459, p. 94.

⁶¹ *Hymnes sur les Azymes*, XIV, 16, CSCO 248, p. 24 ; Éphrem emploie ici en outre, à propos du Christ, l'expression *mahé kōl*, « Vivificateur de tout », extrêmement fréquente chez lui, et qui correspond à *zōopoios* dont nous avons traité plus haut.

⁶² Cf. DIADOQUE DE PHOTICE, *Cent Chapitres gnostiques*, 90, SC 5^{bis}, p. 150-151 et note 4 ; 95, p. 157 (voir également l'Introduction, par E. des Places, p. 38) ; PSEUDO-MACAIRE, *Homélie spirituelles*, IV, 27, PG 34, 493.

plénitude de la *foi* dans le mystère du Corps et du Sang du Seigneur⁶³ et de la joie qui résulte de l'inhabitation divine rendue possible par la participation à ce Mystère.⁶⁴

III- « Le corps de Dieu me divinise. »

Si la transfiguration⁶⁵ de toute réalité humaine et cosmique en Christ est le terme ultime de l'Eucharistie – ou plutôt *parce qu'elle* l'est effectivement, la célébration eucharistique ne peut tenir, ne peut « table » que sur la Création. Si l'Eucharistie s'épanouit en Royaume et en *méta-physis*, c'est parce qu'elle « table » sur la Création. Le Cosmos créé par Dieu, voulu et aimé de Dieu est la Pierre d'autel par excellence : l'Eucharistie ne saurait être célébrée ailleurs que sur cette assise, que sur cette assiette. La célébration des saints Mystères ne saurait être envisagée, dès lors, comme un simple « fait divers » de la Création, comme un « hors d'œuvre » du grand Œuvre ; en elle, comme l'ont pressenti d'autres théologiens plus proches de nous dans le temps, c'est la cosmogénèse qui culmine et atteint son but. D'un tel dynamisme, ce n'est point la Création qui a l'initiative ni l'instinct : il est don, il est initiative de Dieu qui l'inscrit en elle et qui, dans le Mystère du Pain et du Vin « assumés », pris en Main par le Verbe, reprend toute son Œuvre à son principe même et la conduit à son terme. L'Eucharistie n'est pas un accident de l'œuvre créatrice ni de l'histoire : elle la saisit, comme au passage, dans le Mouvement même de la vie divine, elle en réalise autant qu'elle en révèle la finalité. Dans de telles perspectives – qui sont celles de la plus originelle tradition – nous sommes bien loin d'une certaine manière dont, en Occident et pendant plusieurs siècles, on a considérablement rétréci cette Messe que l'on prétendait néanmoins défendre et exalter. Il n'est de Messe véritable qu'à partir du Monde, du Monde en Main de Dieu. Ce que nous essayons de résumer ici ne ressortit point à des élucubrations théologiques innovatrices et gratuites ; tout est déjà dit chez Irénée de Lyon avec sa grande thématique du « pain et de la coupe issus de la Création », thématique tout à fait primitive parce qu'elle envisage l'Eucharistie chrétienne en son « pays » natal (au sens théologique autant que géographique), à savoir la *B^erakah*. Eu égard à son autorité fondamentale en la matière, il nous paraît indispensable de citer ici textuellement Irénée :

*À ses disciples aussi, il conseilla d'offrir à Dieu les prémices de ses propres créatures, non que celui-ci en eût besoin, mais pour qu'eux-mêmes ne fussent ni stériles ni ingrats. Le pain qui provient de la création, il le prit, et il rendit grâce, disant : « Ceci est mon corps. » Et la coupe pareillement, qui provient de la création dont nous sommes, il la déclara son sang et il enseigna qu'elle était l'oblation nouvelle de la nouvelle alliance. C'est cette oblation même que l'Église a reçue des Apôtres et que, dans le monde entier, elle offre au Dieu qui nous donne la nourriture, comme prémices des propres dons de Dieu, sous la nouvelle Alliance.*⁶⁶

⁶³ Cf. CYRILLE DE JERUSALEM, *Catéchèses mystagogiques*, IV, 3 et 6, SC 126, p. 137 et 139.

⁶⁴ Cf. PSEUDO-MACAIRE, *Homélies spirituelles*, IV, 12, PG 34, 481.

⁶⁵ *Méta-morphosis* : nous avons évoqué plus haut, en usant d'une métaphore biologique, le « métabolisme » de l'homme vivant en Christ ; nous pourrions aussi bien, en empruntant cette fois au vocabulaire de la géologie, parler du « métamorphisme » qui s'opère, par l'Eucharistie, au cœur du monde porté à la température, à l'incandescence de l'Esprit.

⁶⁶ IRENEE DE LYON, *Contre les Hérésies*, IV, 17, 5, SC 100, p. 591-593 ; voir aussi V, 2, 2, SC 153, p. 31-33 ; en IV, 18, 4 (SC 100, p. 609-611), Irénée établit une connexion très forte entre foi en l'Eucharistie et foi au Verbe créateur ; l'Eucharistie, nettement située dans la suite naturelle de la cosmogénèse, serait inintelligible en dehors

L'Eucharistie ne descend pas seulement du ciel : elle monte, elle lève du créé, « Sainte Rencontre » (*Hypapante*) du créé et de l'Incréé ; la Création est à la fois toute entière Table (parce que Dieu s'installe sur elle et prend sur elle pour nourrir l'homme de Lui-même) et toute entière Atablée (parce que Dieu la sustente toute entière de Lui-même, par cet homme qu'il nourrit).⁶⁷

Quoique d'une manière différente, c'est bien le même achèvement de la Création en Eucharistie qu'Éphrem met en lumière dans une hymne pascale où il célèbre le Cénacle en l'apostrophant et en énumérant ses « béatitudes ». Comme Irénée d'ailleurs, Éphrem est le témoin de cette conception originelle, judéo-chrétienne, de l'Eucharistie, où l'élément de louange et d'action de grâces occupe une place privilégiée, dans la pure continuité des *b^erakhôt* juives.⁶⁸ Il existe entre le Cénacle et le cosmos un jeu de miroir réciproque (c'est précisément la métaphore dont use l'hymnographe), parce que ce qui se passe dans le premier concerne le second ; la Création est toute entière conviée au Cénacle, toute entière convive ; le Cénacle est en réalité un microcosme, en tant que lieu où se focalise tout l'univers créé :

*Heureux es-tu, Cénacle du Juste !
En toi Notre-Seigneur fit fraction de Son corps.
Voilà l'étroit logis devenu miroir
Pour la création entière, pleine de lui !
Une alliance mineure avait été donnée
Par Moïse, du haut de la fameuse montagne ;
L'Alliance majeure
Sort d'une salle étroite : la terre en est remplie !*

*Heureux Cénacle ! Ta petitesse
Est là, face à toute la création ;*

d'elle : « Comment auront-ils la certitude que le pain eucharistiqué est le corps de leur Seigneur, et la coupe son sang, s'ils ne disent pas qu'il est le Fils de l'Auteur du monde, c'est-à-dire son Verbe par qui le bois fructifie, les sources coulent, la terre donne d'abord une herbe, puis un épi, puis du blé plein l'épi ? »

⁶⁷ EPHREM met la strophe suivante sur les lèvres de la Vierge, en *Nat V*, 24 (SC 459, p.126) où la perspective maternelle, sacramentelle et cosmique se combinent :

*Comment ouvrirai-je
Une source de lait
Pour Toi, la Source ?
Comment Te donnerai-je
Encore nourriture,
À Toi qui de ta Table
Sustentes-tout ?...*

⁶⁸ Cf. K. Hruby, *L'action de grâces dans la liturgie juive*, Lex Orandi 46, Paris (1970), p. 23-26. Dans l'anaphore antique originelle (*Didachè*, *Constitutions Apostoliques VII*) l'action de grâces, nettement prédominante, est conçue comme la matière même du sacrifice eucharistique. JUSTIN, décrivant l'Eucharistie, dit à deux reprises que le président de l'assemblée « envoie en haut » des louanges et des prières (*Apologie I*, 65 et 66, *PG 6*, 428A et 429C) ; le terme technique dont il use ici à deux reprises, le verbe *ana-pempein*, est très important car il exprime nettement le dynamisme ascendant de la prière eucharistique ; l'anaphore, *ana-phora* (le terme voisine, sémantiquement, avec l'*ana-pempein* de Justin) est à proprement parler *ce que l'on élève* vers Dieu (cf. SEPTANTE de Ps. 50, 21) ; avant d'être le « formulaire » de l'Eucharistie, l'*Ana-phora* est son contenu, sa matière même. On saisit dès lors la portée de la monition du diacre au tout début de l'Anaphore de Jean Chrysostome : « Tenons-nous bien ! Tenons-nous dans la crainte ! Soyons attentifs à offrir en paix la sainte *anaphore* ! » Le terme même d'Anaphore, par conséquent, véhicule cette conception dynamique de l'Eucharistie dont nous nous attachons à relever tous les indices.

*Ce qui en toi se passe, toute la création
En est pleine, et sa petitesse n'y suffit...
Heureux Séjour emmi lequel fut rompu
Le Pain originaire de la Gerbe bénie,
Pressée
La Grappe de Marie, la Coupe du Salut !⁶⁹*

À raison de cette sacramentalité effective ou potentielle qu'elle reconnaît à toute réalité naturelle et humaine, la vision chrétienne des choses dénote non seulement un réalisme, mais un optimisme foncier. Parce que le Verbe a tout pris en Main, tout, dans l'univers et dans l'humanité, est à considérer, mieux, à convier. Ainsi s'explique, dans les documents liturgiques de l'Orient en particulier, l'ampleur des tenants et des aboutissants reconnus à l'Action eucharistique. Car l'optimisme dont nous parlons, et une sorte d'*œcuménisme* habituel de préoccupation et de visée, sont bien dans l'esprit de ces grands textes. L'assise cosmologique et anthropologique du « drame » eucharistique nous paraît se manifester en deux moments privilégiés des anaphores, plus exactement dans la préface et dans les intercessions, c'est à dire – la chose est tout à fait remarquable – de part et d'autre de l'épiclese. Dans la Liturgie byzantine, à vrai dire, cette attention très concrète à toute réalité mondaine et humaine se signale dès la liturgie des trois Antiphones, très précisément dans la grande ecténie prononcée par le diacre et appelée « Grande synaptie », de forme litanique. Citons quelques demandes :

Prions le Seigneur pour la salubrité de l'air, l'abondance des fruits de la terre et la paix des temps.

Prions le Seigneur pour ceux qui naviguent, pour ceux qui voyagent, les malades, les gens qui souffrent, les prisonniers, et pour leur salut à tous.

Pour ce qui regarde la préface, l'exemple le plus imposant est fourni par les Constitutions Apostoliques dont l'Anaphore, quoi qu'il en soit par ailleurs de son caractère compilatoire, au demeurant discuté, présente une anamnèse cosmologique⁷⁰ d'une ampleur et d'un lyrisme biblique considérables, avec son évocation graduée des éléments du monde et de tout l'*Opus creationis* de la Genèse ; cette longue narration aux allures d'hymne est elle-même solidaire d'un vaste ensemble puisqu'elle s'inscrit entre une louange « théologique » (célébration de Dieu) et une anamnèse anthropologique (évocation de l'homme et de l'histoire de l'Alliance). Remarquable également à cet égard, la préface de l'Anaphore arménienne d'Isaac (ou Sahag) où la création est célébrée avec une prolixité qui, sans atteindre à celle des Constitutions Apostoliques, reste encore exceptionnelle.⁷¹ Sur l'autre versant de l'épiclese, dans les intercessions cette fois, nous retrouvons le même souci de ne rien omettre des situations concrètes et des nécessités de l'homme ; avec la richesse coutumière de son tissu scripturaire, l'Anaphore de Basile se révèle ici plus développée que celle de Jean Chrysostome :

Réjouis et renouvelle la face de la terre, enivre ses sillons, multiplie ses fruits ! Rends-la pour nous apte aux semailles et à la moisson ! Bénis-la, oui, bénis-la ! Gouverne notre vie ! Bénis la couronne de l'an, avec tes bienfaits, à cause des pauvres de ton peuple, à cause de la veuve et de l'orphelin...⁷²

⁶⁹ EPHREM, *Hymnes sur la Crucifixion*, III, 5 et 9, CSCO 248, p. 50-52.

⁷⁰ Cf. CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES, L. VIII, 8-17, SC 336, p. 183-187.

⁷¹ Cf. Anaphore arménienne d'Isaac, *Prex Eucharistica*, p. 332-333.

⁷² Anaphore de Basile, *Prex Eucharistica*, p. 355 ; cf. Liturgie de Jean Chrysostome : « Toi donc, Maître, partage pour nous de manière égale les dons ici présents, selon les besoins de chacun ; navigue avec ceux qui naviguent,

Pareil souci d'exhaustivité dans l'anamnèse comme dans l'intercession ne relève pas seulement du sens anthropologique, mais du sens de la *philanthropie* divine⁷³ à laquelle aucun besoin humain n'échappe : la liturgie byzantine invoque à plusieurs reprises le Dieu « Ami des hommes »⁷⁴ tandis que la Liturgie de Jacques tout entière se signale par le caractère prégnant qu'y revêt ce thème.⁷⁵ Bref, si l'expression antique de la prière eucharistique prend un si ferme appui sur la réalité de l'univers et de l'homme, c'est pour mieux s'élancer, pour mieux saisir surtout et mieux offrir, mieux « élever en haut » (*ana-phore*) cette réalité même dont elle fait attentivement état : le réalisme cosmologique et anthropologique est à la fois une condition et un élément constitutif du dynamisme inhérent à l'Anaphore. C'est bien sur le Monde que la Messe s'appuie. Mais aussi, dans une sorte de tension paradoxale, cette assumption de la réalité quotidienne et concrète par la Liturgie s'accompagne d'une élimination, au plus intime de ceux qui la célèbrent, de ce que l'hymne du *Chérubikon* appelle « toute préoccupation mondaine » (*pasan tèn biôtikèn mérimnan*)⁷⁶ ; davantage : elle l'exige. Le Monde entre dans la Messe, pas le mondain.

La divinisation de l'homme à laquelle tend l'Eucharistie se réalise sur le mode de la « participation » de l'homme à Dieu, participation désignée vigoureusement par la seconde Épître de Pierre comme le terme ultime de la vocation chrétienne⁷⁷. Or cette même participation, la Liturgie de Jean Chrysostome l'évoque nommément à deux reprises et sous deux vocables majeurs, dans le rite de la communion. Tout d'abord dans le tropaire « À ta Cène mystique » :

À ta Cène mystique, ô Fils de Dieu, reçois moi comme participant (koinônos)...

Puis dans le couplet de Syméon Métaphraste qui sert de prière de communion et dont nous reparlerons bientôt :

Ô mon Créateur, ne me brûle pas par cette participation (métousia)...

Dans cette théologie de la communion, latente dans la liturgie et expressément formulée chez les Pères, confluent deux éléments : l'un hellénique, à savoir la notion philosophique de *métousia* dont la pensée platonicienne a fait très particulièrement la fortune, l'autre néotestamentaire, à savoir la *koinônia* dont la signification ecclésiologique ressort nettement

voyage avec ceux qui voyagent, guéris les malades, toi le médecin des âmes et des corps. » Dans les intercessions coptes figurent des demandes pour que la crue du Nil soit bonne, pour la santé des personnes et des animaux.

⁷³ Sur cette notion, voir H. de Lubac, *Histoire et Esprit*, Paris, 1950, p. 27-245 ; H. Urs von Balthasar, *Présence et Pensée*, Paris, 1942, p. 11 ; P. Evdokimov, *La prière de l'Église d'Orient*, Paris, 1966, p. 45 : « Le frémissement biblique, sémite, face à l'Inaccessible, s'adoucit par l'initiation liturgique à la *Pholanthropie divine* et se résout dans la jubilation qui célèbre la Fête de la rencontre. »

⁷⁴ Ainsi l'Anaphore de Jean Chrysostome dans la prière du prêtre avant l'Évangile, la prière pour les catéchumènes, au cours de l'intercession.

⁷⁵ Cf. Anaphore de Jacques, *Prex Eucharistica*, p. 274 : « Tu es un Dieu de miséricorde et de philanthropie. »

⁷⁶ sur les *biôtika*, « soucis séculiers », voir JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie sur la Genèse*, III, 1, PG 53, 33 ; III, 5, *ibid.*, 37 ; *Huit catéchèses baptismales*, II, 29, SC 50^{bis}, p. 149.

⁷⁷ cf. II P 1, 4 : « ...pour que vous deveniez participants (*koinônoi*) de la nature divine ». CYRILLE DE JERUSALEM, résumant la finalité de l'Incarnation, dit que le Christ a « participé à la chair et au sang (cf. He 2, 14) pour que nous devenions participants de sa parousie dans la chair et de sa grâce divine » (*Catéchèses baptismales*, III, 10, PG 33, 441.

de Ac 2, 42, dans le voisinage immédiat de la « fraction du pain ». ⁷⁸ Lorsqu'ils parlent de la communion au Corps et au Sang du Seigneur, les Pères ont tout spontanément recours à la terminologie et au thème de la participation. Ainsi, dit Cyrille d'Alexandrie, la communion est une « participation vivifiante » (*méthéxis zôopios*) par laquelle réside en nous la « semence vivifiante » du Christ ⁷⁹. Chez le Pseudo-Denys, « la réception (*métalèpsis*) de la toute divine Eucharistie représente la participation (*métousia*) à Jésus » ⁸⁰ et, dans la même démarche de lecture symbolique des rites, Maxime le Confesseur déclare que « la sainte réception (*métalèpsis*) des Mystères immaculés et vivifiants représente la participation (*méthéxis*) au Christ moyennant une communion totale (*koinônia kai tautotès*) à sa ressemblance, de sorte que d'homme l'homme est jugé digne de devenir Dieu ». ⁸¹ Jean Damascène enfin, énumérant les différentes appellations de la communion eucharistique, explique « qu'elle est dite *participation* (*métalèpsis*), parce que par elle nous participons à la divinité de Jésus ; qu'elle est dite d'autre part *communion* (*koinônia*) et qu'elle l'est en vérité, parce que par elle nous communions au Christ en participant (*métékhein*) à sa chair et à sa divinité et que par elle encore nous communions les uns aux autres jusqu'à ne faire plus qu'un ». ⁸² On notera que la *koinônia* ecclésiale est présentée ici comme la conséquence de la *koinônia* sacramentelle à la Divinité.

Mais pour exprimer la même réalité théologique et spirituelle de *participation*, les Pères ont volontiers recours à l'image plus audacieuse, plus physique aussi, du *mélange*, laquelle n'est pas sans entretenir des liens étroits avec le rite très concret de la commixtion et de la signation mutuelle du pain et du vin consacrés avant la communion. Exemple révélateur du rapport d'interférence constant qui existe entre théologie et ritualité. Écoutons encore Cyrille d'Alexandrie : « Le saint Corps du Christ est vivifiant chez ceux en qui il se trouve ; mélangé à nos corps il les conserve pour l'immortalité. » ⁸³ Plus loin, Cyrille use d'une comparaison : « De même que, lorsqu'un morceau de cire est fondu à un autre morceau de cire, on voit l'un tout à fait passé en l'autre, de même, à mon avis, celui qui reçoit la chair du Christ notre Sauveur et boit son précieux sang, comme il le dit lui-même, se retrouve un avec lui, mêlé et mélangé (*synanakirnaménos kai ananmignyménos*) qu'il est par la participation (*dia tès métalèpséôs*) : il est trouvé en Christ et le Christ est trouvé en lui. » ⁸⁴ Pareille manière de s'exprimer frappe encore plus si l'on songe à l'énergie avec laquelle la christologie chalcédonienne affirme l'absence de mélange des natures dans le Logos fait chair (le fameux adverbe *asynkhytôs* des définitions conciliaires et des théologies adjacentes).

On ne s'étonnera point de ce que cette métaphore du mélange ⁸⁵, évidemment plus proche des réalités naturelles que le concept abstrait de participation, se révèle d'une fécondité toute particulière chez un poète comme Éphrem. Voici deux textes à l'appui :

⁷⁸ Voir d'autres emplois importants comme I Co 1, 9 ; 2 Co 13, 13 (déjà évoqué à propos de l'Esprit Saint) ; Ph 2, 1 ; 3, 10 ; He 13, 16 ; I Jn 1, 3. On notera les nombreux emplois de l'adjectif *métochos*, « participant », dans l'Épître aux Hébreux : 1, 9 ; 3, 1 et 14 ; 6, 4 ; 12, 8.

⁷⁹ CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Commentaire sur l'Évangile de Luc*, PG 72, 912 ; même terme *méthéxis* dans le traité du même Cyrille *Sur l'adoration en esprit et en vérité*, L. XI, PG 68, 761-763 ; L. XII, *ibid.*, 793 ; dans le *Commentaire sur l'Évangile de Jean*, PG 73, 517.

⁸⁰ DENYS L'AREOPAGITE, *La Hiérarchie céleste*, I, 3, SC 58 ^{bis}, p. 72.

⁸¹ MAXIME LE CONFESSEUR, *Mystagogie*, 24, PG 91, 704.

⁸² JEAN DAMASCÈNE, *La Foi orthodoxe*, L. IV, 13, PG 94, 1153.

⁸³ CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Commentaire sur l'Évangile de Jean*, PG 73, 521.

⁸⁴ *Ibid.*, col. 584B.

⁸⁵ En syriaque, verbe *mzag* ; sur les origines concrètes de cette métaphore et sur ses différents usages chez Éphrem, on consultera de nouveau P. Yousif, *L'Eucharistie...*, p. 209-210, 244 et 300. Dans un cadre plus général voir G. G. Blum, *Vereinigung und Vermischung. Zwei Grundmotive Christlich-orientalischer Mystike*, *Oriens Christianus* 63 (1979), p. 41-60.

*Neuf, le tombeau où ils Le mirent : image des païens
Lavés par le baptême, purifiés, mis à neuf !
Et le Corps et le Sang – sacrement du Roi en sa mort –
Emmi leurs corps ils L'ont mêlé, dans l'amour !
Le troisième jour Il s'est levé, Il a quitté la tombe :
Sa mort en Vie en nous, et cela pour toujours !⁸⁶*

*Son Corps nouvellement s'est mêlé à nos corps
Et Son Sang pur en nos artères s'est déversé ;
Sa voix est dans nos oreilles, dans nos paupières Son orient ;
Il a mêlé Son entier à notre entier par grâce,
Et comme Il aimait beaucoup Son Église,
Il ne lui a point donné la manne de sa rivale,
Mais s'est fait Pain de vie pour qu'elle L'ait à manger.⁸⁷*

La perspective de la divinisation de l'homme par l'Eucharistie se trouvait implicitement, déjà, chez Clément d'Alexandrie, dans certains développements concernant le Logos nourricier et nourriture⁸⁸ ; mais, comme cela s'impose en général à propos de Clément, l'interprétation de tels textes ne saurait être exagérément poussée dans un sens strictement sacramentel. En revanche, lorsque, dans son *Traité sur la Prière*, Origène commente la demande de l'Oraison dominicale « *Donne-nous aujourd'hui notre pain super-substantiel* », c'est bien de l'Eucharistie qu'il parle. Il existe un rapport de convenance, explique-t-il, entre le pain et la « substance » (*ousia*) qu'il nourrit ; ainsi, de même que la pain matériel passe dans la substance du corps, le Pain vivant et descendu du ciel passe dans l'esprit (*nous*)⁸⁹ et l'âme (*psychè*) de l'homme, en lui impartissant sa propre énergie (*dynamis*). Toute l'exégèse de la demande s'achève sur la conclusion suivante : « Unique est le Pain super-substantiel au sujet duquel il faut prier, pour que nous en soyons rendus dignes et que, nourris par le Logos qui était au commencement auprès de Dieu, nous soyons divinisés (*théopoiein*). »⁹⁰. Jean Chrysostome évoque lui aussi, devant les catéchumènes, « la coupe redoutable et remplie d'une grande énergie (*dynamis*) »⁹¹, tandis que Théodore de Mopsueste, au seuil de tout son programme d'initiation, donne cet avertissement : « Ceux donc qui vont s'approcher de ces mystères redoutables, la grâce de Dieu maintenant les a appelés : ils vont s'approcher de biens non pas médiocres et communs, mais *devenir complètement autres*. »⁹² Mais c'est plus tard, chez Maxime le Confesseur et Jean Damascène, que la théologie de la divinisation par l'Eucharistie va se systématiser et trouver son expression la plus achevée. Dans un grand texte de sa *Mystagogie*, le premier vise à montrer comment l'Église est l'image de l'âme individuelle. Celui qui se laisse initier par les Mystères liturgiques fait de lui-même, analogiquement, une Église et parvient à la divinisation ; l'appareil extérieur de la Liturgie n'existe en somme que dans ce but⁹³. La synaxe – d'où la nécessité d'y participer – est le lieu

⁸⁶ EPHREM, *Hymnes sur la Crucifixion*, IV, 16, CSCO 248, p. 59.

⁸⁷ EPHREM, *Hymnes sur la Virginité*, XXXVII, 2, CSCO 94, p. 133.

⁸⁸ Cf. CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, I, 42-45, SC 70, 187-193.

⁸⁹ C'est exactement la réalité qu'évoque la strophe du Métaphraste qui sert de prière de communion dans la Liturgie byzantine : « Il (le Corps de Dieu) nourrit mon esprit (*nous*) étonnamment. »

⁹⁰ ORIGENE, *Traité sur la Prière*, PG 11, 505-521.

⁹¹ JEAN CHRYSOSTOME, *Catéchèses baptismales*, I, 2, SC 366, p. 115-117.

⁹² THEODORE DE MOPSUESTE, *Homélie catéchétiques*, I, 4, éd. Tonneau-Devreesse, p. 9.

⁹³ MAXIME LE CONFESSEUR, *Mystagogie*, 5, PG 91, 681-684.

privilegié où opère la grâce filialisante et défiante de l'Esprit⁹⁴. Autre texte fondamental, à cet égard, que le chapitre consacré par Jean Damascène à l'Eucharistie dans son traité *De la foi orthodoxe*. On y notera comment, d'un point de vue méthodologique, la théologie de ce sacrement y est puissamment enracinée dans les profondeurs de l'Économie⁹⁵, dans l'acte créateur lui-même, puisque aussi bien Dieu n'a d'autre dessein, en créant, que de communiquer sa bonté. L'homme n'ayant pas persévéré dans l'union à Dieu, le Créateur s'est fait semblable à nous en s'incarnant, afin de nous rendre incorruptibles par la participation à sa divinité. Tout homme doit participer à l'Économie, naître d'une nouvelle naissance dans le baptême, se nourrir d'une nourriture nouvelle dans l'Eucharistie, et ainsi parvenir à la ressemblance du nouvel Adam. Celui-ci étant « pneumatique », la naissance et la nourriture en question doivent lui être proportionnées et par conséquent « pneumatiques »⁹⁶. « La célébration des saints Mystères, dit ailleurs le Damascène, accomplit toute l'Économie surnaturelle et pneumatique de l'Incarnation du Dieu Verbe. »⁹⁷

La Divine Liturgie « accomplit toute l'Économie » en ce sens qu'elle n'est pas seulement la représentation sacramentelle, l'*anamnèse* de la condescendance de Dieu vers nous dans son Incarnation, mais qu'elle est aussi, surtout à travers le dynamisme de l'*épiclese*, l'*acte* sacramentel et efficace par lequel s'opère notre propre ascension vers Dieu. L'Économie intégrale suppose en effet l'enchaînement et le rapport dialectique de deux mouvements : l'*humanisation* de Dieu et la *divinisation* de l'homme, et c'est tout cela qui se trouve *dramatisé* par la Liturgie.⁹⁸

C'est sur une pareille toile de fond, sur un pareil écrin que se détachent à merveille les deux strophes de Syméon Métaphraste dont la piété byzantine a fait une prière personnelle, au moment, *final* à tous égards, de la Communion, et qui constituent un véritable joyau, un condensé de toute la pensée théologique comme de toute l'expérience spirituelle de l'Orient touchant l'Eucharistie :

*Voici que je marche (badizô) vers la divine Communion (koinônia) ;
Ô mon Façonneur, ne me brûle pas par la Participation (métousia) !
Tu es un Feu qui brûle les indignes :
Purifie-moi de toute souillure !*

Ô homme, tremble, en voyant un Sang qui fabrique du divin (théourgon haima) !

⁹⁴ « Le bienheureux vieillard (...) ne cessait d'exhorter tout chrétien à fréquenter la sainte Église de Dieu et à ne jamais désertier la sainte synaxe qui s'y accomplit, à cause des saints anges qui y résident (...) et à cause de la grâce du Saint Esprit qui est toujours invisiblement présent, mais surtout au moment de la sainte synaxe, grâce qui transforme chacun de ceux qui se trouvent là, le prépare, le travaille en vue de sa divinisation et le conduit, à travers les Mystères qui s'accomplissent, jusqu'à la réalité qu'ils manifestent. » *Ibid.*, 24, PG 91, 701-704 ; cf. A. Riou, *Le monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Coll. Théologie historique 22, Paris Beauchesne, 1973.

⁹⁵ Sur cette notion, voir H. de Lubac, *La Foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres*, Paris, 1970², chap. III, sur la « Trinité économique », p. 99-147 ; J. Plagnieux, *Saint Grégoire de Nazianze théologien*, Paris, 1952, p. 176 s., en particulier p. 177, note 33 ; B. Pruche, dans l'Introduction au *Traité sur le Saint Esprit* de Basile de Césarée, SC 17^{bis}, 1968, p. 79 s. ; P. Maraval, *Grégoire de Nysse. Lettres*, SC 363, 1990, p. 133, note 4 ; Ch. Schönborn, *L'icône du Christ. Fondements théologiques*, Cerf, 1986, p. 124-125.

⁹⁶ Nous résumons ici les grandes lignes de JEAN DAMASCÈNE, *La foi orthodoxe*, L. IV, 13, PG 94, 1136-1137.

⁹⁷ JEAN DAMASCÈNE, *Sur le Corps et le Sang du Christ*, PG 95, 405-412.

⁹⁸ C'est bien la même perspective de divinisation que suggère l'Anaphore de Jacques, mais d'une manière qui lui est tout à fait propre, à travers le thème de l'image divine de l'homme restaurée en Christ : « Finalement tu as envoyé dans le monde ton propre Fils unique, Notre-Seigneur Jésus-Christ, afin que, venant lui-même, il rénove et ressuscite ton image. » Cf. A. Tarby, *La Prière eucharistique de l'Église de Jérusalem*, Coll. Théologie Historique, 17, Paris Beauchesne, 1972, p. 55 et 125-134.

*C'est une Braise qui brûle les indignes ;
Le Corps de Dieu me divinise (théoi) et me nourrit ;
Il divinise (théoi) le souffle (pneuma) et nourrit l'esprit (nous) étonnamment.*

Nous avons déjà effleuré plusieurs fois ces strophes au fil de notre propos : il était temps de les citer enfin dans leur intégralité, avant d'y revenir encore. Qu'il suffise de noter ici le double dynamisme qui s'y trouve exprimé : d'une part celui de l'homme qui s'avance vers la Communion (et il va de soi que cette « marche » ne se réduit pas à celle, toute physique, de ses pas, dans la procession qui l'emmène : c'est une *démarche* de tout l'être) ; d'autre part celui du Dieu créateur et humanisé qui emporte l'homme dans un processus de *divinisation*. Il y a là véritablement Rencontre. L'homme qui va communier va à la rencontre – à la « Sainte Rencontre⁹⁹ » – de sa propre divinisation. Ces strophes ne sont donc pas seulement, d'un point de vue littéraire et rituel, le point final de la Liturgie : elles sont en parfaite consonance avec le point d'orgue de toute l'anthropologie et tout l'eschatologie développée par les Pères de l'Orient chrétien¹⁰⁰ ; elles sont, en Liturgie même, l'indice évident d'une visée essentielle ; car en Orient le thème de la *divinisation* de l'homme n'est pas adventice : il est structurant.¹⁰¹

IV- « Tu es un Feu qui brûle... »

Et ce sont encore les mêmes strophes du Métaphraste qui nous suggèrent le dernier volet de notre étude. Comment ne pas remarquer, en effet, l'importance que revêt en chacune d'elles la métaphore du feu ? Dès le principe nous avons dit que la conception *dynamique* de l'Eucharistie trouvait dans la Liturgie non seulement des lieux d'expression, mais des modes d'expression. En voici précisément un, et tout à fait remarquable. Car c'est un trait constant que, si la liturgie véhicule bien une théologie, elle ne le fait point dans un appareil systématique ni strictement conceptuel, mais dans les atours de cette « poésie » par excellence, de cette « théopoésie » (autre nom possible, soit-dit en passant, de la « divinisation ») qui résulte des gestes qu'elle pose, des éléments qu'elle manie et de la langue imagée qu'elle parle. Exprimer l'expérience eucharistique en termes de feu et de brûlure, n'est-ce pas une manière, aussi pertinente qu'enfantine, de désigner la véhémence de la Réalité que l'on prend ici, par laquelle on est pris, ou encore à laquelle on prend, comme on *prend feu* à un brasier. Quoi de plus *dynamique* que le feu ? Et le mouvement, l'énergie ne suscitent-elles pas, dans l'ordre physique lui-même, la chaleur ? Comment oublier que, dans l'Évangile de Luc, la même Promesse ultime de Jésus, le même Promis, à savoir l'Esprit

⁹⁹ *Hypapantè* : c'est ainsi que la liturgie byzantine nomme la fête de la Présentation du Christ au Temple ; cf. P. Kovalevsky, *L'économie du salut dans les textes liturgiques de la Sainte Rencontre*, dans les Conférences de Saint-Serge, XVII^{ème} Semaine, Rome, 1982, p. 117-128.

¹⁰⁰ CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, I, 98, SC 70, p. 285 ; IRENEE DE LYON, *Contre les Hérésies*, L.V, Pref., SC 153, p. 15 ; ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Sur l'Incarnation du Verbe*, 54, 3, SC 199, p. 458 ; CYRILLE DE JERUSALEM, *Protocatéchèse baptismale*, 6, PG 33, 344-345 ; GREGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 38, 11, SC 358, p. 126 ; *Discours* 39, 16, SC 358, p. 184 ; GREGOIRE DE NYSSSE, *Contre Eunome*, II, PG 45, 584 ; DENYS L'AREOPAGITE, *Hiérarchie céleste*, I, 3, SC 58^{bis}, p. 73 ; MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambiguorum Liber*, PG 91, 1040, 1084, 1088 ; *Quaest. ad Thalass.*, 13, PG 90, 296 ; *ibid.*, 22, PG 90, 317 ; *De oratione dominica*, PG 90, 873, 905-908

¹⁰¹ cf. V. Lossky, *La théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris Aubier, 1944, p. 96-97 ; p. 150-151 ; p. 168-169 ; H. Urs von Balthasar, *Présence et Pensée*, Paris, 1942, p. 146-150 ; J. Meyendorff, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris Seuil, p. 41 s. ; J. M. Garrigues, *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Paris, 1976, p. 83 s. ; J. Tyciak, *Maintenant Il vient. L'esprit épiphannique de la Liturgie orientale*, Lyon, 1962, p. 26-27 ; O. Clément, *Sources. Les Mystiques chrétiens des origines*, Stock, 1982, p. 97-103.

Saint, est annoncé à la fois comme *feu* (Lc 3, 16) et comme *force* (Lc 24, 49) ? Aussi voudrions-nous, provoqué par ces derniers mots de la liturgie byzantine, qui sont des mots de feu, donner à voir combien ils correspondent eux aussi à toute une phraséologie spontanée des Pères et de la grande mystagogie fondée sur le langage de l'Écriture et l'expérience prophétique.

Lorsque le communiant dit au Christ : « Ne me brûle pas par la participation (à tes Mystères) », il exprime en réalité une litote, car à vrai dire il est *déjà* brûlé ; davantage, il demande de l'être, mais autrement, autrement que ne peuvent l'être les « indignes » du nombre desquels il se sait pourtant. Au regard de la foi (la *plénitude de la foi du Saint-Esprit*, comme dit la Liturgie), au toucher de la foi, l'Eucharistie est une Réalité à risque dont on ne sort pas indemne, pourvu que l'on s'y livre. Le « Ne me brûle pas » est un « Brûle-moi » qui se cache. Il suffit de mettre en vis à vis la strophe du Métaphraste en question et ces mots que le poète syrien Cyrillonas, de peu postérieur à Éphrem, prête au Christ lui-même dans une admirable homélie qui évoque la Cène :

*Tandis qu'en vérité je me tiens là tout entier, en vérité aussi vous me mangez tout entier. Ce n'est pas celui qui me mange que je consume, mais quiconque ne s'approche pas de moi. Ce n'est pas celui qui me mange que je brûle, mais quiconque ne me goûte pas.*¹⁰²

Car pour les Pères syriens, très particulièrement, l'Eucharistie, c'est tout simplement du Feu ; la métaphore est chez eux si courante et si naturelle qu'elle les caractérise, qu'elle les signale d'une certaine manière, au milieu du monde patristique. On peut affirmer sans hésiter que l'expérience syro-antiochienne et syro-orientale de l'Eucharistie¹⁰³ est, par dessus tout peut-être, une expérience « ignée ». Le texte emblématique à cet égard demeure la dixième *Hymne sur la Foi* d'Éphrem, que nous avons déjà rencontrée plus haut à propos du *rūhhâpâ* de l'épîclèse. Citons-là de nouveau, et cette fois plus abondamment :

*Dans ton Pain se cache l'Esprit qui n'est pas comestible ;
Dans ton Vin demeure le Feu qui ne se boit pas ;
L'Esprit dans ton Pain, dans ton Vin le Feu :
Miracle singulier que nos lèvres ont reçu !*

*Lorsque sur terre, chez les mortels, le Seigneur descendit,
Il fit d'eux une création nouvelle, comme des anges ;
Du Feu et de l'Esprit il fit en eux mélange
Pour qu'invisiblement ils soient Feu et Esprit.*

*Aux anges spirituels, c'est un repas carné
Qu'Abraham présenta. Ils mangèrent. Prodiges nouveaux :
Notre Seigneur, plus grand, à des êtres charnels
Donne l'Esprit à boire et le Feu à manger !*

¹⁰² CYRILLONAS, *Homélie sur la Crucifixion*, 14, dans « L'Agneau véritable », trad. D. Cerbelaud, Chevetogne, 1984, p. 48.

¹⁰³ Voir à ce sujet E. P. Siman, *L'expérience de l'Esprit par l'Église d'après la tradition syrienne d'Antioche*, Coll. Théologie Historique, 15, Paris Beauchesne, 1971, p. 222-225 ; l'auteur envisage ici l'expression de l'épîclèse eucharistique par la métaphore du feu en citant à l'appui des textes de la liturgie syro-antiochienne pour le Temps après la Pentecôte.

*Un feu d'ire descendit, dévora les pécheurs :
Le Feu d'Amour descend dans le Pain, y demeure.
A la place d'un feu mangeur d'hommes,
Vous mangez le Feu dans le Pain et vous avez la Vie !*

*Un feu descendit, consumma les sacrifices d'Élie :
Le Feu d'Amour s'est fait pour nous Sacrifice vivant.
Un feu avait consommé les offrandes :
Ton Feu, Seigneur, en Ton Offrande nous l'avons consommé !*

*Feu et Esprit dans le sein qui T'a enfanté !
Feu et Esprit dans le fleuve où Tu fus baptisé !
Feu et Esprit dans la Piscine !
Dans le Pain et la Coupe, Feu et Esprit Saint !¹⁰⁴*

Il va sans dire qu'un tel texte mériterait que l'on s'y arrête longuement, tant à cause de son matériau scripturaire que de la subtilité de son symbolisme. Qu'il suffise de noter ici comment l'hymnographe utilise les épisodes du repas servi aux anges par Abraham (Gn 18, 6-8), et surtout ceux du châtement de Sodome par le feu (Gn 19, 24-25) et du sacrifice du Carmel (1 R 18, 38), autrement dit les grandes « descentes » du feu, interprétées comme des figures (paradoxaux) de l'épiclèse ; cette dernière, du reste, n'est pas un « phénomène » strictement eucharistique, puisqu'elle a lieu aussi sur les eaux baptismales. On notera également la présence du thème du *mélange* déjà relevé par ailleurs : l'épiclèse a bien lieu ici sur les communiants et aboutit à leur divinisation ; l'intégration de l'Esprit Saint à la structure de l'homme nouveau constituait déjà, remarquons-le, l'un des thèmes majeurs de l'anthropologie d'Irénée.¹⁰⁵ Bref, ce qui est remarquable en cette hymne, au point d'en faire certainement l'un des documents majeurs de toute la spiritualité eucharistique de l'époque patristique, c'est ce que nous appellerions volontiers l'acuité visionnaire qui, sous la matière discerne l'Énergie. Ce que respire ce texte, c'est une conception du sacrement essentiellement comme *énergie*, et nous voilà une fois de plus au cœur de notre problématique du *dynamisme* sacramentel. Le regard de foi franchit tous les voiles et « fait feu » sur l'Incandescence active et personnelle qu'ils cachent.¹⁰⁶ Ajoutons ceci : lorsqu'Éphrem dit « Feu et Esprit », le *et* peut signifier une équivalence ; mais nous pensons plus volontiers, pour notre part, qu'il y a là une désignation conjointe du Fils et de l'Esprit (le Premier étant Feu lui aussi), et par conséquent de cette *synergie* des Deux que nous avons reconnue au principe du *phénomène* eucharistique.

¹⁰⁴ EPHREM, *Hymnes sur la Foi*, X, 8-9, 11-13, 17, CSCO 154, p. 50-51.

¹⁰⁵ Cf. IRENEE DE LYON, *Contre les Hérésies*, L. III, 17, 2, SC 211, p. 331-333 ; L. V, 6, 1, SC 153, p. 75-79.

¹⁰⁶ L'*Hymne X sur la Foi* est à rapprocher d'autres textes d'Éphrem ; ainsi *Hymnes sur Julien Saba*, VIII, 8 (d'authenticité discutée) : « Le Pain de vie, c'est du feu que Saba tenait dans ses mains, contenant ainsi dans ses paumes l'Esprit et le Feu. » ; ou encore *Sermons sur la Passion*, IV, 4, Lamy, I, p. 416 : « Qui le mange (il s'agit du Pain) dans la foi mange avec lui l'Esprit et le Feu. » E.P.Siman (*op. cit.*, p. 224) cite également ce texte éphrémiens (Lamy, I, p. 390 et 418) emprunté aux Matines du vendredi de la 2^{ème} semaine après la Pentecôte : « ...vois le Seigneur (...) qui est descendu, a mélangé le Feu et l'Esprit dans le pain et le vin et a fait manger et boire les habitants de la terre (...) Dans ton Pain habite le Feu et ta Puissance est cachée aux habitants du ciel. Dans ton vin demeure l'Esprit et ta Majesté fait trembler les Séraphins. Il est grand le prodige que tes miséricordes ont accompli : elles ont mélangé et nous ont donné le Feu et l'Esprit pour détruire en nous les broussailles et les épines du péché. »

Dans la pure tradition d'Éphrem, voici encore cette sorte d'invitatoire à la Communion, sous la plume de Cyrillonas, dans son *Hymne sur la Crucifixion* que nous avons déjà citée :

Voici que le Roi a partagé son corps ! Venez, mangez le pain donné par grâce ! Aveugles, venez ! Voyez la lumière ! Esclaves, acquérez la liberté ! Venez, assoiffés, et buvez le feu ! Venez, morts, recevez la vie ! (...) Venez, mes bien-aimés, buvez aussi mon sang, celui de l'Alliance nouvelle. Buvez à la coupe embrasée, au sang qui enflamme tous ceux qui le boivent... »¹⁰⁷

Comme on le voit par conséquent, les moments privilégiés de la Liturgie où le caractère igné de l'Eucharistie se manifeste et se donne à pressentir sont l'Épiclese et la Communion.

Mais pareille intuition du Feu latent, pareille conception visionnaire du Pain et du Vin, autrement dit de la « Matière » eucharistique, rejaillissent sur le lieu du sacrifice eucharistique, sur les ministres visibles et invisibles qui la touchent : la métaphore du feu prend à tout, comme, en réalité, le Feu prend à tout. On aboutit ainsi à une « vision » extrêmement impressionnante des saints Mystères, de tout leur appareil et de tout leur environnement. Voici, par exemple, comment Balai (V^{ème} siècle) évoque l'édifice d'une église dans une hymne de Dédicace :

*Invisible est le Feu,
Mais visible est Son Corps,
Pour que la main des hommes
Ne se détourne pas.
Redoutable au ciel,
Plein de charmes sur la terre,
Afin que qui s'approche
Ne soit pas terrifié.*

*Un autel est dressé,
Revêtu de justice :
Le prêtre est debout,
Il attise le Feu,
Il prend du pain,
Il distribue le Corps,
Il offre le vin,
Il partage le Sang.*

*O quelle puissance
Et quelle suavité !
Quelle force
Et quelle humilité !
Quel Feu dévorant
Et quel égards !
Quelle attention
Et quelle patience !¹⁰⁸*

¹⁰⁷ CYRILLONAS, *Homélie sur la Crucifixion*, 3 et 15, *op. cit.*, p. 38 et 48.

¹⁰⁸ BALAI, *Pour la Dédicace de l'église de Qennešrin*, str. 11, 15, 44, *Parole de l'Orient*, vol. X, 1981-1982, p. 106-107, 115 (trad. F. Graffin). L'image du prêtre, véritable homme du feu, se retrouve chez NARSAÏ, dans son

C'est en visionnaire encore que Narsaï contemple le cortège de la Communion :

*Le Sacrement sort sur la patène et dans le calice, avec splendeur et gloire, escorté par les prêtres et une grande procession de diacres. Des milliers de Veilleurs et de ministres incandescents et spirituels sortent devant le Corps du Seigneur et le conduisent.*¹⁰⁹

La métaphore du feu est intimement solidaire de toute une thématique, de toute une phraséologie du *mysterium tremendum* particulièrement riche dans l'aire syro-antiochienne : c'est exactement ce qu'exprime en grec l'adjectif *phrikτος*, si familier à Jean Chrysostome.¹¹⁰ Il y a là tout un vocabulaire concret de la rencontre avec le Transcendant, lequel se donne à expérimenter comme Incandescent. Au demeurant, s'il n'y avait pas de Transcendance à appréhender, le *dynamisme* eucharistique lui-même serait inexistant, comme toute conception *dynamique* de l'Eucharistie serait impossible. Car le dynamisme réside ici dans la Transcendance même, et dans la Condescendance qui lui est corrélative. L'homme ne saurait monter vers Dieu s'il n'était mu par la crainte, comme Dieu ne saurait descendre vers l'homme s'il ne l'était par l'amour. L'expérience du Feu et du Dieu redoutable va de pair avec celle du Dieu proche, mieux, elles se provoquent réciproquement. Dans la même hymne de la Dédicace que nous avons citée plus haut, Balai s'émerveille :

*Il habite au milieu de nous
Comme plein de tendresse,
Et comme un bien-aimé
Il nous attire à lui.
Il reste parmi nous
Et nous presse
De monter tous ensemble
Habiter avec lui.*

*Il quitta son séjour
Et se choisit l'Église
Pour que, laissant les nôtres,*

Homélie XXXII, sur l'Église et le Sacerdoce, mais cette fois à propos de la fontaine baptismale comparée à une fournaise à cause de la présence de l'Esprit ; une version ancienne de Mt 3, 15 ajoutait qu'au moment du baptême de Jésus, « une immense lumière fulgura de l'eau, au point que tout ceux qui étaient venus furent remplis de frayeur » ; cette représentation des choses, que l'on retrouve dans l'iconographie byzantine du Baptême du Christ, est déjà exploitée littérairement par ÉPHREM (cf. *Hymnes sur la Nativité*, VI, 22, SC 459, p. 137). Toujours la même image paradoxale du four pour évoquer la piscine baptismale chez THEODORE DE MOPSUESTE (*Homélie catéchétiques*, XIV, 11, Tonneau-Devreese, p. 425). Un peu plus loin, dans l'homélie précitée de NARSAÏ, le prêtre est ainsi magnifié pour le miracle perpétuel de son ministère : « O être corporel qui portes le Feu sans dommage ! O mortel qui, tout en étant mortel, distribues la Vie ! » (Connolly, p. 67).

¹⁰⁹ NARSAÏ, *Homélie XVII (Explication des Mystères)*, Connolly, p. 27 ; les « Veilleurs » désignent les anges en araméen (cf. Dn 4, 10 et 20) et dans la tradition syrienne.

¹¹⁰ Cf. JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie sur Matthieu*, 25, 26, 3, PG 57, 331 ; *Sur le Sacerdoce*, III, 4, SC 272, p. 146 ; CYRILLE DE JERUSALEM, *Catéchèses mystagogiques*, V, 4, SC 126, p. 151 ; NIL, *Lettre 294, à l'évêque Anastase*, PG 79, 346-348 ; THEODORE DE MOPSUESTE, *Homélie catéchétiques*, I, 4, Tonneau-Devreese, p. 9 ; XV, 20, p. 497 ; XV, 27, p. 509 ; XVI, 9, p. 547-549 ; le texte patristique le plus remarquable est sans doute la description, par GREGOIRE DE NAZIANZE, de l'émoi spectaculaire ressenti par l'empereur arien Valens le jour de l'Épiphanie 371 à Césarée (*Discours* 43, SC 384, p. 235-237). Sur cette notion de *phrikτος*, voir R. Otto, *Le Sacré*, Paris, 1949, p. 121 (sur Chrysostome) ; A. Piédagnel, *Jean Chrysostome. Catéchèses baptismales*, SC 366, p. 116, note 7 ; J. Tyciac, *Maintenant Il vient. L'esprit épiphanique de la Liturgie orientale*, p. 40-41.

*Nous choisissions l'Éden.
Dieu s'est mis
Avec l'homme
Pour que l'homme
Se mette avec Dieu.*

*Son autel est dressé ;
Avec nous Il s'attable.
À sa gloire, mise à leur portée,
Les hommes sont admis.
Nous mangeons avec lui,
À notre table, à nous,
Et Il mange avec nous,
À sa Table, à lui.¹¹¹*

C'est la révérence seule qui, paradoxalement, rend possible et sensible la familiarité. Les « dynamismes de groupe » s'évanouissent et manifestent leur inanité au regard de ce dynamisme réel et autrement profond qui, non seulement naît du sens du sacré, mais caractérise en son essence le Sacré lui-même, c'est-à-dire le Transcendant-Condescendant.

La métaphore du feu exprime également, mais touchant cette fois au *sujet* qui reçoit l'Eucharistie, à la disposition de « ferveur », et voilà que nous retrouvons le rite byzantin du *zéon* dont le nom même suggère cette idée. Outre sa signification pentécostale en effet, ou plutôt à cause d'elle, le *zéon* symbolise aussi cette « charité ardente » (*agapè zéousa*) avec laquelle Irénée, déjà, recommandait que l'on offrît l'Eucharistie.¹¹² À celui qui communie à lui, le Christ communique sa propre « chaleur » pneumatique, comme le suggère Cyrillonas :

Venez, recevez-moi, car je vous le demande. Mangez-moi, car c'est ma volonté. Avec les dents du feu broyez mes os ; avec la langue du corps éprouvez la chaleur de mon sang !¹¹³

Il en va comme s'il se faisait une sorte d'accommodation de celui qui consomme à la nourriture consommée, tous deux se retrouvant à même « température » : la chair devient capable de goûter l'Esprit, tandis que l'Esprit devient charnellement chaleureux. Cette ferveur pneumatique – et prophétique – s'exprime aussi volontiers par le verbe syriaque *rtah*, « bouillonner » ; or il est tout à fait remarquable que, chez Ephrem, ce « bouillonnement chaleureux » se produit dans les êtres qui approchent du plus près possible la personne de Jésus, en particulier Marie sa mère¹¹⁴ et la prophétesse Anne dans l'épisode de la présentation au Temple. Voici par exemple comment l'hymnographe évoque cette dernière :

*Anne, toute embrasée
Par l'Esprit sur sa bouche (posé),
Le berçait elle aussi :
« Fils de royale condition,
fils de vile condition !
Silencieux, tu entends ;*

¹¹¹ BALAI, *op. cit.*, str. 33-35.

¹¹² Cf. IRENEE DE LYON, *Contre les Hérésies*, L. IV, 18, 4, SC 100, p. 607.

¹¹³ CYRILLONAS, *Homélie sur la Crucifixion*, 14, L'Agneau véritable, p. 47.

¹¹⁴ Cf. EPHREM, *Hymnes sur la Nativité*, V, 19, SC 459, p. 124 ; XVI, 8, *ibid.*, p. 207.

*Invisible, tu vois ;
Caché, tu comprends ;
Dieu-Homme,
Gloire à ton Nom ! »¹¹⁵*

En tenant étroitement serré l'enfant Jésus, c'est une sorte de communion eucharistique qu'Anne la prophétesse expérimente, comme du reste le vieillard Syméon auquel Éphrem prête un caractère proprement sacerdotal¹¹⁶, de sorte que l'on peut reconnaître dans ces deux personnages, chez Éphrem, des « communiants » avant la lettre.

Et c'est justement avec ces deux figures néotestamentaires, telles qu'Éphrem les évoque, c'est-à-dire dans une perspective nettement sacramentelle et liturgique, que nous abordons la métaphore de la « braise » sur laquelle s'achèvera notre étude de toute la phraséologie ignée à travers laquelle l'Orient syrien exprime si volontiers son expérience liturgique et mystique de l'Eucharistie. La désignation explicite et technique du pain eucharistique comme braise ou charbon ardent (en syriaque *gmūrtā*)¹¹⁷ s'origine dans une lecture typologique de la vocation d'Isaïe dans le Temple, au cours de laquelle un séraphin approche un tison des lèvres du prophète (Is 6, 6-7). Comme le charbon contient le feu en puissance, la parcelle de pain consacré cache le Feu de la divinité même. Aussi Jésus est-il lui-même la Braise. C'est une sorte de communion à rebours qu'Éphrem décrit en visionnaire le baiser de Judas :

*Sur la Braise, le Feu,
S'était posée sa bouche :
Voilà toutes glacées
Ses lèvres de pendu !¹¹⁸*

Baiser tragique en son inutilité car, dit ailleurs Éphrem :

*Si un aveugle met la main à une braise
Afin de la toucher,
Sa lumière ne lui profite en rien,
Sa chaleur lui fait mal :
L'Être caché aussi
Fait mal à qui le scrute
Et grandit qui l'adore.¹¹⁹*

Toute autre, et emblématique de la nôtre, est la « communion eucharistique » de la vieille Anne qui, en étreignant la chair de Jésus, reçoit l'Esprit dont cette chair est contagieuse :

*Anne L'a embrassé ;
Elle a appliqué sa bouche
Contre ses lèvres*

¹¹⁵ EPHREM, *Hymnes sur la Nativité*, VI, 14, SC 459, p. 134.

¹¹⁶ *Sur la Nativité*, IV, 208-209, p. 111-112 ;

¹¹⁷ Elle se rencontre, sous l'influence d'Éphrem, chez le commentateur syrien DENIS BAR SALIBI, dans son *Exposition de la Liturgie*, CSCO II, 93, Paris, 1903, p. 87 ; sur la métaphore de la braise chez Éphrem, cf. P. Yousif, *L'Eucharistie*, p. 92-95.

¹¹⁸ EPHREM, *Hymnes sur les Azymes*, XVI, 27, CSCO 248, p. 30.

¹¹⁹ EPHREM, *Hymnes sur la Foi*, V, 13, CSCO 154, p. 21.

*Et sur ses propres lèvres
A reposé l'Esprit ;
De même pour Isaïe :
Le silence gardait sa bouche close
Quand l'ouvrit
Une braise
De ses lèvres approchée.¹²⁰*

De ce baiser à la Braise que la Condescendance divine rend possible, Éphrem ne cesse de s'émerveiller :

*À la place du feu stupide
qui dévore son propre corps,
Les Mages ont adoré le Feu
qui donne Son Corps pour qu'on le mange ;
Approchée de nos lèvres impures,
la Braise les a sanctifiées.
Béni soit Celui dont le feu en nous s'est immiscé !¹²¹*

*De la braise, le séraphin n'approcha point les doigts ;
Seules l'ont effleurée les lèvres d'Isaïe
Qui ne l'a point saisie, qui ne l'a point mangée :
À nous, par le Seigneur, l'un et l'autre est donné !¹²²*

L'image se retrouve chez Cyrillonas¹²³ et il est intéressant de voir comment, dans sa propre catéchèse, Théodore de Mopsueste met également en rapport, de façon très scrupuleuse au plan typologique, la scène d'Is 6, 6-7 avec l'épiclèse et la communion :

Il y avait donc sur l'autel des charbons ardents, révélation du Mystère qui devait nous être transmis. Or, noir et froid était d'abord le charbon ; mais quand il eut été approché du feu, il devint lumineux et chaud. La nourriture du Mystère sacré aussi devait être quelque chose de semblable : car ce qui est présenté est du pain et du vin communs ; mais, par la venue de l'Esprit Saint, il est changé en corps et sang ; c'est ainsi qu'il se transforme en la vertu d'une nourriture spirituelle et immortelle.¹²⁴

« C'est un Charbon qui brûle... » Tel est aussi le dernier mot de la Liturgie byzantine sur ce qu'elle prend sans ses mains, sur ce qu'elle porte à sa bouche, et le Damascène se fait à son tour le témoin de cette expérience autant que de cette manière de l'exprimer lorsque, dans *La Foi orthodoxe*, il décrit ainsi le rite de la communion :

Approchons-nous de Lui avec un désir brûlant et, en dessinant avec nos mains le signe de la croix, recevons le corps du Crucifié ; en y appliquant nos yeux, nos lèvres et notre front, prenons cette Braise¹²⁵ divine, afin que le feu du désir qui est en nous, en recevant le surcroît d'ardeur qui vient de cette Braise, consume nos péchés et illumine

¹²⁰ EPHREM, *Hymnes sur la Nativité*, VI, 13, SC 459, p. 134.

¹²¹ *Sur la Nativité*, XXII, 14, *ibid.*, p. 259.

¹²² *Hymnes sur la Foi*, X, 10, CSCO 154, p. 50.

¹²³ CYRILLONAS, *Homélie sur la Crucifixion*, 15, L'Agneau véritable, p. 48.

¹²⁴ THEODORE DE MOPSUESTE, *Homélie catéchétiques*, XVI, 36, Tonneau-Devreesse, p. 593.

¹²⁵ Gr. *anthrax*, soit le même mot que celui de la Divine Liturgie, dans la strophe du Métaphraste.

*nos cœurs, de sorte que nous soyons embrasés et divinisés par la participation à ce Feu divin. C'est une braise que vit Isaïe ; une braise n'est pas un simple bois, mais un bois uni au feu. Ainsi le Pain de la Communion : ce n'est pas un simple pain, mais un pain uni à la Divinité.*¹²⁶

Comment n'être point frappé par la continuité de l'image et de la référence à Is 6, 6-7 d'un bout à l'autre de la grand période patristique, par la symphonie du milieu byzantin et du milieu syrien sur ce thème ? Le Feu tient en respect : il attire aussi. Avant de « brûler les indignes », comme peuvent le donner à craindre ses théophanies redoutables de l'Ancien Testament (Sodome, le Sinaï, le Carmel), le Feu brûle *en* nous ce qu'il y a d'indigne de lui. On remarquera du reste comment, dans le texte de Jean Damascène qui vient d'être cité, l'élément redoutable a tout à fait disparu pour faire place à une sorte de hardiesse, pour faire place aussi à ce qu'il faut bien appeler une synergie entre deux feux, autrement dit entre deux désirs : le désir de l'homme et le Désir pascal du Christ lui-même, tel qu'il s'en est ouvert dès l'instant où il s'est mis à table avec nous : « J'ai désiré d'un grand désir manger cette Pâque avec vous. » (Lc 22, 15). Et voilà qu'avec le *désir*, celui de Dieu rencontrant celui de l'homme dans le processus de *divinisation*, nous aboutissons à la forme la plus achevée du *dynamisme*, la plus achevée parce que *personnelle*, du côté de l'homme comme du côté de Dieu.

Synthèse

Après l'écoute symphonique des textes, tant ceux des Liturgies que ceux des Pères, le moment est venu sans doute de récapituler, et nous ne saurions mieux le faire qu'en redessinant à grands traits les axes majeurs de ce *dynamisme* eucharistique qu'ils révèlent et dont, pour les premiers surtout évidemment, ils sont effectivement, efficacement porteurs, autrement dit de ressaisir à combien de titres, dans la tradition liturgique orientale, l'Eucharistie *est* Mouvement.

Mais tout d'abord il convient de donner tout son relief à ce fait essentiel sur lequel nous n'avons encore attiré qu'incidemment l'attention, à savoir que l'Anaphore d'abord, que l'anaphore en tant que telle *est* elle-même dynamique, si l'on veut bien se défaire d'une certaine illusion invétérée, d'ordre sémantique, et se souvenir qu'avant d'être le formulaire ou le « programme » de l'Eucharistie, elle en est l'âme autant que la matière. Car, nous l'avons déjà dit, dans la conception la plus primitive, l'action de grâces, l'*eucharistia* offerte avec le Christ, par le Christ et dans le Christ est elle-même la matière du sacrifice de la Nouvelle Alliance. L'*Anaphore* en tant que telle est bien ce « sacrifice de louange (*thysia ainéséôs*) que nous faisons monter (*ana-phérômen*) vers Dieu à travers tout (*dia pantos*), c'est-à-dire le fruit des lèvres qui confessent son nom » (He 13, 15). L'*Anaphore*, liturgiquement introduite par le « Hauts les cœurs ! » (*anô skhômen tas kardias*), est elle-même un processus dynamique : celui de l'homme qui *fait monter* son eucharistie vers Dieu, et surtout qui *se fait monter* lui-même vers Dieu comme eucharistie vivante.¹²⁷ L'anaphore n'est pas un simple « récitatif » préfabriqué, mais un mouvement dans lequel entre l'homme liturge, dans lequel il se donne et, aimerait-on dire, se dépense tout entier. C'est là qu'il importe de prêter une attention toute particulière au détail rituel donné par Justin dans sa description de l'Eucharistie chrétienne : « Le président de l'assemblée, dit-il, fait monter (*ana-pempei*) des prières et des eucharisties

¹²⁶ JEAN DAMASCENE, *La Foi orthodoxe*, L. IV, 13, PG 94, 1149.

¹²⁷ Tel est bien désormais le « sacrifice » courant de l'existence chrétienne, comme il appert de Rm 12, 1.

autant qu'il le peut (*hosè dynamis autô*) »¹²⁸. Ce « autant qu'il le peut » n'est pas le simple indice de cette liberté d'improvisation qui existait à l'origine dans la manière de célébrer l'Eucharistie du Seigneur ; il fait référence au « dynamisme » foncier de l'homme en liturgie, à cette dépense totale de soi qui était celle de David lorsque, accompagnant l'arche, « il tournoyait de toutes ses forces devant Yahvé » (2 S 6, 14). On entre en « anaphore » comme on entre en danse et l'on s'y dépense tout entier. L'Eucharistie et la célébration des Saints Mystères mobilisent l'énergie vitale de l'homme, lequel ne peut célébrer en vérité que comme « homme vivant » (Irénée), en prenant appui sur le ressort même de sa vie.

C'est donc en premier lieu le dynamisme de l'homme – et le plus foncier – que l'anaphore indique, et pour autant que l'homme présente ici à Dieu toute la création et se présente à Dieu avec toute la création, c'est le dynamisme de tout le créé que l'anaphore synthétise : lever des mains, lever du Pain et de la Coupe, l'Eucharistie-anaphore est le « lever » de l'homme et de la création toute entière. Dans ce « geste » qu'est l'anaphore (car l'anaphore est bien un geste avant d'être un texte), se dessine et se donne rendez-vous tout le dynamisme inhérent à la création, tout son « effort » au sens le plus naturel qui soit. *Orthoi ! Stômen kalôs !* « Debout ! Tenons-nous bien ! » L'anaphore est avant tout posture active et attitude ; attitude non seulement du corps, mais de « l'homme vivant » tout entier¹²⁹, ressuscité en espérance et qui se dresse pour offrir ; attitude d'orant, de l'orant par excellence, puisque aussi bien l'Anaphore¹³⁰, enchâssant toujours la « Prière du Seigneur », est le lieu originel et culminant de toute prière chrétienne, son lieu de rendez-vous, sa forme et sa matrice et que toute prière chrétienne est, en son principe comme en son terme, *eucharistique*. Avant de désigner un document quelconque de la prière eucharistique, répétons-le, l'anaphore est d'abord, par essence, le *mouvement* vital de cette prière, mouvement dont *les* Anaphores, au pluriel cette fois, ne sont à leur tour que les canevas, les modèles repérables, les traductions et les cristallisations variées, parce que tributaires du milieu historico-théologique dont elles émanent ; autrement dit l'Eucharistie chrétienne est congénitalement (et universellement) *anaphorique*, attendu que l'*anaphore* est d'abord de l'ordre de la vie, du geste et du mouvement et que l'Eucharistie est à tous égards vie, geste et mouvement ; pareil caractère lui est congénital, non pas seulement à raison de ses attaches historiques et de la forme des « documents » dans laquelle elle s'est progressivement moulée, mais à raison de son essence même.

En ce sens tout à fait premier et « fondateur » que nous avons découvert dans la structure même de ces textes liturgiques que sont *les* Anaphores, l'*anaphore* est donc mouvement. Mais voilà qu'en elle s'esquisse un Mouvement qui la dépasse ; qui la dépasse, disons-nous, car s'il la complétait seulement, nous resterions dans le plan du déterminisme, tandis que nous sommes ici, avec le Don excellent et supersubstantiel de Dieu, dans celui de la pure gratuité. L'*anaphore* n'est encore qu'un moment, qu'un mouvement de l'Eucharistie¹³¹ : elle n'est pas toute l'Eucharistie, comme nous l'avons déjà laissé pressentir ; elle n'est encore, s'il est permis de parler ainsi, qu'un mouvement du Mouvement, de ce

¹²⁸ JUSTIN, *Apologie* I, 67, PG 6, 429.

¹²⁹ La *statio erecta* de l'homme (thème des Pères Apologues) est le signe de sa dignité propre parmi tous les êtres créés : cf. GREGOIRE DE NYSSE, *Sur la création de l'homme*, 8, PG 44, 144 ; DENYS L'AREOPAGITE, *Hiérarchie céleste*, XV, 3, SC 58^{bis}, p. 171 ; M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, Paris Seuil, 1957, p. 131-132. La *statio* est la posture liturgique par excellence.

¹³⁰ Par souci de finesse autant que de clarté, lorsque nous écrivons « Anaphore » avec majuscule, il s'agit toujours du *texte* liturgique, selon l'acception courante ; lorsque nous écrivons « anaphore » avec minuscule, il s'agit du *mouvement* foncier de l'Eucharistie chrétienne que nous cherchons à cerner ici.

¹³¹ On pourrait dire encore que l'anaphore est la *métonymie* de l'Eucharistie.

Mouvement total dont *les Anaphores*, précisément, sont le « programme » efficace et la dramatisation rituelle.

Le dynamisme ascendant de la création et de l'homme en effet, la germination de la Gerbe, la maturation de la Coupe, le lever des mains qui offrent, le soulèvement du monde par la prière qui ne veut rien laisser de lui dans l'abandon, tout cela attire, tout cela appelle, tout cela provoque le dynamisme condescendant de Dieu et sa mystérieuse Propension ; le dynamisme ascendant de l'*ana-phore* appelle sur (*épi-kalein*) soit la Condescendance transformante de Dieu. Et puisque nous rangeons sans hésiter du côté de l'*anaphore* tout ce qui, dans la prière eucharistique, ressortit à l'assomption de la réalité cosmique et humaine, tout ce qui suggère une manière de « soulever » l'histoire (autrement dit à la fois l'anamnèse et l'intercession, celle-ci étant une autre forme de celle-là¹³²), nous pouvons énoncer l'axiome suivant : dans l'Action eucharistique, l'*anaphore* appelle l'*épiclese*. Davantage : à raison du caractère large et générique que nous reconnaissons à l'*anamnèse*, nous pouvons dire, de façon équivalente, que, dans l'économie interne de cette Action, l'*anamnèse* appelle l'*épiclese*, ou plutôt que les deux s'appellent réciproquement. Tout se résume ainsi dans la provocation mutuelle de l'élévation de l'homme et du monde et de la Condescendance de Dieu, provocation sémantiquement symbolisée par le jeu des deux préfixes propres aux mots mêmes qui désignent ces deux mouvements : *ana-* et *épi-*. Toute l'Eucharistie, en un sens, tient dans le « bref » de ces deux préfixes.

Dans la perspective dynamique et dialectique qui est ici la nôtre, la controverse historico-théologique autour du « moment » opératoire de l'Eucharistie – paroles de l'Institution *ou* épiclese – tend à se résoudre autant qu'à montrer son inanité ; loin d'être des paroles magiques en effet, les paroles de l'Institution sont inséparables des gestes qu'elles accompagnent et avec lesquels elles font Corps, à tel point que l'on gagnerait parfois à parler du « geste » de l'Institution, plutôt que de parler simplement des paroles de l'Institution. Or le « Geste » (au sens théologique) de l'Institution, Geste du Christ lui-même, se situe au faîte, à l'apogée de tout ce grand geste anaphorique dessiné par l'homme et la création¹³³, tandis que dans les paroles de l'Institution condescend la Puissance divine ; paroles où précipite l'Esprit, paroles où *se* précipite l'Esprit. Le « geste-parole » de l'Institution se situe par conséquent à la charnière du mouvement anaphorique et du mouvement épiclese ; on perdrait de vue sa portée réelle en tout cas, si on le détachait artificiellement de ce dynamisme intégral et vivant. Car tout le Mouvement eucharistique (le Mouvement total) consiste dans la conjonction dynamique de ces deux *mouvements* que sont l'anaphore *et* l'épiclese, dans le jeu de l'*ana-* et de l'*épi-* ; c'est ce Mouvement total, c'est ce jeu en tant que tel qui est opératoire ; aucun moment particulier, aucun élément singulier n'en saurait être isolé ni être tenu pour seul porteur d'une efficace qui est en réalité propre à ce tout organique et dynamique qu'est l'Action sacramentelle.

¹³² Outre l'anamnèse proprement dite, les intercessions, partie intégrante de la prière eucharistique, possèdent elles aussi un caractère anamnétique, pour autant qu'elles *font mémoire*, qu'elles assument l'humanité souffrante ou déjà glorifiée ; elles partagent avec l'anamnèse au sens strict le même dynamisme ascendant.

¹³³ Le Christ ressaisit, récapitule en son sacrifice pascal le geste anaphorique de l'homme et de la création, de sorte que ce geste devient le sien, qu'il est d'abord le sien, car le Christ a ceci de propre qu'il prend en Main nos propres gestes, le Geste de toute la création ; le Sujet premier du geste anaphorique est donc le Christ lui-même ; le Christ met l'eucharistie du monde *en forme de* sacrifice, dans la forme de son Sacrifice, le sacrifice étant la forme achevée de l'amour. On voit comment le Christ se situe à la fois du côté de l'anaphore, en tant qu'Offrant, et du côté de l'épiclese, en tant que Verbe, et par conséquent *Dynamis* saisissant l'Offrande. Le Christ, Dieu-Homme, dans la puissance de l'Esprit, embrasse de ces deux côtés à la fois toute l'Action eucharistique.

Allons plus loin encore, jusqu'au bout de ce Mouvement total ; voyons *tout* ce qui *se passe*, sacramentellement, dans la célébration de la Divine Liturgie (et nous saisissons mieux désormais, sans doute, à quelle profondeur elle est divine). L'*anaphore*, avons-nous dit, provoque l'*épiclèse* ; mais le Mouvement n'est pas clos pour autant et tout ne s'arrête pas là. Dans le mouvement d'*épiclèse* en effet, le Pneuma-Dynamis ne descend pas seulement : il prend en « sous-Main » l'homme et son anaphore, il les *soulève* et les emporte dans un nouveau mouvement ascendant, celui de l'*ana-stasis*, autrement dit celui de la Résurrection. Dans le dynamisme total des Mystères, le Verbe et l'Esprit reprennent en Mains¹³⁴ l'homme et le monde, les « ressuscitent » pour les hausser jusqu'au Père, les restituer au Père et, par là, lui rendre gloire. L'Eucharistie se « complot » au plus intime de la Vie trinitaire et s'achève en doxologie.¹³⁵ Nous tenons donc maintenant les trois mouvements du Mouvement :

<i>anaphore</i> <i>épiclèse</i> <i>anastasis</i>
--

Le jeu du *ana-* et du *épi-* s'enrichit, se confirme et se parachève avec l'apparition du troisième terme et du troisième mouvement : l'*anastasis* ; la Résurrection à l'œuvre dans l'Eucharistie représente à son tour un nouveau mouvement *anaphorique*, une nouvelle *anaphore* qui répond à la première et dont Dieu cette fois est le Sujet, car dans l'Eucharistie l'homme a /est matière à élever à Dieu, pour que Dieu, à son tour, élève l'homme à Soi ; l'homme élève le Pain et la Coupe du Rendez-vous pour que Dieu, soulevant le Pain et la Coupe de ses propres Mains¹³⁶, soulève aussi l'homme à son tour. Les trois mouvements, *anaphore*, *épiclèse* et *anastasis*, ne sont pas des moments du temps, mais des moments du Mystère ; c'est dans la logique du Mystère qu'ils s'enchaînent, bien plus que dans le temps, pour dessiner tous les trois la grande spirale de la Liturgie, de ce « Mouvement » eucharistique qui transcende l'histoire.

Quoi qu'il en soit de la variété, somme toute bien relative, de leur économie interne, quoi qu'il en soit aussi de leur diversité d'accent et de style, c'est bien de ce grand procès dynamique que les Anaphores de l'Orient chrétien sont les vecteurs, les expressions, bien davantage encore, les « sacrements ». Le *Mysterium fidei* étant foncièrement identique « du levant au couchant » (Ps 113, 3 ; Mal 1, 11), il était naturel que la grande tradition liturgique occidentale véhiculât elle aussi une conception dynamique de l'Eucharistie : peut-il d'ailleurs en exister une autre ? La liturgie latine présente à l'observateur attentif des formules particulièrement heureuses et vigoureuses à ce sujet.¹³⁷ Reste que les liturgies de l'Orient ont

¹³⁴ Nous empruntons cette métaphore à IRENEE DE LYON pour qui le Verbe et l'Esprit sont les « Mains » du Père : cf. *Contre les Hérésies*, L. IV, 7, 4, SC 100 ; p. 465.

¹³⁵ C'est bien ce « complot » silencieux qui est représenté par l'icône de la Trinité de Roublev, laquelle pourrait être interprétée tout autant comme une icône de l'Eucharistie ; pareil chef d'œuvre n'aurait jamais vu le jour, au demeurant, sans une profonde assimilation de la Divine Liturgie et de la théologie qu'elle véhicule.

¹³⁶ Il convient de noter ici que le geste anaphorique de l'homme supposait déjà à son principe l'imposition des mains (*kheirotonia*) sur (*épi-*) l'homme, imposition des mains qui lui confère le sacerdoce ministériel et qui est elle-même un geste d'*épiclèse* ; quant au sacerdoce commun baptismal qui habilite l'homme, lui aussi et tout premièrement, à entrer en anaphore, il est également conféré par cette *épiclèse* particulière que constitue l'imposition, sur (*épi-*) l'homme, des trois Noms dans lesquels il est baptisé. Comme nous l'avons déjà dit, l'homme n'a pas l'initiative absolue de son geste anaphorique : il est prévenu, soutenu par le Christ-Prêtre.

¹³⁷ À titre d'exemples voici cette oraison de post-communion du Missel Romain, actuellement au vendredi de la troisième semaine de Carême : « *Mentes nostras et corpora, Domine, quaesumus, operatio tuae virtutis infundat, ut, quod participatione sumpsimus, plena redemptione capiamus.* » ; et cette autre, au XXVII^{ème} Dimanche du

en ce domaine un « don » remarquable qui fait d'elles à leur tour une source et un don toujours disponible pour toute l'Église, dans l'ordre théologique et mystique. Ce qu'elles ont de propre, pensons-nous, c'est d'exprimer la conception dynamique de l'Eucharistie à l'intérieur même de l'Action sacramentelle, de la rendre perceptible dans la structure même de l'Anaphore comme dans tout son matériau rituel, symbolique et théologique.

Étant donné la présence massive d'une telle conception dans sa tradition propre, l'Orient chrétien ignore tout culte extra-liturgique de l'Eucharistie : *tout* est donné, *tout* se passe *dans* la Divine Liturgie en dehors de laquelle, d'une certaine manière, l'Eucharistie n'est pas « ouvrable », aimerait-on dire, et n'existe pas. Restant incontestables les grandes richesses eucharistiques et théologiques de l'Occident chrétien touchant à l'Eucharistie, il est permis de « critiquer » (au sens positif), à la lumière de l'Orient, certaines pratiques de la *dévotion* eucharistique de l'Occident, somme toute assez récentes, eu égard à une si longue histoire passée dans l'indivision. Encore une fois, il ne s'agit pas de condamner, mais de comparer en vue de corrections éventuelles et d'enrichissements nouveaux, et ce dans trois directions.

Premièrement, l'Orient ne *chosifie* pas l'Eucharistie, danger qui guette l'Occident où s'est développée une dévotion extra-liturgique¹³⁸ qui risque parfois d'« immobiliser » et de figer une Réalité essentiellement dynamique entre nous et entre Dieu et nous (*koinônia, commercium*) ; l'Eucharistie vit et brûle dans l'acte même de la Fraction, en ce moment-mouvement où elle *se passe* entre nous, entre Dieu et nous. Deuxièmement, l'Orient ne *thématise* pas l'Eucharistie, ce qu'a fait l'Occident latin à l'époque médiévale avec la Fête du Saint Sacrement, fête à thème, légitime, théologiquement juste et riche sans doute, mais dont il ne faut pas oublier que l'Église indivise n'éprouvait ni le besoin ni le sens de son institution, pour cette raison profonde que l'on ne saurait *abstraire* l'Eucharistie. Troisièmement, l'Orient n'*anatomise* pas, ne « démembrer » pas le Christ pascal ; aussi ne connaît-il pas de fêtes particulières comme celle du Sacré Cœur ou celle du Précieux Sang (celle-ci aujourd'hui désuète) ; de nouveau, il ne s'agit pas de déprécier une tradition théologique, spirituelle et affective qui a toute sa valeur, mais d'apercevoir le risque (nullement illusoire) de localisation maladroite et de matérialisation trop appuyée : la dévotion qui détaille à l'excès risque de *distraindre* de l'Eucharistie.

Tout, décidément, tout est d'abord *dans* la Divine Liturgie. Mais s'il est vrai que l'intuition d'un Cœur, que l'intuition d'un Centre est profondément « catholique », c'est certainement dans la Divine Liturgie elle-même que l'Orient, de manière équivalente et analogique, poursuit et satisfait une telle intuition, en y atteignant non pas simplement un organe – « Le Christ est-il divisible ? » demande Paul (1 Co 1, 13) – mais un Foyer actif. Et c'est à de telles « vues ardentes »¹³⁹ que communient – que nous ont réappris à communier des théologiens, des poètes, des mystagogues de l'Occident moderne¹⁴⁰, dans ce Lieu

Temps Ordinaire : « Concede nobis, omnipotens Deus, ut de perceptis sacramentis inebriemur atque pascamur, quatenus in idi quod sumimus *transeamus*. »

¹³⁸ Nous entendons ici « liturgique » au sens de « relatif à la (Divine)Liturgie », c'est-à-dire à la célébration de la synaxe proprement dite.

¹³⁹ L'expression, empruntée au Père Teilhard de Chardin, a servi de titre à un recueil de ses textes, réunis par J.-M. Mortier et paru en 1967 aux Éditions du Seuil ; sur l'Eucharistie, cf. p. 61-89 ; 131-138 ; 149-151.

¹⁴⁰ Teilhard de Chardin et Urs von Balthasar ont, chacun à leur manière et d'un bout à l'autre du XX^{ème} siècle, puissamment « déployé » la théologie eucharistique ; ils ont aussi développé toute une théologie du Cœur du Christ en la fondant sur une authentique expérience eucharistique ; voir par exemple Urs von Balthasar, *Le cœur du monde*, Desclée, 1956, p. 220 ; il conviendrait de citer encore, aux origines de cette revitalisation, des théologiens orthodoxes occidentaux tels que P. Evdokimov et O. Clément. On se gardera d'oublier par ailleurs

commun qu'est l'Eucharistie en Acte, dans ce Feu où l'homme est christifié, où la Matière devient Esprit, où le Monde devient Église.

Fr. François CASSINGENA-TREVEDY, mb
Professeur à l'Institut Supérieur de Liturgie (Paris)
Abbaye Saint Martin
F-86240 LIGUGÉ

Sommaire. Pour qui jette sur elles un regard synthétique et les compare à la tradition occidentale et à ses infléchissements (en particulier à partir de l'époque moderne), les anaphores eucharistiques orientales manifestent un tropisme marqué vers la face lumineuse et incandescente du mystère pascal. Des dimensions majeures se font jour, que nous essayons de dégager ici : synergie du Christ ressuscité et de l'Esprit Célébrant principal de l'action eucharistique, divinisation de l'homme et, dans la phraséologie, présence impressionnante et suggestive de la métaphore du feu. L'argumentation se concentre autour de deux familles liturgiques : l'Anaphore byzantine de Jean Chrysostome et l'anaphore syriaque d'Addaï et Mari ; elle s'appuie abondamment sur la littérature patristique concomitante de leur émergence et sur les mystagogies qui les commentent. On interrogera ainsi Justin, Irénée de Lyon, Cyrille d'Alexandrie, Théodore de Mopsueste, mais aussi Éphrem, Balai et Narsai. En guise d'aboutissement, nous proposons une théologie quelque peu élargie du concept d'anaphore. Car la perspective de cette contribution se veut d'abord théologique.

que les « vues ardentes » et dynamiques étaient déjà celles de l'École Française, profondément nourrie des Pères ; à preuve ce texte tout à fait remarquable de Bérulle, dans son *Discours de l'État et des Grandeurs de Jésus*, où nous retrouvons bien des thèmes que nous avons évoqués au fil de cette étude : « Le troisième mystère (qui sert d'exercice et d'objet principal à notre foi) est l'Eucharistie, en laquelle Dieu nous donne et nous rend cette même Nature qu'il a daigné prendre de nous, comme un dépôt sacré (...) il nous le rend avec usure. Car en cette nature il nous donne sa grâce, son Esprit et sa Divinité : et imprime en nos corps par son attouchement divin et sacré, comme disent les Pères, une Vertu dispositive à la Résurrection glorieuse et à la vie Céleste, et communique à toute la substance de l'homme, un droit nouveau et surnaturel, une puissance secrète et admirable, une qualité vitale et séminale de renaissance et incorruption, de résurrection et immortalité. » (Éd. Siffre fils, 1865, p. 220-221).