



UNIVERSITÉ DE FRIBOURG
UNIVERSITÄT FREIBURG

La théologie eucharistique au XX^e siècle – un apport des théologiens catholiques et orthodoxes.

**Similitudes, convergences et différences dans les œuvres de
Lambert Beauduin, Odon Casel, Alexandre Schmemmann et
Dumitru Stăniloae**

Thèse
présentée à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg (Suisse)
pour l'obtention du grade de
Docteur en théologie
par

Florentin Adrian CRĂCIUN

Sous la direction du
Professeur **Martin KLÖCKENER**

Fribourg – Octobre 2015

*Aprouvée par la Faculté de théologie sur la proposition des Professeurs
Martin KLÖCKENER (1^{er} rapporteur) et Patrick PRÉTOT (2^{ème} rapporteur)
Bruno BÜRKI (assesseur) et Barbara HALLENSLEBEN (assesseure).
Fribourg, le 15 octobre 2015.
Prof. Hans Ulrich STEYMANS, Doyen.*

REMERCIEMENTS

À la fin de ce travail de longue haleine, il me faut en accuser l'intégralité de la recherche, tout en acceptant qu'elle ne m'appartienne plus entièrement. La totalité de cette thèse est le résultat d'efforts soutenus, mais également le fruit de l'extraordinaire générosité des personnes qui m'ont entouré. L'amour et le dévouement de mes professeurs comme de mes amis constituent le ferment qui a permis le développement et l'achèvement de ce travail.

Je voudrais remercier en premier lieu Monsieur le Professeur Martin Klöckener, qui a accepté de diriger ce travail. Ses lectures attentives et ses conseils avisés m'ont été précieux tout au long du processus de recherche et de rédaction. Je lui suis particulièrement reconnaissant de la confiance témoignée durant ces années de collaboration. Mes remerciements vont aussi à Monsieur le Professeur Bruno Bürki pour sa lecture détaillée et ses suggestions constructives ainsi qu'à Monsieur le Professeur Patrick Prétot pour son esprit critique et le courage qu'il m'a transmis en vue de la restructuration et l'amélioration de ce travail. Je souhaite également exprimer ma profonde gratitude envers Madame la Professeure Barbara Hallensleben pour son ingéniosité et son enthousiasme communicatif.

Toute ma gratitude va également au père Jean Boboc pour son dévouement et sa grande disponibilité, pour l'amour partagé au regard de la théologie de Dumitru Stăniloae, les discussions très stimulantes et les longues journées de travail en commun.

Je suis encore particulièrement redevable à Madame Marielle de Dardel et à Monsieur Gérald Zbinden chef du Service de conseil social et de subsides d'études de l'Université de Fribourg, pour l'encouragement et le soutien financier dans les moments les plus difficiles.

C'est également un plaisir de remercier tous mes collègues de l'Institut de Sciences liturgiques de Fribourg, participants aux colloques doctoraux, pour leur solidarité durant les dernières années de la thèse. Un tout grand merci aux amis pour leurs relectures et leurs précieux avis. Je me réjouis d'exprimer ma reconnaissance tout d'abord à Alicia Scarcez, comme à Kevin Piato, à Kapodistrias et Maria Hämmerli, à Aurélia Maillard, à Cosima Frieden, à Anne Bănăţeanu, à Thomas Fries, à Paul Bovens, à Olivier Praud, à Franck Ruffiot, à Yohan Bühler, à Carmen Defferrard-Buda, à Alexandru Pelin et à Ioan Mircea Ianculescu. Je transmets un grand merci également à Claudiu Bădescu, à Marius Fiţigău et à Adrian Borcea pour leur soutien constant.

Avec mes très sincères remerciements, j'aimerais insister sur le fait que ma réussite est due particulièrement à l'amitié et l'intelligence de Rosita et Pietro Piffaretti qui m'ont insufflé le courage et la confiance nécessaires à l'aboutissement de ce travail. J'aimerais exprimer ma gratitude à Octav Bibere qui a sans cesse stimulé mon goût pour la connaissance et le sens de la liberté, Florian Defferrard pour ses conseils et son esprit lucide, Ciprian Toroczkaï pour nos fructueuses discussions théologiques, Adrian Iacobuş pour m'administrer la détermination et

j'aimerais remercier de tout cœur Ștefan Constantinescu pour sa présence et son écoute au quotidien.

J'adresse enfin un immense merci à mes parents Romică et Viorica pour leurs pensées et leurs prières tout au long de la réalisation de ce travail.

Table des matières

TABLE DES MATIÈRES	5
ABRÉVIATIONS	10
INTRODUCTION.....	11
Première partie	23
Chapitre I. Dom Lambert Beauduin – théologie eucharistique de pionnier	23
1. La vie.....	23
2. L'œuvre liturgique de dom Lambert Beauduin	29
2.1 L'ensemble de son œuvre.....	29
2.2 La situation de la liturgie au début du XX ^e siècle	30
2.3 La liturgie au centre de l'action du Mouvement liturgique.....	33
2.4 La réflexion de Lambert Beauduin sur la nature de la liturgie	34
2.5 Dom Beauduin, un des premiers théologiens de la liturgie.....	37
3. Aspects de la théologie de l'Eucharistie chez dom Lambert Beauduin.....	40
3.1 Le réalisme liturgique de dom Beauduin.....	40
3.2 Participation active à une action liturgique. Critique du culte de l'adoration eucharistique	42
4. La Sainte Trinité dans la vision liturgique de dom Lambert Beauduin	44
4.1 La liturgie c'est vivre le mystère trinitaire.....	44
4.2 La relation personnelle des chrétiens avec les hypostases personnelles de la Sainte Trinité	46
4.3 L'entrée dans la famille divine ou le mystère de la filiation divine.....	49
4.4 La dimension trinitaire du culte	51
4.5 La christologie et la pneumatologie de dom Beauduin	53
4.6 L'Esprit et l'Église.....	55
4.7 La notion de l'appropriation	56
5. La compréhension du sacrifice eucharistique	59
5.1 Le sacrifice eucharistique dans l'Eucharistie.....	59
5.2 Sacrifice et louange	65
5.3 Le sacrifice eucharistique – sacrifice mystique	66
5.4 L'Eucharistie – repas sacrificiel	70
6. L'ecclésiologie de l'Eucharistie dans la pensée de dom Lambert Beauduin	73
6.1 La phase de la perspective scolaire de l'ecclésiologie de dom Beauduin	73
6.2 Mystère de l'Église et Église visible.....	76
6.3 Les dimensions trinitaire et christologique de l'Église	78
6.4 L'Eucharistie dans la discussion ecclésiologique.....	80
6.5 « L'Eucharistie fait l'Église ».....	82
6.6 Le Corps mystique du Christ.....	83
6.7 Début d'une théologie du Corps épiscopal.....	85
6.8 Le sacerdoce du Christ source des vocations dans la vie ecclésiale	87
6.9 L'Unité dans l'Eucharistie où le début d'une théologie œcuménique	89
Chapitre II. La théologie des mystères plateforme pour une théologie eucharistique moderne dans la pensée de dom Odon Casel.....	94
1. Odon Casel – la vie	94
2. L'œuvre de dom Odon Casel	98
3. La doctrine de dom Odon Casel.....	102
3.1 Théologie nouvelle vue sous l'angle de la liturgie	102
3.2 Les mystères païens.....	103
3.3 Le Mystère premier – Dieu lui-même, le Christ, les actes sauveurs.....	107

3.4 Le Mystère du culte – action de Dieu – Mystère pascal	108
3.5 L'action du Mystère et sa dimension mystique.....	112
3.6 Mysterium et Ecclesia	115
3.7 La réalité du mysterium dans la vie et l'expérience humaine	118
3.8 La présence mystérique – L'Acte sauveur	121
3.9 Le Mystère du culte et sa modalité d'être.....	124
3.10 Le Mystère de l'année liturgique	124
4. Aspects de la théologie eucharistique de dom Odon Casel. La notion de symbole.....	129
5. La dimension trinitaire du culte dans la pensée de dom Casel	135
5.1 La théologie des mystères – théologie trinitaire aux accents christologiques et une pneumatologie implicite.....	135
5.2 Le culte pneumatique	139
5.3 Le Pneuma et la pneumatologie dans la théologie de Casel	140
5.4 L'Église symbole de la Trinité.....	144
5.5 L'humanité assumée dans la Trinité par la filiation divine.....	145
6. Le caractère sacrificiel de l'Eucharistie dans la pensée de dom Casel	146
6.1 La dimension sacramentelle du sacrifice eucharistique	146
6.2 La Passio Christi	149
6.3 Le sacrifice de l'Église	150
6.4 Sacrifice de la croix et sacrifice eucharistique, les parties de l'économie rédemptrice	152
6.5 La doctrine du sacrifice dans le mystère – une conception sotériologique chez dom Casel....	152
6.6 Le sacrifice eucharistique – sacrifice mystique	155
7. Le Mémorial. La dimension anamnétique de l'Eucharistie. La redécouverte d'une multitude des sens du concept de mémorial dans la prière eucharistique	159
7.1 Nouvelles considérations sur la théologie du mémorial.....	159
7.2 Les origines vétérotestamentaires et cultuelles païennes du mémorial	161
7.3 L'anamnèse dans les liturgies anciennes – étude liturgique sur l'histoire du culte.....	163
7.4 La prière de l'anamnèse	165
7.5 Le mémorial – acte liturgique. Actio	168
7.6 Le mémorial – célébration mystico-réelle.....	171
7.7 Mémoire – Sacrifice.....	172
7.8 Anamnèse – repas commémoratif.....	174
7.9 Conclusion.....	176
8. L'ecclésiologie dans la théologie des mystères – le caractère ecclésiologique de l'Eucharistie	177
8.1 Le mystère du Christ – le Mystère de l'Église – le Mystère du culte	177
8.2 L'union nuptiale du Christ et de l'Église.....	180
8.3 La célébration de l'Eucharistie – activité du Corps du Christ tout entier	182
8.4 L'unité des fidèles en un seul Corps.....	183
8.5 L'Église participe au sacrifice du Christ. Une mystique ecclésiale, itinéraire de la transformation rédemptrice des croyants	184
8.6 L'Église, l'Évêque, l'Eucharistie. Éléments pour une théologie de l'épiscopat	189

Chapitre III. Une herméneutique symbolico-réaliste de la Liturgie dans l'œuvre d'Alexandre Schmemmann

1. Alexandre Schmemmann – la vie.....	192
2. L'œuvre d'Alexandre Schmemmann	195
2.1 Le contexte et les sources de sa formation liturgique.....	195
2.2 Aspects de l'œuvre théologique liturgique	197
3. Le rôle du « symbole » dans la théologie eucharistique du père Schmemmann	199
4. L'Eucharistie, mouvement transformateur et voyage vers le Royaume	204
4.1 La liturgie eucharistique, action théologique vers et avec Dieu	204
4.2 Le sacrement de l'assemblée.....	204
4.3 Le sacrement de l'entrée.....	206
4.4 Le sacrement de l'offrande.....	207
4.5 Le baiser de paix.....	213
4.6 L'anaphore	214

4.7 Connaissance en tant que reconnaissance.....	215
5. La dimension trinitaire dans la théologie eucharistique d'Alexandre Schmemmann.....	217
6. L'ecclésiologie dans la pensée d'Alexandre Schmemmann.....	221
6.1 L'Eucharistie comme Sacrement de l'Église.....	221
6.2 L'ecclésiologie eucharistique.....	227
7. La dimension anamnétique de l'Eucharistie dans la pensée du père Schmemmann.....	234
8. L'eschatologie de l'Eucharistie dans la vision d'Alexandre Schmemmann.....	243
8.1 La dimension eschatologique de l'Eucharistie reconsidérée théologiquement.....	243
8.2 La critique d'une théologie se désintéressant de la réalité eschatologique.....	243
8.3 L'Eschaton – le Nouvel Éon. La compréhension eschatologique du temps de l'Église.....	249
8.4 La doctrine eschatologique dans d'autres aspects de la vie liturgique.....	254
8.5 Une nouvelle eschatologie et l'influence du monachisme.....	256
8.6 La direction eschatologique de la communauté chrétienne.....	257

Chapitre IV. Spiritualité et communion dans la Liturgie Orthodoxe : le père Dumitru Stăniloae..... 259

1. Dumitru Stăniloae – esquisse biographique.....	259
1.1 Dumitru Stăniloae, théologien du XX ^e siècle.....	259
1.2 Repères biographiques.....	260
2. L'œuvre théologique du père Dumitru Stăniloae.....	265
3. Aspects du commentaire liturgique et les fondements classiques de la conception sur l'Eucharistie chez Dumitru Stăniloae.....	268
4. Le caractère trinitaire de la Liturgie dans la conception théologique de Stăniloae.....	270
4.1 La Divine Liturgie, doxologie et introduction dans le mystère de la Sainte Trinité.....	270
4.2 La synthèse christologie – pneumatologie dans la pensée théologique du père Stăniloae.....	277
4.3 L'Église liturgique, parce que trinitaire.....	282
4.4 L'union de la Sainte Trinité et des hommes.....	285
4.5 La Communion au Christ et par le Christ à la Sainte Trinité.....	287
4.6 Le sacrifice eucharistique – montée liturgique avec le Christ et porte d'entrée dans le Royaume d'amour de la Sainte Trinité.....	290
4.7 La Croix – milieu suprême de l'irradiation de la vie trinitaire envers l'homme. Le signe liturgique de la croix nous met en relation avec la Trinité.....	293
4.8 Eschatologie eucharistique trinitaire.....	294
5. L'aspect de sacrifice dans l'Eucharistie.....	295
5.1 Le commentaire liturgique du père Stăniloae.....	295
5.2 L'état de sacrifice permanent du Christ.....	296
5.3 Le corps du Christ sacrifié et ressuscité.....	303
5.4 Sacrifice et Sacrement.....	305
5.5 Le Golgotha, sacrifice historique suprême et le rapport au sacrifice eucharistique.....	310
5.6 Les notions liturgiques sacrificielles dans la mystagogie de Stăniloae.....	311
5.6.1 Le sacrifice eucharistique – sacrifice non sanglant. Références à Odon Casel.....	311
5.6.2 Le sacrifice eucharistique – sacrifice de louange et de paix.....	313
5.6.3 Le sacrifice raisonnable.....	315
5.7 L'aspect de sacrifice dans le commentaire de la Divine Liturgie.....	317
5.7.1 La caractéristique sacrificielle de la liturgie eucharistique.....	317
5.7.2 La Liturgie comme préparation pour le saint sacrifice.....	318
5.7.3 La prière pour les fidèles, l'hymne Chérubin, la Grande Entrée et la commémoration.....	319
5.7.4 La participation des fidèles au sacrifice du Seigneur.....	322
5.7.5 L'ordre de l'amour et le Credo – préparation pour le sacrifice.....	324
5.7.6 Le saint sacrifice eucharistique – la prière de l'Oblation.....	325
5.7.7 L'anamnèse du sacrifice du Christ.....	328
5.7.8 Le mémorial eucharistique rend présent le Sacrifice du Christ.....	329
5.7.9 La mystique rédemptrice de l'Eucharistie. Le sacrifice du Christ – purification et absolution des péchés.....	330
5.7.10 L'épiclese – changement des dons en Corps fractionné et en Sang répandu du Christ.....	331
5.7.11 Le sacrifice eucharistique – sacrifice du Christ dans l'Esprit Saint.....	332
5.7.12 Le changement des dons – acte de sacrifice.....	333

5.7.13 Sacrifice eucharistique – sacrifice de la communauté liturgique déterminée	334
5.7.14 La prière des diptyques.....	337
5.7.15 Le sacrifice eucharistique – présence de la Sainte Trinité.....	339
5.7.16 Le sacrifice eucharistique comme accès à la vie de la Trinité divine	341
5.8 Résumé	343
6. Aspects théologiques de la « présence réelle » et du changement eucharistique.....	344
6.1 La présence réelle du Christ dans l'Eucharistie.....	344
6.2 La transformation eucharistique. Changement opéré par l'entière Trinité.....	350
6.3 L'action de l'Esprit Saint	351
6.4 Le Logos divin et les raisons du pain et du vin.....	352
6.5 L'apport de la communauté au changement eucharistique	356
6.6 Le moment du changement eucharistique.....	358
7. La dimension ecclésiologique de l'Eucharistie.....	360
7.1 L'Église – Corps mystique du Christ dans l'Esprit	360
7.2 L'Eucharistie – mystère de l'unité de l'Église	361
7.3 L'Eucharistie d'une Église trinitaire.....	364
7.4 « L'Eucharistie fait l'Église ».....	367
7.5 Le sacrifice du Christ créateur d'unité et de communion.....	367
8. La dimension anamnétique de l'Eucharistie.....	372
9. La dimension eschatologique de l'Eucharistie.....	376
9.1 La Divine Liturgie – avancement vers et dans le Royaume de la Sainte Trinité.....	376
9.2 La communion eucharistique – communion à la réalité eschatologique.....	381
9.3 La communauté eucharistique est eschatologique	382
9.4 La dimension cosmique-eschatologique de l'Eucharistie.....	383

Deuxième partie..... 388

Chapitre I. Le caractère trinitaire de l'Eucharistie 388

1. L'Eucharistie relève de l'économie trinitaire	388
2. Théologie trinitaire et intratrinitaire. Une réflexion à partir des Hypostases.....	390
3. La Pneumatologie et la Christologie repensées en leur unité.....	392
4. Stăniloae critique le manque de la pneumatologie de Schmemmann.....	394
5. Le centre sacramentel de la présence trinitaire dans la vie des hommes	395
6. Le mystère de la filiation divine.....	398
7. L'amour trinitaire transmis aux hommes	400

Chapitre II. L'aspect de sacrifice dans l'Eucharistie 403

1. Préliminaires.....	403
2. Redimensionnement du concept de sacrifice au début du Mouvement liturgique	405
3. Mémorial et Sacrifice	410
4. Sanctions et critiques d'une théologie inadéquate.....	412
5. Le sens théologique du rite de la prothèse.....	414
6. La mystique du sacrifice eucharistique	418
7. Le Christ et l'Église apportent le sacrifice eucharistique	427

Chapitre III. La présence du Christ dans l'Eucharistie..... 432

1. Le mystère eucharistique dépasse la problématique de la « présence réelle »	432
2. Présence et action mystérique dans la doctrine casélienne	433
3. Conceptions dynamiques sur le thème de présence pneumatologique, eschatologique et anamnétique dans la réflexion théologique orthodoxe.....	440
4. Présence de l'œuvre du salut en termes épiphaniques chez Schmemmann	443
5. Les modes de présence du Christ dans la Liturgie.....	444

6. La présence du Christ dans sa Parole	448
7. La Transformation eucharistique.....	456
8. La transsubstantiation dans la théologie orthodoxe	460
9. L'épiclese dans la théologie sacramentaire casélienne.....	466
Chapitre IV. La dimension ecclésiologique de l'Eucharistie	470
1. L'Eucharistie comme axe dans la réflexion théologique sur l'Église.....	470
2. Perspectives théologiques communes en Occident et en Orient.....	471
3. La contribution spéciale de Dumitru Stăniloae à l'ecclésiologie contemporaine et les implications pour la théologie eucharistique et sacramentaire	478
4. Deux visions liturgiques-œcuméniques sur l'Église et sur l'Eucharistie.....	487
4.1. L'« Intercommunion spirituelle » de dom Lambert Beauduin	489
4.2. La « Sobornicité ouverte » du père Dumitru Stăniloae.....	492
5. Pleine communion ou intercommunion eucharistique ?	496
Chapitre V. L'anamnèse eucharistique	505
1. La compréhension biblique du mémorial.....	505
2. La théologie du mémorial au début du XX ^e siècle.....	506
3. Mémoire est <i>Actio</i>	508
4. L'action des fidèles.....	509
5. La réalité mystique du mémorial.....	510
6. La relation entre le mémorial et le sacrifice eucharistique.....	513
7. L'anamnèse entre le récit de l'institution et l'épiclese	514
8. La dimension eschatologique du mémorial	516
Chapitre VI. L'Eschatologie dans la théologie eucharistique moderne.....	519
1. Le problème eschatologique, nœud de la théologie au XX ^e siècle.....	519
2. Les premiers pas vers une eschatologie intégrée liturgiquement dûe à Odon Casel	521
3. Nouvelle exploitation de la réalité eschatologique de la liturgie dans la théologie de Schmemmann	525
4. Reformulation de la théologie du temps chez Schmemmann	527
5. Multiples références eschatologiques du culte eucharistique chez Schmemmann et Stăniloae.....	530
6. La dimension cosmique-eschatologique de l'Eucharistie dans les conceptions théologiques de Schmemmann et Stăniloae	534
7. L'eschatologie de la Liturgie <i>versus</i> une compréhension mystique-contemplative ? Les perspectives de Schmemmann et de Stăniloae	537
Conclusion	541
Bibliographie.....	549

ABREVIATIONS

AATA	Anuarul Academiei Teologice Andreiane, Sibiu, 1923-1947
ALw	Archiv für Liturgiewissenschaft
BEL.S	Bibliotheca « Ephemerides liturgicae ». Subsidia
CCL	Corpus Christianorum. Series Latina
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DACL	Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie
Dz	Heinrich Denzinger, <i>Symboles et définitions de la foi catholique</i> (= <i>Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i>), éd. française par Joseph Hoffmann, Paris, Cerf, « Le Magistère de l'Eglise », 1996
EIBMBOR	Editura Institutului biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române
JLw	Jahrbuch für Liturgiewissenschaft
LQF	Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen
MD	La Maison-Dieu
NRT	Nouvelle revue théologique
PG	Patrologia Graeca, éd. par Jean-Paul Migne, Paris, 1857-1866
PL	Patrologia Latina, éd. par Jean-Paul Migne, Paris, 1844-1864
QL	Questions Liturgiques
QLP	Questions Liturgiques et Paroissiales
RES	Review of Ecumenical Studies, Sibiu
SC	Sacrosanctum Concilium
SVTQ	St Vladimir's Theological Quarterly
TDO I	Teologia Dogmatică Ortodoxă, vol. 1, București, 1997
TDO II	Teologia Dogmatică Ortodoxă, vol. 2, București, 1997
TDO III	Teologia Dogmatică Ortodoxă, vol. 3, București, 1997
TRE	Theologische Realenzyklopädie
ZAM	Zeitschrift für Ascese und Mystik
ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie

INTRODUCTION

L'Eucharistie est un sujet théologique par excellence et les théologiens de tous horizons l'ont mis en évidence. L'histoire de la théologie a consigné des opinions très différentes, attestant une réflexion théologique sur l'Eucharistie à la fois riche et constante. Cette réflexion s'est forgée dans le cadre d'intenses querelles, mais a traversé aussi des moments d'oubli relatif. Dans la théologie contemporaine en général, l'Eucharistie est reconnue comme le fondement de la structure entière de la théologie, son caractère central dans la vie de l'Église étant incontestable.

« Ainsi donc, chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez à cette coupe, vous proclamez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne » (1Co 11,26). Dans la foi de l'Église, l'expérience multidimensionnelle et polysémique de la fraction du pain spécifique aux communautés de l'Église apostolique est censée se reproduire à toute époque, dans les communautés chrétiennes de tout lieu et de toute culture, jusqu'à la fin des temps, jusqu'à la deuxième et glorieuse venue du Jésus Christ. Ayant comme fondement la Cène du Seigneur, la prière d'action de grâce des premiers chrétiens a connu, à partir de sa structure fondamentale initiale, un développement de la forme et une évolution de compréhension qui a traversé l'histoire des hommes jusqu'à l'époque contemporaine. Mystère de la présence du Ressuscité, la célébration de l'Eucharistie demeure une réalité dynamique : d'un côté immuable, mais en même temps sujette au changement, en accord avec l'« instabilité » humaine sur terre, avec la « fragilité » de ses formes contingentes. Rapport personnel divino-humain toujours renouvelable et par conséquent toujours nouveau, l'Eucharistie se présente comme une expérience qui provoque l'action et appelle à la compréhension des chrétiens. Du fait de son pérennité et de son ancrage historique, l'Eucharistie comporte une multitude de dimensions théologiques et une complexité de sens qui se prêtent à un grand nombre d'interprétations. Pour les chrétiens de toutes époques, par la présence rédemptrice et toujours nouvelle du Dieu-Trinité, l'expérience de l'Eucharistie et sa compréhension théologique représentent un sujet d'actualité majeure.

Dans la continuité d'une histoire bimillénaire, au XX^e siècle, l'Église connaît, dans le domaine de l'Eucharistie, son actualisme rédempteur. De même, elle s'ouvre à de nombreux changements de perspective dans la structure rituelle et dans la compréhension de l'Eucharistie. Ces évolutions sont liées au progrès de l'histoire, de la culture et sont également le résultat de certaines méprises et déviations à l'intérieur du monde de la foi chrétienne. Les changements dans la compréhension théologique de l'Eucharistie et du culte liturgique en

général ont provoqué tout au long du siècle passé des réactions théologiques considérables, qui se sont exprimées et concrétisées dans les mouvements liturgiques spécifiques au Catholicisme, à l'Orthodoxie et au Protestantisme.¹ Ces mouvements ont atteint des formes et des nuances différentes dans les confessions chrétiennes.² À l'intérieur de chacune, ils ont développé une variété des modes d'expression, parfois en fonction des pays dans lesquels ils se sont manifestés. Les Mouvements liturgiques³ ont une histoire différente dans l'Orthodoxie, le Catholicisme et le Protestantisme. Des réformes diverses ont surgi suite au travail des théologiens impliqués dans ces mouvements.⁴

Pour l'Église catholique romaine, le Concile Vatican II avec sa constitution sur la liturgie *Sacrosanctum Concilium*, a été le couronnement d'un long processus de réflexion théologique concernant le culte de l'Église et justement la théologie de l'Eucharistie.⁵ Dans l'Église orthodoxe, plusieurs changements ont eu lieu surtout en ce qui concerne la compréhension théologique de la liturgie.

Dans l'Église catholique romaine la mise en œuvre de la réforme liturgique après le Concile Vatican II⁶ a été un processus de longue durée impliquant tant le domaine de la

¹ Pour une présentation de ces mouvements et de leurs rapports voir *Les mouvements liturgiques, Corrélations entre pratiques et recherches. Conférences Saint Serge, 50^e Semaine d'études liturgiques, Paris, 25-26 juin 2003*, éd. par Carlo Braga et Alessandro Pistoia, Roma, CLV – Edizioni Liturgiche, BEL.S 129, 2004.

² Le présent travail s'oriente vers les développements spécifiques à la théologie orthodoxe et catholique, mais laisse de côté la théologie protestante.

³ Voir Burkhard Neunheuser, *Mouvement liturgique*, dans *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie*. Vol. II. M-Z, sous la direction de Domenico Sartore et Achille Maria Triacca, adaptation française sous la direction d'Henri Delhogue, Turnhout, Brepols, 2002, p. 45-55 ; 1909-2009. *Le Mouvement liturgique*, dans MD 260, 2009 ; pour des présentations du Mouvement liturgique par des théologiens impliqués voir Olivier Rousseau, *Histoire du Mouvement Liturgique. Esquisse historique depuis le début du XIX^e siècle jusqu'au pontificat de Pie X*, Paris, Cerf, « Lex Orandi » 3, 1945 ; Louis Bouyer, *La vie de la liturgie. Une critique constructive du Mouvement Liturgique*, Paris, Cerf, « Lex Orandi » 20, 1956 ; Bernard Botte, *Le Mouvement liturgique. Témoignage et souvenirs*, Paris, Desclée, 1973 ; pour des renseignements sur le Mouvement liturgique en dehors de l'Europe voir entre autres Keith F. Pecklers, *The unread vision. The liturgical movement in the United States of America: 1926-1955*, Collegeville, Minnesota, The Liturgical Press, 1988.

⁴ Parmi les présentations des principaux acteurs du Mouvement liturgique voir Robert L. Tuzik, *Leaders of the Liturgical Movement*, Chicago, Liturgy Training Publications, 1990.

⁵ Des descriptifs et commentaires du Concile et de ses travaux se retrouvent dans : *Concile Vatican II. La constitution sur la liturgie. Commentaire complet* [Joseph Gelineau, Pierre-Marie Gy, Pierre Jounel, Aimon-Marie Roguet, Xavier Seumois], dans MD 77. 1964 ; *La Constitution liturgique : de sa préparation à sa mise en application*. Texte officiel, trad. française et notes, dans MD 155, 156. 1983, 1984 ; Emil Joseph Lengeling, *Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie*, latin-allemand, Münster, Regensburg, « Reihe Lebendiger Gottesdienst » 5-6, 1965 ; *Lexikon für Theologie und Kirche. Ergänzungsband Das Zweite Vatikanische Konzil*, vol. 1. Avec un commentaire de Josef Andreas Jungmann, Freiburg, Herder, 1966, p. 9-109 ; Reiner Kaczynski, *Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium*, dans *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, éd. par Peter Hünemann et Bernd Jochen Hilberath, Freiburg, Herder, 2004, p. 1-228 ; pour un encadrement historique du Concile voir aussi François Favreau, *La liturgie*, Paris, Desclée, « L'héritage du Concile », 1983.

⁶ Voir *Concile Œcuménique Vatican II. La Liturgie. Constitution conciliaire et directives d'application de la réforme liturgique*, dossier présenté par Bernard Marliangeas, Paris, Centurion, 1966 ; Annibale Bugnini, *La riforma liturgica : (1948-1975)*, Roma, CLV – Edizioni Liturgiche, BEL.S 30, 1997², en français *La réforme de la liturgie 1948-1975*, traduit de l'italien par Pascale-Dominique Nau, nouv. éd. revue et augmentée de notes et

célébration que celui de la compréhension théologique de l'Eucharistie. Les réflexions théologiques et les décisions ont été constamment commentées et de nouveaux travaux théologiques sont apparus.⁷ Dans l'Église orthodoxe, en dépit d'une célébration cultuelle unifiée, des positions divergentes se sont exprimées dans les domaines de l'ecclésiologie, de la mystique ou de l'eschatologie de l'Eucharistie. La richesse de sens du mystère de l'Eucharistie n'a jusqu'à ce jour pas trouvé une expression capable de saisir intégralement, sans risque de restriction, sa complexité. En dépit de toutes les évolutions perçues dans la compréhension de l'Eucharistie, elle est de tout temps demeurée un élément d'actualité fondamentale, du fait de la présence vivante et vivifiante du Christ et de son importance pour le salut éternel de l'homme.

Il est certain que la réflexion théologique sur l'Eucharistie a connu au XX^e siècle une importante évolution tant en Occident qu'en Orient. Ces deux espaces théologiques ont mené une réflexion eucharistique propre, mais non sans entretenir des rapports et comprendre des influences réciproques. Si la théologie de l'Eucharistie ne peut pas établir une formulation

de suppléments pour une lecture analytique, Paris, Desclée de Brouwer, 2015 ; voir aussi plusieurs contributions sur la réforme de la liturgie après le Concile Vatican II dans *Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Festschrift Angelus A. Häußling*, éd. par Martin Klöckener et Benedikt Kranemann, 2 vol., Münster, Aschendorff, LQF 88, 2002, surtout le vol. 2 ; des bilans sur la réception du Concile quant à la prière des communautés chrétiennes et à la réflexion théologique dans *Renouveau liturgique. Documents fondateurs*, Paris, Cerf, « Liturgie » 14, 2004 ; voir également la collection de documents concernant le renouveau liturgique en général, la plupart en latin, pendant et après le Concile dans : *Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae*, Ed. Reiner Kaczynski, Vol. 1 : 1963-1973, Torino, Leumann, 1976 ; Vol. 2 : 4.12.1973-4.12.1983, Roma, 1988 ; Vol. 3 : 4.12.1983-4.12.1993, Roma, 1997 ; pour la collection des textes magistériaux qui concernent la réforme liturgique, traduits en allemand voir *Dokumente zur Erneuerung der Liturgie*, éd. par Heinrich Rennings et Martin Klöckener. Vol. 1 : *Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963-1973*, éd. par Heinrich Rennings avec la collaboration de Martin Klöckener, Kevelaer, Butzon & Bercker, 1983 ; Vol. 2 : *Dokumente des Apostolischen Stuhls 4.12.1973-3.12.1983*. Traduit, commenté et édité par Martin Klöckener et Heinrich Rennings, Kevelaer, Butzon & Bercker, Fribourg, Universitätsverlag, 1997 ; Vol. 3 : *Dokumente des Apostolischen Stuhls 4.12.1983-3.12.1993*. Avec un supplément au vol. 1 et 2. Traduit, commenté et édité par Martin Klöckener avec la collaboration de Guido Muff, Kevelaer, Butzon & Bercker, Fribourg, Universitätsverlag, 2001 ; Vol. 4 : *Dokumente des Apostolischen Stuhls 4.12.1993-4.12.2003* (en préparation) ; pour d'autres réflexions théologiques voir Adrien Nocent, *Le renouveau liturgique. Une relecture*, Paris, Beauchesne, « Point théologique » 58, 1993 ; concernant les réalisations effectuées pour donner une dimension œcuménique à la réforme liturgique voir Grégoire Célier, *La dimension œcuménique de la réforme liturgique*, Escurrolles, Fidéliter, 1987 ; un exemple de réflexion théologique sur l'application de la réforme dans un certain espace ecclésial comme la Suisse voir dans *Liturgie in Bewegung – Liturgie en mouvement. Beiträge zum Kolloquium Gottesdienstliche Erneuerung in den Schweizer Kirchen im 20. Jahrhundert, 1.-3. März 1999 an der Universität Freiburg/Schweiz – Actes du Colloque Renouveau liturgique des Églises en Suisse au XX^e siècle, 1-3 mars 1999, Université de Fribourg, Suisse*, éd. par Bruno Bürki et Martin Klöckener avec la collaboration de Arnaud Join-Lambert, Fribourg Suisse, Éditions universitaires, Genève, Labor et Fides, 2000.

⁷ Sur la théologie eucharistique du Vatican II voir *Parole et pain* 21. 1967, numéro dédié au concile Vatican II et l'Eucharistie ; *La liturgie après Vatican II. Bilans, études, prospective*, par Yves Congar et a., sous la direction de Jean-Pierre Jossua et Yves Congar, Paris, Cerf, « Unam sanctam » 66, 1967 ; pour une perspective œcuménique sur le travail conciliaire concernant l'Eucharistie voir Paul Lebeau, *Vatican II et l'espérance d'une Eucharistie œcuménique*, dans NRT 91. 1969, p. 23-46 ; voir aussi *Liturgia et Unitas. Liturgiewissenschaftliche und ökumenische Studien zur Eucharistie und zum gottesdienstlichen Leben in der Schweiz. Études liturgiques et œcuméniques sur l'Eucharistie et la vie liturgique en Suisse. In honorem Bruno Bürki*, éd. par Martin Klöckener – Arnaud Join-Lambert, Fribourg, Éditions universitaires, Genève, Labor et Fides, 2001.

définitive, elle ne connaît dès lors pas non plus une époque ou un moment historique d'expression définitive. Au nombre des étapes importantes, nous pouvons situer le début de cette réflexion théologique qui a provoqué le renouveau liturgique et eucharistique tant dans l'Église catholique que dans l'Église orthodoxe. Il s'agit d'un effort de réflexion qui concerne la dimension purement théologique de l'Eucharistie autant que ses dimensions rituelle, pastorale, spirituelle et sociale. L'intérêt purement théologique est connecté avec l'attention pour l'aspect pratique de la vie de l'Église, le mystère de l'Eucharistie n'étant pas uniquement un sujet théologique, mais aussi une réalité perçue et vécue par les chrétiens, qu'ils soient catholiques ou orthodoxes. En Occident, cet effort théologique débute dans la première partie du siècle passé, principalement en Belgique et en Allemagne. Dans l'Église orthodoxe, il se manifeste quelques années plus tard.

C'est la théologie eucharistique du XX^e siècle qui constitue la problématique au cœur du présent travail. L'idée principale que nous allons développer et démontrer est que la réflexion sur la théologie eucharistique a connu une pluralité de formes, élaborées tout au long du XX^e siècle, selon des développements spécifiques aux différents contextes de cette élaboration.

Nous allons constater que la théologie eucharistique élaborée par les Catholiques et les Orthodoxes présente souvent des ressemblances, des idées et un langage communs. Nous essayerons également de montrer que la théologie eucharistique développée au XX^e siècle puise en Occident aussi bien qu'en Orient, aux mêmes sources, aborde des sujets semblables, et formule des appréciations similaires.

Nous nous proposons d'étudier ce thème privilégié qu'est l'Eucharistie à partir de certaines thèses théologiques, en abordant des textes selon une perspective comparative, pour en identifier les similitudes et les différences. Nous allons observer que le but des théologiens orthodoxes et catholiques était en principe le même, à savoir, de formuler la théologie d'une manière adaptée à la vie de l'Église, tout en restant en conformité avec l'esprit de l'Église. Nous allons constater également que les théologiens ont conçu leurs systèmes de pensée, en gardant le sceau de leur tradition théologique propre, tout en traçant un chemin particulier.

Nous voulons placer la présente étude dans la perspective des débats œcuméniques des dernières décennies, si bien que, dans les œuvres analysées, nous allons essayer d'identifier les éléments théologiques qui pourraient contribuer au rapprochement entre la théologie catholique et la théologie orthodoxe. Nous constatons que les théologiens catholiques et

orthodoxes ont également essayé, durant la période prise en compte, de faire d'abord la différence entre « Théologie sur l'Eucharistie » et « Théologie de l'Eucharistie ».⁸

Parmi les nombreux théologiens qui ont œuvré à cette renaissance théologique, nous avons voulu retenir quatre figures : Lambert Beauduin, Odon Casel, Alexandre Schmemmann et Dumitru Stăniloae. Nous avons choisi ces quatre théologiens, deux catholiques et deux orthodoxes, en appliquant le critère initial de la diversité sur le plan de la perspective et de la conception théologiques au sein d'un commun chronologique que constitue l'ensemble du siècle passé.

Les quatre théologiens choisis sont à l'origine de démarches distinctes, que ce soit sur le plan du contexte dans lequel s'inscrit leur travail, que sur celui de leurs intérêts, buts et vocations respectives. Nous souhaitons ainsi montrer que l'évidente diversité de perspectives théologiques appliquée sur un seul et même sujet est l'illustration d'une hétérogénéité en ce qui concerne le lieu et la période de l'activité théologique. Une telle pluralité nous semble susceptible d'offrir une vision d'ensemble sur le siècle passé, marqué par une évolution constante dans l'étude, la compréhension et la célébration de l'Eucharistie, sans que le sujet ne puisse être épuisé ou résolu une fois pour toutes.

Les particularités de chaque auteur, ses intérêts théologiques fondamentaux – concernant un sujet d'intérêt commun, la théologie eucharistique – apparaissent ainsi à l'origine d'une diversité de conceptions théologiques, se trouvant dans un rapport de complémentarité réflexive et méthodologique, et concourant à l'enrichissement de la théologie eucharistique du XX^e siècle. De par leurs différences marquées, les quatre auteurs ont contribué au développement de la théologie eucharistique contemporaine. La combinaison entre l'élément historique chronologique et le principe de diversité a commandé le choix de ces auteurs.

Bien évidemment, la théologie eucharistique du XX^e siècle ne peut pas se limiter aux développements de Beauduin, de Casel, de Schmemmann ou de Stăniloae et non plus aux résultats du Mouvement liturgique ou aux décisions conciliaires du Concile Vatican II. Mais l'étude de ces quatre auteurs nous offre une image d'ensemble du parcours de l'étude théologique de l'Eucharistie à partir du début du Mouvement liturgique en 1909 jusqu'à la mort du dernier théologien étudié, Dumitru Stăniloae, en 1993. L'actualité de leur théologie, ou au moins d'une partie de celle-ci, se révèle encore dans le processus de réception de

⁸ Le théologien catholique Louis Bouyer a fait le premier la différence entre « la Théologie de l'Eucharistie » et « des Théologies sur l'Eucharistie ». La première est « une théologie qui procède d'elle, au lieu de venir s'y appliquer du dehors, tant bien que mal, ou se réduire à la survoler sans jamais daigner prendre contact avec elle » (Louis Bouyer, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Paris, Desclée, 1968², p. 11).

Vatican II. Dans une certaine mesure, Vatican II constitue même le résultat des perspectives théologiques proposées par les auteurs occidentaux examinés. La théologie de Beauduin et de Casel a rayonné et sédimenté dans la doctrine catholique. La théologie de Schmemmann a connu à son tour une propagation dans le monde orthodoxe et catholique tandis que la théologie de Stăniloae est en plein processus de réception dans les théologies à l'Est et à l'Ouest. Les théologies des quatre auteurs s'étant développées dans des cadres historiques différents et répondant aux besoins de communautés chrétiennes différentes, leur analyse critique et comparative trouve sa pertinence, en ceci que la liturgie est l'expression et la manifestation de communautés sacramentelles s'inscrivant dans un lieu et une époque particuliers, mais en communication les unes avec les autres.

Sur le plan de la théologie eucharistique du siècle passé, des théologiens de grande valeur ont marqué de leur empreinte les théologies catholique et orthodoxe. Nous avons orienté notre choix vers ceux qui ont eu une grande influence sur la compréhension théologique de l'Eucharistie. Dumitru Stăniloae, par exemple, a travaillé plus de cinquante ans pour une théologie holistique, synthèse entre le dogme, la morale et la liturgie, devenant le plus influent théologien roumain, mais encore peu connu en Occident. En tant qu'orthodoxe roumain, la théologie de Dumitru Stăniloae s'est imposée à notre esprit en raison non seulement de l'ampleur de son horizon théologique, mais également de l'intimité assurée par le caractère de la théologie orthodoxe de langue roumaine et de la nécessité de rendre accessible à l'extérieur des frontières de langue et de l'espace théologique orthodoxe sa pensée et sa production concernant le sujet de l'Eucharistie. Alexandre Schmemmann est probablement le plus important théologien orthodoxe au XX^e siècle en ce qui concerne la théologie liturgique. Nous avons choisi d'analyser l'œuvre d'Alexandre Schmemmann compte tenu du rôle exceptionnel qu'il a joué au sein de la théologie orthodoxe, dans la redécouverte d'une multiplicité de sens théologiques de l'Eucharistie. Il a remis en question les plus importants thèmes liturgiques et a essayé d'offrir le plus grand nombre de solutions pratiques pour la revitalisation de la vie liturgique des chrétiens orthodoxes. Pour le même motif, nous avons choisi, pour ce qui est de la théologie catholique, le théologien belge Lambert Beauduin. Celui-ci est parti des aspects théologique-liturgiques pour aboutir à des solutions pratiques, pastorales, pour redonner force à la vie liturgique des fidèles catholiques. Nous avons opté pour l'œuvre de dom Lambert Beauduin en raison de l'ampleur de son activité dans le domaine de la liturgie et de l'œcuménisme. En tant qu'initiateur du Mouvement liturgique, Beauduin s'est proposé d'approcher le peuple d'une vraie participation à la célébration de l'Eucharistie. Dans la théologie allemande, Odon Casel a offert une nouvelle

base théologique au culte eucharistique – la « théologie des mystères » – sur laquelle un système complet de théologie liturgique a été construit et a servi de fondement à la théologie liturgique du Concile Vatican II (1962-1965).⁹ Dom Odon Casel est innovateur dans la théologie de la liturgie en général ainsi que dans la théologie de l'Eucharistie : ses idées ont eu un grand impact sur la théologie actuelle. La doctrine casélienne des mystères a exercé une influence prépondérante sur la théologie sacramentaire, en sortant la liturgie de la perspective néo-scholastique et en la mettant au centre de la vie chrétienne. Dom Lambert Beauduin et dom Odon Casel sont les pères du Mouvement liturgique en Occident, mouvement qui précède celui de la théologie orthodoxe, qui s'est matérialisé surtout dans la deuxième partie du XX^e siècle, lorsque s'affirmèrent, parmi d'autres, deux figures importantes de la théologie russe, le père Alexandre Schmemmann, et de la théologie roumaine, le père Dumitru Stăniloae.

Ce qui lie encore ces quatre théologiens, c'est qu'ils n'ont pas développé des systèmes abstraits, spéculatifs, mais qu'ils ont mis l'action eucharistique au centre de leur intérêt théologique. Ces théologiens ont élaboré leur théologie de l'Eucharistie sur la célébration liturgique même et non pas comme une théologie systématique (dogmatique) qui, à l'époque, restait en règle générale très loin de la liturgie.

Notre recherche ne consistera pas dans une histoire des mouvements liturgiques catholique et orthodoxe. Ces événements peuvent être saisis à travers la présentation des bibliographies des théologiens suscités. Il s'agit plutôt d'une histoire des idées à travers les étapes de leur fécondité. La visée de ce travail se limitera au cadre conceptuel de ces auteurs et n'abordera pas dans une analyse de la théologie eucharistique du Concile Vatican II, des théologiens d'après le concile, ni des autres réactions et tendances dans l'Église orthodoxe. L'influence de Casel et de Beauduin sur la théologie conciliaire ne fera pas l'objet d'une étude spécifique. En effet, les textes conciliaires ne citent pas des auteurs, mais la marque d'une certaine pensée est identifiable dans des endroits spécifiques. Les intuitions et les idées théologiques de Beauduin et de Casel intégrées dans la doctrine formulée au concile seront signalées le cas échéant.

Les sources les plus importantes que nous avons utilisées consistent dans les livres et les articles de chaque auteur. Nous avons consulté l'ensemble des œuvres des quatre théologiens concernés en insistant sur les écrits consacrés aux sujets qui touchent au domaine de la théologie sacramentaire, à la théologie liturgique et eucharistique. Aucun des quatre

⁹ De plus à Fribourg grâce à la revue spécialisée *Archiv für Liturgiewissenschaft*, dont l'éditeur principal est actuellement le professeur Martin Klöckener, nous nous situons dans la continuité des efforts théologiques de dom Casel pour l'établissement d'un cadre scientifique et de recherche dans le domaine de la liturgie.

théologiens ne s'est fait remarquer par une œuvre nettement systématisée, ce qui a donné à la recherche le caractère d'un chantier considérable. Pour l'œuvre de Lambert Beauduin, nous avons utilisé les livres consacrés à la liturgie, les articles publiés dans les revues qu'il a lui-même fondées, mais aussi un important matériel contenu dans sa correspondance. Pour cette dernière nous avons utilisé l'œuvre biobibliographique réalisée par Raymond Loonbeek et Jacques Mortiau¹⁰, travail dans lequel les sources trouvées dans les archives des monastères et des fonds liés à l'activité du moine bénédictin sont fortement présentes. Pour la doctrine de dom Odon Casel, nous avons consulté ses livres ainsi que des articles publiés dans le *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*. Nous nous sommes appuyés dans notre travail principalement sur les traductions en langue française : nous avons utilisé et vérifié les idées présentées par les commentateurs du théologien allemand en les confrontant au texte original. Alexandre Schmemmann a écrit en russe, mais aussi en français et en anglais. Nous avons utilisé les écrits portant sur la liturgie et les sacrements publiés en français et les livres édités seulement en anglais. Pour ce qui touche à l'œuvre de Dumitru Stăniloae, nous avons procédé à la traduction en français de ses élaborations concernant la théologie de l'Eucharistie trouvées dans son commentaire de la Divine Liturgie, dans sa Dogmatique, dans d'autres livres de théologie et spiritualité et dans les articles publiés dans les revues théologiques roumaines, en utilisant également plusieurs livres et articles publiés en langue française et anglaise.

De nombreux travaux ont été rédigés sur la réflexion théologique de chaque auteur choisi. Ils représentent une contribution nécessaire à la contextualisation de leurs visions théologiques d'ensemble. Par contraste, notre travail se concentre sur la théologie de l'Eucharistie, qu'il cherche à identifier et préciser dans le cadre de l'enseignement de nos auteurs. Il vise également à systématiser les élaborations théologiques sur l'Eucharistie que nos auteurs ont développées dans le cadre de leurs herméneutiques liturgiques. Ainsi, nous ne nous sommes pas concentré dans notre recherche sur leur approche de la théologie sacramentaire en général, ni même sur un programme particulier de théologie liturgique. Nous avons recours au contexte de leur réflexion théologique dans le domaine général de la *lex orandi* uniquement pour mettre en évidence leur doctrine eucharistique, qu'ils ont développé en rapport avec la prière eucharistique, l'élaboration de leur théologie se faisant essentiellement en une mystagogie basée sur la prière de l'Église, à partir des anaphores elles-

¹⁰ Loonbeek Raymond et Mortiau Jacques, *Un Pionnier, Dom Lambert Beauduin (1873-1960) Liturgie et Unité des chrétiens*, Tome I, II, Louvain-la-Neuve, Collège Érasme, Éditions de Chevetogne, 2001 [desormais ici *Un Pionnier*].

mêmes. Pour comprendre la situation d'encadrement rituel-théologique, nous avons utilisé la méthode historique. Nous avons ensuite appliqué la méthode analytique dans le but de définir le contenu et l'étendue de leur doctrine eucharistique. Nous avons enfin appliqué la méthode comparative afin de montrer les points de convergence, respectivement de divergence de leurs théologies.

Notre travail comporte deux parties. Les quatre premiers chapitres de la première partie traitent la théologie eucharistique dans la réflexion de Lambert Beauduin, Odon Casel, Alexandre Schmemmann et Dumitru Stăniloae. Ils sont consacrés à l'identification des dimensions théologiques de l'Eucharistie dans les écrits de chacun des auteurs susmentionnés.

Le travail consiste ici à structurer la réflexion théologique de ces auteurs concernant l'Eucharistie, alors que celle-ci ne fait pas l'objet d'un traitement systématique chez les auteurs choisis. Nous sélectionnons ainsi les aspects liés à la théologie eucharistique dans l'œuvre de nos auteurs. La réflexion théologique sur ces aspects de l'Eucharistie s'est avérée plus présente et élaborée chez les uns et moins chez les autres. Dans notre effort de présenter soigneusement leurs conceptions théologiques, nous essayons de rester fidèle à la pensée eucharistique de chacun. Pour cela nous restons attaché aux idées, aux types argumentatifs et souvent aux styles de chacun de nos auteurs.

Les recherches entreprises à travers leurs enseignements eucharistiques nous amènent à détecter dans leur théologie eucharistique l'existence d'une grande richesse de sens, d'une multitude de dimensions théologiques de l'Eucharistie. À part la vision d'ensemble sur la réalité eucharistique, propre à chaque auteur, nous avons axé, de manière non conventionnelle, la recherche sur sa réflexion théologique autour de six aspects, de sorte à dessiner le contour du sens théologique qu'il attribue à l'Eucharistie : la dimension trinitaire, le contenu sacrificiel, les aspects liés à la présence réelle, les marques ecclésiologiques, anamnétiques et eschatologiques.

Nous l'avons dit, la première partie de notre travail comporte l'effort de systématiser la grande quantité d'informations trouvée dans les œuvres examinées. Les idées force ainsi dégagées dans la première partie sont discutées de manière approfondie dans la deuxième, de sorte à dégager l'apport spécifique de chacun des théologiens étudiés, avant même de le comparer avec les perspectives des autres. D'où l'importance de chacune des deux parties du présent travail pour former une image d'ensemble des dimensions théologiques de l'Eucharistie traitées dans l'œuvre de nos auteurs.

Pour mettre en perspective de manière comparative les résultats de notre investigation dans la deuxième partie de la thèse, nous proposons pour chacun des aspects théologiques de

l'Eucharistie mis en valeur un chapitre « de synthèse ». Nous y comparons les diverses conceptions des deux théologiens catholiques et des deux théologiens orthodoxes, sans oublier de définir leur contexte de production respectif. Nous présentons ensuite une synthèse de théologie eucharistique structurée en six chapitres correspondants aux dimensions théologiques de l'Eucharistie. Les premières sections de chacun de ces chapitres donnent un aperçu de la situation dans laquelle se trouvait l'étude de l'aspect eucharistique en exergue au début du XX^e siècle.

Certains sous-chapitres traitent un aspect théologique de l'Eucharistie propre à l'œuvre d'un seul théologien. En tant que tel, il n'a pas fait l'objet d'une discussion préalable dans la première partie du travail. Cet aspect apparaît comme une particularité de la conception d'un auteur et représente un apport particulier au développement de la théologie eucharistique.

D'autres sous-chapitres introduisent une idée théologique présentée dans la première partie, en la soumettant à d'autres regards qui complètent le spectre de la discussion.

Plusieurs sous-chapitres s'appliquent à présenter des idées soit intra-orthodoxes, soit spécifiques au monde occidental. Ils sont dès lors consacrés à un dialogue entre théologiens orthodoxes ou entre théologiens catholiques.

Nous voulons mettre face à face des idées et notions abordées par les quatre auteurs, en rendant plus clairs les points qui leur sont propres au moyen des différentes nuances utilisées ou des aspects plus amplement analysés par l'un ou l'autre. Dans cette perspective, nous prenons en compte plusieurs questionnements spécifiques au monde théologique oriental ou à la théologie occidentale. Nous considérons toutes les discussions impliquant le sens théologique de l'Eucharistie comme opportunes à réaliser une perspective étendue sur le sujet. Certaines discussions sont tributaires des questions classiques dans la théologie occidentale postmédiévale, ou se sont forgés dans les querelles avec l'Orient chrétien. C'est dans ce contexte que nous observons les efforts des acteurs du Mouvement liturgique pour penser autrement ces questions en tenant compte de la tradition patristique de sorte à bâtir des ponts avec l'Orient.

Dans l'élaboration d'autres sous-chapitres nous traitons des points liés à des débats entre l'Orient et l'Occident qui sont en consonance avec nos découvertes en chercheur voulant se situer précisément là où la rencontre entre Orient et Occident a pu ou pourrait se faire.

En effet, nous avons voulu situer la présente recherche dans une perspective œcuménique, en pensant qu'à travers leurs représentants, les deux théologies d'Orient et d'Occident, ont fait des efforts dans le sens de la découverte d'une tradition différente,

s'ouvrant à des grandes perspectives d'enrichissement théologique. Ceci s'est concrétisé dans le domaine de l'Eucharistie et de sa compréhension.

En basant notre réflexion sur l'Eucharistie, notre but n'est pas d'accumuler des productions théologiques en tant que des variantes possibles à une théologie œcuménique. Nous ne nous sommes pas proposés non plus de construire un plan de théologie fondamentale au sujet de l'Eucharistie, en évaluant comment une idée a connu son essor et s'est développée à travers les décennies et les contextes théologiques, dans une évolution liée à des dynamiques provenant de divers enracinements historiques et culturels.

Notre propos va dans la direction d'une théologie eucharistique aux options multiples, nourrie de l'apport des théologiens choisis. Elle tient compte du fait que chacun s'est placé à l'intérieur de sa propre tradition théologique, en s'ouvrant, à des degrés divers selon les auteurs, au rapport avec la théologie de l'autre, avec le passé théologique, avec la Sainte Écriture, avec les Pères. Notre propos est d'aborder la théologie eucharistique de sorte à montrer combien les deux recherches, celle de l'Orient et celle de l'Occident, se sont fécondées mutuellement pour découvrir de nouvelles pistes de concevoir l'Eucharistie, tout en déplaçant des lignes anciennes sur lesquelles on s'était souvent opposés sans se comprendre.

Notre travail se conclut par une série de chapitres de synthèse.

Le premier souligne le progrès que l'étude théologique de l'Eucharistie a connu au XX^e siècle en revalorisant le caractère profondément trinitaire de l'Eucharistie. La remise en question de la présence et de l'action de l'Esprit Saint dans le canon romain, ou dans la théologie catholique en général, a rejoint l'évolution de la théologie orthodoxe vers une théologie intra-trinitaire dépassant une certaine fixation de la théologie orthodoxe traditionnelle, dans les rites byzantins, sur l'épiclèse de l'Esprit comme moment central de la prière de l'Église. Dumitru Stăniloae se distingue comme le chercheur le plus assidu en théologie trinitaire.

Le deuxième chapitre de synthèse traite la progression que la théologie eucharistique a connue dans le catholicisme autant que dans l'orthodoxie concernant la dimension sacrificielle de l'Eucharistie. En dépassant les cadres prescrits par les théories médiévales ou scolastiques, les quatre théologiens modernes ont réussi à mettre en évidence la richesse polysémique du sacrifice eucharistique.

Le troisième chapitre de synthèse abordera les doctrines modernes sur la présence du Christ dans l'Eucharistie. Il s'agit de systèmes théologiques puisés dans la théologie des Pères de l'Église, qui ont réarticulé la présence mystique avec une participation mystique à

l'Eucharistie. Les doctrines de Casel et de Stăniloae ont contribué de manière très importante au développement de cette partie de la théologie eucharistique durant le siècle passé.

L'ecclésiologie a probablement été le domaine le plus fructueux dans la réflexion théologique au XX^e siècle, tant en Occident qu'en Orient, avec beaucoup d'implications pour la conception du caractère ecclésial de l'Eucharistie. Le quatrième chapitre synthétisera dès lors les idées que les théologiens orthodoxes et catholiques ont développées sur l'Eucharistie comme facteur d'unité dans l'Église, sur la dimension communautaire et non individuelle de l'Eucharistie, sur l'ouverture que telles conceptions peuvent avoir dans un dialogue œcuménique. Lambert Beauduin, Alexandre Schmemmann et Dumitru Stăniloae ont tous trois contribué à la réalisation d'un regard réciproque sérieux entre catholiques et orthodoxes.

La dimension anamnétique de l'Eucharistie a été élaborée de manière très rénovatrice par nos auteurs, s'écartant de la conception occidentale post-tridentine, structurée dans le contexte de la Contre-Réforme. Avec des références aux Pères orientaux et latins de l'Église ancienne, les théologiens modernes, surtout Casel et Schmemmann, ont redonné sa place centrale à l'*anamnesis*, et ceci dans sa connexion essentielle au sacrifice et à l'épiclese eucharistiques.

Enfin, la dimension eschatologique de l'Eucharistie n'est plus reléguée par nos auteurs dans un après insaisissable. Ils lui restituent au contraire son actualité dans la compréhension du mystère eucharistique. Plusieurs éléments du culte eucharistique sont imprégnés de l'*eschaton*, situation qui a reçu une attention spéciale de la part du théologien russe Alexandre Schmemmann et du théologien roumain Dumitru Stăniloae.

Première partie

Chapitre I. Dom Lambert Beauduin – théologie eucharistique de pionnier

1. La vie

Un homme de l'Église, moine pétri d'humanité, homme d'action, homme de doctrine et de science, théologien de la liturgie, initiateur et animateur du Mouvement liturgique, fondateur de monastères et de revues ecclésiastiques, Dom Lambert Beauduin, fut « une des plus grandes figures de l'Église dans la première moitié du XX^e siècle ».¹¹

L'histoire et l'aventure de cette personnalité commence dans la Belgique de la fin du XIX^e siècle. Son père, Jean-Joseph, « allait perpétuer la tradition familiale à Rosoux en prenant la direction de l'exploitation agricole. Le foyer qu'il fonda en 1864 avec Lucie Lavigne allait donner naissance, de 1865 à 1878 à neuf enfants – sept garçons et deux filles – dans la grande ferme de Rosoux. François-Joseph-Octave – le futur dom Lambert –, né le 4 août 1873 et baptisé le jour même, fut le septième enfant et le cinquième garçon ».¹²

A l'instar de ses frères aînés, Octave Beauduin est inscrit à l'âge de onze ans au Petit Séminaire de Saint-Trond. En 1893, au terme de ses études de philosophie il entre au Grand Séminaire de Liège, où il est ordonné prêtre le 25 avril 1897. Après quelques années de professorat à Saint-Trond, il est agrégé, dès 1899, au groupe de prêtres fondé sous le nom d'« Aumôniers du Travail ». Ensuite, l'abbé Beauduin entre sur les conseils de son ami le chanoine Laminne, professeur à l'Université de Louvain et futur évêque auxiliaire de Liège, à l'abbaye bénédictine du Mont César à Louvain. Il a fait sa profession monastique le 5 octobre 1907 et a été dès lors affecté à l'enseignement de la théologie.¹³

Agé de 34 ans, peu après son entrée dans la vie monastique, le jeune frère Lambert a compris quel fossé séparait le peuple qu'il avait côtoyé de près pendant 10 ans, et la magnifique liturgie bénédictine dont il avait le spectacle quotidien sous les yeux, et dont le prieur du monastère, dom Columba Marmion, se faisait le commentateur ardent et convaincu à la jeune communauté. D'après quelques témoignages, à cette époque-même, Lambert

¹¹ Louis Bouyer, *Une grande figure de l'Église : Dom Lambert Beauduin*, dans *La Cité*, du 16-17 janvier 1960, p. 7, cité par Olivier Rousseau, *In Memoriam : Dom Lambert Beauduin (1873-1960)*, dans *Irénikon* 33. 1960, p. 3-28, ici p. 16.

¹² *Ibidem*, p. 8.

¹³ Rousseau, *In Memoriam : Dom Lambert Beauduin*, p. 3.

Beauduin répétait à ses confrères : « Quel dommage que cette piété demeure l'apanage d'une élite ! Nous sommes les aristocrates de la liturgie ! Il faudrait que tout le monde puisse s'en nourrir, même les gens les plus simples ! Il faudrait démocratiser la liturgie ! N'est-elle pas l'action du peuple, leitourgon ? »¹⁴ Aussitôt après sa profession monastique, il a été nommé professeur de théologie dogmatique au *Studium* de l'Abbaye, période où, probablement, dom Lambert Beauduin découvre la liturgie comme moment privilégié de l'action de l'Église parmi les hommes.

Enthousiaste, il rédige un rapport latin qu'il envoie au VIII^e chapitre général de la Congrégation Bénédictine de Beuron, en juillet 1909 : *De Promovenda sacra liturgia*. Ce rapport faisait appel au Motu proprio célèbre de S. Pie X, *Tra le sollecitudini*, du 22 novembre 1903, avec son importante phrase : « La source première et indispensable du véritable esprit chrétien se trouve dans la participation active des fidèles à la liturgie de l'Église ».¹⁵ Beauduin proposait une étude sérieuse de la liturgie dans les monastères de la Congrégation, il souhaitait que la liturgie devienne la source ordinaire de la vie spirituelle, qu'elle ait la prééminence sur les exercices de piété privée, qu'on remette aux fidèles le texte des prières et des chants avec traductions en langue vulgaire, qu'on initie les hôtes à la liturgie, que les monastères répandent par tous les moyens dont ils disposent l'estime et l'amour de la liturgie.¹⁶

Une manifestation de masse allait providentiellement offrir une tribune à dom Lambert. Le rapport sur *La vraie prière de l'Église*, rédigé pour le *Congrès National des Œuvres Catholiques* de Malines est l'événement bien reconnu par les historiens comme le début du Mouvement liturgique. Le rapport lu par dom Lambert Beauduin dans l'après-midi du 23 septembre 1909 a été placé dans une « sous-section » de la V^e Section du Congrès, « Œuvres scientifiques, artistiques, littéraires ».¹⁷ Prévoyant le manque d'intérêt pour un sujet

¹⁴ François Vandenbroucke, *Dom Lambert Beauduin et le Mouvement liturgique (1873-1960)*, dans EL 74. 1960, p. 184.

¹⁵ Cf. Pie X, *Motu proprio « De musica sacra »*, du 22 nov. 1903 : « Notre plus vif désir étant, en effet, que le véritable esprit chrétien reflorisse de toute façon et se maintienne chez tous les fidèles, il est nécessaire de pourvoir avant tout à la sainteté et à la dignité du temple où les fidèles se réunissent précisément pour puiser cet esprit à sa source première et indispensable : la participation active aux mystères sacro-saints et à la prière publique et solennelle de l'Église ». Cf. Annibale Bugnini, *Documenta pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia (1903-1953)*, Roma, Edizioni Liturgiche, 1953, p. 12. Une traduction française du *Motu Proprio* se trouve dans : *La liturgie*, présentation et tables par les moines de Solesmes, Tournai, Desclée, « Les Enseignements pontificaux » 203, 1961, p. 173-185.

¹⁶ Vandenbroucke, *Dom Lambert Beauduin*, p. 186.

¹⁷ Le congrès prévoyait plusieurs sections : section I : Œuvres religieuses, morales et charitables (formation religieuse de la jeunesse ; patronages, cercles ouvriers, œuvres antialcooliques ; œuvres religieuses, morales et charitables) ; section II : Œuvres économiques et sociales (mutualités, syndicats, etc.) ; section III : Œuvres scolaires et post-scolaires ; section IV : Œuvres de presse et de propagande ; section V : Œuvres scientifiques, artistiques et littéraires (liturgie et musique religieuse ; arts et science ; littérature) ; section VI : Œuvres

liturgique, Beauduin alla trouver un historien réputé qu'il avait connu autrefois dans le cadre du mouvement démocrate-chrétien. Godefroid Kurth, professeur à l'université de Liège, devait prendre la parole au cours de la matinée inaugurale du congrès. L'orateur développa la phrase que Beauduin lui avait communiquée sur le rôle du missel dans la réchristianisation. Sa conférence fut un succès car l'audience applaudit pendant plusieurs minutes.¹⁸ Bien qu'il ne s'agissait pas d'une assemblée grande et particulièrement intéressée, l'intervention de dom Lambert, le rapport de Malines, reste connu comme le moment où prend naissance le Mouvement liturgique. Dom Lambert y fait un plaidoyer pour une liturgie plus vivante et plus participative. L'exposé du moine bénédictin présente, du point de vue doctrinal, les thèmes majeurs de ce mouvement : sens de l'Église, sens de l'action « dramatique » qu'est la liturgie, sens du Christ premier adorateur et Prêtre de la première messe, sens pastoral et même populaire de l'action à poursuivre au niveau du peuple. Un petit volume devait redire tout cela plus tard en quelques dizaines de pages et devenir la charte du Mouvement liturgique : *La piété de l'Église*.¹⁹

Après le congrès, Beauduin diffusa une circulaire annonçant la publication prochaine d'une « revue-missel » qui s'appellera *La Vie liturgique*. L'abbaye d'Affligem assurera l'édition dans la langue néerlandaise.

En juin 1910, dom Lambert organisa au Mont-César un congrès liturgique. En même temps, il sentit le besoin de réunir périodiquement les spécialistes, et d'organiser à leur intention des sessions d'étude. Ce furent les *Semaines liturgiques*, tenues au Mont-César ou ailleurs à partir de 1910.²⁰ Le moine bénédictin saisit la nécessité d'une revue destinée spécialement au clergé qui, lui surtout, a besoin d'être touché. Il s'agit de *Questions Liturgiques*, qui devint après la première guerre mondiale les *Questions Liturgiques et Paroissiales*. Cette revue reçut l'approbation de l'Archi-abbé de Beuron. Pour la partie

catholiques aux colonies, voir André Haquin, *Dom Lambert Beauduin et le renouveau liturgique*, Gembloux, Duculot, « Recherches et synthèses. Section d'histoire » 1, 1970, p. 94.

¹⁸ Raymond Loonbeek et Jacques Mortiau, *Dom Lambert Beauduin : visionnaire et précurseur (1873-1960). Un moine au cœur libre*, Paris, Cerf, Editions de Chevetogne, « Histoire », 2005, p. 27-28. Le journal bruxellois, *Le Patriote* du 27 septembre 1909, présentait le discours de G. Kurth : « L'Église nous enseigne aussi le langage qu'il faut parler à Dieu. S'il est une chose qui explique la désertion de nombre de nos églises par beaucoup de chrétiens, c'est bien certainement l'insuffisance des prières qui se sont substituées à l'ancienne, belle et traditionnelle liturgie. Le jour où le saint missel cessera d'être pour beaucoup un grimoire inintelligible, le jour où tous retrouveront là la clé de ce que le prêtre dit à Dieu, à l'autel, un grand nombre de ceux qui ont déserté les temples y retourneront », dans Haquin, *Dom Lambert Beauduin*, p. 98. Le texte est cité d'abord par Olivier Rousseau, *Autour du jubilé du Mouvement liturgique 1909-1959*, dans QLP 40. 1959, p. 204, note 5.

¹⁹ Lambert Beauduin, *La piété de l'Église*, Louvain, Mont-César, 1914. Le livre sera réédité sous le titre *La piété liturgique*, à l'insu de l'auteur, qui protestera. Il y eu des traductions : italienne (Vicence, 1915), anglaise (Collegeville, 1926) et portugaise (Rio de Janeiro, 1938). Réédition partielle dans *Mélanges liturgiques recueillis parmi les œuvres de dom L. Beauduin*, Louvain, Mont César, 1954.

²⁰ Vandenbroucke, *Dom Lambert Beauduin*, p. 188.

flamande du pays, l'Abbaye d'Affligem assumait la charge du *Liturgisch Tijdschrift, maandschrift bizinder voor geestelijken*.²¹ Le Bureau édite aussi divers opuscules ainsi qu'un missel dominical complet.²² Esprit pratique, dom Beauduin comprit la nécessité d'une bibliothèque, qu'il réussit rapidement à fonder et à doter avec la collection Mansi, qui rassemble les actes conciliaires, l'Histoire de conciles de Hefele-Leclercq, la Patrologie de Migne. Beauduin élaborait aussi un projet détaillé d'école supérieure de liturgie pour former des professeurs de séminaire.²³

Un autre effort du père Lambert fut la composition d'un traité qui posait en termes clairs les bases dogmatiques de la liturgie. Il s'agit de son *Essai de manuel fondamental de liturgie*²⁴, un document où l'auteur donne une place très spéciale au Christ, « sujet du culte de l'Église », à l'Église et à l'acte principal du culte, qui est la messe.

La première guerre mondiale bouleversa le monde et provoqua partout des drames personnels. Quant à dom Lambert l'invasion allemande en Belgique déclencha l'une des histoires les plus intenses et compliquées. Le moine bénédictin passa dans une succession des événements de genre roman d'aventures, du rôle d'hôte solitaire des soldats ennemis dans son monastère, tandis que ses confrères cherchaient leur sauvetage au couvent de Maria Laach, à la place de condamné à mort, coupable de faire passer en Hollande, pays neutre, des jeunes gens désireux de rejoindre le front. Il continua ses activités patriotiques aux Pays-Bas, lançant des nombreux voyages en Grande-Bretagne et en Irlande où il séjourna également jusqu'à la fin de la guerre.²⁵

Après son exil précipité, le moine bénédictin retourna en 1919 dans son monastère, au Mont-César avec de multiples projets liturgiques et monastiques. Mais en 1921 on fit appel à lui pour enseigner le traité de l'Église au collège international des Bénédictins à Rome. En tant que professeur à Saint-Anselme, Beauduin a pu élargir la sphère d'influence de ses idées en matière ecclésiologique. Sa grande intuition, en effet, avait été de chercher le point de départ du traité de l'Église non plus comme tant de théologiens post-tridentins dans le droit canonique, mais bien dans la doctrine de l'incarnation, en réaction contre ce qui lui

²¹ Haquin, *Beauduin et le renouveau liturgique*, p. 153.

²² Loonbeek et Mortiau, *Dom Lambert Beauduin : visionnaire et précurseur*, p. 29-30.

²³ Vandenbroucke, *Dom Lambert Beauduin*, p. 192.

²⁴ QL 3. 1912-13, p. 56-66, 143-148, 201-209, 271-280 ; QL 4. 1913-14, p. 350-361 ; QLP 5. 1919-20, p. 83-90, 217-228 ; QLP 6. 1920-21, p. 45-56, 192-206. Repris dans *Mélanges liturgiques recueillis parmi les œuvres de Dom Lambert Beauduin O.S.B. à l'occasion de ses 80 ans (1873-1953)*, Centre Liturgique – Abbaye du Mont César – Louvain, 1954, p. 36-120.

²⁵ Louis Bouyer, *Dom Lambert Beauduin. Un homme de l'Église*, Tournai, Casterman, 1964, p. 101.

apparaissait « le monophysisme larvé de la piété moderne ».²⁶ Son professorat romain allait être aussi à l'origine de sa vocation œcuménique. Voulant comparer l'ecclésiologie catholique à celle des chrétiens séparés de Rome, il fut spécialement frappé par les multiples erreurs des ouvrages classiques relatifs aux Orthodoxes. Il profita des ressources que Rome mettait à sa disposition pour apprendre à mieux connaître l'Église d'Orient, connaissance qui inévitablement a fait naître le désir d'un rapprochement avec cette Église.²⁷

En septembre 1925, il organisa à Bruxelles, sous les auspices du cardinal Mercier, une grande semaine pour l'Unité chrétienne. Après quelque temps il fut amené à créer dans son diocèse d'origine, le diocèse de Liège, ce qu'il a appelé « Une œuvre monastique pour l'Union des Eglises ».²⁸ Le soutien du cardinal Mercier, avec lequel il avait de véritables liens d'amitié, lui donna la possibilité de fonder le prieuré d'Amay-sur-Meuse (transféré une quinzaine d'années plus tard à Chevetogne). Un embryon de communauté s'y installa en décembre 1925, préparant aussitôt le lancement d'une nouvelle revue, *Irénikon*.

Parallèlement, Dom Lambert se trouvait également impliqué dans les fameuses *Conversations de Malines* qui réunissaient, pour la première fois depuis la Réforme, des théologiens catholiques et anglicans.

Les idées et les initiatives audacieuses de l'entreprenant Bénédictin, malheureusement, ne se trouvaient pas en concordance avec les tendances et la mentalité de la hiérarchie de l'époque. En 1928 parut l'encyclique *Mortalium animos* contre les grandes conférences œcuméniques. Le fascicule même des « Acta Apostolicae Sedis » qui contenait l'encyclique incluait un décret sur Amay, parlant de la Russie mais non de l'Unité. Pour ne pas porter préjudice à son œuvre, Beauduin offrit sa démission de prieur en décembre 1928. Le monastère continua d'exister, et de même la revue *Irénikon*, sauf qu'elle reprit son ancien programme quelques années plus tard. Beauduin entreprendra jusqu'en 1930 un long voyage en Orient. Après un séjour assez prolongé à Prague, poursuivi en Roumanie et en Bulgarie, il visita l'Égypte, la Palestine, le Liban, la Turquie, la Grèce et le Mont-Athos pour prendre

²⁶ Roger Aubert, *Dom Lambert Beauduin dans le monde et l'Église de son temps*, dans *Unité des chrétiens* 29. 1978, p. 3.

²⁷ Une lettre rédigée à l'époque nous montre la grande ouverture d'esprit, l'intelligence et la sincérité de dom Lambert : « En octobre 1921 j'arrivais à Rome au Collège Saint-Anselme, comme professeur de théologie fondamentale. Totalement étranger jusque là aux questions unionistes, j'étais aussi exclusivement latin qu'on peut l'être, c'est déjà trop dire : la question était pour moi inexistante. Dans mes valises, des notes de cours préparées pendant les vacances étaient soigneusement classées. Schismatiques et hérétiques en compagnie des Juifs et des infidèles y étaient condamnés en bloc ; les quatre notes classiques de la véritable Église, ni plus ni moins, d'une évidence lumineuse, laissaient à peine place à la bonne foi ; et l'axiome 'Hors de l'Église, point de salut' ne souffrait aucune exception ; mon orthodoxie était irréprochable » (Lambert Beauduin, *Mémoires de ma vie*, p. 6, un écrit qui représente le début d'un essai d'autobiographie, dans Haquin, *Dom Lambert Beauduin*, p. 73).

²⁸ Olivier Rousseau, *La naissance d'Amay*, dans *Unité des chrétiens* 29. 1978, p. 7.

contact avec les milieux catholiques et orthodoxes de ces régions. Son périple fit une dernière station à Constantinople, où il présenta son œuvre et son programme, dans une réunion marquée par la présence du Délégué apostolique Mgr Rotta et plusieurs autres prélats catholiques et orthodoxes.²⁹ Rentré en Europe, il fut rappelé à Rome pour se justifier contre de nouvelles accusations. Une fois commencée, la persécution contre Beauduin continua ; il fut relégué pour deux ans dans une abbaye du sud de la France, En-Calcat, pour recevoir ensuite l'interdiction de rentrer en Belgique qu'il ne put regagner que vingt ans plus tard.³⁰ Mais l'activité de Dom Lambert Beauduin ne s'arrêtera pas pour autant. Entre les années 1934 et 1939, il sera Aumônier des moniales olivétaines de Sainte-Françoise-Romaine (Cormeilles-en-Parisis).³¹

Jusqu'en 1951 il est Aumônier des Religieuses du Bon Sauveur de Caen à Chatou. Il participa activement au lancement du *Centre de Pastorale Liturgique*³² et de son organe *La Maison-Dieu*. C'est à Dom Lambert que les initiateurs de l'entreprise – le Chanoine Aimé-Georges Martimort, Pie Duployé et Aimon-Marie Roguet – demandèrent de présider la réunion inaugurale (20 mai 1943). C'était inscrire, dès le départ, la volonté de se placer en continuité avec le mouvement dont la célèbre intervention de Malines en septembre 1909 avait marqué le coup d'envoi et dont les Semaines liturgiques belges (1927-1940) avaient posé les solides fondations. Dom Lambert s'était trouvé, dans le cadre de retraites et de réunions sacerdotales, mis en relation avec quelques-uns de ceux qui allaient former le premier noyau du C.P.L.³³

En janvier 1951, à l'approche de ses quatre-vingts ans, il est enfin autorisé à rejoindre le Monastère de l'Union, sa fondation transportée depuis 1939 à Chevetogne. Une belle récompense lui a été offerte car, à la veille de sa mort, le 11 janvier 1960, dans son monastère, le Pape lui-même, son ancien ami Mgr Roncalli, convoquait un concile œcuménique au programme duquel figurait au premier plan la réconciliation des chrétiens divisés, sur la base d'un ressourcement ecclésiologique et liturgique dont il avait été, au cours d'un demi-siècle, l'un des plus audacieux promoteurs.³⁴

²⁹ Rousseau, *In Memoriam : Dom Lambert Beauduin*, p. 13.

³⁰ Rousseau, *La naissance d'Amay*, p. 8 ; voir André Haquin, *L'exil de Dom Lambert Beauduin au monastère d'En-Calcat (1932-1934)*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique* 80. 1985, p. 51-99, 415-440.

³¹ Paul Grammont, *L'empreinte laissée à Cormeilles*, dans *Unité des Chrétiens* 29. 1978, p. 14.

³² Voir Pie Duployé, *Les origines du Centre de Pastorale liturgique, 1943-1949*, Mulhouse, Salvator, 1968 ; Aimé-Georges Martimort, *Dom Lambert Beauduin et le Centre de Pastorale liturgique*, dans QLP 40. 1959, p. 243-251.

³³ Irénée H. Dalmais, *Dom Lambert Beauduin et les débuts du Centre de pastorale liturgique*, dans *Unité des Chrétiens* 29. 1978, p. 16.

³⁴ Aubert, *Dom Lambert Beauduin dans le monde*, p. 4.

Par sa vitalité qui fut à l'origine d'une œuvre retentissante, dom Lambert Beauduin, a marqué tout au long de son parcours la vie d'innombrables chrétiens dans l'Église du Christ. Sa riche personnalité ne pouvait laisser personne indifférent. C'est ainsi que le Père de Lubac écrivait à dom Lambert en 1947 : « Je serais bien étonné que vous n'ayez jamais approché quelqu'un sans qu'il vous ait aimé. Mais à travers vous, c'est tout le christianisme qu'on aime. C'est le Christ et c'est son Église pour laquelle vous avez travaillé et souffert, et que vous nous faites toujours plus aimer ».³⁵

2. L'œuvre liturgique de dom Lambert Beauduin

2.1 L'ensemble de son œuvre

Par son activité dom Lambert Beauduin s'impose comme un des plus influents théologiens liturgistes du début du XX^e siècle. Son enseignement liturgique comprenant de forts fondements théologiques et de fermes propositions pastorales est le propre d'un penseur moderne, d'une personnalité de pionnier, de visionnaire. L'histoire de la théologie des années 1900 et surtout l'histoire du Mouvement liturgique³⁶ doivent se référer à cet écrivain bien qu'il n'ait pas publié de grands livres ou de synthèses théologiques. Pourtant, des bibliographies de dom Beauduin enregistrent plus de 200 livrets ou articles, soit plus de 2200 pages.³⁷ Dans sa production, la liturgie est largement privilégiée, dom Lambert y consacrant environ 80% de ses écrits. L'œcuménisme occupe presque totalement le reste de ses

³⁵ Henri de Lubac, témoignage à l'occasion du jubilé sacerdotal de dom Beauduin, Archive de l'Abbaye Regina Cœli du Mont-César à Louvain, dans *Un Pionnier*, p. 1530. En témoignant sur son oncle, Édouard Beauduin écrira : « Après la guerre, rentré d'Angleterre, mon oncle, très attaché à la famille, revenait par intervalles chez sa mère – ma grand-mère – où il organisait pour notre grande joie des jeux, des travestis d'une plaisanterie désopilante. Mais à l'heure de la messe qu'il y célébrait, tout changeait en lui : j'étais frappé par sa gravité, son application intérieure à la liturgie, la concentration de tout son être. Plus tard il me dira : 'Quand tu revêts l'aube et l'étole pour monter à l'autel, dis-toi bien que tu entres dans un autre monde ! N'oublie jamais cela !'. C'était tout lui-même, avec les deux pôles indissolubles de sa personnalité : homme de pleine terre tout entier, et homme de Dieu tout entier » (Édouard Beauduin, *Dom Lambert Beauduin, Témoignage personnel*, dans *Unité des Chrétiens* 29. 1978, p. 23).

³⁶ Cf. Olivier Rousseau, *Histoire du Mouvement liturgique : esquisse historique depuis le début du XIX^e siècle jusqu'au pontificat de Pie X*, Paris, Cerf, « Lex Orandi » 3, 1945, p. 217-229 ; *Liturgische Bewegung nach 50 Jahren : gesammelte Aufsätze*, éd. par Theodor Bogler, Maria Laach, Ars Liturgica, « Laacher Hefte » 24, 1959, p. 13-24 ; Josef Andreas Jungmann, *Liturgische Bewegung*, dans *Sacramentum Mundi : theologisches Lexikon für die Praxis*, éd. par Karl Rahner et Adolf Darlap, Freiburg, Herder, 1969, t. 3, col. 289 ; Aimé-Georges Martimort, *L'Église en prière : introduction à la Liturgie*, Vol. 1 : *Principes de la liturgie*, Paris, Desclée, 1983-1984², p. 83-87.

³⁷ Cf. *Bibliographie de Dom Lambert Beauduin. Index chronologique*, dans *Irénikon* 33. 1960, p. 21-28 ; *Bibliographie de Dom Lambert Beauduin. Index chronologique*, dans QLP 41. 1960, p. 122-126 ; *Travaux de Dom Lambert Beauduin publiés par le Centre de Pastorale Liturgique*, dans MD 62. 1960, p. 16-17. Les écrits inédits de dom Beauduin peuvent être consultés dans André Haquin, *Dom Lambert Beauduin*, p. IX-XII.

publications. La plus riche période littéraire de dom Lambert s'étend du début du mouvement de Mont-César jusqu'à 1914. Après la guerre, le professorat à Rome (1921) et l'action œcuménique (depuis 1924) détache partiellement dom Lambert de la liturgie, qui oriente ses préoccupations vers le travail d'unionisme. Les années d'isolement (1931-1942) pauvres en publications seront suivies par la collaboration avec le Centre de Pastorale Liturgique (1943-1953), où il consacre de nouveau des articles à la cause liturgique.³⁸

L'essai d'établir avec exactitude la pensée de dom Lambert demeure pourtant difficile, car tout au long de son activité il préférerait s'exprimer lors de conférences sur la liturgie et avait l'habitude de traiter des sujets importants dans la correspondance avec ses amis.³⁹

Les publications de dom Lambert traitent de thèmes différents sur le plan de l'étude liturgique. Les explications doctrinales et ascétiques de la liturgie en général et de l'année liturgique peuvent être souvent retrouvées. Il s'accorde aussi aux explications de la pratique liturgique comprenant des prescriptions rubricales, mais questionnant également des problèmes pastoraux. Il écrit des études d'histoire de la liturgie sans laisser de côté d'autres thèmes importants comme l'idée générale de l'importance de la liturgie dans la vie de l'Église et les considérations sur le fondement et les valeurs de la spiritualité liturgique.

2.2 La situation de la liturgie au début du XX^e siècle

Dom Lambert Beauduin identifie avec objectivité les facteurs de la décadence liturgique présente au début du XX^e siècle : l'individualisme, l'abandon de la prière, la déviation de la piété, l'esprit de la laïcité, le manque de vie hiérarchique. « Le peuple a froid dans nos églises ; il s'y ennue ; y vient par corvée, a hâte d'en sortir ; tout, dans son attitude, dénote que son âme est ailleurs ; il ne prie plus ». ⁴⁰ Beauduin s'attaque au mal dont souffrent, au point de vue liturgique, les chrétiens de sa génération qui doivent être initiés aux formules rituelles, aux cérémonies, à leur signification dogmatique et symbolique comme à leur origine historique. L'œuvre de restauration liturgique s'impose sans doute pour rendre intelligible, instructive, attrayante et féconde, le dimanche, la participation aux saints mystères et aux

³⁸ Tadeusz Korpusinski, *Dom Lambert Beauduin comme liturgiste*, dans QL 53. 1972, p. 134-158, ici p. 136.

³⁹ « Dom Beauduin fut un grand épistolier. Que plus de deux mille lettres aient été conservées témoigne du prix qu'y attachaient beaucoup des correspondants. Écrites habituellement 'au triple galop', 'currente calamo', 'toutes brides abattues', envoyées souvent sans être relues, elles ne doivent pas être confondues avec des documents dont chaque mot est pesé, d'autant plus qu'elles sont parfois minées par l'irritation ou enflées par l'enthousiasme » (*Un Pionnier*, p. X).

⁴⁰ Lambert Beauduin, *La piété de l'Église*, Mont-César, 1914, p. 18.

autres offices de l'Église. Dans sa vision restauratrice le moine de Mont-César poursuit un but plus radical :

« La piété du peuple chrétien et, dès lors, ses actions et sa vie ne reposent plus suffisamment sur les vérités fondamentales qui constituent l'âme de la liturgie : la destination de toutes choses à la gloire du Père, du Fils et du Saint-Esprit ; la médiation nécessaire et universelle de Jésus-Christ ; la place centrale du saint Sacrifice eucharistique dans la vie chrétienne ; la mission de la hiérarchie dans notre union à Dieu ; la réalisation visible de la Communion des Saints. Tous ces dogmes, que chaque acte liturgique met en action, sommeillent au fond des âmes ; le peuple chrétien en a perdu conscience. Transformons l'assistance routinière et ennuyée aux actes cultuels en une participation active et intelligente ; apprenons aux fidèles à prier et à confesser ensemble ces vérités, et la liturgie ainsi pratiquée réveillera insensiblement une foi endormie et mettra en valeur, dans la prière et l'action, les énergies latentes des âmes baptisées : 'le véritable esprit chrétien refleurira et se maintiendra parmi les fidèles' (Pie X) ». ⁴¹

Il donne aussi un verdict, celui d'incohérence liturgique : « Beaucoup de chrétiens ne prient plus, ou prient mal. Si nos assemblées liturgiques, au moins du dimanche, retrouvaient l'âme collective que suppose la liturgie vécue, les moins fervents seraient insensiblement entraînés dans ce courant de foi et de piété créé par la participation active de tous. Hélas, cette chaleur communicative a déserté nos assemblées liturgiques... ». ⁴²

La dispute avec les théologiens Jésuites sur les dévotions donne au moine bénédictin l'occasion de donner quelques précisions sur le rôle de la liturgie de l'Église. ⁴³

Période de sommet d'effervescence créatrice, les années 1913-1914 trouvent le moine belge dans le tumulte de la situation spirituelle liturgique de l'époque. L'éthos liturgique, la piété et la pratique liturgiques font l'objet de polémiques, de débats, mais préparent aussi lentement les réponses et des accords. Dom Beauduin profite de son activité publiciste pour

⁴¹ *Ibidem*, p. 14-15.

⁴² Lambert Beauduin, *Essai de manuel*, dans QLP 6. 1921, p. 206.

⁴³ « La méthode de piété liturgique maintient au troisième plan les nouvelles dévotions privées et est jalouse de conserver les grandes dévotions antiques. Cette attitude lui est inspirée par l'exemple même de l'Église qui se montre, dans ce domaine, traditionnelle, discrète et d'une réserve extrême ; et les récents décrets de Pie X sur les réformes liturgiques sont bien faits pour encourager cette tendance. On ne condamne pas le mois de saint Joseph ni même la neuvaine de la grâce, mais l'idée du Carême doit dominer dans les âmes chrétiennes pendant ce temps. On célèbre le mois de mai, sans pourtant perdre de vue les grands mystères du Temps pascal avec ses deux octaves privilégiées de l'Ascension et de la Pentecôte, et sans oublier de célébrer les trois grandes octaves de Notre-Dame, Assomption, Nativité et Immaculée Conception. Bref, la méthode liturgique maintient dans ses dévotions l'ordre hiérarchique établi par l'Église » (Lambert Beauduin, *Mise au point nécessaire. Réponse au R. P. Navatel*, dans QL 4. 1913-1914, p. 83-104, ici p. 98).

présenter la conjoncture liturgique de son temps, d'une manière inspirée et intelligente, d'une perspective personnelle, par une autocritique :

« On me pardonnera d'être franc : mais le missel a été pour moi un livre fermé et scellé. Et cette ignorance s'étendait non seulement à la partie variable dont je viens de parler et qui donne chaque jour à l'Eucharistie une vie nouvelle, mais même à ce fonds immuable et principalement au Canon, fixé depuis tant de siècles et tout chargé de la piété eucharistique des premiers âges. Aussi les grandes notions d'Acte parfait de latrerie, but principal de la messe, de participation au sacrifice par la manducation de la Victime, de l'union des frères dans la communion au Corps du Seigneur, de l'offrande spirituelle de nos bonnes œuvres à faire à l'autel ; bref, de toutes les grandes réalités que la liturgie eucharistique met constamment en œuvre, ne dominaient pas ma piété eucharistique. Le culte de la Sainte Réserve appelé visite au Saint Sacrement avait un rôle plus vital dans ma piété que l'acte même du Sacrifice. [...] les actes liturgiques proprement dits étaient pour moi une formalité cultuelle qui n'avait aucune influence appréciable dans l'économie de ma piété. [...]

Les actes de piété privés. Les questions de régularité et de ferveur mises à part, je conserve deux souvenirs des méditations et des lectures spirituelles de cette époque : 1. Jamais je ne les ai faites dans les livres liturgiques ; ma bibliothèque ne renfermait d'ailleurs ni missel, ni rituel, ni pontifical, ni cérémonial des évêques, ni martyrologe, ni commentaire de ceux-ci ; tous ces livres dans lesquels circule la vie intérieure traditionnelle de l'Église étaient pour moi des grimoires. Jamais je n'ai médité le psautier, le Pontifical de l'ordination, etc... [...]. 2. Aucune distribution méthodique et suivie dans les vérités méditées ; [...] j'ignorais complètement l'itinéraire annuel de rénovation spirituelle tracé par l'Église avec une sollicitude infinie, dans son cycle liturgique.

Les dévotions. Je ne discernais guère entre les pratiques nouvelles et les vieux sacramentaux, les bénédictions de la Sainte Église, les dévotions antiques en harmonie avec les saisons liturgiques. Le Carême institué par l'Église comme temps de retraite et de pénitence, les Quatre-Temps, les Vigiles préparatoires aux grandes fêtes, la place du jeûne dans l'ascèse chrétienne, les joies du Temps pascal, la célébration des grandes octaves du cycle, tout cela ne faisait pas partie de ma vie. Je crois avoir décrit fidèlement dans ces lignes la physionomie de ma piété au point de vue liturgique ».⁴⁴

Le choix de livrer une longue citation se justifie par la « radiographie » que le moine bénédictin offre dans son auto-examen. Le contexte donné par le débat avec le P. Navatel sur le rapport entre liturgie et dévotions favorise le diagnostic de dom Beauduin concernant la

⁴⁴ *Ibidem*, p. 100.

liturgie en général et ses conséquences sur la question de l'eucharistie. Celui-ci ne discute pas fondamentalement l'existence des dévotions, mais essaie de rétablir une hiérarchie dans l'initiative de l'homme qui cherche Dieu et où la liturgie doit avoir une place privilégiée. Beauduin présente déjà un programme de théologie liturgique qui met au centre la célébration avec son contenu théologique. Il n'oublie donc pas de mettre en évidence les éléments centraux de l'expérience eucharistique à partir de l'offrande spirituelle des croyants jusqu'à la participation au sacrifice et de l'union des fidèles dans la communion au Corps du Christ. Les livres liturgiques ne fournissent pas des indications seulement pour diriger des séquences rituelles, mais introduisent les participants aux grandes réalités de la liturgie. Celle-ci, plus que tout type de dévotion donne une parfaite cohérence à la vie du chrétien dans l'Église.

2.3 La liturgie au centre de l'action du Mouvement liturgique

Le discours « La vraie prière de l'Église », prononcé au Congrès des œuvres catholiques de Malines en 1909 contient l'idée qui définit et déclenche le Mouvement liturgique. La provocation fondamentale est contenue dans la phrase du début de son rapport : « La source première et indispensable du véritable esprit chrétien se trouve dans la participation active des fidèles à la liturgie de l'Église ».⁴⁵ Le titre lui-même du rapport est tout un programme : désigner la liturgie comme une prière, mieux, comme la prière de l'Église, était une chose nouvelle pour beaucoup. La participation active à la liturgie, source du véritable esprit chrétien, se réalisera par la compréhension des textes liturgiques et le chant collectif des fidèles. L'orateur insiste d'abord sur la nécessité du renouveau en développant ensuite l'aspect de l'intelligence des textes liturgiques. Beauduin fera un constat réaliste et clair. Il rappelle les finalités de la liturgie et propose dès le départ des moyens adaptés. Il présente une analyse de la situation concrète de la liturgie qui n'est plus source de la prière, n'est plus un élément essentiel de la vie chrétienne, étant plutôt considérée en relation avec le sentiment religieux, comme une manifestation artistique. À la fin de sa présentation, Beauduin définit la nature de la liturgie et entreprend une véritable leçon liturgique en trois points : la liturgie est la vraie prière des fidèles ; elle est un puissant lien d'union ; elle constitue un enseignement religieux complet.⁴⁶ Esprit utilitaire, dom Lambert pousse ses idées

⁴⁵ Le texte intégral de la conférence donnée par dom Beauduin n'est pas conservé. Le résumé officiel est celui que donnent les *Rapports du Congrès de Malines (23-26 septembre 1909)*, Bruxelles, t. II, sect. V, p. 1-6. Le texte est reproduit entièrement dans QLP 40. 1959, p. 218-221.

⁴⁶ Haquin, *Beauduin et le renouveau liturgique*, p. 100-101.

vers le concret⁴⁷ sans oublier de souligner toujours le principe de l'Église qui doit vivre la liturgie pour se sanctifier en tous ses fidèles.⁴⁸

Toute l'activité liturgique de dom Beauduin est soumise à un principe : celui de l'effectivité pastorale du culte chrétien.⁴⁹ Son but a été poursuivi toujours avec la même animation et ardeur. Il déclarait au nom du Centre de Pastorale liturgique en 1945, son intention d'utiliser « tous les moyens légitimes et approuvés à faire de la liturgie ce qu'elle doit être : la voix et la vie même du peuple de Dieu ».⁵⁰ Le mouvement commencé à Mont-César avait un clair caractère pastoral. Dom Lambert présente la paroisse comme unité et met en évidence les valeurs chrétiennes et éducatrices de la célébration paroissiale.⁵¹

Le motif essentiel de participation active, fourni par Pie X, soutiendra les efforts de dom Lambert et canaliserà tous ses efforts. Cette participation active des fidèles a comme base la conception de l'Église comme Corps du Christ. Les membres de l'Église peuvent collaborer activement au sacrifice de la messe. Cette participation atteint son climax dans la communion au sacrifice, reçue à sa place liturgique. La messe dialoguée n'a pas comme but d'occuper les fidèles qui s'ennuient, mais de les agréger à l'action liturgique qui les concerne, et dans laquelle ils vivent la réalité de la communion des Saints. Cette communion se réalise dans l'eucharistie qui pour Beauduin est le sacrement de l'union avec Dieu et de l'union entre les chrétiens vivants et morts.⁵²

2.4 La réflexion de Lambert Beauduin sur la nature de la liturgie

À la base de sa doctrine liturgique se trouve une vue profonde de la réalité ecclésiale. Déjà en 1912, Beauduin propose une définition de la liturgie, d'une simplicité surprenante,

⁴⁷ La grande partie de son activité au début du Mouvement liturgique se concentre sur la responsabilisation des fidèles dans leur collaboration à la vie de l'Église, à l'agir liturgique. Pour restaurer l'esprit chrétien il fallait « ramener la sanctification liturgique du dimanche par la participation active des fidèles à la grand-messe paroissiale et aux vêpres », voir Lambert Beauduin, *La vie liturgique, son but*, dans *La Vie liturgique, supplément mensuel* 1. 1909-1910, p. 1-10, ici p. 4. Restaurer l'esprit chrétien supposait la restauration du dimanche. C'était l'objectif principal du mouvement de 1909 car le dimanche est le « jour de la fête de Notre-Seigneur », l'« anniversaire de Pâques ».

⁴⁸ Les idées exposées dans les documents qui entamaient le mouvement du Mont-César (le rapport « *De promovenda Sacra Liturgia* » envoyé au chapitre de Beuron et le discours « *La vraie prière de l'Église* »), se retrouvent, au cours des années, dans plusieurs de ses écrits : *La vie liturgique, son but*, dans *La Vie liturgique, supplément mensuel* 1. 1909-1910, p. 1-10 ; *La piété de l'Église*, Louvain, Mont-César, 1914 ; *La liturgie, source de vie spirituelle*, dans VS 291. 1944, p. 333-351.

⁴⁹ Korpusinski, *Dom Lambert Beauduin comme liturgiste*, p. 146.

⁵⁰ Lambert Beauduin, *Normes pratiques pour les réformes liturgiques*, dans MD 1. 1945, p. 9-22, ici p. 22.

⁵¹ Lambert Beauduin, *L'esprit paroissial autrefois et aujourd'hui*, dans QLP 2. 1911-1912, p. 16-26, 80-90, 305-311 ; *La messe chantée, sommet de la vie paroissiale*, dans MD 4. 1945, p. 104-123.

⁵² Haquin, *Beauduin et le renouveau liturgique*, p. 221.

mais très originale à l'époque : La liturgie est le culte de L'Église.⁵³ L'intuition principale de dom Lambert est encadrée en première phase dans une structure thématique scolastique. Dans son cours de liturgie, dont le résumé se trouve au monastère de Chevetogne, il identifie dans la liturgie deux éléments, matériel et formel. L'élément matériel est constitué par les « rites, textes, formules, gestes » ; l'élément formel par « les pensées et les sentiments religieux qui animent cette matière – l'âme ». Les deux éléments sont indispensables : « l'ensemble du culte de l'Église doit être intérieur et extérieur à la fois... ».⁵⁴ Ailleurs, le liturgiste belge spécifie clairement que la liturgie ne peut pas être réduite à son expression extérieure. Sa critique est dirigé notamment contre le rubricisme et le formalisme en liturgie. Il démontre le danger de la fixation sur les problèmes de rubriques et le risque de la transformation de la vie liturgique authentique dans une assistance formaliste aux cérémonies.⁵⁵ En plus, l'élément extérieur de la liturgie est fort porteur d'une signification, il ne peut être détaché de ce qu'il représente.

« Il existe tout un ensemble de signes, de symboles, de rites, d'actes établis par le Christ ou par l'Église, et qui voilent aux yeux des profanes des réalités d'un ordre transcendant, mettant les initiés en contact avec un monde supérieur. Le Christ a donné à toute son œuvre ce caractère sacramentel ou pour parler sans équivoque, symbolique et intuitif ».⁵⁶

Dom Lambert a exposé de multiples manières sa façon de concevoir la liturgie et ses rapports avec les autres aspects de la vie chrétienne. Dans les études de 1912-1914, dom Beauduin a travaillé pour faire connaître la portée de la liturgie en en dégageant ses sens. Pour arriver à un énoncé enviable de la définition de la liturgie il expose des abords différents et plusieurs caractéristiques. Il familiarise ses lecteurs avec des aspects plutôt secondaires de la liturgie et esquisse diverses comparaisons plutôt que de véritables définitions. André Haquin, l'un des premiers commentateurs de l'œuvre beauduinienne, remarque les désignations de la liturgie, utilisées par dom Lambert. La liturgie est présentée comme un « enseignement religieux complet », un « enseignement populaire ». Elle est le « trésor de doctrine et de vie » de l'Église. Elle est la « grande dévotion » de l'Église, la « méthode spirituelle collective et expressive » de l'Église, le « signe solennel de l'unité chrétienne », « extériorisation de la foi,

⁵³ Beauduin, *Essai de manuel*, dans QLP 3. 1912-1913, p. 57.

⁵⁴ Lambert Beauduin, *L'Encyclique Mediator Dei*, dans MD 13. 1947, p. 7-25, ici p. 13.

⁵⁵ Lambert Beauduin, *Liturgie et rubriques. Les écueils à éviter*, dans VL 2. 1909, p. 1-8 ; *La piété de l'Église*, p. 12-25.

⁵⁶ Lambert Beauduin, *La vie de l'Église*, dans *Bulletin mensuel des oblates séculières et de l'union spirituelle des veuves de France*, 1935, p. 144-154, ici p. 146, dans Korpusinski, *Dom Lambert Beauduin*, p. 139.

de l'espérance et de la charité », « puissant lien d'union » des chrétiens. Les trois principales appellations de la liturgie seront : *prière de l'Église, langue de l'Église, louange parfaite*. La liturgie est appelée prière « des fidèles », prière « publique », « solennelle et commune », « parfaite », « antique », « intégrale », « officielle et universelle ». Dom Lambert a aussi l'intention de mettre en évidence la liturgie en fonction de son but premier qui est la glorification divine. La liturgie est alors « louange parfaite » ou « glorification du Père ».⁵⁷

Dom Beauduin a principalement abordé la liturgie sous l'angle de la prière. La définition de la liturgie comme *culte de l'Église*⁵⁸ trouve sa place dans l'*Essai de manuel fondamental de liturgie*. C'est l'étude qui contient la systématisation la plus poussée sur la nature du culte chrétien. De cette définition découlent seize notes caractéristiques de la liturgie. Parce que l'Église est visible, la liturgie sera *collective* et *hiérarchisée*. Elle sera aussi *officielle* et *extériorisée*. La note d'universalité de l'Église entraîne pour la liturgie trois caractéristiques : *une, traditionnelle* et *vivante*. L'Église étant la communauté chrétienne, la liturgie sera à la fois *judaïque, évangélique* et *figurative* de l'éternité. L'Église doit sanctifier les hommes et, dans cette mission la liturgie ayant une place de choix est : *latreutique, didactique, sanctifiante*, car elle demande et dispose les fidèles à recevoir la grâce. La liturgie, comme l'Église, est humaine et sera donc *psychologique, symbolique* et *esthétique*.⁵⁹ Les lecteurs du début du siècle recevaient les dimensions ecclésiales du culte liturgique. La définition de culte de l'Église évitait à minimiser la place de la liturgie pour n'y voir que des cérémonies ou des rites.⁶⁰

André Haquin observe chez dom Beauduin une conception stricte et exclusive de la liturgie, mais aussi une vue très large des rapports de la liturgie avec les autres aspects de la vie chrétienne. Dans *La piété de l'Église*, le bénédictin développe spécialement les rapports avec l'ascèse, l'oraison, la prédication, la science théologique.⁶¹ Cependant, ce qui l'intéresse dans la liturgie, c'est sa valeur pour la vie chrétienne, son efficacité surnaturelle, et en conséquence son fondement théologique. Le programme élaboré pour l'École Liturgique de 1910 exprime bien cette orientation : l'histoire, l'archéologie, l'art, les rubriques, le chant sont

⁵⁷ Haquin, *Beauduin et le renouveau liturgique*, p. 223.

⁵⁸ Beauduin, *Essai de manuel*, QL 3. 1912-1913, p. 57.

⁵⁹ Voir Beauduin, *La piété de l'Église*, p. 26-30.

⁶⁰ En 1947 l'encyclique *Mediator Dei et hominum* de Pie XII définissait la liturgie en rejetant deux conceptions « tout à fait inexactes », l'une restreignant la liturgie à sa « partie purement décorative », l'autre à « un ensemble de lois et de préceptes ». Le concile Vatican II profile la place de la liturgie dans la vie de l'Église comme « sommet auquel tend l'action de l'Église et en même temps source d'où découle toute sa vertu » SC 10.

⁶¹ Voir Haquin, *Dom Lambert Beauduin et le renouveau liturgique*, p. 225 ; Beauduin, *La piété de l'Église*, p. 55-97.

comme des sciences auxiliaires de la liturgie-prière de l'Église. Dans les diverses expressions de la liturgie, dom Beauduin voit la liturgie de l'Église fondamentalement une.

« Après son entrée au Mont-César, considèrent Loonbeek et Mortiau, il découvrit dans la liturgie non pas simplement une manière vivante de prier et encore moins une 'tactique' d'animation pastorale, mais une dimension nouvelle de l'existence, une réalité qui entraîne toute la personnalité dans la louange que le Christ glorieux adresse au Père. [...] Le souci de dom Lambert fut de remettre le peuple de Dieu en contact avec une réalité transcendante, vivante, participation obscure sans doute, mais authentique à la liturgie céleste. Les rites ne sont pas des cérémonies, mais la vie divine elle-même devenue accessible à tous à travers les gestes de la célébration. C'était une grande nouveauté ».⁶²

2.5 Dom Beauduin, un des premiers théologiens de la liturgie

« Il faut juger la théologie liturgique de dom Lambert dans son contexte historique pour comprendre son caractère assez élémentaire, ainsi que son usage du schéma et du vocabulaire de la théologie scolastique et en particulier de la théologie thomiste. Mais il glisse du neuf sous les formules classiques. L'élément nouveau de la théologie liturgique de dom Lambert se trouve d'abord dans sa méthode et son but : retour aux sources, plutôt que poursuite des courants théologiques de l'époque, et conception pastorale de tout l'enseignement théologique ».⁶³ Dom Beauduin a cherché dans son action liturgique à donner aussi une base théologique au Mouvement liturgique. Il reconnaissait et accordait la primauté au fondement théologique de la liturgie : « Aussi longtemps qu'on n'a pas entrevu son aspect théologique, la liturgie reste un fief réservé aux historiens, aux archéologues, aux artistes, aux maîtres des cérémonies ; elle n'a avec la religion, qu'un rapport protocolaire. De là le discrédit où elle est tombée ».⁶⁴

Dans son *Essai de manuel fondamental de liturgie*, Beauduin présente pour la première fois les résultats d'une systématisation de la théologie liturgique. Dom Lambert distingue dans la science liturgique deux séquences. La partie fondamentale concerne la théologie de la liturgie et la partie spéciale inclut des études historiques, rubricales et littéraires, consacrées aux formes extérieures et variables de la liturgie. Le premier domaine de recherche examine les éléments essentiels et invariables de la liturgie. Celui-ci « part des

⁶² *Un Pionnier*, p. 189.

⁶³ Korpinski, *Dom Lambert Beauduin comme liturgiste*, p. 141.

⁶⁴ Beauduin, *Essai de manuel*, dans QL 3. 1912-1913, p. 57.

vérités d'ordre surnaturel ou philosophique qui restent invariables, quelles que soient les modalités multiples et les évolutions successives des formes liturgiques ». ⁶⁵ Cette théologie apprécie la place de la liturgie dans la vie chrétienne et montre le caractère propre de la liturgie. C'est précisément cette partie de la science liturgique qui a un caractère strictement théologique.

La liturgie, bien interprétée théologiquement, doit provoquer, selon Beauduin, des effets au plan pastoral. Par exemple, la très Sainte Trinité n'est pas un thème purement spéculatif, à traiter avec des termes théologiques abstraits. La vérité et le rôle particulier des trois Personnes dans notre salut sont bien évoqués. La théologie est une relation personnelle avec Dieu tri personnel. Dans le contexte de la filiation divine, Dieu se manifeste à nous comme vrai Père. Avec Christ, le Verbe incarné, nous entrons « dans la circulation de la vie divine », tandis que l'Esprit nous transforme pour que cette union soit possible. La vie chrétienne commence et finit au nom de la Trinité et aucune autre fin que la Trinité n'est proposée à l'adoration des fidèles.

« Pour être vrais et spécifiquement chrétiens, nos hommages et nos prières doivent monter jusqu'à la très sainte et adorable Trinité, et l'on comprend le service rendu à la foi chrétienne par un culte qui ferait passer ce dogme fondamental dans la foi vécue et la piété du peuple chrétien ». ⁶⁶

C'est précisément dans cette théologie que dom Beauduin bâtit son apostolat liturgique : la Trinité, « clef de voute » du culte et d'une solide piété. ⁶⁷

« Toute la liturgie est là, c'est : La Piété de l'Église » ⁶⁸, résume dom Lambert en 1914. L'idée qu'il prononce sur le culte montre que,

« La liturgie est l'école où la sainte Église nous apprend à prier... la Très Sainte Trinité est le terme de notre culte ; Jésus-Christ et, par lui, son corps mystique en sont le sujet ; le sacrifice de la Croix renouvelé dans l'Eucharistie en est l'acte central. Une seule formule synthétise pleinement ces données fondamentales : l'Église nous consacre chaque jour à la gloire de la

⁶⁵ *Ibidem*, p. 56-57.

⁶⁶ Beauduin, *Essai de manuel*, dans QL 3. 1912-1913, p. 203.

⁶⁷ *Ibidem*. Voir encore Lambert Beauduin, *Essai de manuel*, dans QL 3. 1912-1913, p. 271-280 ; *Ibidem*, QL 4. 1913-1914, p. 350-361.

⁶⁸ Beauduin, *La piété de l'Église*, p. 4.

Sainte Trinité par le Sacrifice eucharistique. Cette notion primordiale de la vie chrétienne doit pénétrer les âmes jusqu'aux moelles et vivifier toutes leurs actions ».⁶⁹

Dans un travail théologique sur l'œuvre du moine belge, Tadeusz Korpusinski a fait des considérations sur l'anthropologie liturgique de Lambert Beauduin. Ce dernier a rappelé à ses contemporains la valeur fondamentale de la spiritualité liturgique pour se voir ainsi impliqué dans un conflit avec les représentants de la spiritualité ignacienne.⁷⁰ La pratique ancienne très rigoureuse des Jésuites, tendant à conduire l'individu, par une conversion intérieure, à découvrir progressivement le centre le plus authentique de sa personnalité, peut être considérée comme un anthropocentrisme opposé au théocentrisme. La prière dans l'esprit de l'Église préfère l'entrée collective dans le mystère du salut à l'ascèse individuelle en vue d'une conversion morale. Elle préfère l'accueil du don gratuit de Dieu à une attitude volontariste et à la poursuite d'une perfection. La foi centrée sur la victoire du Christ ressuscité s'impose à une attention aux déficiences personnelles par des examens de conscience rigoureux. L'attachement volontaire à la prière de l'Église est préférable à l'exercice d'oraison selon des méthodes particulières. Pour Beauduin « la méthode complète de saint Ignace, prise comme base principale de la piété chrétienne, est destructrice de l'esprit vraiment catholique ».⁷¹ La prière de l'Église place le croyant dans l'attitude chrétienne authentique, car « c'est la vraie école d'une vie chrétienne, le moyen choisi par l'Église pour rapprocher l'homme de Dieu par la connaissance, l'amour et l'imitation » étant bien autre chose qu'une source d'émotions religieuses.⁷² Sa vision de l'homme comme sujet de la vie spirituelle et liturgique reste néanmoins équilibrée, toutes les valeurs humaines y étant respectées.⁷³ Pour dom Lambert, le chrétien est membre du Corps mystique du Christ et collabore au sacerdoce du Christ de façon historique, comme celui qui est enraciné dans le

⁶⁹ *Ibidem*, p. 19.

⁷⁰ Le caractère abstrait de la théologie a provoqué, surtout à partir du XV^e siècle, le développement d'une spiritualité populaire coupée de la liturgie : oubliant de louer Dieu, on cherche surtout à se sauver. « La pratique religieuse est devenue affaire de dévotion, et le sentiment pieux est recherché pour lui-même » (François Vandenbroucke, *Aux origines du malaise liturgique*, dans QLP 40. 1959, p. 252-270, ici p. 264). D'autre part, un courant mystique, une spiritualité élevée, faisait son apparence, mais qui, de même, n'évitait pas l'écueil de se développer indépendamment « de la dimension historique du mystère du salut, et par le fait même de l'esprit de toute la liturgie » (*ibidem*, p. 261).

⁷¹ Lambert Beauduin à Montrichard, Mont-César, 13 février 1913, dans *Un Pionnier*, p. 145.

⁷² Lambert Beauduin, *La liturgie pascale*, dans QL 2. 1911-1912, p. 293-304, ici p. 298.

⁷³ Tadeusz Korpusinski voit à juste titre dans la dispute de dom Beauduin avec P. Navatel, un clair exposé d'anthropologie liturgique, cf. *Mise au point nécessaire. Réponse au R.P. Navatel*, dans QL 4. 1913-1914, p. 83-104 ; cf. Korpusinski, *Dom Lambert Beauduin comme liturgiste*, p. 146.

monde. Dans la liturgie, cette invitation reçoit les formes visibles d'une institution qui est en permanence une affaire spirituelle et surnaturelle.⁷⁴

3. Aspects de la théologie de l'Eucharistie chez dom Lambert Beauduin

3.1 Le réalisme liturgique de dom Beauduin

La pensée liturgique de dom Beauduin était profondément eucharistique.⁷⁵ Il a mis en évidence dans ses écrits non seulement l'importance de la prière eucharistique, mais aussi le caractère unitaire de la liturgie. Il était conscient de la liaison entre les différentes parties et l'entière de la messe, en soutenant, dans l'ensemble de son travail liturgique, l'abandon des parties secondaires. Sans se faire remarquer par de grandes analyses et explications de la messe, il a essayé de montrer l'enchaînement des différentes pièces liturgiques dans le culte et leur relation.

Le contenu de la théologie de l'Eucharistie de Lambert Beauduin s'est concentré principalement sur ses dimensions trinitaire, sacrificielle et ecclésiale. Exprimé dans des formules synthétiques la Messe constitue chez l'auteur bénédictin l'acte principal du culte, c'est-à-dire,

« l'acte qui part du sujet et atteint le terme et qui exprime au Père, d'une façon adéquate, toute la religion du Corps mystique du Christ. Cet acte par excellence, c'est le saint sacrifice de la Messe. Non pas qu'il soit le seul acte du culte, mais il est le foyer de convergence, le centre de gravité de toute l'organisation cultuelle de l'Église ».⁷⁶

Pour la théologie liturgique élaborée au début du Mouvement liturgique une position importante est celle qui réclame le caractère dynamique du culte : « La liturgie est un ACTE ».⁷⁷ Mais l'acte de l'Église est soutenu par les actes du Christ qui s'adressent réellement à toutes les générations et non pas seulement à ceux qui en ont été les témoins.

⁷⁴ Korpusinski, *Dom Lambert Beauduin comme liturgiste*, p. 146.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 143.

⁷⁶ Lambert Beauduin, *Essai de manuel*, dans QLP 6. 1921, p. 48-49. La sainte messe est « le centre de tout le culte de l'Église, de toute la liturgie, comme la Croix est le centre de toute l'œuvre du Christ » (Idem, *Essai de manuel*, dans QL 3. 1912-1913, p. 61).

⁷⁷ Lambert Beauduin, *Fête-Dieu*, dans QLP 6. 1921, p. 81-95, ici p. 82. Le texte sera repris dans Lambert Beauduin, *L'Occident à l'école de l'Orient. II. La Fête-Dieu*, dans *Irénikon* 1. 1926, p. 65-73, ici p. 67.

« C'est l'Église qui est chargée de reconstituer ces événements à travers le temps et l'espace, et de permettre à tous les frères du Christ d'être présents à tous ces événements ». Y assister avec foi « produit dans nos âmes les grâces spéciales à chaque mystère. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'on appelle ces faits des mystères ou, ce qui dans le langage de la tradition était identique, des '*Sacramenta*', [...] c'est-à-dire des faits matériels qui contiennent des virtualités cachées [...] perçues et partagées par les initiés seulement ».⁷⁸

Pour la suite, le terme de « sacrement » a été utilisé afin d'indiquer les principales participations à la vie divine. Dans ce sens, pour dom Lambert,

« Grâce à la prière liturgique, toutes ces richesses spirituelles accumulées par l'Esprit-Saint dans le dépôt de la révélation sont mises journellement en valeur. [...] La parole d'Isaïe est plus vraie pour nous que pour le peuple juif... ».⁷⁹

Sans trop le développer, le moine belge a aussi fait référence à l'aspect anamnétique de la messe. Pour lui, « toutes les phases » de l'existence du Christ, « depuis l'espérance messianique de l'Ancien Testament jusqu'à la communauté éternelle de tous les saints devant le trône de l'Agneau, tout revit et se renouvelle sans cesse devant toutes les générations de tous les temps et de tous les lieux par la liturgie de l'Église ».⁸⁰

Par son triomphe le Christ devient notre contemporain. À ce fait, dom Lambert corrobore la dimension mystique du culte, en voyant « le sens profond de la liturgie : faire de toute la vie du Christ une réalité présente, sensible, opérante ».⁸¹

Dom Beauduin devient ainsi un des théologiens qui élaborent un modèle théologique impliquant le réalisme liturgique. La messe comprise par l'intelligence des textes liturgiques, mais vécue dans l'espace existentiel créé par l'Église, « devient un rendez-vous intime, un entretien vivant et toujours nouveau ».⁸² Dans l'esprit du moine bénédictin il ne s'agit pas d'une rencontre en imagination avec le Christ historique, mais d'un contact direct avec le

⁷⁸ Lettre de Lambert Beauduin à Jean Jadot, En Calcat, 14 décembre 1933, Archives d'Amay-Chevetogne, Lambert Beauduin, 11, dans *Un Pionnier*, p. 239.

⁷⁹ Lambert Beauduin, *Trilogie de l'Avent*, dans QL 1. 1910-1911, p. 12-21, ici p. 17.

⁸⁰ Lambert Beauduin, cahier de préparations, Archives d'Amay-Chevetogne, Lambert Beauduin, Divers cahiers, dans *Un Pionnier*, p. 240.

⁸¹ Lambert Beauduin, *L'Église*, note manuscrite, Archives d'Amay-Chevetogne, Lambert Beauduin, 23, dans *Un Pionnier*, p. 240.

⁸² Beauduin, *La piété de l'Église*, p. 36.

Christ, aujourd'hui glorieux. Comprendre cela comme « la seule réalité vivante et agissante du monde surnaturel : c'est capital ».⁸³

3.2 Participation active à une action liturgique. Critique du culte de l'adoration eucharistique

L'effort pastoral de dom Beauduin a toujours eu comme fondement une réflexion théologique. Depuis le début de son activité, il a cherché à soutenir mais aussi à présenter théologiquement la participation active des fidèles aux actes cultuels de l'Église. Sur le fond des discussions sur des questions actuelles liées aux actions collectives des fidèles de l'époque, Beauduin met en évidence les éléments fondamentaux de l'Eucharistie. Sa démarche implique une réorientation de l'attention théologique vers l'essentiel de l'Eucharistie et marque les risques de toute compréhension piétiste, potentiellement unilatérale donc réductionniste.

Le débat sur les questions d'actualité pousse le théologien bénédictin à souligner des réalités liturgiques pérennes.

« Plus d'une âme pieuse se scandaliserait peut-être, écrit Beauduin, si on lui disait que le but principal de Notre Seigneur dans l'institution de l'Eucharistie n'a pas été d'être l'Hôte permanent de nos tabernacles, mais bien de réaliser chaque jour, dans chaque membre du Christ, le mystère de mort et de vie du Chef par le Sacrifice et le Sacrement eucharistiques ».⁸⁴

Dans une clef de lecture mystique et ecclésiale, dom Beauduin rappelle que le but de la messe est,

« de renouveler jusqu'à la fin des temps, l'Acte rédempteur en vue d'y associer à tous les moments du temps et de l'espace tous ses membres. Il y a [...] une immense différence entre l'assistance à la messe et la visite au Saint Sacrement ; entre la célébration des saints Mystères et le salut (du Saint Sacrement), si solennel qu'on le suppose ».⁸⁵

⁸³ Lettre de Lambert Beauduin à Edouard Beauduin, Chatou, 9 octobre 1943, Archives de l'Université Catholique de Louvain, Faculté de Théologie, Fonds *Ed. Beauduin*, dans *Un Pionnier*, p. 241.

⁸⁴ Beauduin, *La piété de l'Église*, p. 58.

⁸⁵ Lambert Beauduin, *Fête-Dieu*, dans QLP 6. 1921, p. 83. Pour l'expression « renouveler » une formulation plus adéquate de la part du théologien belge serait « rendre présent à nouveau » le sacrifice unique du Christ. Voir encore Lambert Beauduin, *La Liturgie eucharistique au concile de Trente*, dans QL 1. 1910-1911, p. 132-145 ; Idem, *La Sainte Réserve*, dans QL 1. 1910-1911, p. 192-213.

Il faut aussi préciser que dans les questions de théologie eucharistique la préoccupation du moine bénédictin n'était pas de clarifier ou de rééquilibrer la réflexion théologique de son temps par des traités de synthèse, mais sa contribution principale consiste dans la recherche d'une application pastorale des conclusions théologiques.

Pour dom Beauduin, le fait que l'Eucharistie est fondamentalement un acte, est une idée énoncée en contrepoids au culte surévalué à son époque, celui de la sainte Réserve.

« Il n'y a, écrit-il, aucune comparaison à établir entre les saints mystères eucharistiques célébrés (Faites ceci...) [...] et le culte de la sainte Réserve, qui n'est pas une institution divine [...]. Sans doute, le Christ aurait pu dire : adorez ceci en dehors de l'action en mémoire de moi, etc... Il ne l'a pas fait [...]. Les adorateurs de la sainte Réserve, en dehors de l'action eucharistique ont alimenté la piété individuelle au détriment de l'unité collective de l'Eucharistie ».⁸⁶

Quant aux questions essentielles de théologie eucharistique, dom Beauduin ne laisse pas de doute. « L'eucharistie est avant tout une action sacrificatoire [...] qui cesse lorsque les rites sont achevés ».⁸⁷ Parfois il s'exprime en termes très durs en opposant à une pratique plus conforme à la doctrine, la présentation du fondement théologique de la réalité concernée : « c'est une vraie hérésie que ce culte du Dieu du Tabernacle, etc... Sans doute, Notre Seigneur est infiniment adorable, mais il n'est pas venu pour se faire adorer, mais pour adorer avec nous et pour nous le Père ».⁸⁸ Fin connaisseur des réalités historiques⁸⁹ dom Lambert synthétise son opinion par un énoncé bref et équilibré : « On adore la Sainte Réserve parce qu'on doit la conserver ; mais on ne la conserve pas parce qu'on doit l'adorer ».⁹⁰ Et ailleurs, il montre que la Sainte Réserve « n'est pas une messe continuée ».⁹¹

Dans ses affirmations, Beauduin marque bien les différences entre les dévotions et la liturgie, qui est une action rituelle. « Dans son état sacramentel qui perdure après la messe

⁸⁶ Voir Lambert Beauduin à Roger Poelman, 27 janvier 1935, lettre poursuivie le 3 janvier, Archives d'Amay-Chevetogne, Lambert Beauduin, 11, dans *Un Pionnier*, p. 121.

⁸⁷ Lambert Beauduin à Roger Poelman, Corneilles-en-Parisis, 25 juillet 1934, AAC, LB, 11, dans *Un Pionnier*, p. 221.

⁸⁸ Lambert Beauduin à l'abbé Raoul Bonnin, 15 juin 1936, Archives d'Amay-Chevetogne, Lambert Beauduin, 11, dans *Un Pionnier*, p. 122.

⁸⁹ Dom Lambert sait que les hommages publics ne sont pas pratiqués jusqu'au XII^e siècle ou que jusqu'au XV^e siècle, le culte du Saint-Sacrement reste complètement liturgique et que ce n'est qu'au XVIII^e siècle que se développent les saluts qui, primitivement, étaient un exercice de dévotion à la Vierge. Cf. Beauduin, *La liturgie eucharistique au concile de Trente*, p. 132-145.

⁹⁰ Lambert Beauduin, *Le Viatique* (suivi d'un débat), dans MD 15. 1948, p. 117-142, ici p. 126.

⁹¹ Lambert Beauduin à Roger Poelman, Corneilles-en-Parisis, 25 juillet 1934, AAC, LB, 11, dans *Un Pionnier*, p. 221.

dans la Sainte Réserve, le Christ n'accomplit pas l'acte par excellence dont il a voulu assurer la continuité à travers les siècles ».⁹²

« Il n'y a pas de vertu sacramentelle dans l'adoration du Saint Sacrement, dans la contemplation de l'hostie découverte, etc, etc... Tout cela est en dehors de l'institution sacramentelle et de l'efficacité de l'eucharistie. On pourrait, toutes proportions gardées, instaurer aussi le culte des Saintes Huiles, de l'Eau lustrale de baptême, etc... Sans comporter la présence réelle, ce sont là choses très saintes : il suffit pour s'en convaincre de se rappeler les rites de la bénédiction des fonts et des Huiles le samedi et le jeudi saints ».⁹³

Et dom Beauduin se plaît à répéter la phrase déjà citée : « Nous devons adorer la Sainte Réserve parce que nous la conservons, mais nous ne devons pas la conserver pour l'adorer ».⁹⁴ Le moine bénédictin ne s'est pas érigé en adversaire acharné du culte de la sainte Réserve. Son intérêt théologique primordial a été de ramener dans la conscience des fidèles l'importance d'une intégration participative à l'action liturgique, en vue d'une communion eucharistique comprise comme acte ecclésial-communautaire, non pas individuel-dévotionnel.⁹⁵

4. La Sainte Trinité dans la vision liturgique de dom Lambert Beauduin

4.1 La liturgie c'est vivre le mystère trinitaire

Parmi les préoccupations théologiques majeures de dom Lambert Beauduin, en tant que moine et théologien, pour sa vie spirituelle et liturgique, se situe la réflexion sur la doctrine trinitaire. Le thème de la Trinité se présente comme une constante dans sa théologie et dans sa vie monastique. Sa spiritualité est aussi résolument théocentrique. Ce n'était pas

⁹² Beauduin, *Fête-Dieu*, p. 82 ; *L'Occident à l'école de l'Orient*, p. 68.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ Retraite au Monastère Notre-Dame de la Source du Martray à Corneilles-en-Parisis, du 30 novembre au 7 décembre 1944, 8^e conférence, notes d'auditeur, 51 p. dactyl., dans les Archives des moniales oblates de Sainte-Françoise Romaine, dans *Un Pionnier*, p. 222.

⁹⁵ La piété dévotionnelle de cette époque-là isolait complètement la communion au Corps du Christ de son contexte célébratif eucharistique, pour la pousser en dehors de la messe, entraînant encore plus le décalage entre l'expérience de l'Eucharistie comme Sacrifice et l'Eucharistie comme Sacrement. Beauduin avait comme but de montrer que : « La sainte communion est la participation la plus étroite et la plus complète à cet acte divin que la messe reproduit, à savoir : le saint sacrifice de la Croix. Ce serait donc rapetisser la sainte communion que de la présenter comme une réalité distincte et indépendante » (Beauduin, *Fête-Dieu*, p. 82 ; *L'Occident à l'école de l'Orient*, p. 67). Voir encore les articles *Sainte messe et sainte communion*, dans QLP 6. 1921, p. 148-150 et *La communion dans les deux rites*, dans QLP 3. 1912-1913, p. 25-30.

dans ses écrits mais surtout dans ses dialogues et dans ses prédications, dans la compréhension de sa propre vie spirituelle, qu'il exprimait que le mystère trinitaire est la base essentielle de la vraie piété chrétienne⁹⁶, cela dans une époque où la perspective était différente car, dans la prière et la vie, l'homme s'adressait au Dieu indivis.

Par sa théologie de la participation, dom Beauduin s'est placé parmi les premiers théologiens au XX^e siècle à retravailler la dimension trinitaire de la liturgie. Il a mis l'accent sur l'efficacité de la liturgie, en parlant de l'expérience du mystère fondamental de la Trinité par une intense vie liturgique. C'est dans l'Église, par la liturgie, que le dogme trinitaire s'infuse dans l'esprit et le cœur des chrétiens. « Toute la prière liturgique est construite sur ce thème fondamental en dehors duquel la vie surnaturelle est sans ampleur et sans élan. Le mystère de la Trinité, grâce à la liturgie, sort du domaine des abstractions spéculatives ; c'est la possession totale de Dieu par l'âme, en même temps qu'une pénétration totale de l'âme par Dieu ». ⁹⁷ Il a également anticipé une théologie trinitaire où la dynamique des relations entre les Personnes de la Trinité est présentée à partir d'une théologie de la liturgie qui harmonise au plan trinitaire les notions de filiation divine et de famille de Dieu, et au plan pneumatologique celles de corps mystique et de transformation divine. Selon l'expression de dom Beauduin :

« l'âme habituée à contempler les trois Personnes divines comme le terme du culte voit bientôt rayonner le grand mystère sur toute sa vie spirituelle. Nous ne sommes plus des hôtes de passage et des étrangers : la nouvelle Alliance nous introduit dans la famille même de Dieu. Le Père devient le sommet où tout se récapitule dans l'unité de son origine. Et ce Père pour nous ramener à Lui nous a envoyé son Fils ; il n'y a pour nous de filiation divine que dans l'union avec le Fils premier-né. Et ce Fils nous envoie son Esprit-Saint pour réaliser dans tout le corps mystique ces merveilles de transformation divine qui feront de nous des frères du Verbe incarné. Et ainsi tous nous retournons au Père par le Fils dans l'unité du Saint-Esprit ». ⁹⁸

Dom Beauduin ne s'est pas exprimé sur la doctrine de la Trinité seulement de manière isolée, mais déjà en 1914, un chapitre de son *Essai de manuel de liturgie* traitait de « la Trinité comme objet de la Liturgie ». Il y énonçait le principe que la vie chrétienne commence

⁹⁶ Lambert Beauduin, carte postale à Roger Poelman, Chatou, 28 août 1941, AAC, LB, 11, dans *Un Pionnier*, p. 1369. Déjà avec son enseignement au Mont-César il décide de lutter pour une spiritualité axée sur les relations du croyant aux Personnes divines dans leur spécificité.

⁹⁷ Lambert Beauduin, *Essai de manuel*, dans QL 4. 1913-1914, p. 361.

⁹⁸ *Ibidem*.

et finit au nom de la Trinité. La fin de l'adoration de l'Église ne peut être autre que la Sainte Trinité. Donc, selon lui, les prières prononcées à l'autel : la collecte, l'offertoire, le Canon, les prières de communion et postcommunion, autrement dit la formule liturgique connue sous le nom de prière présidentielle, est l'affirmation de l'unité trinitaire de même que de la distinction réelle et indispensable des personnes. Le théologien belge a mis l'accent sur l'importance fondamentale du dogme de la Trinité dans le culte, renvoyant indirectement à la synthèse entre la *lex credendi* et la *lex orandi*.

« ...si le culte n'inculque pas constamment la distinction réelle des trois Personnes divines, non pas seulement par des formules professées mais par des actes, bref, si nous ne vivons pas le dogme de la très Sainte Trinité, insensiblement la pratique religieuse du peuple chrétien dégénère en un monothéisme impersonnel, qui n'est plus qu'un vague christianisme ».⁹⁹

Une intuition fondamentale a captivé donc sa pensée, indifféremment de la manière non systématique dont il a traité le sujet au fil du temps, nommément le fait que les chrétiens sont en relation avec chacune des trois personnes de la Trinité.

4.2 La relation personnelle des chrétiens avec les hypostases personnelles de la Sainte Trinité

L'enseignement de la liturgie romaine primitive avait reçu, selon dom Lambert, un développement insuffisant dans la doctrine trinitaire plus récente. Cela concernait surtout la théologie de la procession et des relations des Personnes trinitaires avec les personnes humaines, suite à l'Incarnation tout homme pouvant se situer dans une relation potentielle avec le Père, le Fils et le Saint Esprit.¹⁰⁰ Pour Lambert Beauduin, la théologie même se présente comme une relation personnelle avec les trois personnes réelles. Le mystère de la vie même est tout simplement contenu dans le mystère de la Trinité. « Pour ce qui est de nos relations avec les trois personnes, disait-il, nous rencontrons tout d'abord le Saint-Esprit, qui nous incorpore dans le Fils et c'est par le Fils que nous sommes conduits *in sinu Patris*, notre vrai but ».¹⁰¹ Un témoignage écrit montre ce que représentait l'essentiel de la vie chrétienne

⁹⁹ *Ibidem*, p. 355.

¹⁰⁰ Sonya A. Quitslund, *Les idées fondamentales de l'ecclésiologie de dom Lambert Beauduin d'après ses écrits et sa correspondance*, dans NRT 91. 1969, p. 1073-1096, ici p. 1084, 1085.

¹⁰¹ Quitslund, *L'ecclésiologie de Dom Lambert Beauduin*, p. 1084, cite Lambert Beauduin, « Cahier brun », p. 24.

pour dom Lambert Beauduin : « le fond de tout, c'est la vie *in sinu Patris* ; c'est là notre vraie vie ; tout le reste n'est rien, est relatif ». ¹⁰²

L'unité à laquelle l'humanité est appelée, a dans la Trinité son modèle et sa source. Pour Beauduin, grâce au fait de l'Incarnation une nature individuelle humaine est entrée en relation unique avec la nature divine. De ce fait, chaque nature humaine est dans une relation potentielle avec le Père, le Fils et le Saint Esprit.

L'attention de dom Lambert considère aussi le danger possible de confondre dans le culte les trois Personnes divines. Etant donné que chaque Personne est Dieu tout entier, les actions et la gloire de la Divinité doivent être rapportées à chacune. Beauduin explique :

« La nature unique serait compromise si les trois Personnes n'avaient pas le même droit aux adorations de latrerie que nous adressons à l'une d'entre elles. Il est bien vrai que le culte doit toujours avoir comme terme une personne ; il va, en effet, à reconnaître et à glorifier des droits, des perfections qui sont l'apanage exclusif d'êtres conscients d'eux-mêmes, de personnes. Mais si l'on recherche les titres qui justifient les hommages rendus à telle personne, qui fondent le culte, ces titres se rattachent toujours à la nature, à son excellence, ses qualités, ses prérogatives surajoutées. Pour cette raison, malgré la distinction réelle des trois Personnes divines, la même et unique adoration qui s'adresse à l'une d'elles s'adresse toujours aux deux autres, car le titre est identique, à savoir l'infinie perfection de la nature divine : *tribus honor unus* ». ¹⁰³

Ce qui ressort surtout de l'étude de dom Beauduin est le fait qu'il veut avant tout défendre le dogme de la distinction des Personnes. ¹⁰⁴ C'est une intuition fondamentale par laquelle le théologien belge ouvre une nouvelle piste dans la théologie liturgique au XX^e siècle. Il ne développe pas structurellement une théologie de la personne mais, pour lui, cet aspect est très important : « croire dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit est le dogme par excellence de l'Alliance nouvelle. Il est donc évident que l'attention du fidèle devrait être attirée tout d'abord sur la Trinité des Personnes divines. Le concept chrétien tombe directement sur la Personne ». ¹⁰⁵ La liturgie se révèle comme un lieu de rencontre personnelle entre l'homme et les Personnes divines distinctes :

¹⁰² Jean Jadot, Rapport d'une conversation avec dom Lambert Beauduin, Strasbourg, 9 et 10 février 1932, AAC, LB, 11/13, dans *Un Pionnier*, p. 1470.

¹⁰³ Beauduin, *Essai de manuel*, dans QL 3. 1912-1913, p. 207.

¹⁰⁴ Beauduin, *Essai de manuel*, dans QL 4. 1913-1914, p. 350-351.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 351. « La distinction des Personnes s'accentue encore dans le culte par les hommages rendus au Fils et au Saint-Esprit pour leur mission extérieure et visible. De ce chef, entre autres, les adorations rendues à la

« c'est bien ainsi que la révélation de la Sainte Trinité a été faite. Notre Seigneur nous parle de son Père qui l'a envoyé, de l'Esprit Saint qu'il nous enverra pour nous sanctifier ; lui-même est le Fils de Dieu qui s'incarne et nous sauve. Partout, on rencontre des Personnes qui agissent et qu'on doit adorer : nous en concluons qu'il y a trois Personnes en Dieu. Encore une fois, la pensée des premiers chrétiens a été formée à tomber d'abord sur chaque Personne et à trouver la nature divine dans chacune d'elles ».¹⁰⁶

Suivant dom Beauduin, chaque Personne de la Trinité intervient personnellement dans la création mais aussi dans l'ordre surnaturel : « le chrétien qui vit dans cet ordre, sait que les rôles de chaque Personne y sont formellement différents ; il entre donc avec chacune d'elles dans des relations particulières qui dictent une attitude d'âme différente ; il vit cette vie de famille avec le Père, par son Fils, dans l'Esprit du Père et du Fils ».¹⁰⁷ Mais dom Beauduin a montré aussi son désaccord avec l'insistance délibérée de la théologie sur la consubstantialité des trois Personnes, face aux hérésies, avec des implications parfois négatives. Il était conscient que la dogmatique scolastique a été impuissante puisque, dans sa logique, toutes les activités divines extérieures à la Trinité sont communes aux trois Personnes. Il a réagi contre la théologie scolaire en usage, qui nivelait ce que les Personnes divines avaient en propre. « Le dogme de l'unité divine a comme absorbé, dans notre vie pratique, le dogme de la Trinité dont on ne parle plus que pour mémoire ».¹⁰⁸ La scolastique a contribué à cet état car : « le *tractatus de Deo trino* est bien plus une étude spéculative de haute métaphysique, que le traité fondamental de l'ascèse chrétienne ».¹⁰⁹ Le chrétien est appelé donc à entrer dans une relation spécifique avec chacune des Personnes divines, il est sollicité à adhérer au plan charitable du Père qui, dans son amour « nous a tout donné : le Fils et l'Esprit Saint ».¹¹⁰

sainte Humanité du Sauveur s'adressent à la personne du Verbe, à cause de l'union hypostatique qui lui est personnelle » (Beauduin, *Essai de manuel*, dans QL 3. 1912-1913, p. 209).

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 351. Ailleurs Lambert Beauduin déclare : « L'action du Christ dans la phase actuelle de la réalisation du grand plan du Père est de nous envoyer l'Esprit Saint, c'est-à-dire de nous transmettre toute sa vie et toutes ses richesses par l'action de l'Esprit Saint dans l'Eglise, dans les sacrements, dans l'âme des fidèles. Cette mission par le Christ ne doit pas être envisagée comme un ordre, mais comme une opération continue et une coopération intime et profonde d'une fécondité continue... » (Lettre de Lambert Beauduin à Jean Jadot en 1931, dans Quitslund, *L'ecclésiologie de Dom L. Beauduin*, p. 1085).

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 351.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 351.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 352.

¹¹⁰ Lambert Beauduin, conversation du 15 juin 1942, dans Roger Poelman, *Apophtegmes*, p. 230.

4.3 L'entrée dans la famille divine ou le mystère de la filiation divine

« Le Père nous veut ses fils »¹¹¹, affirme dom Beauduin, la réflexion sur l'adoption divine des hommes se montrant comme une grande constante dans sa théologie.¹¹² Le théologien bénédictin comprend de plus en plus que la pénétration du mystère de la Trinité est conditionnée par une intelligence du mystère de la filiation divine. Évidemment, dit-il, « nous pouvons connaître Dieu par les choses de la nature, mais le Père, nous ne pouvons le connaître que par le Fils ».¹¹³

L'orientation théocentrique adoptée par dom Beauduin, l'a fait considérer que le but de la vie chrétienne consiste prioritairement dans l'acquiescement au projet de Dieu de nous introduire dans sa propre vie, au projet d'introduire l'humanité dans la famille divine : « La famille incréée qui s'appelle la Trinité a voulu s'élargir en quelque sorte et ouvrir ses rangs à la famille créée qui s'appelle l'Église, l'humanité ».¹¹⁴ En effet, Dieu « ne poursuit dans son activité extérieure qu'un seul dessein : introduire la race humaine au partage de sa propre vie divine ».¹¹⁵ Selon ses paroles, la sanctification des hommes est la projection dans l'humanité de la vie trinitaire, « de l'activité *ad intra in sinu Patris* ».¹¹⁶

Selon dom Lambert, l'un des rôles de l'Église, « est de nous faire comprendre que le dogme [...] qui a le plus de portée pratique, c'est celui de la Sainte Trinité ».¹¹⁷ Les développements de dom Beauduin ne sont pas structurés de manière systématique mais les vérités soutenues à différentes occasions sont fermement exprimées. Le Père n'est pas Père pour un motif moral, il est Père parce qu'il donne la vie. L'homme est appelé à participer réellement à cette vie divine que seul le Père, qui est source, peut donner. L'homme peut

¹¹¹ Lettre de Lambert Beauduin à l'abbé Guibert Gendebien, Chevetogne, 6 février 1952, Archives d'Amay-Chevetogne, LB, 11, dans *Un Pionnier*, p. 1376.

¹¹² Dans ce registre se trouve une idée très intéressante : « Même s'il n'y avait pas eu de péché le Verbe se serait incarné pour présenter au Père son épouse, l'Église éternelle, que le Père voulait réaliser de toute éternité ». (Lambert Beauduin, *Retraite aux moniales oblates*, au Monastère Notre-Dame de la Source du Martray à Corneilles-en-Parisis, du 1^{er} au 8 décembre 1943, notes d'auditrice, 18 p. dactylographié, Archives des moniales oblates de Sainte-Françoise Romaine (Bec-Hellouin), dans *Un Pionnier*, p. 1376). Déjà à l'aube de la création, l'homme a été façonné à l'image du Fils, Dieu sachant que son Verbe revêtirait un jour la nature humaine. Dom Beauduin se démarque ici d'une certaine théologie latine pour rejoindre la spiritualité orientale.

¹¹³ Lambert Beauduin, *Cours de liturgie*, Vanves, 1946, note d'auditeur, Archives d'Amay-Chevetogne, *Lambert Beauduin*, Liturgie, 3, CPL, Dossier 31, dans *Un Pionnier*, p. 1371.

¹¹⁴ Lambert Beauduin, Pour ma lettre à Charles Paquot, Archives d'Amay-Chevetogne, LB, 27/33, dans *Un Pionnier*, p. 1372.

¹¹⁵ Lambert Beauduin, préparation d'un exposé, Archives d'Amay-Chevetogne, LB, 25/14, dans *Un Pionnier*, p. 1373.

¹¹⁶ « Nous sommes désormais chez nous au sein de la Trinité bienheureuse » (Lambert Beauduin, *Retraite aux moniales* du 5 au 11 décembre 1920 à l'Abbaye SS. Jean et Scolastique de Maredret, texte intégral, Archives de l'Abbaye SS. Jean et Scolastique de Maredret, dans *Un Pionnier*, p. 1374).

¹¹⁷ Lambert Beauduin, *La vie au sein de la Trinité, idéal de la vie chrétienne*, (1948), dans *Les Amis du Bec-Hellouin* 124, décembre 1988, p. 23, citation d'après *Un Pionnier*, p. 1371.

recevoir la vie seulement dans le Fils, car il est celui qui reçoit de son Père la richesse de la nature divine. La destinée des hommes est de devenir par le Fils les fils du Père. Pour constituer ce lien entre l'homme et la Sainte Trinité, le Fils envoie l'Esprit-Saint qui vivifie les hommes, Esprit qui est aussi le lien d'amour entre le Père et le Fils.

« Le Père est la source unique de la vie divine. Nous l'appelons 'Père' par analogie, parce que nous ne pouvons pas dire autrement [...]. Le Père communique cette [...] nature divine [...] à une autre Personne que nous appelons 'Fils' parce que la notion de fils dans notre langage habituel veut dire 'vie reçue d'un autre' [...] C'est pourquoi le Père et le Fils sont réellement distincts ». « Dans l'attitude foncière du Fils, tout est orienté vers le Père ». Ils « s'aiment d'un amour immense et cet amour divin [...] c'est l'Esprit-Saint ».¹¹⁸

Grâce au Verbe incarné, l'homme est intégré dans la circulation de la vie divine, devenant fils adoptif du Père. Il entre avec les Personnes divines en des relations semblables à celles du Fils premier-né, auquel nous devenons les frères. Dom Beauduin spécifie les relations qu'on peut contracter avec les Personnes de la Trinité. C'est par l'incorporation au Christ que l'homme trouve accès au Père. En devenant son frère, son cohéritier, l'homme devient fils et héritier du Père. En union au Fils, par lui, avec lui, l'homme retourne à celui qui est le principe de toutes choses où tout se récapitule dans l'unité de son origine. C'est par l'adoration permanente des trois Personnes divines que l'homme peut faire l'exercice de la présence de Dieu. Avec elles s'établissent par l'ordre surnaturel des liens intimes.¹¹⁹ Dom Beauduin désigne le chemin cultuel vers le Père, terme de toutes adorations, par le Fils devenu notre frère par la grâce, en intégrant aussi le principe actif métamorphosant dans cette union à savoir l'Esprit que le Fils communique :

« Mais cette union est impossible si l'homme n'est intimement transformé par l'Esprit. Le lien divin qui doit donc nous unir au Christ pour aller au Père, le Don par excellence qui doit

¹¹⁸ Lambert Beauduin, *Retraite aux moines et aux moniales oblates*, au Monastère Notre-Dame de la Source du Martray à Corneilles-en-Parisis, du 30 novembre au 7 décembre 1944, notes d'auditeur, 51 p. dactylographié, Archives des moniales oblates de Sainte-Françoise Romaine (Bec-Hellouin) ; copie, Archives d'Amay-Chevetogne, LB, 19/3, dans *Un Pionnier*, p. 1372.

¹¹⁹ « Cette sublime adoption appelle donc des relations nouvelles, demande un commerce intime et familial qui nous livre les secrets de cette vie divine que notre filiation nous appelle à partager. Le Père envoie son Fils devenu notre Frère aîné, qui veut converser avec nous, non comme le maître avec ses serviteurs, mais comme l'ami avec ses amis. Il nous fait connaître son Père par nature qui devient le nôtre par adoption ; il nous manifeste le Fils qui devient notre Frère [...] Le mystère de la sainte Trinité, c'est le témoignage du Fils apporté à ses frères, l'initiation à la vie divine, le gage de l'adoption, l'aurore de la vision parfaite de Dieu » (Beauduin, *Essai de manuel*, dans QLP 6. 1920-1921, p. 47-48).

opérer en nous ces merveilles, c'est l'Esprit-Saint : il est dans l'âme du chrétien le principe d'une vie vraiment divine. En lui, nous allons au Père par son Fils ». ¹²⁰

Le but de dom Beauduin a été principalement de susciter la compréhension et la participation consciente des fidèles à la vie de Dieu trinitaire, en devenant des fils d'un Dieu qui se manifeste à nous comme vrai Père, Père d'un Fils unique, de qui procède toute relation filiale et paternelle. Et c'est par l'incorporation au Fils premier-né que les hommes deviennent fils et implicitement frères, par la participation de son esprit et de sa vie. ¹²¹

4.4 La dimension trinitaire du culte

Par la liturgie, l'Église infuse le dogme de la Sainte Trinité dans l'esprit et le cœur des chrétiens. Dom Beauduin affirme que « la sainte Trinité est l'objet auquel (*objectum cui*) va son culte : c'est le terme de la liturgie. L'Église prie donc comme elle croit : ceux qui s'unissent à Elle dans son culte sont infailliblement orientés vers le Père, par, avec et dans le Fils, grâce à l'opération du Saint-Esprit ». ¹²²

Le mystère de la Sainte Trinité n'est pas une connaissance abstraite et spéculative. Ce mystère est à la base de toute la doctrine chrétienne. Dans son culte, l'Église confesse, applique et vit le dogme de la sainte Trinité. Beauduin travaille sur ce qu'il appelle les exigences théologiques concernant le vrai culte, en identifiant des règles relatives à l'unité de nature et des règles relatives à la Trinité de Personnes distinctes. Il attire l'attention sur le danger que présenterait le culte qui confondrait entre elles les trois Personnes divines et aussi sur le danger qui compromettrait la nature unique de Dieu. Il envisage donc dans son travail l'unité de nature dans les formules liturgiques trinitaires : *neque substantiam separantes* et la Trinité des Personnes dans les formules liturgiques trinitaires : *neque confundentes personas*. ¹²³ Pour Beauduin, la règle *non confundentes Personas* est le principe fondamental de la liturgie, se trouvant au premier plan, tandis que le *neque substantiam separantes* est plus souvent sous-entendu qu'explicitement formulé. Ce principe ne crée pas un monothéisme impersonnel et abstrait qui oublierait la réalité vivante des trois Personnes. ¹²⁴ Sa position ferme se montre dans l'affirmation de la doxologie trinitaire comme le premier et le dernier

¹²⁰ *Ibidem*, p. 49.

¹²¹ *Ibidem*, p. 47.

¹²² *Ibidem*, p. 53.

¹²³ Beauduin, *Essai de manuel*, dans QL 3. 1912-1913, p. 276-280 et QL 4. 1913-1914, p. 351-359.

¹²⁴ Beauduin, *Essai de manuel*, dans QL 4. 1913-1914, p. 352.

mot de tout acte liturgique. Dans la liturgie, toute grâce est communiquée au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ; toutes les prières liturgiques, psaumes, hymnes, bénédictions, collectes, signes de croix, invocations, sont ramenées à la gloire du Père, du Fils et du Saint-Esprit. La liturgie confesse l'unité divine¹²⁵ adressant dans une formule unique une même adoration au Père, au Fils et au Saint-Esprit.¹²⁶ Dom Beauduin rappelle que la liturgie croit au Dieu unique, terme du culte liturgique et met également en lumière le dogme de la distinction des Personnes.

Chez le théologien bénédictin, les explications au caractère spéculatif, soit de ses écrits soit de ses retraites, débouchaient souvent sur une pratique, c'est-à-dire, la louange. La doxologie « Gloire au Père » résume le tout de la vie spirituelle des chrétiens.¹²⁷ Cela parce que, « la Sainte Trinité est à la fois le point de départ et l'aboutissement du culte catholique ». ¹²⁸ « Tout *pour* le Père, tout *par* le Christ, *tout* dans la communion de l'Esprit-Saint ». ¹²⁹

Sans avoir l'intention de développer un système dogmatique, touchant à une spéculation théorique séparée de la vie surnaturelle, dom Lambert se méfie de ce que le mystère de la sainte Trinité soit traité comme une subtile métaphysique ou quelque système philosophique. Son intérêt est de montrer la place hors pair que doit occuper le mystère de la sainte Trinité dans notre vie, et par conséquent, dans notre culte. Ce culte fait passer le dogme de la Trinité dans la foi vécue et dans la piété du peuple chrétien et le fait participer à la vie divine. L'outillage mental utilisé par dom Beauduin est moins élaboré, mais les vérités présentées sont fondamentales pour une compréhension de la liturgie où, en dehors de toute connaissance conceptuelle, le mystère de la sainte Trinité doit être confessé et vécu.¹³⁰

¹²⁵ La liturgie adresse dans une formule unique la même adoration au Père, au Fils et au Saint Esprit et sur ce type trinitaire sont composées les grandes prières eucharistiques, les antiques hymnes, les professions de foi conciliaires, toutes les formules solennelles du répertoire liturgique : *Te Deum*, *Gloria in excelsis*, *Credo*, Préfaces, Canon, formules sacramentelles. Cf. *ibidem*, p. 354-355.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 354. « Toute la liturgie est un hymne à la gloire du Père, du Fils et du Saint-Esprit, se récapitulant dans le Père qui est 'le sommet dans lequel toute la Trinité s'unit et se récapitule dans l'unité' » (*ibidem*, p. 359).

¹²⁷ Lambert Beauduin, *Vraie vie*, 1^{ère} conférence, citation d'après *Un Pionnier*, p. 1372.

¹²⁸ Lambert Beauduin, *Dévotion au Saint-Esprit*, manuscrit Archives d'Amay-Chevetogne, LB, Fiches, dans *Un Pionnier*, p. 1372.

¹²⁹ Lambert Beauduin à Paquot, Chatou, 1^{er} décembre 1941, brouillon, Archives d'Amay-Chevetogne, LB, 11 ; dans *Un Pionnier*, p. 1372.

¹³⁰ « ... les chrétiens s'approchent peu à peu du Père, grâce à l'union au Christ réalisée par l'Esprit-Saint ; nous sommes dans la circulation de la vie divine que saint Paul exprimait pleinement dans ce texte : 'Par le Christ en un Esprit nous avons accès près du Père' (Ep 2,18). Telle est toute l'œuvre de notre sanctification : 'Vous êtes au Christ et le Christ est à Dieu' (1Co 3,23). Le Fils unique par le lien du Saint-Esprit récapitule tout en lui, jusqu'à ce qu'enfin tout soit ramené par lui au Père : '...afin que Dieu soit tout en tous' (1Co 15,28) » (Beauduin, *Essai de manuel*, dans QL 3. 1912-1913, p. 205-206).

4.5 La christologie et la pneumatologie de dom Beauduin

La dimension christologique du culte est fortement soulignée dans la théologie de dom Beauduin.¹³¹ Son important souci est de préciser les rôles du Seigneur dans la liturgie, car le Christ est à la fois terme parfait et sujet parfait du culte. À côté de la divinité du Verbe incarné, demeure l'humanité du Christ qui porte aussi un rôle prédominant dans notre culte, le Christ considéré en tant que Pontife et Sacrificateur, Grand Prêtre et Médiateur.¹³²

Mais en parlant du dogme de la médiation universelle du Christ, dom Beauduin tend à devenir, trait spécifique pour son époque, christocentrique.¹³³ La christologie est présentée selon une structure scolastique. « Le seul adorateur du Père, le sujet unique et universel du culte de l'Église, c'est le Christ ressuscité et glorieux, assis à la droite du Père. Il n'y a pas un acte liturgique dont il ne soit l'auteur. Tout le culte s'accomplit, *per Christum Jesum, catholicum Patris sacerdotem...* ». ¹³⁴ Selon Beauduin, l'exercice sacerdotal du Christ est *personnel, collectif et hiérarchique*. Le Christ glorifié et triomphant au ciel est l'agent unique de la vie surnaturelle.¹³⁵

Même si dom Beauduin ne parle pas de manière systématique de la présence liturgique-épiscopale de l'Esprit Saint, il en fait d'innombrables références dans ses retraites, il prêche de plus en plus la mission de la troisième Personne¹³⁶, en saisissant à l'époque ce moment important de réveiller dans les âmes chrétiennes la grande réalité de l'Esprit divin.

Les commentateurs de la théologie de Beauduin rappellent : « A l'époque, l'Esprit est le grand absent des exposés doctrinaux, car une thèse admise par presque tous les théologiens lui enlève tout rôle spécifique dans l'humanité : selon un système philosophique reconnu,

¹³¹ « Un autre dogme que la prière de l'Église met à la base de la piété chrétienne, c'est le dogme de la médiation universelle du Christ Jésus, l'unique Pontife de la nouvelle Alliance. [...] La sublime récapitulation de toutes les choses en Dieu doit se faire dans son Fils unique, fait homme à cette fin. Par Lui, avec Lui et en Lui, tout doit être consommé dans l'unité ; Il est la plénitude où nous devons tout puiser, le don qui les renferme tous, notre Tout » (Beauduin, *Essai de manuel*, dans QLP 6. 1921, p. 46).

¹³² « La fonction dévolue au Christ dans l'économie nouvelle, fonction qu'il a voulu s'approprier par son incarnation, c'est sa fonction de prêtre et de médiateur : à la tête de son peuple, ramené par lui au Père, il accomplit la religion parfaite, le culte éternel. Le Père et le Fils ne sont donc pas à titre identique l'objet du culte vraiment chrétien. La liturgie toute entière suppose du Fils au Père des relations de dépendance en vertu de l'Incarnation, que jamais elle n'intervertit ; elle prie, elle loue, elle glorifie le Père par le Fils et dans le Fils » (Beauduin, *Essai de manuel*, dans QLP 6. 1921, p. 46).

¹³³ « Quoi qu'il en soit de ces explications théologiques, la vérité qu'il faut retenir et affirmer c'est que le Christ est réellement l'auteur de toute l'activité sacerdotale de la sainte Église » (Beauduin, *Essai de manuel*, dans QLP 5. 1919-1920, p. 81).

¹³⁴ Beauduin, *Essai de manuel*, dans QLP 5. 1919-1920, p. 85.

¹³⁵ « Le Christ ressuscité, qui règne au ciel à la droite du Père, voilà donc l'unique Pontife qui accomplit, *ici-bas*, toute notre liturgie. Il est la plénitude d'où découlent sur nous toutes les grâces ; le soleil d'où rayonne toute chaleur et toute lumière ; le don qui résume tous les dons ; la grande réalité du monde surnaturel » (Beauduin, *Essai de manuel*, dans QLP 5. 1919-1920, p. 87).

¹³⁶ Loonbeek et Mortiau, *Un Pionnier*, p. 1390, note 263.

toutes les activités externes à la Trinité seraient communes aux trois Personnes ».¹³⁷ Sans se delimenter totalement de la théologie de l'appropriation Beauduin réfléchit au fait que « la Trinité, en sanctifiant le chrétien par un acte commun aux trois Personnes, le rend apte à recevoir et à posséder en lui l'Esprit-Saint. La troisième Personne est ainsi le terme de l'union sans en être l'agent distinct ».¹³⁸ Suivant les paroles de Lambert Beauduin :

« Mais cette union une fois conclue, un mode propre d'opérations répondant à ce mode propre d'union s'accomplit dans l'âme pour réaliser cette conformation avec le Christ : c'est l'œuvre du Saint Esprit en nous, que décrivent les Pères et la liturgie : œuvre propre, comme propre est l'union. [...] En un mot : la Sainte Trinité nous oint de l'Esprit Saint ».¹³⁹

La triadologie de dom Beauduin, instinctive et assez peu élaborée, révèle quelque idées de force. Il en tire d'habitude des conséquences ecclésiologiques. Le projet du Père de rassembler l'humanité en Église a été mis en œuvre par le Fils. Mais, ajoute dom Beauduin, le Père confie la mission de l'appliquer à chaque croyant à l'Esprit Saint. Jésus Christ, par la résurrection, « a vaincu la mort, qui s'opposait à la pénétration de l'Esprit de vie dans l'humanité ».¹⁴⁰ Beauduin précise qu'aujourd'hui le Seigneur « n'habite plus parmi nous »¹⁴¹, mais par l'« Esprit-Saint, qui fait les vivants et qui l'a fait vivre lui d'abord, il va s'unir des membres et arriver ainsi à la plénitude de son œuvre ».¹⁴²

Très important pour dom Beauduin est le fait que la foi en l'habitation de l'Esprit Saint dans le cœur du croyant ne devrait pas conduire à une piété solitaire car, avant de concerner chacun en particulier la rédemption porte sur l'ensemble du peuple chrétien. Dom Lambert attire l'attention sur « une tendance moderne, à envisager l'action de l'Esprit-Saint tout individuelle », tandis que pour lui, « même notre sanctification personnelle doit être envisagée comme celle d'un membre » du Corps mystique.¹⁴³ Il précise que l'œuvre de

¹³⁷ *Ibidem*, p. 1394.

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ Lettre de Lambert Beauduin à Ryelandt, Louvain, XXII^e dom. Post Pentecosten (12 octobre) 1913, Archives de l'Abbaye Saint-Benoît de Maredret, 1.1.15., dans *Un Pionnier*, p. 1394.

¹⁴⁰ Lambert Beauduin, Retraite prêchée aux moniales à l'Abbaye SS. Jean et Scolastique de Maredret, du 9 décembre 1914 (6^e conférence), texte intégral, Archives de l'Abbaye SS. Jean et Scolastique de Maredret, citation d'après *Un Pionnier*, p. 1395.

¹⁴¹ Lambert Beauduin, *Principes théologiques au point de vue ascétique*, s.d., texte dactylographié, 15 p., Archives d'Amay-Chevetogne, Roger Poelman, dans *Un Pionnier*, p. 1395. « De même que le Christ a eu son corps sur la terre pour agir, de même l'Esprit a son instrument d'action : l'Église » (*ibidem*, dans *Un Pionnier*, p. 1397).

¹⁴² Lambert Beauduin, Retraite prêchée aux moniales à l'Abbaye SS. Jean et Scolastique de Maredret, du 9 décembre 1914 (6^e conférence), texte intégral, Archives de l'Abbaye SS. Jean et Scolastique de Maredret, dans *Un Pionnier*, p. 1395.

¹⁴³ Lambert Beauduin, Retraite Wépion, 1924, 6^e conférence, dans *Un Pionnier*, p. 1395.

l'Esprit « dans les âmes n'est qu'en vue de les rendre membres de l'Église et du Christ ». ¹⁴⁴
« Le Saint-Esprit [...] relie tous les membres à la tête et les membres entre eux » ¹⁴⁵, car « il est, par nature, le lien d'amour entre le Père et le Fils ». ¹⁴⁶

La théologie de l'Eucharistie de dom Beauduin s'est précisée de plus en plus par les références pneumatologiques. La relation avec le Saint Esprit ne crée pas des préjudices à nos relations avec le Christ.

« L'intimité avec le Christ ne se fait que dans l'Esprit Saint, en d'autres termes il y a une double mission comme il y a une double procession dans la vie *ad intra* de notre Dieu, sans porter atteinte au contraire aux rapports des trois personnes... Les sacrements sont les instruments adaptés par le Christ par lesquels l'Esprit Saint accomplit sa mission : cela vaut aussi et surtout pour la sainte Eucharistie : le corps de Christ agit en nous par l'action de l'Esprit Saint : c'est la grande thèse de la tradition et des Pères ». ¹⁴⁷

4.6 L'Esprit et l'Église

Pour dom Beauduin, s'il est vrai que l'Esprit Saint peut agir en dehors de l'Église, « il le fait toujours pour l'Église ». ¹⁴⁸ Le théologien bénédictin ne se limite donc pas à des références christologiques et intègre des considérations pneumatologiques : « De même que le Christ a eu son corps sur la terre pour agir, de même l'Esprit a son instrument d'action : l'Église ». L'Esprit « opère dans l'Église, c'est lui qui entretient la doctrine, la hiérarchie, les sacrements ». ¹⁴⁹ Et encore, sans préciser une mystique liturgique, il affirme que « c'est

¹⁴⁴ Lambert Beauduin à Debar, Chatou, 1^{er} avril 1943, Archives de l'Abbaye Saint-Martin, Ligugé, Photocopie, Archives d'Amay-Chevetogne, LB, 11.

¹⁴⁵ (Lambert Beauduin), *Le Culte des Saints*, note polycopiée, Archives d'Amay-Chevetogne, LB, Fiches, dans *Un Pionnier*, p. 1396.

¹⁴⁶ Lambert Beauduin, note personnelle, Archives d'Amay-Chevetogne, LB, 23-24, dans *Un Pionnier*, p. 1396.

¹⁴⁷ Lambert Beauduin, lettre à Jean Jadot, hiver 1931. Cf. Quitslund, *L'ecclésiologie de Dom Lambert Beauduin*, p. 1085 ; Bouyer, *Dom Lambert Beauduin*, p. 173. La doctrine de dom Beauduin concernant la procession de l'Esprit Saint du Père et du Fils se maintient tout à fait dans les cadres de la théologie de l'Église romaine-catholique.

¹⁴⁸ Lambert Beauduin, Retraite prêchée aux moniales à l'Abbaye SS. Jean et Scolastique de Maredret, du 9 décembre 1914 (8^e conférence), texte intégral, Archives de l'Abbaye SS. Jean et Scolastique de Maredret, dans *Un Pionnier*, p. 1398. Il « agit par l'Église, pour l'Église, avec l'Église et dans l'Église. [...] Voulez-vous vivre de l'Esprit-Saint ? Vivez de l'Église » (*ibidem*, p. 1397-1398).

¹⁴⁹ Lambert Beauduin, *Principes théologiques au point de vue ascétique*, s.d., texte dactylographié, 15 p., Archives d'Amay-Chevetogne, RP, dans *Un Pionnier*, p. 1397.

l'Esprit-Saint, [...] envoyé par le Père, qui assure [...] dans chaque âme en particulier, l'application parfaite de toutes ces richesses ».¹⁵⁰

Même si dom Beauduin ne parle pas avec précision de l'intervention de l'Esprit Saint dans la liturgie, l'importance de son action est saisie, car « grâce à lui et par lui, le Père et le Fils habitent en nous ».¹⁵¹ Le cadre eucharistique, même s'il est peu développé, est rappelé par le théologien bénédictin : « Si nous cessions d'être unis au Corps mystique, la vie de l'Esprit cesserait en nous. De même que pour la branche, la floraison est d'autant plus riche, les fruits d'autant plus beaux qu'elle est mieux en communication avec le tronc, de même pour porter des fruits de grâce, nous devons être entés sur l'arbre de vie, c'est-à-dire appartenir à l'Église ».¹⁵² Dans le cadre sacramentaire, l'action de l'Esprit a été de plus en plus accentuée par dom Lambert Beauduin : « L'Église est le grand sacramental, [...] le corps dans lequel et par lequel il (l'Esprit) accomplit sa mission de héraut du Christ ».¹⁵³

4.7 La notion de l'appropriation

L'un des grands intérêts de dom Beauduin a été de saisir le rôle de l'appropriation dans le contexte liturgique. Il a spécifié dans son *Manuel* que, dans l'ordre surnaturel les rôles de chaque Personne divine sont formellement différents. Il précise que

« cette différence est fondée sur les Missions divines qui, selon l'admirable définition de saint Augustin, sont comme les projections dans le temps des processions éternelles. Le chrétien entre donc avec chaque Personne divine dans des relations spéciales dont la modalité est nécessairement déterminée par les différentes Missions qui ont établi l'ordre surnaturel ici-bas. Concrètement, toute l'œuvre de notre salut n'est autre chose que le retour des hommes vers le Père, en union avec le Fils incarné, par l'opération du Saint-Esprit. Le chrétien entre dans la circulation de la vie divine : l'ordre surnaturel c'est l'ordre divin mis à la portée des fils adoptifs ».¹⁵⁴

¹⁵⁰ Lambert Beauduin, *Pensées sur l'Église et la vie monastique*, Retraite aux moines et aux moniales oblates bénédictines de Corneilles-en-Parisis, décembre 1944, notes d'auditeur, dans *Bec* 5. 1966, p. 14, dans *Un Pionnier*, p. 1397.

¹⁵¹ Lambert Beauduin, Retraite prêchée aux moniales à l'Abbaye SS. Jean et Scolastique de Maredret, du 9 décembre 1914 (8^e conférence), texte intégral, Archives de l'Abbaye SS. Jean et Scolastique de Maredret, dans *Un Pionnier*, p. 1396.

¹⁵² Lambert Beauduin à Debar, Chatou, 1^{er} avril 1943, Archives de l'Abbaye Saint-Martin, Ligugé, Copie, Archives d'Amay-Chevetogne, LB, 11, dans *Un Pionnier*, p. 1397-1398.

¹⁵³ Lambert Beauduin à Debar, Chatou, 1^{er} avril 1943, Archives de l'Abbaye Saint-Martin, Ligugé, Copie, Archives d'Amay-Chevetogne, LB, 11, dans *Un Pionnier*, p. 1397-1398.

¹⁵⁴ Beauduin, *Essai de Manuel*, dans QL 4. 1913-1914, p. 355.

Les intuitions de dom Beauduin ne poursuivent pas un chemin systématisé et manquent parfois de limpidité et de précision. Pourtant sa théologie se construit dans une délimitation de la conception trinitaire scolastique. Il affirme le fait que les relations intratrinitaires ont une incidence sur l'action des Personnes divines en leur rapport à la créature, surtout dans le domaine de la liturgie. Les réflexions de dom Beauduin ont un fond théologique correct même en utilisant des expressions incertaines et laissant ainsi percevoir une théologie naissante dépourvue d'une configuration systématique.

« Si les propriétés qui distinguent les Personnes en Dieu ne sont pas concrétisées, rendues vivantes et sensibles dans des opérations et des œuvres que nous voyons et que nous touchons, le dogme de la Trinité n'entrera ni dans l'intelligence, ni dans le cœur des fidèles. Et puisque la liturgie aussi bien que l'Évangile ne sont pas des spéculations métaphysiques réservées à une élite intellectuelle, mais des vérités mises en œuvre et traduites en actes de foi et d'amour par tout le peuple chrétien, les Personnes divines devaient être humanisées et revêtir chacune une activité personnelle et indépendante ».¹⁵⁵

Une explication de l'importance de l'appropriation dans la liturgie trouve donc sa place dans la théorie de dom Beauduin. Il souligne que la mention de la Sainte Trinité comme terme du culte doit être *implicite*, à savoir, Dieu le Père seul est celui qui devient par appropriation le terme du culte dans tous les actes *pleinement* liturgiques qui s'accomplissent *ad altare* par le prêtre. Ces actes impliquent le sujet du culte qui ne peut être que Jésus Christ avec son corps mystique, l'Église, qui se place devant le trône du Père, et lui offre le Saint Sacrifice, l'œuvre des œuvres, l'*ἐργον* par excellence. Dans cet acte :

« le Christ doit être considéré dans sa fonction de Prêtre et de Chef de son corps mystique ; il doit être *sujet du culte* ; c'est le Verbe par sa nature humaine qui accomplit son sacrifice : un tel acte suppose donc du Fils au Père des relations de dépendance que justifie l'Incarnation. Or, si dans le même acte, le Verbe était *explicitement* mentionné comme terme du culte (en d'autres mots, si Dieu le Père n'était pas par appropriation le terme exclusif du culte) et explicitement indiqué comme *sujet du culte* : *Per Dominum nostrum*... il y aurait là pour le peuple chrétien un grave danger à voir avec Nestorius deux personnes physiques distinctes dans ce terme et ce sujet du même acte cultuel. Et voilà pourquoi dans un acte strictement liturgique, quand le nouvel Adam est à la tête de sa race nouvelle pour la consacrer à son Père,

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 356.

quand le grand Prêtre exerce officiellement ses fonctions sacerdotales et liturgiques, il faut poser Dieu le Père seul comme terme du culte et opérer par l'acte du sacrifice le retour des hommes au Père en union avec le Fils incarné, par l'opération du Saint-Esprit ».¹⁵⁶

L'appropriation se constitue pour dom Beauduin dans une aide à préserver une distinction de personnes dans l'unité de la Trinité. Dans l'*Essai de Manuel de liturgie*, il traite de l'appropriation d'une manière différente du mode théologique. Il tient à opérer une différenciation entre l'appropriation comme méthode théologique¹⁵⁷ et ce que la liturgie comprend par cette notion.

« Pour la liturgie le Père est le Créateur ; le Fils, le Rédempteur ; l'Esprit Saint, le Sanctificateur. Dans le premier cas, c'est une appropriation au sens théologique du mot ; dans le second une œuvre strictement propre au Fils ; dans le troisième l'Église ne s'est pas prononcée... fort heureusement, la très ancienne opinion de l'œuvre propre semble prévaloir. ... nous appellerons la méthode d'appropriation en liturgie le procédé qui consiste à assigner à chaque Personne de la Sainte Trinité un rôle formellement distinct dans notre vie surnaturelle, que ce rôle soit ou non strictement propre à cette personne ».¹⁵⁸

Les affirmations de Beauduin montrent une réflexion peu élaborée, le théologien bénédictin se faisant héritier d'une tradition de réflexion centrée sur l'unité de l'être, avec moins d'accent sur la Trinité de Personnes. Mais l'évolution de la pensée de dom Lambert est quand même considérable, son égard prenant avec le temps des nuances plus équilibrées, à partir d'une approche centrée sur l'expérience, le Dieu Trinité étant vécu non pas comme être, mais comme Père, Fils et Saint Esprit. Il a suivi une certaine influence du père Théodore de Régnon qui stimulait la redécouverte théologique dans le peuple chrétien de la compréhension de la vie de famille avec le Père, par le Fils, dans l'Esprit du Père et du Fils.¹⁵⁹ Le critère de l'expérience est devenu essentiel, la notion d'appropriation perdant sa suffisance, le contexte liturgique gagnant ainsi en force d'expression théologique :

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 357.

¹⁵⁷ « Mais, remarquons-le et nous insistons sur cette remarque, nous n'employons pas ici le mot 'appropriation' dans le sens exclusif qui lui donne la théologie en l'opposant aux opérations strictement propres à chaque Personne. La liturgie approprie constamment, laissant à l'étude scientifique du dogme le soin de déterminer dans quels cas l'œuvre appropriée est vraiment propre à telle personne ; dans quel cas, au contraire, nous sommes en présence d'un procédé logique, justifié sans doute par l'objectivité du mystère et notre impuissance à l'exprimer parfaitement, mais sans réalité en Dieu » (Beauduin, *Essai de manuel*, dans QL 4. 1913-1914, p. 356).

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 356.

¹⁵⁹ Voir Théodore de Régnon, *Etudes de Théologie positive sur la Sainte Trinité*, Paris, Victor Retaux, 1892-1898, 4 volumes.

« Dans l'ordre surnaturel, on fait une appropriation de langage, en disant que : le Père est le Bon Dieu, le Fils, la Sagesse, le Saint-Esprit, l'Amour... C'est épouvantable... Pas d'appropriation dans l'ordre surnaturel ! ... Le Père ne peut pas être envoyé en tant que Dieu... Le Père nous a envoyé son Fils et le Saint-Esprit. C'est le Père qui envoie son Fils ; pas le Bon Dieu, et c'est là la moelle de l'affaire. Donc dans le domaine des vérités, que Dieu est venu nous révéler, nous sommes dans un ordre divin, nous sommes dans la vie divine et il ne faut plus me parler d'appropriation... Notre Seigneur n'approprie rien, il applique tout au Père et au Saint-Esprit. C'est l'Incarnation qui rend l'ordre surnaturel et elle est propre à la Personne du Fils... Il n'y a plus rien sinon l'ordre surnaturel et que le Christ était venu pour l'établir... L'appropriation c'est la négation de tous les grands dogmes ».¹⁶⁰

5. La compréhension du sacrifice eucharistique

5.1 Le sacrifice eucharistique dans l'Eucharistie

Pour Lambert Beauduin, dans le sacrifice eucharistique se renouvelle le sacrifice de la Croix.¹⁶¹ Pourtant, le but du sacrifice de la Messe est tout différent de celui du Golgotha, et les modalités qui transforment l'oblation sont différentes, en dehors de tout processus de destruction en vue des buts méritoires et expiatoires. Beauduin précise qu'il s'agit du même prêtre et de la même victime, le prêtre est le Christ, mais *sacerdotum ministerio* ; la victime est le Christ, mais *sub speciebus panis et vini*.¹⁶² Ces « modalités eucharistiques » doivent réaliser le but, différent de celui de la Croix, de permettre à la communauté, au corps mystique, de se consacrer, de s'offrir avec le Christ au Père. Beauduin accorde une grande importance dans ce contexte à l'Église et au ministère sacerdotal communiqué par le Christ à la hiérarchie.

« Le prêtre catholique offre le saint Sacrifice au nom et en vertu du pouvoir sacerdotal du Christ. Or le prêtre est le représentant de toute l'Église : c'est l'Église qui offre le Sacrifice par son ministère. Tout le peuple chrétien est donc associé [...]. La modalité du sacerdoce de la dernière Cène et de la Croix diffère donc de celle de la Messe ; et grâce à cette différence : *sacerdotum ministerio*, le but de l'institution eucharistique est atteint sous le rapport du

¹⁶⁰ Des notes de Dom Beauduin à l'occasion d'une retraite prêchée chez les Bénédictines de Vanves. Archives de ce monastère, farde 6, pp. 10-11, cf. Quitslund, *L'ecclésiologie de Dom L. Beauduin*, p. 1088.

¹⁶¹ Beauduin, *Essai de manuel*, dans QLP 6. 1921, p. 195.

¹⁶² *Ibidem*, p. 196.

sacerdoce : incorporer les membres au sacerdoce du Christ et offrir par lui et avec lui au Père le sacrifice de l'humanité nouvelle. Ainsi peut-on dire en toute vérité que l'Église est le principal offrand du Sacrifice de la Messe, le ministère visible qu'elle exerce étant aussi indispensable au but poursuivi que le sacerdoce invisible du Christ ».¹⁶³

La tension entre la pensée théologique et la vision pastorale de Beauduin se remarque presque toujours dans ses penchants pour différents aspects de la messe. Que ce soit une étude historique, l'écrivain belge n'oublie pas de mettre en évidence la dimension pastorale d'une réalité théologique, de rappeler le point capital de son action. Dans le cas du sacrifice de la messe, il s'efforce à provoquer la compréhension d'une participation consciente au sacrifice de tout fidèle, de toute la communauté :

« La Messe étant le Sacrifice du Corps mystique de toute l'Église en union avec le Sacrifice du Chef, la liturgie, par tous les rites, les textes, les gestes, les attitudes, bref par tout son cérémonial et ses formules, assure une participation (sacrifice applicatif) très active, très sensible et très collective, non seulement de tous les assistants, mais aussi de tous les membres de l'Église triomphante, militante et souffrante : c'est tout le corps mystique qui offre et s'offre dans la liturgie bien comprise et pleinement vécue ».¹⁶⁴

La méconnaissance de la valeur et de l'importance de la réalité du sacrifice eucharistique, l'ambiguïté de la compréhension de ce phénomène au début du siècle passé incitent donc le théologien bénédictin d'appeler à l'urgence d'une participation active et consciente au sacrifice de la Messe¹⁶⁵, l'acte central de la liturgie catholique.¹⁶⁶

¹⁶³ *Ibidem*.

¹⁶⁴ Beauduin, *Essai de manuel*, dans QLP 6. 1921, p. 48-56 ou 192-206. Pour Beauduin, « le but essentiel des Saints Mystères étant d'insérer le corps mystique dans le sacrifice unique et éternel du Christ, en vue de compléter ainsi *ea quae desunt passionibus Christi* (Col 1,24), la notion fondamentale et si oubliée de participation active, vivante et sensible (puisque'il s'agit d'un acte extérieur) devait se retrouver au cœur même de la Messe et pénétrer son essence » (*ibidem*, p. 203-204).

¹⁶⁵ « L'eucharistie est avant tout Sacrifice. L'Action où s'accomplit l'unique oblation de la loi nouvelle c'est la Sainte Messe. Prendre part à ce Sacrifice non en témoin, mais en acteur ; s'ingénier avec l'Église à intensifier cette participation étroite ; faire passer un puissant souffle collectif dans les assemblées du dimanche ; mettre en œuvre à cette fin toutes les ressources de la liturgie eucharistique de la messe et de l'office ; en un mot, confondre tous les fidèles avec le Prêtre et la Victime, Jésus-Christ, incontestablement c'est le premier et le plus important apostolat eucharistique, c'est l'œuvre eucharistique par excellence, qui pénètre jusqu'aux moelles mêmes de cette divine institution » (Lambert Beauduin, *La Liturgie eucharistique au concile de Trente, La Sainte Réserve (suite)*, dans QL 1. 1910-1911, p. 192).

¹⁶⁶ « Enfin cette participation active, rendue si intense et si collective par tout l'ensemble de la liturgie eucharistique, augmenterait singulièrement les fruits du Sacrifice et renouvellerait, si elle était comprise et pratiquée, la piété et le ferveur du peuple chrétien. Beaucoup de chrétiens ne prient plus, ou prient mal. Si nos assemblées liturgiques, au moins du dimanche, retrouvaient l'âme collective que suppose la liturgie vécue, les moins fervents seraient insensiblement entraînés dans ce courant de foi et de piété créé par la participation active

L'enseignement théologique de son temps, qui voyait essentiellement dans l'eucharistie un aliment spirituel, le « pain des anges », indépendamment de la célébration de la messe, amène dom Lambert à mettre en évidence, avec beaucoup de persévérance, son aspect sacrificiel : « A notre sens, écrit-il, il n'y a pas de mal plus profond dans la piété moderne : les âmes ont perdu de vue le sacrifice dans l'Eucharistie ; ou bien elles le considèrent comme un acte rituel qui ne les atteint pas et dans lequel elles n'ont rien à sacrifier ».¹⁶⁷

Dans ses analyses de la notion de sacrifice¹⁶⁸, Beauduin s'insurge contre la démarche de beaucoup des théologiens pour lesquels la messe coïncide avec une théorie du sacrifice ayant pour base des appréciations philosophiques ou des données de l'histoire des religions. Il invite à la découverte des éléments constitutifs du sacrifice de la messe « dans les Saintes Écritures et la tradition des premiers siècles ».¹⁶⁹ La nouvelle théologie impose le dépassement des exagérations immolationnistes et des simplifications oblationnistes. Il prend note des erreurs de certains théologiens, après le Concile de Trente, critiquant ces points de vue inexacts.¹⁷⁰ Dom Lambert souligne que la transformation de la matière dans la Messe signifie non seulement qu'elle prend son état cultuel et sacré, mais que toute l'Église s'y incarne.¹⁷¹ Il soutient que cette incarnation n'étant pas uniforme dépend des différentes attitudes religieuses de la communauté qui veut atteindre Dieu et lui exprimer, par son sacrifice, l'adoration.¹⁷² Ensuite il dégage aussi le sens religieux du sacrifice de la Messe en expliquant ses trois caractéristiques : il est relatif, applicatif et eucharistique.¹⁷³

de tous. Hélas, cette chaleur communicative a déserté nos assemblées liturgiques » (Beauduin, *Essai de manuel*, dans QLP 6. 1921, p. 206).

¹⁶⁷ Beauduin, *La piété de l'Église*, p. 57.

¹⁶⁸ Beauduin, *Essai de manuel*, dans QLP 6. 1921, p. 45-56 ; *Le Canon de la Messe*, dans QL 3. 1913, p. 149-159 ; *La messe, sacrifice de louange*, dans *La messe et sa catéchèse*, « Lex Orandi » 7, Paris, Cerf, 1947, p. 138-153.

¹⁶⁹ Beauduin, *La messe, sacrifice de louange*, p. 138-139. Le théologien catholique invite à l'analyse du sacrifice eucharistique, non pas par un survol des luttes des écoles théologiques mais par une interrogation envers « le bon sens et les prières de l'Église : deux témoins rarement entendus en ces matières » (Beauduin, *Essai de manuel*, dans QLP 6. 1921, p. 49).

¹⁷⁰ « ...il est tout à fait illégitime d'en déduire cette loi générale qu'une vraie destruction est essentielle à tout sacrifice... Les controverses protestantes ont entraîné certaines exagérations chez plusieurs théologiens, sur lesquels l'idée de destruction exerce une véritable obsession » (*ibidem*, p. 53).

¹⁷¹ « C'est le corps mystique du Christ qui s'incorpore à son chef et avec lui et par lui renouvelle l'alliance, se consacre et s'unit une fois de plus à Dieu dans un sentiment d'action de grâces sans fin » (*ibidem*, p. 56).

¹⁷² « La matière destinée à être offerte dans le sacrifice va subir au préalable une *transformation profonde* qui la met en état d'exprimer pleinement les sentiments religieux intérieurs de la collectivité qui offre. Par cette transformation, la matière devinet l'expression du culte de toute communauté ; [...] elle synthétise et incarne la religion de la collectivité. Et cette identification est si intime que la vraie victime du sacrifice est en toute réalité la communauté elle-même, bien plus que l'oblation matérielle, laquelle est réduite, après la transformation, au rôle de symbole. [...] Cette transformation de l'offrande matérielle du sacrifice ne sera pas uniforme. Destinée à incarner les intentions cultuelles d'une communauté religieuse, elle variera avec les différences d'attitude religieuse qu'elle doit symboliser. Le sacrifice est-il motivé par un devoir d'*expiation* et de pénitence, et la

La messe se réfère, suivant l'opinion de Beauduin, au sacrifice de la Croix et le « reproduit » de façon réelle, mais sacramentelle : « Toute sa réalité de sacrifice, la Messe la puise dans ses relations avec la Croix : elle est un sacrifice relatif ».¹⁷⁴ Mais dom Lambert utilise aussi dans ses écrits des termes scolastiques. C'est le cas pour l'expression « applicatif ». Celui-là caractérise la relation de la Messe à l'humanité rachetée, sauf que le terme recouvre chez Beauduin un autre contenu que celui de la scolastique. Il ne s'agit pas ici simplement d'une application extrinsèque des mérites de la croix aux fidèles, mais d'une assimilation des chrétiens au Christ : « Garder agissante et efficace pour tous ceux que le Père lui a donné la vivante mémoire de sa rédemption : 'hoc facite in meam commemorationem' ; assurer l'incorporation des membres au Chef, dans l'acte consécrationnaire qui doit consommer la sanctification de la nouvelle humanité... ».¹⁷⁵

Privés d'une saine compréhension du sacrifice, les fidèles ont fait une confusion sur le but réel pour lequel le Christ avait institué l'Eucharistie. C'était non seulement pour laisser un mémorial vivant de la Rédemption, mais pour garantir l'incorporation des fidèles dans la Tête et pour consommer la sanctification de cette humanité renouvelée :

« ... réaliser en fait et individuellement pour chacun de nous ce qui n'était dans le sacrifice de la Croix qu'en principe et en droit ; pour nous constituer par Lui, avec Lui et en Lui, prêtres et victimes pour régner avec Lui dans la gloire ; tel est le but de Notre Seigneur par l'institution du sacrifice eucharistique ».¹⁷⁶

Dom Lambert est conscient qu'on a fait passer à l'arrière-plan, l'importance pourtant primordiale, du devenir sacrificiel de l'Église et des chrétiens, inséparable du sacrifice du Christ. Le caractère transformateur ou restaurateur de l'Eucharistie est par conséquent mis en valeur par l'initiateur du Mouvement liturgique. La transformation des dons n'a de sens que finalisée par la transformation des participants. Dom Beauduin met ainsi l'accent sur la dimension positive de la Messe qui comporte une transformation et non une destruction, et une transformation à dimension cosmique, où la communauté et même l'univers entier sont en quelque sorte transformés par l'action à l'autel. Le principe sous-jacent est résumé par le

communauté se présente-t-elle devant le Dieu de justice pour confesser ses fautes : cette attitude religieuse va se traduire dans un rite expiatoire et la matière offerte sera détruite : la mort suit le péché comme son châtiment » (*ibidem*, p. 50-51).

¹⁷³ *Ibidem*, p. 54-56.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 55.

¹⁷⁵ Beauduin, *Essai de manuel*, dans QLP 6. 1921, p. 194.

¹⁷⁶ *Ibidem*.

moine bénédictin en ces termes : « La Croix a tout mérité et n'appliquait rien, la messe ne mérite rien et applique tout ».¹⁷⁷

« Quelque chose manquait à la Croix, dit aussi dom Lambert [...] c'est nous. Nous n'étions pas là pour ratifier le sacrifice du Christ ».¹⁷⁸ Beauduin affirme en toute simplicité que « ne voir dans la croix que le drame du calvaire, c'est très mal comprendre Notre-Seigneur ».¹⁷⁹ Il se place de nouveau à contre-courant de l'opinion ordinaire qui voit dans la Croix seulement le Calvaire. Au contraire, la Croix inclut l'intégralité de l'œuvre du salut. En outre, « la croix n'est pas seulement le sacrifice et la mort du Christ, elle est aussi son triomphe [...]. Cet état glorieux du Christ est le seul actuellement réel et c'est dans cet état qu'il s'offre à nous dans l'eucharistie. Là il n'est pas le Christ du calvaire, mais le Christ 'trionphant' ».¹⁸⁰

Il faut remarquer aussi une autre excellente intuition de dom Lambert qui déclare que la transformation sous les deux espèces replace réellement sur l'autel la victime, mais aussi l'immolation de la Croix¹⁸¹, c'est-à-dire l'acte d'offrande suprême. Il entrevoit la *Mysterienlehre* de dom Casel qui expliquera la présence dans l'eucharistie, non seulement de la personne du Christ, mais aussi de toute son œuvre de salut, de l'acte rédempteur de la *Passio Christi* et du *Christus Passus*.

Pour dom Lambert, « la grande réalité qui domine notre existence, c'est le plan divin. Ce plan consiste en une alliance entre Dieu et l'homme, préfigurée dans l'Ancien Testament, réalisée à la Cène. La messe a pour but de faire, de renouveler cette alliance ».¹⁸² La Messe « est notre Amen quotidien et personnel à l'alliance conclue par le Grand Prêtre au profit de

¹⁷⁷ Lambert Beauduin, *Jubilé du monastère de l'Union (1925-1950)*, dans *Irénikon* 23. 1950, p. 369-376, ici p. 375-376.

¹⁷⁸ Lambert Beauduin, *La Messe et la Croix*, 16 novembre 1950, copie dactylographiée, Archives d'Amay-Chevetogne, *Lambert Beauduin*, Liturgie, 4, Miscellanea Liturgica, Dossier 11, dans *Un Pionnier*, p. 223.

¹⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁸⁰ À la Croix, montre dom Lambert, c'est « le Christ souffrant et mourant » ; à la messe, c'est « le Christ ressuscité, devenu, par cette résurrection, la source de notre vie » (Lambert Beauduin à Roger Poelman, Chatou, 20 mars 1946, AAC, LB, 11), dans *Un Pionnier*, p. 225.

¹⁸¹ La Messe « reproduira réellement l'immolation du Calvaire, puisqu'elle doit s'y rapporter complètement et en faire revivre toute l'efficacité et les mérites : et de fait la victime du Calvaire est replacée sur l'autel du sacrifice ; bien plus, la substance du pain est changée dans la substance du corps *seul* du Christ et non dans la substance du sang rendu présent pour une autre raison ; de même la substance du vin est changée dans la substance du sang *seul* du Christ et non dans la substance de son corps. En toute vérité, la modalité de la transformation (sous les deux espèces) exprime parfaitement ce caractère relatif du sacrifice de la messe. Elle transforme profondément la matière en replaçant réellement sur l'autel la victime et l'immolation de la Croix » (Lambert Beauduin, *Essai de manuel*, dans QLP 6. 1921, p. 55).

¹⁸² Retraite, Abbaye Regina Coeli du Mont-César à Louvain, retraite aux moines du 12 au 19 septembre 1920, Notes de G. Laporta, m.s., 55 p., AAC, *Lambert Beauduin*, 22/1, dans *Un Pionnier*, p. 223.

toute sa communauté, de son Église ». ¹⁸³ Elle reconstitue pour nous « dans leur réalité tous les mystères chrétiens, toute la vie du Christ ». ¹⁸⁴

Beauduin ne passe pas sous silence certaines dimensions de l'Eucharistie comme celle de don de l'Esprit, de repas du Seigneur, de mission dans le monde et il affirme qu'une caractéristique importante de la Messe est constituée par l'action de grâces qui est aussi son but principal. Mais pour lui : « en première ligne, la Messe est un sacrifice eucharistique... C'est le corps mystique du Christ qui s'incorpore à son chef et avec lui et par lui renouvelle l'alliance, se consacre et s'unit une fois de plus à Dieu dans un sentiment d'action de grâces sans fin ». ¹⁸⁵ Il s'agit d'une idée méconnue à l'époque de dom Lambert, mais qui fait partie intégrante de sa théologie du culte. À l'aspect eucharistique du sacrifice Beauduin joint l'aspect latreutique, les deux angles ayant entre eux une grande affinité. ¹⁸⁶

Dans la période de son professorat au Mont-César, dom Beauduin présente des considérations scolastiques au sujet du sacrifice, considérations qui ne se trouvent plus dans ses écrits publiés. Il apercevait l'immolation sacrificielle de la Messe dans le fait que la victime s'y trouve « in specie aliena ». Il parlait donc d'une immolation sacramentelle et mystique due à la consécration qui met la victime en état sacrificiel et la prépare ainsi à l'oblation désignée dans le Canon de la Messe. ¹⁸⁷ Mais dans les années ultérieures dom Beauduin s'engage à répondre à des questions concernant la manière dans laquelle s'opère la participation du croyant au sacrifice de la croix actualisé dans le sacrifice eucharistique. Il s'interroge sur la façon dont la messe constitue réellement un sacrifice. Le sacrifice implique une transformation de la victime offerte, n'étant pas simplement une offrande. Dans tout sacrifice, la véritable victime est la collectivité qui fait offrande : par l'acte consécatoire, l'offrande matérielle, à laquelle le peuple s'identifie, fait place à ceux qui se consacrent à Dieu. ¹⁸⁸ Même si pour certains théologiens une destruction de la victime dans le sacrifice est certaine, pour Beauduin, à la messe, le corps physique du Christ « ne subit aucun dommage ». ¹⁸⁹ La transformation sacrificielle s'opère dans le pain et le vin qui deviennent le corps et le sang de la victime immolée sur la croix, tout en conservant l'aspect de l'oblation à

¹⁸³ Lettre de Lambert Beauduin à A. Croegaert, Mont-César, 5 novembre 1919, Archive de l'Abbaye Regina Cœli du Mont-César à Louvain, M. Cappuyens, A. Croegaert, dans *Un Pionnier*, p. 223.

¹⁸⁴ Lambert Beauduin, *La Messe et la Croix*, dans *Un Pionnier*, p. 223.

¹⁸⁵ Beauduin, *Essai de manuel*, dans QLP 6. 1921, p. 56.

¹⁸⁶ Lambert Beauduin, *La messe, sacrifice de louange*, dans *La messe et sa catéchèse*, « Lex Orandi » 7, Paris, Cerf, 1947, p. 138-153.

¹⁸⁷ Cf. *Liturgie fondamentale, notes de cours de Dom L. Beauduin*, prises par dom Hilaire Duesberg en 1911, p. 7, dans Korpusinski, *Dom Lambert Beauduin comme liturgiste*, p. 143.

¹⁸⁸ Voir Beauduin, *Essai de manuel*, dans QLP 6. 1921, p. 53.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 202.

laquelle s'identifient rituellement les fidèles. Pour Beauduin, « la victime de la sainte Messe est le Christ glorieux du ciel, mais dans son état sacramentel, sous les espèces du pain et du vin ».¹⁹⁰ Le sacrifice de la Messe est la victime du Calvaire. Pourtant, les modalités de transformation ont changé, parce qu'actuellement dans l'Eucharistie le but est différent, nommément : « ses membres, son corps mystique, doit être prêtre avec Lui : offrir avec Lui le sacrifice au Père. Ses membres, son corps mystique, doit être victime avec Lui : s'offrir, se consacrer avec Lui au Père ».¹⁹¹ Par l'acte consécrationnaire, « le Christ ne fait plus qu'une victime avec son Corps mystique » en s'offrant au Père, sous les apparences du pain et du vin. Le changement sacrificiel réalise donc « l'union du Corps mystique au Corps physique du Christ, des membres et du Chef dans l'acte d'oblation au Père ».¹⁹²

5.2 Sacrifice et louange

À la fin du XIX^e siècle, certaines théories mettaient toujours l'accent sur la destruction de la victime et la valeur propitiatoire de la messe. Beauduin, sans rejeter l'aspect propitiatoire ou l'aspect expiatoire, voit dans la messe avant tout un sacrifice de louange « qui fait passer de la mort à la vie ».¹⁹³ Sa préférence est de développer la notion de la messe à partir de son aspect d'action de grâce et de louange. Pour Beauduin l'adoration et la louange conditionnent tout sacrifice et en constituent le but premier. En dehors de cet objectif, il n'y aurait pas de sacrifice. Les finalités, propitiatoire et impétraire, peuvent être rendues nécessaires par l'état coupable de l'offrant qui est dans l'incapacité de rendre gloire à Dieu. Ainsi la Croix sera au premier chef un sacrifice propitiatoire, puisque le Christ a reçu de son Père le ministère de la réconciliation. Mais pour le moine bénédictin au moment où « l'obstacle insurmontable du péché est enlevé [...], le sacrifice peut suivre son cours normal [...] : le Christ peut rendre à son Père au nom de toute l'humanité le culte d'adoration et d'action de grâces [...]. La Croix est donc aussi et surtout un sacrifice de louange, par lequel

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 196.

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 197. L'acte consécrationnaire « renouvelle l'offrande de la croix, mais en entraînant cette fois avec lui son corps mystique dont l'offrande symbolique perdure sous les accidents du pain et du vin ; au point que, visiblement parlant, on peut dire que c'est le corps mystique qui s'offre au Père par le Christ, avec le Christ et dans le Christ » (*ibidem*, p. 200).

¹⁹² *Ibidem*, p. 197. « Au cours de l'oblation sacrificatoire, une transformation s'est donc produite qui a rendu présent le Prêtre et la Victime du Calvaire, non en vue de nouveaux mérites et d'une nouvelle expiation ; mais en vue d'entraîner tout son corps mystique dans son sacerdoce et son offrande : et de fait son corps mystique est prêtre avec le Christ-prêtre : *sacerdotum ministerio* ; il est hostie avec le Christ-hostie : *sub speciebus panis et vini* » (*ibidem*, p. 197-198).

¹⁹³ Lambert Beauduin à de Volder, Amay, 14 mars 1927, Archives de l'Abbaye SS. Jean et Scolastique de Maredret, dans *Un Pionnier*, p. 224.

le Prêtre éternel se donne tout entier, et son peuple racheté avec lui, à la gloire du Père ».¹⁹⁴ C'est ainsi que, dans un moment où on cherchait à souligner l'idée de la destruction de la victime et la valeur propitiatoire de la messe, Beauduin travaille sur l'idée de sacrifice de louange pour saisir que la vraie victime est la réalité entière de la communauté, sa vie et la vie de chaque fidèle offertes à Dieu en sentiment de fidélité et filiation. Contrairement à une simple offrande, un sacrifice signifie l'échange mutuel d'amour. La transformation eucharistique des dons donne une pleine expression aux sentiments intérieurs de la communauté :

« Par cette transformation, la matière devient l'expression du culte de toute communauté ; elle revêt une signification culturelle, elle reçoit une destination sacrée ; elle synthétise et incarne la religion de la collectivité. Et cette identification est si intime que la vraie victime du sacrifice est en toute réalité la communauté elle-même, bien plus que l'oblation matérielle, laquelle est réduite après la transformation au rôle d'un symbole ».¹⁹⁵

Dom Lambert Beauduin se montre ici encore promoteur d'une conception beaucoup plus moderne sur la liturgie, car, selon deux interprètes bien connus : « en insistant sur l'identification symbolique des fidèles à l'offrande du pain et du vin, dom Lambert s'oppose à une conception désincarnée et purement spirituelle de la messe ; en privilégiant la louange plutôt que la dimension expiatoire, il s'inscrit dans la tradition nettement pascale et optimiste qui prédominait au cours des premiers siècles ».¹⁹⁶

5.3 Le sacrifice eucharistique – sacrifice mystique

Une confirmation de la juste perspective théologique de dom Lambert se manifeste dans sa vision sacramentelle, le sacrifice eucharistique ayant comme but de rendre accessible et appropriable pour tous les fidèles le sacrifice absolu du Christ, en vue de nous consacrer par Lui au Père.¹⁹⁷ L'institution du sacrifice eucharistique par le Christ a pour but

¹⁹⁴ Beauduin, *La Messe, sacrifice de louange*, p. 140-141. « En première ligne, la messe est un sacrifice eucharistique (c.-à-d. d'action de grâce) [...]. Le Corps mystique du Christ s'unit une fois de plus à Dieu dans un sentiment d'action de grâce sans fin » (Beauduin, *Essai de manuel*, dans QLP 6. 1921, p. 56).

¹⁹⁵ Beauduin, *Essai de manuel*, dans QLP 6. 1921, p. 51.

¹⁹⁶ Loonbeek et Mortiau, *Un Pionnier, dom Lambert Beauduin*, p. 225.

¹⁹⁷ « ... ses membres, son corps mystique, doit être prêtre avec Lui : offrir avec Lui le sacrifice au Père. Ses membres, son corps mystique, doit être victime avec Lui : s'offrir, se consacrer avec lui au Père » (Beauduin, *Essai de manuel*, dans QLP 6. 1921, p. 195).

« d'associer chaque membre à la mort et à la résurrection du Christ ; de consacrer au Père avec le Christ et par le Christ son corps mystique. Le sacrifice de la Croix se renouvelle : c'est le même prêtre et la même victime ; mais le but est tout différent de celui de la Croix et dès lors les modalités qui transforment l'oblation doivent être différentes : il n'est plus question de détruire pour mériter et expier ». ¹⁹⁸

Nous observons une remarquable intuition de dom Beauduin concernant la participation mystique à la mort et à la résurrection du Christ par les sacrements, en anticipant de près les développements de dom Odon Casel.

La liaison entre le sacrifice et le sacrement, négligée par la théologie post-tridentine, sera reconsidérée théologiquement par dom Lambert Beauduin. Sur un fond polémique anti-protestant, la théologie latine a envisagé l'aspect sacramentel de l'Eucharistie du point de vue de la présence réelle et a souligné très fortement le caractère sacrificiel de la messe. La vigilance excessive a poussé la réflexion théologique à se concentrer sur la préservation de l'authenticité sacrificielle de la messe contre le danger de sa réduction à un simple souvenir subjectif. Sacrifice et sacrement ont été dissociés, les solutions théologiques proposées par la suite s'éloignant du vrai sens du sacrifice, suivant diverses théories immolationnistes et oblationnistes que critique aussi dom Lambert. En se démarquant de ces théories, Beauduin a essayé de souligner la sacramentalité du sacrifice eucharistique. Il est vrai qu'en même temps il a fait preuve d'une méconnaissance de la notion biblique de mémorial. Son intérêt a été de montrer la place éminente prise par la Messe dans la « piété liturgique », l'homme s'assimilant dans la Messe à toute la réalité de l'œuvre rédemptrice. ¹⁹⁹

« Celle-ci offre, selon Beauduin, deux aspects, de mort et de vie [...] le Christ se consacre, se voue tout entier, dans son sacrifice, à la gloire du Père [...]. En échange, le Père déverse dans l'humanité du Christ la plénitude de vie glorieuse pour Lui et ses membres [...]. Or, par la Messe comprise et vécue nous exerçons cette double activité : dans l'Offrande nous nous offrons au Père par le Christ ; dans la Communion nous recevons la vie divine par le Christ [...]. Combien ces grandes réalités des saints Mystères, sacrifice et sacrement, se rapetissent quand on substitue à la piété eucharistique de la Sainte Église des méthodes personnelles ! Combien s'efface de l'esprit et du cœur du peuple chrétien cette grande pensée, qui résume

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 195.

¹⁹⁹ Pour dom Lambert Beauduin à cause des dimensions universelles de la Rédemption, personne ne pouvait être exclu de l'influence bénéfique de l'Eucharistie, conception qui le place dans l'immédiat de la théologie orthodoxe du père Stăniloae par exemple.

toute la liturgie eucharistique : l'Église nous consacre chaque jour avec le Christ à la gloire de la Sainte Trinité dans les saints Mystères eucharistiques ».²⁰⁰

Pour dom Lambert l'offrande et la communion sont deux réalités inséparables. Il souligne le fait que l'Eucharistie n'est pas seulement le sacrifice du Christ, mais aussi le sacrifice de l'Église. Dans la Messe la transformation de la matière ne signifie pas qu'elle reçoit son état cultuel et sacré, mais que toute l'Église s'y incarne. Dans ce contexte se dégage en fait son intérêt pour le rite de l'offrande qui implique la discussion sur la représentation symbolique des fidèles dans le pain et le vin. Seul, le sacrifice du Christ entraînerait la situation où « une seule messe comblerait surabondamment tous les besoins religieux de l'humanité. [...] À la croix, le sacrifice est opérant et efficace sans nous ; à la messe, il ne l'est que par nous ».²⁰¹ Pour le théologien bénédictin est aussi essentiel le fait que « chacun de nous est pleinement solidaire dans la passion, la mort, la résurrection, l'ascension de notre Chef [...] ; mais il y faut notre consentement jusqu'à notre mort, il y faut notre amen. [...] La messe de chaque jour c'est donc la lente et quotidienne résurrection [...] à la vie de Dieu ».²⁰² L'ascèse, comme l'oraison, occupe une place centrale dans la piété chrétienne et se rattache d'une manière intime à la liturgie : « Programme admirable de vie ascétique tout entière puisée au Sacrifice eucharistique, au centre de la liturgie : vous sacrifiez tous les jours Jésus-Christ ; que son Sacrifice devienne le vôtre ; mourez avec lui au péché ; renouvelez chaque jour à l'autel la volonté d'être ascètes – *imitamini quod tractatis* ».²⁰³

Dans le rite de l'offertoire s'exprime un profond engagement, il s'agit de l'acceptation de ne faire qu'un avec le corps du Christ. Nous offrons « là, avec le Christ, tous les sacrifices que la fidélité à sa loi va exiger dans le cours de la journée qui commence ».²⁰⁴ Il ne s'agit pas de rechercher et additionner les mortifications, mais d'accueillir l'existence telle qu'elle se présente avec ses contraintes que l'on n'a pas choisies. La liturgie fait de l'existence du croyant « une offrande enveloppée dans l'unique offrande de notre Rédempteur ».²⁰⁵ Elle est une Pâque, un passage à la vie divine à travers les morts à soi-même que constituent les contraintes quotidiennes librement assumées. La liturgie incorpore toutes les dimensions de la

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 206.

²⁰¹ Lambert Beauduin, *Les honoraires de messes*, dans QLP 7. 1922, p. 180-183.

²⁰² Lambert Beauduin, Note à Marie (Thyssen), Corneilles-en-Parisis, 5 mai 1937, Archives de l'Abbaye Regina Cœli du Mont-César à Louvain, M. Cappuyns, Thyssen. L'essentiel de cette note a été publiée sous le titre : *Sur le sens des mots « Présence sacramentelle », extraits d'une lettre à une Prieure bénédictine*, vers 1930 (sic), dans QLP 27. 1946, p. 150-154.

²⁰³ Beauduin, *La piété de l'Église*, p. 60 ; Idem, *Essai de manuel*, dans QLP 6. 1921, p. 206.

²⁰⁴ Lambert Beauduin, *La liturgie, source de vie spirituelle*, dans *La Vie Spirituelle. Ascétique et Mystique* 71. 1944, p. 333-351, ici p. 343-344.

²⁰⁵ Beauduin, *Essai de manuel*, dans QL 3. 1912-1913, p. 61.

personnalité : intelligence, affectivité, sens de la beauté, tout en protégeant de la sentimentalité, de l'individualisme, du subjectivisme. De cette manière comprend dom Lambert ce qu'on pourrait appeler, de la perspective du croyant en action, la vie eucharistique toujours connectée au sacrifice eucharistique du Seigneur. L'autel eucharistique est « le rendez-vous où, tous les matins, il (le chrétien) vient recevoir la leçon fondamentale du don de soi, par la vertu et l'exemple du don de son Maître ».²⁰⁶ Dom Lambert précise encore sa pensée : « C'est le Christ-Homme que nous donnons ; c'est le seul bien que nous pouvons offrir à Dieu »²⁰⁷, une offrande qui appartient aux fidèles, tous les actes du Christ ressuscité pouvant appartenir aussi à l'Église dans son ensemble et au croyant en particulier.

Dom Beauduin réfléchit aussi au sacrifice comme acte social qui inclut toujours une dimension publique. La participation à l'offrande du vrai sacrifice implique une démarche extérieure, un geste symbolique qui, assumé par le Christ devient sacramentel. « Le sacrifice, on ne saurait assez le dire, est essentiellement un acte visible et extérieur du culte. Deux éléments font partie de son essence : l'élément invisible, à savoir les dispositions intérieures des offrants, sans lesquelles l'acte du culte n'est qu'un vain simulacre. Mais non moins essentiel est l'élément visible, à savoir une oblation matérielle, qui par la transformation rituelle qu'elle subit, exprime et symbolise les intentions religieuses des offrants ».²⁰⁸

En spécifiant la place spéciale de la matière destinée au sacrifice eucharistique, le pain et le vin, Beauduin précise néanmoins que « toutes ces oblations, dont l'offertoire donnait jadis le signal, étaient versées dans l'oblation du Christ, devenaient la matière du sacrifice : dons, présents, dîmes, chartes de donation, pardon des injures, baisers de paix ».²⁰⁹ Essentiel pour Beauduin c'est que le geste doit être cohérent avec l'offrande du Christ. Il rappelle que le 3^e Concile de Carthage (397) refusait par exemple les offrandes « des frères qui vivent en mésintelligence entre eux » ainsi que « de ceux qui oppriment les pauvres ».²¹⁰

Lambert Beauduin affirme que les prières de l'offertoire dans le missel de Pie V semblent dissocier l'oblation des fidèles de celle du Christ. Mais pour le moine bénédictin, « il n'y a à proprement parler qu'un seul acte d'offrande qui part depuis le début de l'offertoire [...] et qui va jusqu'à la doxologie qui termine le Canon avant le Pater. [...] C'est

²⁰⁶ Beauduin, *La liturgie, source de vie spirituelle*, p. 343.

²⁰⁷ Retraite à l'Abbaye SS. Jean et Scolastique de Maredret, retraite aux moniales du 6 au 12 décembre 1914, 2^e conférence, dans *Un Pionnier*, p. 226.

²⁰⁸ Beauduin, *Essai de manuel*, dans QLP 6. 1921, p. 199.

²⁰⁹ Lambert Beauduin, *L'Offertoire, jadis et aujourd'hui*, dans QLP 6. 1921, p. 30-45, ici p. 30.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 35.

le même geste de l'offrande qui a été ébauché par les fidèles et que le prêtre accomplit et consomme ». ²¹¹

L'insistance de dom Lambert sur le rite d'offertoire s'explique aussi comme une réaction contre les messes silencieuses chargées de diverses dévotions qui n'appellent guère d'engagement concret. Essentiel est que la communion, tout autant que le geste d'offrande, soit participation directe à l'acte sacrificiel. Pour dom Lambert la communion est inséparable de l'offertoire : « celui qui n'a rien apporté et qui ne prend pas part à l'offertoire ne devrait pour ainsi dire pas communier ». ²¹²

5.4 L'Eucharistie – repas sacrificiel

Dans la pensée de Beauduin, la dimension de repas de l'Eucharistie ²¹³ est aussi importante étant liée à celle de sacrifice. L'aspect sacrificiel a été souligné par dom Lambert au début du Mouvement liturgique, dans l'essai de démentir la conception qui faisait de l'Eucharistie une simple nourriture de l'âme. Ensuite il mettra en évidence l'aspect de repas en profitant de l'évolution des mentalités. Après le concile de Trente, en réaction contre les protestants, qui renaient surtout dans la Cène l'aspect de repas, la théologie catholique a mis l'accent d'une part sur le sacrifice expiatoire et d'autre part sur un culte de la présence réelle indépendamment de la célébration. Beauduin réagit en déclarant : « on se coalise à notre époque contre cette idée de repas. [...] On a réduit les hosties, on les fait aussi diaphanes que possible pour qu'elles n'aient plus l'air d'être du pain [...]. L'autel trop chargé d'accessoires n'a plus rien d'une table et c'est dommage ». ²¹⁴ L'appellation de Cène donnée à la messe a été abandonnée par la crainte de paraître protestante, mais « il faut revendiquer ce mot essentiellement évangélique ». ²¹⁵

Sur l'acte de communion, dom Lambert donne aussi d'importantes précisions. C'est d'abord à l'humanité du Christ que la communion unit. Des formules comme « la présence réelle du Bon Dieu dans l'eucharistie », « manger le bon Dieu » sont indésirables car nous

²¹¹ *Ibidem*, p. 43.

²¹² Roger Poelman, *Lettres « théologiques » et apophtegmes de Dom Lambert*, dans *Veilleur avant l'aurore. Colloque Lambert Beauduin*, Chevetogne, 1978, p. 230 ; conversation de Lambert Beauduin du 15 juin 1942.

²¹³ « Or, ce sacrifice pacifique s'achève par un banquet sacré [...]. La transformation sacrificielle devait donc revêtir une modalité correspondante et mettre la victime en état de manducation. L'eucharistie rend le Christ présent sous les espèces du pain et du vin » (Beauduin, *Essai de manuel*, dans QLP 6. 1921, p. 56).

²¹⁴ Lambert Beauduin, *La Messe et la Croix*, dans *Un Pionnier*, p. 229.

²¹⁵ *Ibidem*.

mangeons « le corps humain de Jésus et par concomitance, nous recevons Dieu ».²¹⁶ En même temps, la communion relie aussi au Corps mystique du Christ :

« en mangeant ce pain transsubstantié, les membres du Christ scellent une double union : au Christ d'abord, dont ils mangent la chair, à son Corps mystique ensuite [...] représenté par [...] ce pain et ce vin que tous les membres ont offerts symboliquement ».²¹⁷

L'union est réalisable « dans l'Acte unique [...] qui a vaincu la mort et fait triompher la vie ».²¹⁸ Dans cette idée prend aussi source une de ses belles pensées patristiques : « nous mourons avec le Christ pour vivre avec lui ».²¹⁹ Sa vision théologique intègre aussi la dimension eschatologique : « La communion est, dans le sacrifice de l'Église, ce que la résurrection est dans le sacrifice du Christ. Le but magnifique du Père est que nous ayons sa vie, la vie divine. Le Christ devait ressusciter après son sacrifice, nous de même. Nous recevons la vie divine dans le corps du Christ, nous sommes incorporés. [...] Communier est donc une réelle résurrection à la vie de Dieu, le gage de la vie éternelle ».²²⁰

Une participation plénière à la liturgie n'arrive bien sûr que dans l'Eucharistie. Et dans le contexte de manque d'adhérence du chrétien à la vie de la liturgie, dom Beauduin oriente ses efforts théologiques dans un but pastoral, déclenchant l'intérêt pour deux « innovations » liturgiques qui selon lui pouvaient développer la vraie piété eucharistique. Il démontre que tant la concélébration que la participation à la communion à la messe même, n'étaient pas seulement basées sur une doctrine théologique saine, mais avait été jadis la pratique ordinaire dans l'Église²²¹ :

« ... La raison capitale pour l'Eucharistie pendant la messe est la notion du sacrifice et l'union naturelle des parties avec le tout. La communion est une partie du sacrifice, elle en est la consommation et la participation... La manducation... est le phénomène physique par lequel donc nous nous identifions avec la victime, nous la transformons en notre propre vie ; la

²¹⁶ Lambert Beauduin à Boniface del Marmol, Chevetogne, 5 septembre 1952, Archives de l'Abbaye Saint-Benoît de Maredsous, dans *Un Pionnier*, p. 229.

²¹⁷ Beauduin, *Essai de manuel*, dans QLP 6. 1921, p. 200-201.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 201.

²¹⁹ Retraite Maredret, 1920, 9^e conférence, dans *Un Pionnier*, p. 229.

²²⁰ Poelman, *Lettres « théologiques » et Apophtegmes*, p. 217-218 ; conversation de Lambert Beauduin du 20 juin 1937.

²²¹ Il y a eu aussi des oppositions qui venaient de ce que la distribution de la communion durant la messe pouvait troubler la dévotion du célébrant et créer du désordre dans les horaires des pensionnats. Les quinze minutes requises d'action de grâce semblaient plus importantes que la participation actuelle à la messe par la communion au moment voulu. Cf. Lambert Beauduin, *La communion des fidèles au moment liturgique*, dans QL 2. 1911-1912, p. 115-125, ici p. 119.

manducation signifie donc que nous nous solidarisons avec elle et que les actes de religion qu'elle exprime sont les nôtres. Sur la Croix, le Christ était humanité ; c'est pourquoi il ne devrait pas être seul à la messe. La messe est notre chance d'y participer ».²²²

Dom Beauduin exige que la communion des fidèles soit faite dans le cadre du sacrifice tout entier, comme le précisait le besoin de l'époque « au moment liturgique ». Il était conscient que, dans ce domaine, son enseignement représentait une nouveauté par rapport aux « traités théologiques modernes ».²²³ « La Communion est une partie du sacrifice ; elle en est la consommation et la participation, et dès lors, tout naturellement, l'assistance à la messe entraîne la manducation de la victime ».²²⁴ Pour dom Lambert les choses sont évidentes dans le sens souligné aussi par André Haquin : « Plus importante que la dévotion et l'adoration eucharistique, la liturgie eucharistique est à la fois l'acte sacrificiel unique du Christ et le repas de la communion eucharistique des chrétiens, d'où l'importance d'un rite de communion intégré à la totalité de la liturgie eucharistique ».²²⁵

L'acte de communion et celui de l'oblation sont donc présentés par dom Lambert comme deux réalités inséparables. L'offrande du chrétien représente son adhésion et accord à être entraîné dans l'action de grâce du Christ pour l'amour du Père. C'est le moment de la dynamique théandrique, car, au mouvement de l'humanité vers le Père porté en la personne de l'Homme-Dieu, correspond un mouvement réciproque du Père vers l'humain : « Sur l'autel, le Christ renouvelle son immolation du Calvaire, mais il la renouvelle en nous entraînant avec lui dans cette oblation. [...] Par le ministère de l'Église, il nous offre à son Père, nous consacre et nous voue à Lui. [...] En échange de cette donation totale, le Père nous communique sa vie ; [...] il se donne à nous par la communion ».²²⁶ La communion devient dans la représentation de dom Lambert le gage de la résurrection et de la participation dans la plénitude de la gloire divine.²²⁷

²²² *Ibidem*, p. 117.

²²³ Beauduin, *Essai de manuel*, dans QLP 6. 1921, p. 201. Il s'agissait pourtant d'une idée présente dans la littérature liturgique ancienne, qui contenait « une pensée, moins systématique sans doute, mais beaucoup plus profonde et plus vivante des saints Mystères » (*ibidem*).

²²⁴ Beauduin, *La communion des fidèles au moment liturgique*, p. 117.

²²⁵ André Haquin, *Dom Lambert Beauduin (1873-1960) A propos d'une biographie récente*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 80. 2004, p. 93-101, ici p. 99.

²²⁶ Beauduin, *L'Offertoire, jadis et aujourd'hui*, p. 40.

²²⁷ Lambert Beauduin, *Sur le sens des mots « Présence sacramentelle »*, dans QLP 27. 1946, p. 150-154, ici p. 153.

6. L'ecclésiologie de l'Eucharistie dans la pensée de dom Lambert Beauduin

6.1 La phase de la perspective scolaire de l'ecclésiologie de dom Beauduin

Dom Lambert Beauduin n'a pas construit une théologie eucharistique claire avec une dimension ecclésiologique explicite. Cette dimension de l'eucharistie n'est pas structurée et dépend en grande partie de l'évolution de sa pensée ecclésiologique. Celle-là a connu dans le cas du moine bénédictin un long processus de maturation. Pour cette raison, plusieurs éléments et facteurs de cette transformation doivent être précisés. Quoique la pensée ecclésiologique de dom Beauduin fût irriguée par des intuitions originales, les premières thèses qui accompagnaient le début du Mouvement liturgique reflétaient beaucoup les conceptions de l'époque. Des formules trouvées dans les premières publications, telle *La Piété de l'Église*, représentèrent non une pensée déployée de l'expérience liturgique ni un traité moderne d'ecclésiologie, mais reflètent des accents spécifiques à la théologie de son temps : « La vie de Dieu est dans le Christ, la vie du Christ est dans la hiérarchie de l'Église ; la hiérarchie la réalise dans les âmes par son pouvoir sacerdotal ; ce pouvoir sacerdotal s'exerce par cet ensemble d'actes authentiques accomplis conformément aux livres liturgiques : Missel, Bréviaire, Rituel, Cérémonial des Évêques, Pontifical, Martyrologe ». ²²⁸ Les rites liturgiques « tirent toute leur puissance de louange, d'intercession et de sainteté du fait qu'ils nous sont donnés par le chef actuel de la hiérarchie ». ²²⁹ Ses développements parlent aussi du Souverain Pontife, qui « est le vicaire [...] du Christ, c'est sous l'action du Christ qu'il opère. [...] Nous devons avoir le culte du Souverain Pontife... ». ²³⁰ Cette conception aussi étroitement hiérarchique de l'Église était doublée d'une apparente orientation très cléricale. La revue *Les Questions liturgiques* affichait sur la couverture : « Revue réservée au clergé ». Dans l'éditorial du premier numéro, était écrit : « si la collaboration des hommes d'œuvres est grandement désirable, c'est à condition d'éviter toute immixtion indiscrete dans les choses du culte, de maintenir une séparation bien nette entre le

²²⁸ Beauduin, *La piété de l'Église*, p. 11 ; la thèse était conforme au droit canonique en vigueur : voir can. 1256 et 1257 (*Codex Iuris Canonici* de 1917). Même si la thèse provoque une certaine confusion entre le canonique et le liturgique, elle a le mérite de tracer une frontière entre la liturgie et les dévotions particulièrement envahissantes de cette époque. La question si le rigorisme affiché ne répond pas à une tactique qui met le Mouvement liturgique à l'abri de toute suspicion de la part des autorités romaines peut être valable.

²²⁹ Beauduin, *La Piété de l'Église*, p. 24.

²³⁰ Retraite à l'Abbaye SS. Jean et Scholastique de Maredret, retraite aux moniales du 6 au 12 décembre 1914, 6^e conférence, dans *Un pionnier*, p. 532.

sanctuaire et la nef [...]. La liturgie est avant tout le patrimoine sacré de la tribu sacerdotale ».²³¹

En ce qui touche à la réflexion ecclésiale, la présentation des positions initiales permet l'appréciation de l'évolution ultérieure des idées du théologien belge. Dans la théologie enseignée à Octave Beauduin au séminaire de Liège, deux aspects étaient prépondérants : la préférence donnée à l'aspect hiérarchique de l'Église aux dépens de son aspect de communion et le privilège exagéré accordé à la caste sacerdotale. Il s'agissait de deux tendances, qui ont caractérisé naguère la théologie latine, à l'égard desquelles dom Lambert saura progressivement prendre ses distances.

L'apparition des premiers articles de dom Beauduin coïncide avec la période où l'enseignement de la théologie considérait l'Église surtout sous son aspect visible, dans une perspective étroitement juridique (l'exercice du pouvoir), avec une insistance généralisée sur la nécessaire centralisation romaine et une envahissante préoccupation apologétique.

En 1907, dom Beauduin a été chargé d'enseigner la théologie fondamentale au Mont-César. Le cours d'ecclésiologie reflète le niveau de l'enseignement en 1911-1912.²³² Le point de vue est assez juridique. Le professeur Beauduin met l'accent sur le pouvoir hiérarchique, les conditions d'appartenance à l'Église et s'en prend sévèrement au protestantisme considéré comme un ensemble de sectes. De l'orthodoxie il est à peine question. En définitive, le cours reste tributaire des manuels de l'époque et attache, comme eux, une grande importance à l'exercice de l'autorité, surtout à celle du pape. Pourtant l'examen de son cours révèle une différence d'esprit et de conception entre la première partie, de dix pages, et les vingt suivantes. Le début accorde une place considérable à l'aspect invisible de l'Église. Le chapitre inclut des références au Nouveau Testament, celles de saint Paul et de saint Jean étant prédominantes et relève des citations de quelques Pères de l'Église (Ignace d'Antioche, Irénée, Augustin). Notable reste aussi une page entière qui est consacrée à la mission spécifique de l'Esprit-Saint. La doctrine du Corps mystique est aussi présente dans ses présentations, doctrine qui pèsera considérablement dans sa spiritualité et sa pensée.²³³ L'exposé qui suit sur le primat du Pontife romain se déroule dans un sens apologétique,

²³¹ Lambert Beauduin, dans QL 1. 1910-1911, p. 1-2. Les auteurs de l'ouvrage en deux volumes cités ci-dessus, se demandent si au milieu il ne s'agissait pas d'une « rouerie lambertine » sous-jacente à des formules destinées à susciter l'intérêt du clergé qui devait être « converti » à la liturgie, cf. *Un pionnier*, p. 533.

²³² Dom Duesberg, un des élèves de dom Beauduin de l'année académique 1911-1912, a conservé ses notes d'ecclésiologie, rédigées en latin, langue de l'enseignement, voir *Un pionnier*, p. 540.

²³³ Voir Olivier Rousseau, *Evolution ecclésiologique de dom Lambert Beauduin entre les deux conciles du Vatican*, dans QL 54. 1973, p. 63-78, ici p. 64-65 et 66.

établissant face aux chrétiens séparés, la primauté du pape. Un autre chapitre est consacré aux évêques en suivant les manuels en usage et les textes de Vatican I.²³⁴

Pourtant, une vision différente peut être constatée déjà en 1926 dans un autre document²³⁵ qui traite des questions d'ecclésiologie. Beauduin avait déjà l'intention d'écrire un traité sur l'Église.²³⁶ Ses idées s'organisent d'après trois sources auxquelles il puisera toujours : l'Écriture, les Pères de l'Église tant d'Orient que d'Occident, les actes conciliaires. Dans l'optique du théologien belge se retrouve une conception révolutionnaire pour l'époque, car il entend s'enrichir de l'ecclésiologie des frères séparés. Ce traité aurait contrasté avec les exposés contemporains, qui faisaient la place belle aux notions juridiques et à la conception de l'Église, société parfaite.²³⁷

Pourtant, nous n'avons pas trouvé dans les textes de Beauduin un exposé ecclésiologique systématique. Il n'est pas l'auteur d'une synthèse explicite, beaucoup d'éléments étant étalés dans le temps. Différentes notions, des aspects ou dimensions d'une réalité sont présentés en dehors d'une discussion systématique, parfois dans des interrelations contextuelles. En traitant par exemple des questions pastorales, Beauduin développe ses réflexions sur le mystère de l'Église :

« La grosse difficulté, c'est que [...] le mot Église [...] évoque aussitôt l'idée d'un organisme juridique et d'un ministère des cultes de droit divin dont il faut défendre les privilèges. Et nos mentalités concordataires ne discernent plus sous ces traits l'épouse du Christ constamment fécondée par lui et qui enfante les saints qui doivent peupler la Jérusalem céleste... le foyer de convergence unique c'est [...] le vrai Homme Jésus Christ glorieux, dont l'Église est la plénitude et la continuelle réalisation jusqu'à ce qu'Il ait atteint sa pleine stature ». L'Église est « cette grande réalité [...] que nous devons voir, contempler, aimer, pour laquelle et dans

²³⁴ Raymond Loonbeck et Jacques Martiau présentent aussi un cahier faisant partie des papiers du père Lambert, qui contient un cours sur l'Église, rédigé entièrement en latin probablement avant 1914, mais utilisé pendant la première année d'enseignement à Saint-Anselme (1921-1922). À côté de chapitres très classiques, le livre I (La nature et les propriétés de l'Église, 16 pages) est d'une tout autre inspiration : il est centré sur le Christ, tête de l'Église ; il met bien en évidence le lien entre l'aspect invisible et l'aspect visible de l'Église, qui prolonge par l'Esprit-Saint l'œuvre du Christ. Voir *Un pionnier*, p. 541.

²³⁵ Il s'agit d'une lettre adressée par dom Beauduin à dom Bruno Reyders, qui lui avait demandé conseil à propos d'une thèse de doctorat. Le plan proposé par Beauduin peut être proche du cours professé à la fin de son enseignement à Saint-Anselme.

²³⁶ Plusieurs fiches de travail de dom Lambert portent dans le coin gauche la mention : « Mon traité sur l'Église ».

²³⁷ Le plan proposé par dom Beauduin est intitulé : *L'Église, Corps du Christ*, et présente : 1. *Partie doctrinale* avec les sous chapitres : a. *Le donné révélé sur cette question, s. Jean et s. Paul* ; b. *La tradition sur cette question : s. Ignace d'Antioche, s. Irénée, s. Athanase, s. Grégoire de Nysse, s. Augustin et s. Ambroise. Pierre Lombard et s. Thomas* ; c. *L'enseignement de l'Église sur cette question, surtout Concile de Florence, Concile de Trente, Concile de Vatican* ; 2. *Spéculation théologique sur le « Corpus Christi mysticum »* ; 3. *La doctrine du « Corpus Christi mysticum » dans l'Ecclésiologie catholique, orthodoxe, protestante. Conclusions pour le concept de l'Union des Eglises*, dans *Un pionnier*, p. 542.

laquelle nous devons vivre [...]. On voit l'Église en canoniste et en apologiste ; on contemple la cathédrale du dehors ; mais il faut entrer dans le sanctuaire pour vivre le mystère de l'Église : et la vraie Église est au ciel parce que [...] le foyer de tout est là ».²³⁸

Après le début du Mouvement liturgique, son système de pensée vit de l'apparition d'intuitions multiples. En quelques années, y compris le temps de son expérience romaine, Beauduin passe d'une théologie conceptuelle et juridique à une doctrine existentielle, qui touche jusqu'au plus profond de l'être.

6.2 Mystère de l'Église et Église visible

Dans le contexte théologique plutôt aride du début du siècle, Beauduin cherche à dépasser la focalisation sur l'Église-institution pour trouver une réflexion sur le mystère de l'Église. Bien évidemment, en première phase ses affirmations ont un fondement christologique. L'Église-institution est la forme prise naturellement par le mystère de l'Église quand le Christ s'incarne dans l'humanité. Mais l'institution terrestre est unie à l'Église définitive, invisible, par un lien organique :

« De même que le Verbe s'est fait chair pour habiter parmi nous, ainsi toutes les réalités divines qui remplissent l'Église du Christ sont transmises aux hommes sous des formes et des signes sensibles ; le mystère du Christ se présente donc à nous incarné aujourd'hui dans des formes sociales et visibles et c'est dans cette vie sociale pleinement vécue que nous trouvons la plénitude des richesses divines que le Christ nous destine ».²³⁹

L'Église est le sacrement du Christ, car « elle nous le rend présent en vérité ».²⁴⁰ L'Église sera donc tout entière sacramentelle au sens large, c'est-à-dire signe efficace d'une réalité transcendante. Nous pouvons identifier ici les premiers éléments d'une théologie sacramentaire. En plus, l'Église porte aussi une dimension pneumatique. L'Église

²³⁸ Lettre de Lambert Beauduin à Jean Jadot, Pépinster, 27 octobre 1930, Archive d'Amay-Chevetogne, dans *Un pionnier*, p. 548.

²³⁹ Lambert Beauduin, *Principes théologiques au point de vue ascétique*, s.d., texte dactylographié, 15p., Archives d'Amay-Chevetogne, dans *Un pionnier*, p. 550.

²⁴⁰ Lambert Beauduin, note dans un cahier de préparations, Archives d'Amay-Chevetogne, dans *Un pionnier*, p. 550.

« n'est pas une association pour l'avancement de la piété individuelle ; une juxtaposition d'hommes qui cherchent dans un lien corporatif une facilité plus grande pour faire leur salut. [...] C'est un organisme vital et surnaturel, préexistant aux hommes qui s'y agrègent et indépendant de leur concours ; une réalité objective et absolue, animée du souffle de l'Esprit-Saint ». ²⁴¹

L'origine de l'Église ne se trouve donc pas dans le besoin humain de se grouper pour découpler des forces individuelles. Elle n'est pas qu'une multitude d'individus. « Ce ne sont pas les chrétiens, par la fusion des esprits et des cœurs, qui font l'Église et créent sa puissance dynamique, c'est l'Église qui fait les chrétiens : elle possède, indépendamment d'eux, toutes les réalités divines », ²⁴² elle engendre les chrétiens à la vie de Dieu. ²⁴³

C'est dans la vie trinitaire que l'Église trouve sa source, son modèle et son aboutissement. Cela apparaît comme l'une des affirmations de prime importance pour sa théologie en pleine élaboration. Il soutient que le Père, de toute éternité, veut rassembler un peuple saint pour partager la vie de la famille divine. La partie principale de la réalisation de ce projet est l'envoi du Fils pour épouser notre humanité : « la seule raison de l'Incarnation du Verbe est de se constituer, grâce à ce corps physique, un corps mystique ». ²⁴⁴ Par sa résurrection, l'Homme-Dieu est devenu principe de vie pour toute l'humanité. Les hommes peuvent désormais vivre la même vie que lui, par l'Esprit-Saint dont le Christ a le pouvoir d'envoyer. ²⁴⁵ Dans la logique de ce principe s'est fondée l'Église, qui « est le prolongement de l'Incarnation du Verbe ». ²⁴⁶ Les origines de l'Église « ne remontent donc pas au calvaire, au sépulcre ni au cénacle, moins encore à l'élection des Douze ou à la divine promesse du Tu es Petrus : ce ne sont là que des étapes dans la réalisation historique. Elle trouve sa source dans l'ineffable dessein du Père formé avant la constitution des mondes ». ²⁴⁷ Dans ses

²⁴¹ Lambert Beauduin, *Les effets du baptême*, manuscrit, s.d., Archives d'Amay-Chevetogne, dans *Un pionnier*, p. 551.

²⁴² Lambert Beauduin, *Méditation sur l'Église visible*, manuscrit, s.d., Archives d'Amay-Chevetogne, Lambert Beauduin, Dossier 23, Cours : théologie, Notes (cours, conférences ?) sur l'Église, dans *Un pionnier*, p. 551.

²⁴³ Lambert Beauduin, *La liturgie, source de vie spirituelle*, dans *La Vie spirituelle* 71. 1944, p. 339.

²⁴⁴ Retraite au Monastère de l'Ancilla Domini. Mont-Vierge, Wépion-sur-Meuse, retraite aux moniales du 5 au 12 octobre 1924, 4^e conférence, dans *Un pionnier*, p. 549.

²⁴⁵ Retraite à l'Abbaye SS. Jean et Scholastique de Maredret, retraite aux moniales du 6 au 12 décembre 1914, 6^e conférence, dans *Un pionnier*, p. 549.

²⁴⁶ Lambert Beauduin, note personnelle, manuscrit, 9 p., Archives d'Amay-Chevetogne, dans *Un pionnier*, p. 549.

²⁴⁷ Lambert Beauduin, *Méditation sur l'Église visible*, manuscrit, s.d., Archives d'Amay-Chevetogne, dans *Un pionnier*, p. 549.

réunions dom Lambert présente l'Église comme la « Fille du Père », l'« Épouse du Christ », son âme étant « l'Esprit-Saint lui-même ».²⁴⁸

6.3 Les dimensions trinitaire et christologique de l'Église

Un aspect central et essentiel de la pensée de dom Lambert concernant l'Église est lié à la théologie trinitaire : « la vie qui est éternellement dans le sein du Père [...] est, par la grâce, communiquée aux créatures spirituelles. [...] C'est cela l'Église : l'extension de la vie divine à une multitude de créatures ».²⁴⁹ En étudiant la grande tradition liturgique qui constitue un lieu théologique, dom Lambert découvre les relations spécifiques du croyant avec chaque personne divine, le Dieu monothéiste de la scolastique devenant Trinité et modèle de l'Église. Le mystère de la vie est contenu dans le mystère de la Trinité. L'Église est selon l'opinion de dom Lambert, « extension de la vie divine à un groupe de créatures. La vie glorieuse du Père devient par grâce un Bien commun à Dieu et à tous ceux qu'il appelle à y communier : voilà l'Église, la vie même de Dieu, la manière de vivre de Dieu, les objets mêmes de la vie de Dieu, communiqués ».²⁵⁰

Dans la réflexion théologique de dom Lambert l'ecclésiologie est intimement liée à la christologie. « L'Église n'est pas autre chose que Jésus Christ toujours vivant, toujours agissant, toujours visible au sein de l'humanité : c'est l'incarnation permanente de l'Homme-Dieu », « projection mystérieuse dans le temps de la vie intérieure de Dieu ».²⁵¹ Selon dom Beauduin le germe de l'Église doit se retrouver dans le corps du Christ, dans son humanité. L'humanité du Christ récapitule en elle-même toute l'humanité. Pour comprendre la dimension de son ecclésiologie, il est nécessaire de se référer à l'humanité du Christ, un important pivot de sa pensée.²⁵²

La doctrine de l'Église Corps du Christ devient centrale dans sa pensée. Les réflexions de dom Beauduin portent sur le projet du Père, mystère révélé en Jésus, qui veut réunir en son

²⁴⁸ Retraite au Monastère Notre-Dame de la Source du Martray à Corneilles-en-Parisis, retraite aux moniales oblates, décembre 1940, 3^e conférence, note d'auditrice, Archives d'Amay-Chevetogne, dans *Un pionnier*, p. 549.

²⁴⁹ Lambert Beauduin, *Plan de retraite. L'Église*, feuillets insérés dans les restes d'un cahier bleu, Archives d'Amay-Chevetogne, dans *Un pionnier*, p. 586.

²⁵⁰ « Cahier Brun », sd., notes de Dom Lambert Beauduin, Archives d'Amay-Chevetogne, p. 24, dans Sonya A. Quitslund, *L'ecclésiologie de dom Lambert Beauduin*, p. 1084.

²⁵¹ Lambert Beauduin, *Plan de retraite. L'Église*, feuillets manuscrits insérés dans les restes d'un cahier bleu, s.d., Archives d'Amay-Chevetogne, dans *Un pionnier*, p. 553.

²⁵² Quitslund, *L'ecclésiologie de dom Lambert Beauduin*, p. 1076-1077.

Fils par l'Esprit toute l'humanité, en faire une Église qui partagerait sa propre vie. Le corps du Christ est présenté dans tout son réalisme.²⁵³ Le Christ présent dans le culte est

« vrai homme... avec toutes les facultés de l'âme humaine... Il est un homme, non une nature humaine. Il n'est pas venu pour être adoré, mais pour nous apprendre à adorer le Père. Toute notre vie spirituelle d'union à Dieu est en Jésus-Christ. Où est ce Christ ? Dans la gloire ; nous contemplons le Christ historique seulement après être entré en intimité avec Jésus glorifié ». ²⁵⁴

L'ecclésiologie de dom Beauduin évolue donc en fonction et autour de l'idée de l'humanité nouvelle. L'Église comme réalité restait incomprise en dehors d'un entendement correct de l'humanité glorifiée du Christ. La résurrection marque la naissance de la nouvelle humanité.²⁵⁵ Dom Lambert Beauduin affirmait dès 1930 :

« le centre du mystère, le foyer de convergence unique c'est la sainte humanité glorieuse du Christ... dont l'Église est la plénitude et continuelle réalisation jusqu'à ce qu'il aura atteint sa pleine stature, et l'Église c'est la résurrection des morts et à l'exemple du Premier Né, c'est le grand cosmos mystique, cette grande Réalité dans laquelle tout se renouvelle chaque jour un peu plus ici-bas... Il n'y a qu'une seule Réalité, c'est le grand Ressuscité, qui recrée le monde du premier Adam, qui restaure toutes choses en Lui, qui par son Epouse engendre sa nouvelle Humanité ». ²⁵⁶

Pour dom Beauduin, bien comprendre le rôle de l'humanité du Christ est la base de la théologie. L'importance accordée à l'Incarnation se combine avec une théologie de la Résurrection, porteuse des connotations rédemptrices et ecclésiales. Le mystère chrétien tout entier est envisagé comme une résurrection progressive de l'espèce humaine vers une vie en Dieu. La consécration de l'humanité inaugurée par l'Incarnation est accomplie dans le Christ par sa glorification, est continuée par l'Esprit Saint dans l'Église. Sans se consacrer à l'élaboration d'un traité théologique et sans faire de références explicites, dom Lambert parle aussi de l'œuvre mystique du Christ dans l'Église :

²⁵³ « Le Christ dont il parlait était celui qu'il entendait connaître, le Christ vivant et donc le Christ glorifié. Cette précision est fondamentale dans sa théologie », explique Sonya A. Quitslund, dans son article, *L'ecclésiologie de dom Lambert Beauduin*, p. 1080.

²⁵⁴ Beauduin, *Sur le sens des mots « présence sacramentelle »*, p. 151-152.

²⁵⁵ Cf. Quitslund, *L'ecclésiologie de dom Lambert Beauduin*, p. 1082.

²⁵⁶ Lettre de Dom Lambert à Jean Jadot, datée de Pepinster, 27 octobre 1930, dans Quitslund, *L'ecclésiologie de dom Lambert Beauduin*, p. 1082.

« Son chef-d'œuvre est l'Homme-Dieu, depuis la formation dans le sein de Marie jusqu'à la glorification. Il reproduit ce chef-d'œuvre dans tous les membres de l'Église. L'Église est le grand sacramental dans lequel Il agit, le corps dans lequel et par lequel Il accomplit sa mission de héraut du Christ ».²⁵⁷

Mettant en évidence le rôle pascal de l'Église, Beauduin en dégage les implications non seulement pour une sotériologie, mais aussi pour une ecclésiologie cultuelle :

« Pâques marque pour l'humanité tout entière la fin d'une ère et inaugure une économie nouvelle... un triomphe *collectif*... L'Église a mission de réaliser les événements salvifiques en nous, de nous y associer intimement, de nous faire entrer dans leur réalité ; de les rendre présents, tangibles et contemporains ».²⁵⁸

6.4 L'Eucharistie dans la discussion ecclésiologique

Parmi ceux qui ont discerné la portée de la pensée ecclésiologique de Beauduin pour la théologie au début du XX^e siècle et ont prouvé une admirable compréhension de sa théologie, Raymond Loonbeek et Jacques Mortiau affirment :

« L'ecclésiologie de dom Lambert avait reconnu dans l'eucharistie et l'office divin les actes majeurs du culte par lesquels les chrétiens, réunis à leur Tête, font retour au Père ; elle trouvait maintenant à s'appliquer aux confessions chrétiennes encore divisées, mais toujours détentrices de trésors et appelées par le Père à devenir l'Épouse sans tache et sans ride sanctifiée par le Christ et à constituer ainsi le Corps mystique plénier ».²⁵⁹

Pour Lambert Beauduin, la réalité de l'Église est foncièrement liée au plan divin. Le Père envoie son Fils et le Saint-Esprit, provoquant deux venues conjuguées, l'une complétant l'autre, avec un seul but, mais une double action. Il manque la participation actuelle et vivante de l'homme qui doit être animé par le Saint-Esprit. Cette participation vivante est très

²⁵⁷ Lettre de Dom Lambert à Dom R. Debar, moine de Ligugé, datée de Chatou le 7 avril 1943, dans Quitslund, *L'ecclésiologie de dom Lambert Beauduin*, p. 1082.

²⁵⁸ Lambert Beauduin, *La liturgie pascalle*, dans QL 2. 1912, p. 293-304, ici p. 293. L'intérêt de dom Beauduin pour le mystère pascal ressort aussi d'autres écrits : *Le temps pascal*, dans QL 1. 1910-1911, p. 109-118 ; *Notre Pâque*, dans QL 4. 1913-1914, p. 327-336 ; *Le mystère pascal vécu*, dans *La Vie et les Arts liturgiques* 10. 1923-1924, p. 241-249 ; *Vers Pâques*, dans *Sanctae Ecclesiae*, 1946. p. 76-80.

²⁵⁹ Loonbeek et Mortiau, *Un pionnier, dom Lambert Beauduin*, p. 905-906.

aisément réalisée par le moyen de l'Eucharistie où le corps du Christ agit dans les chrétiens par l'action du Saint-Esprit. Et c'était vers ce but que se dirigeait la théologie lambertienne.

La contribution principale de Lambert Beauduin se trouve surtout dans l'application pastorale des conclusions théologiques. Dom Lambert a voulu tout d'abord rendre la liturgie au peuple. Il entendait aussi que les assemblées deviennent des signes de la visibilité de l'Église. Il avait « une vive conscience qu'il n'est pas de vie chrétienne sans enracinement dans une communauté de foi dont la liturgie est l'aliment et l'expression privilégiée ».²⁶⁰ La messe elle-même est un geste de l'Église qui intègre les actes quotidiens des croyants dans l'offrande et l'action de grâce du Christ ressuscité. La démarche théologique de dom Lambert utilise comme base la prière eucharistique avec son invocation au Père : « Puisses-tu faire porter les dons que voici (c'est-à-dire l'offrande de l'Église) par ton Envoyé (le Christ) sur ton autel céleste... ».²⁶¹

Dom Beauduin était conscient que le mystère de l'Église devait être placé dans le centre de la vie de chaque fidèle. Il a pris conscience de l'intérêt vital que présente la liturgie pour l'existence d'un croyant. Il fallait lutter pour réintégrer le mystère dans la vie individuelle. Les conséquences suivies envisagent une existence qui peut être considérée comme « vie qui est dans le principe, dans le sein du Père et a fécondé dans le mystère de Dieu, se communique à nous et nous fait vivre avec le Christ en Dieu, une vie qui est la vie de famille du Père lui-même. Le plan du Père pour le monde par l'Église... ».²⁶²

Dom Beauduin montre que la liturgie et l'Église détiennent une multitude de caractères communs. Par leur nature l'Église et la liturgie sont visibles, sociales, collectives, hiérarchisées, officielles, extériorisées, universelles, traditionnelles, humaines, sanctifiantes et esthétiques. La théologienne américaine Sonya Quitslund observe que chez Lambert Beauduin « le culte officiel de l'Église est bien plus qu'un simple acte extérieur du rituel. Le chrétien qui vit fidèlement dans la liturgie développe en lui-même la véritable vie de l'Église. C'est le résultat d'une conviction profonde que la liturgie est la religion de l'Épouse du Christ et, dès lors, le moyen d'union avec Lui, de vivre *in sinu Patris* ».²⁶³

Le fait que l'Eucharistie est synonyme de l'Église en tant que « corps du Christ » amplifie les réflexions de dom Lambert concernant la nature théologique de l'Église. Le

²⁶⁰ Irénée-Henri Dalmais, *Dom Lambert Beauduin*, dans *Informations catholiques internationales*, n° 113. 1960, p. 18.

²⁶¹ Le sens attribuait par Dom Beauduin aux termes de la prière eucharistique est confirmé par dom Hadelin Van Erck, moine de Saint André, dans un entretien, le 28 juin 1996, avec Raymond Loonbeek et Jacques Mortiau, les auteurs de *Un pionnier, dom Lambert Beauduin*, voir p. 545.

²⁶² « Cahier Brun », p. 23, Archives d'Amay-Chevetogne, dans Quitslund, *L'ecclésiologie de dom Lambert Beauduin*, p. 1090.

²⁶³ Quitslund, *L'ecclésiologie de dom Lambert Beauduin*, p. 1095.

principal message de la liturgie eucharistique est que nous sommes en relation avec la Trinité grâce à l'humanité glorifiée du Christ. Chose sûre, pour dom Lambert la progression de la vie ecclésiale correspond à une participation consciente et entière à la messe. La relation entre Dieu et l'homme se déploie pleinement dans le cadre de l'Église sur le terrain eucharistique.

6.5 « L'Eucharistie fait l'Église »

Que la messe soit un repas commun est une des affirmations centrales de dom Beauduin. Les chrétiens participent au même pain, au pain de l'unité. À l'époque de dom Lambert, une prière privée et individuelle était souvent substituée à la prière publique, chose opposée au véritable esprit de la liturgie. Mais par son culte public, l'Église veut réaliser une union entre les fidèles et le théologien bénédictin soutient qu'

« Il faudrait insister plus qu'on ne le fait habituellement sur l'aspect communautaire de l'Eucharistie, sur notre communion les uns aux autres qu'elle a la vertu divine de produire ».²⁶⁴

Dans la messe, « c'est une communauté comme telle qui offre et qui s'offre ».²⁶⁵ L'Église provoque et lance ses prières au nom de tous les fidèles. Le prêtre prie à la première personne du pluriel. À la proposition du ministre, la communauté répond et adhère avec l'unique *Amen*. Il est possible de parler d'une primauté du communautaire qui transparaît dans toute la liturgie. En considérant les évolutions historiques, Beauduin explique que la paroisse est l'« organisme normal créé par l'Église pour développer dans le Corps mystique du Christ la vie collective et communautaire qui fait sa force ».²⁶⁶ En plus, dom Lambert avertit son public du fait que l'activité sacerdotale du Christ « ne s'exerce plus que dans son Corps mystique et par lui ».²⁶⁷ Elle regroupe dans une démarche unique tous les élus de l'au-delà et les croyants de ce monde.²⁶⁸ Dans la transformation sacrificielle même s'opère l'union des membres du Corps mystique, représentés par le pain et le vin, avec le corps physique du Christ glorieux.²⁶⁹

²⁶⁴ Beauduin, *Jubilé du Monastère de l'Union*, p. 375.

²⁶⁵ Beauduin, *Essai de manuel*, dans QLP 6. 1921, p. 200.

²⁶⁶ Lambert Beauduin, préparation d'une conférence sur la piété diocésaine, Archives d'Amay-Chevetogne, LB, 25/13, dans *Un pionnier*, p. 234.

²⁶⁷ Beauduin, *Les honoraires de messes*, p. 183.

²⁶⁸ *Ibidem*.

²⁶⁹ Beauduin, *Essai de manuel*, dans QLP 6. 1921, p. 197.

Si l'Église fait l'Eucharistie, il est pleinement justifiable que « l'eucharistie fait l'Église »²⁷⁰, celle-ci étant le sacrement qui intègre les offrants au Corps mystique. L'Eucharistie est

« l'instrument par excellence de l'unification du Corps du Christ [...]. La vie eucharistique des chrétiens ne sera jamais qu'embryonnaire si elle n'a point pour centre cette unité que l'Eucharistie symbolise et réalise ».²⁷¹

Il s'agit dans cette idée d'une belle intuition théologique de dom Lambert, car il utilise, dès 1936, une formule très proche de celle invoquée plus haut : « Ce n'est pas nous qui formons l'Église, c'est elle qui nous forme ».²⁷²

6.6 Le Corps mystique du Christ

Un long développement sur le Corps mystique²⁷³ se trouve dans la sixième conférence de la retraite prêchée par dom Lambert aux bénédictines de Maredret en décembre 1914. Selon Beauduin, « mystique » n'est d'aucune façon synonyme d'« irréel » et ne s'oppose pas à « physique », mais à « matériel » ou « charnel ». Dans l'Église, entre la Tête et les membres, il existe un rapport organique, rapport mystérieux, mais réel. Pour dom Lambert l'humanité du Christ est capable d'une certaine manière de greffer en elle-même chaque individu. Cette incorporation n'engloutit pas les personnalités. Par contre l'appartenance du Corps au Chef est vraiment profonde. Le Seigneur en prend l'exemple dans l'unité ineffable des personnes divines : « vous en moi et moi en eux » (Jn 14,20). La sanctification est réalisée par l'Esprit-Saint « qui relie tous les membres à la Tête et les membres entre eux ».²⁷⁴

Dans un contexte théologique où la conception courante était qu'en dehors de l'Église catholique il n'y avait pas de salut, la question sur l'appartenance au Corps mystique du

²⁷⁰ La célèbre expression est utilisée au cours de la retraite de 1940 à Corneilles-en-Parisis. Elle apparaît aussi dans une lettre de Dom Lambert à Roger Debar, Chatou, 21 décembre 1942, voir dans *Un pionnier*, p. 236. Beauduin s'inspire de l'article d'Henri de Lubac, *Corpus mysticum. Etude sur l'origine et les premiers sens de l'expression*, dans *Recherches de science religieuse* 29. 1939, p. 257-302, 429-480, ici p. 440 ; *ibidem* 30. 1940, p. 40-80, 191-226 ; voir aussi Henri de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Age*, Paris, Aubier-Montaigne, 1944 ; De Lubac, reprend et développe l'idée dans *Méditation sur l'Église*, Paris, Cerf, 1953², p. 113.

²⁷¹ Beauduin, *Jubilé du Monastère de l'Union*, p. 375-376.

²⁷² Lambert Beauduin, conversation du 21 août 1936 citée par Roger Poelman, *Lettres « théologiques » et apophtegmes*, p. 215.

²⁷³ Voir à ce sujet Clément Lialine, *Une étape en ecclésiologie. Réflexions sur l'encyclique « Mystici Corporis »*, dans *Irénikon* 19. 1946, p. 129-152 et 283-317 ; *Irénikon* 20. 1947, p. 34-54.

²⁷⁴ Lambert Beauduin, *Méditations pour l'octave de la Toussaint*, dans *QL* 2. 1911-1912, p. 521-528, ici p. 522.

Christ comprenait un point de vue juridique présent dans une réalité située sur un autre plan. En 1914 dom Beauduin affirmait que le Corps mystique est l'ensemble de tous les membres rattachés au Christ comme chef, après sa résurrection. Une incorporation s'opère par le baptême qui introduit les fidèles dans l'Église. Sans équivoque cette Église est « la Sainte Église catholique, apostolique, romaine ; les autres, ajoute-t-il, ne sont même pas des caricatures, elles n'ont aucun droit, elles ne sont rien ».²⁷⁵ Plus tard dom Beauduin affirmera que l'Église, Corps du Christ, réunit tous les chrétiens et pas seulement les catholiques romains.²⁷⁶ Il passe des catégories canoniques au mystère de l'Église, d'une institution juridique à un organisme vivant. Le concept de l'Église gagne en profondeur dans sa vision.²⁷⁷ Il arrive à une ecclésiologie de communion²⁷⁸ et non pas à une vision de l'Église comme « société parfaite ». Il est bien conscient que l'incorporation à l'Église n'est pas assimilable à une affiliation numérique comme dans le cas de l'inscription à un parti politique : l'intégration est, en effet, progressive, elle augmente d'intensité par les sacrements.²⁷⁹ « Nous ne serons pleinement de l'Église qu'au ciel – affirme-t-il –, car là se consummera notre union éternelle avec Celui qui est la Tête, le Chef, la vie de l'Église ».²⁸⁰ Beauduin comprend de plus en plus le culte comme une participation réelle, organique, à la louange continuelle de l'Église définitive réunie au ciel autour du Christ glorieux. Dans cette perspective, la société visible des manuels de théologie ne pouvait plus représenter qu'une dimension partielle et provisoire d'une réalité qui est aussi invisible, qu'il s'agit de mettre en évidence et dont il faut vivre. Nous pouvons observer ici l'apparition d'une autre idée très peu utilisée dans la réflexion de Beauduin sur l'Eucharistie, une idée qui présente le Corps mystique dans son ensemble comme une réalité dynamique, « en continuel devenir depuis la Résurrection jusqu'à la glorification suprême à la parousie ».²⁸¹ Sacrement d'intégration dans le Corps mystique et de croissance de l'Église, l'Eucharistie est également gage de la vie

²⁷⁵ Retraite à l'Abbaye SS. Jean et Scholastique de Maredret, 1914, 6^e conférence, dans *Un pionnier*, p. 556.

²⁷⁶ Olivier Rousseau, *Note historique et pratique sur Amay*, (Chevetogne, 22 janvier 1943), 8 p. dactylographiées, Archives de Sint-Andriesabdij, *Th. Nève*, Chevetogne, 5, 1944, dans *Un pionnier*, p. 557.

²⁷⁷ La restriction d'appartenance à l'Église romaine paraît aujourd'hui insoutenable, mais elle s'inscrit dans la logique de l'ecclésiologie étroite qui était encore la sienne au début du Mouvement liturgique. Plus tard, dom Lambert dénonce lui-même l'erreur de ceux qui ne font pas la distinction entre l'Église-société aux frontières précises et l'Église définitive « à laquelle nous appartenons déjà en partie » (voir Lambert Beauduin, *Ce que nous sommes. Nos idées sur l'Église. Conclusions pratiques* (5 mars 1948), dans *Bec* 123. 1998, p. 27-37, ici p. 31 et 34, dans *Un pionnier*, p. 556.

²⁷⁸ Haquin, *Dom Lambert Beauduin (1873-1960) A propos d'une biographie récente*, p. 100.

²⁷⁹ Voir Beauduin, *Essai de manuel*, dans QLP 5. 1920, p. 89.

²⁸⁰ Lambert Beauduin, *La vie de l'Église*, résumé d'une conférence faite le 22 décembre 1934 à la réunion des oblates séculières et de l'« Union Spirituelle des Veuves de France », dans *Bulletin mensuel des Oblates Séculières et de l'Union Spirituelle des Veuves de France*, janvier-février, p. 148, dans *Un pionnier*, p. 558.

²⁸¹ Lambert Beauduin, Rapport à la session de Vanves, 29 avril 1949, manuscrit, p. 4, Archives d'Amay-Chevetogne, dans *Un pionnier*, p. 558.

éternelle au sein de l'Église définitive : « c'est tout le sens de la messe ».²⁸² Le rôle eschatologique de l'Eucharistie est mis en relation avec le viatique. Cela est lié strictement à la mort chrétienne du fidèle, l'Église en lui donnant le gage de la vie éternelle.²⁸³ Cependant, l'aspect eschatologique de l'Eucharistie ne se trouve que très peu dans l'attention du théologien belge. C'est un des aspects que dom Lambert a moins traités.

Arrivé au point de la maturité de sa pensée théologique dom Lambert a réussi à éviter l'écueil de l'Église-société parfaite bellarminienne de même que celui de l'Église purement spirituelle : « Il a maintenu, associés par la sacramentalité, deux éléments d'une vérité très complexe : d'une part, le mystère de l'Église définitive et, d'autre part, l'économie de l'Incarnation, qui postule l'Église visible, provisoire, évolutive, sacrement obligé du Royaume ».²⁸⁴

6.7 Début d'une théologie du Corps épiscopal

Au début du Mouvement liturgique, dom Beauduin n'était pas préparé à esquisser une théologie de l'épiscopat. A Vatican I ce qui avait été promulgué se concentrait sur le rôle du pape. Pourtant, ses recherches lui font découvrir le rôle essentiel du chef de l'Église locale, l'importance primordiale de l'évêque résidentiel. Le terme « hiérarchie » utilisé souvent par le bénédictin désignait souvent un pouvoir pyramidal. Mais pour lui c'est aussi au corps épiscopal, successeur du collège des apôtres, qu'est attribué par le Christ le pouvoir de sanctifier. Le corps épiscopal en tant que tel est chargé par le Résuscité d'une mission universelle, qui se situe dans le prolongement de celle dont le Père a investi l'Homme-Dieu.²⁸⁵ Même si primitivement dom Lambert présentait le pape comme celui qui confère aux rites liturgiques leur pouvoir sanctifiant, l'autorité qui « s'empare de tout l'être pour le diriger vers Dieu »²⁸⁶, il en est venu progressivement à reconsidérer sa pensée. Son ecclésiologie commence à exclure tout monopole et tout impérialisme de l'institution ecclésiale. Beauduin commence à relativiser l'image d'une Église très centralisée. Il démasque aussi l'uniformisation. Le problème de juridiction directe du pape sur tous les baptisés est aussi abordé. Pour lui, cette juridiction est un élément essentiel dans la structure ecclésiastique

²⁸² Retraite au Monastère Notre-Dame de la Source du Martray à Corneilles-en-Parisis, retraite aux moines et aux moniales oblates, du 30 novembre au 7 décembre 1944, 8^e conférence, dans *Un pionnier*, p. 235.

²⁸³ Lambert Beauduin, *Le Viatique* (suivi d'un débat), dans MD 15. 1948, p. 117-142, ici p. 117-118.

²⁸⁴ Loonbeek et Mortiau, *Un pionnier*, p. 559.

²⁸⁵ Lambert Beauduin, *Notre piété pendant l'Avent*, Mont-César, 1919, p. 11.

²⁸⁶ Retraite à l'Abbaye SS. Jean et Scholastique de Maredret, 1914, 7^e conférence, dans *Un pionnier*, p. 561.

romaine, étant des fois très centralisée, d'autres fois plus centrifuge. Mais il était contre une centralisation abusive surtout parce que due à des circonstances historiques.²⁸⁷ Pour dom Lambert la juridiction de l'évêque de Rome a comme objectif d'assurer « la pleine et entière unité de l'Épouse unique du Christ [...]. Cette 'coalescence' de toutes les Églises avec l'Église de Pierre [...], coalescence qui est la racine de la juridiction immédiate et universelle de l'évêque de Rome, ne se rapproche-t-elle pas de ce que les Orthodoxes appellent 'sobornost', c'est-à-dire la 'symphonie' ou la 'conciliarité' des Églises locales ? »²⁸⁸

Ce qui s'avère clairement est que très tôt, dès 1920, dom Beauduin proposait des éléments importants d'une théologie de l'épiscopat. Dom Olivier Rousseau n'évite pas d'affirmer que « la doctrine de l'épiscopat et de la collégialité, telle qu'elle a été exposée dans la Constitution *Lumen Gentium*, est partiellement le résultat des efforts de dom Lambert, dont plusieurs de ses disciples eurent un rôle efficient durant le Concile ».²⁸⁹ Parmi les conceptions chargées d'un esprit de pionnier se situe la conviction que « l'insertion du chrétien dans l'Église du Christ, le Corps mystique, ne se réalise que par l'appartenance à une communauté épiscopale ».²⁹⁰ Il rappelle que l'éthos communautaire se retrouvait à l'époque primaire dans le principe de l'unité épiscopale.²⁹¹ Le rôle central de l'évêque dans la célébration eucharistique apparaît de plus en plus évident. Sa fonction est liée à l'assemblée eucharistique qu'il préside. L'unité eucharistique de l'Église locale implique la communion entre le président et le peuple qui reçoit de son évêque les dons eucharistiques.²⁹² L'évêque est considéré comme dépositaire de la plénitude du sacerdoce.²⁹³

²⁸⁷ Lambert Beauduin, *La « Centralisation Romaine »*, dans *Irénikon* 6. 1929, p. 145-153, ici p. 146-147.

²⁸⁸ Lambert Beauduin, *L'unité de l'Église et le Concile du Vatican*, dans Lambert Beauduin, Antoine Chavasse, Pierre Michalon, Maurice Villain, *Église et Unité. Réflexions sur quelques aspects fondamentaux de l'Unité chrétienne* « Ad unitatem » 5, Lille, 1948, p. 42, dans *Un pionnier*, p. 561-562.

²⁸⁹ Olivier Rousseau, *Le monastère de Chevetogne*, dans *Unitas* 14. 1968, p. 148-156, ici p. 152.

²⁹⁰ Beauduin, *L'unité de l'Église et le Concile du Vatican*, p. 38.

²⁹¹ Dom Lambert évoque le temps où « on n'érigait qu'un autel pour toute la paroisse épiscopale : celui de l'évêque. Son presbyterium et ses diacres concélébraient avec lui et tout le peuple participait à son sacrifice. [...] Eriger un autel et y célébrer équivalait pour un prêtre à s'excommunier lui-même et à créer un schisme dans la communauté » (Lambert Beauduin, *Notes de la liturgie*, p. 138, dans *Un pionnier*, p. 233).

²⁹² Des clarifications d'ordre historique aident à mieux comprendre la nouvelle optique proposée par dom Lambert. Pendant le moyen âge le sacrement de l'ordre était centré sur le presbytérat parce qu'il conférait le pouvoir suprême d'offrir l'eucharistie. Dans ce cas l'épiscopat déchargé communément des activités paroissiales est perçu comme un complément du presbytérat. La perspective de certains théologiens de la grande tradition médiévale sera rediscutée par le Concile Vatican II qui enseignera que « par la consécration épiscopale est conférée la plénitude du sacrement de l'ordre » (LG 21).

²⁹³ Voir Lambert Beauduin, *Concélébration eucharistique*, dans *QL* 7. 1922, p. 275-285, ici p. 278. « Une communauté chrétienne ne se conçoit pas sans son évêque. Doctrine, sacrements, traditions, gouvernement, tout est centralisé en lui. Il est l'âme de son Église. [...] C'est donc dans la célébration même des Saints mystères que ce principe d'unité épiscopale doit trouver son expression la plus puissante et la plus vivante : voilà la raison d'être de la concélébration qui groupe autour de l'évêque, seul dépositaire de la plénitude du sacerdoce, [...] toute sa famille diocésaine » (*ibidem*, p. 277-278).

Dom Lambert a également mis en évidence que l'évêque « représente non le Pape, mais Jésus-Christ ». La communion avec le pape s'impose comme indispensable, « mais il n'est pas son délégué ».²⁹⁴ Dom Beauduin parle aussi d'une autorité participée de l'évêque dans l'Église universelle. Le pouvoir épiscopal ne se limite pas, à son avis, « à l'Église particulière : l'Évêque est membre du corps épiscopal de l'Église universelle ; dès lors il participe à cette sollicitude œcuménique ».²⁹⁵ En plus, pour dom Lambert, l'Église catholique « telle que le Christ l'a établie n'est [...] pas unicellulaire [...], mais multicellulaire ».²⁹⁶ Dans l'éventuelle discussion sur l'Église universelle Beauduin pourrait bien affirmer qu'elle soit fondamentalement composée d'une communion d'Églises particulières.²⁹⁷

Il serait peut-être exagéré de parler d'une influence de la pensée de dom Lambert sur l'apparition de l'ecclésiologie eucharistique, mais son travail assure une claire transition d'une vision coincée d'un papautarisme aveugle à une image de l'Église multicellulaire, et remet en discussion le concept d'Église locale, avec sa dimension conciliaire, symphonique, et aussi, le rôle de l'évêque dans la célébration eucharistique.

6.8 Le sacerdoce du Christ source des vocations dans la vie ecclésiale

On peut aisément observer au commencement de l'activité de dom Beauduin la différenciation exigeante entre prêtres et laïcs dans les célébrations liturgiques. Comme dans d'autres cas semblables, notamment celui de l'opposition entre Église hiérarchique et Église-communion, dom Lambert, réussit en cours de route à compléter et à corriger ses thèses.

Lambert Beauduin précise aussi sa pensée sur les dimensions du sacerdoce. Si le sacerdoce lévitique est à un certain point une fonction extérieure à la personne du prêtre, le sacerdoce du Christ fait partie d'une autre catégorie. Dom Lambert identifie cette dignité avec l'être profond du Seigneur qui est tout entier offrande au Père au nom des hommes. Dans la perspective du théologien belge, les chrétiens sont appelés à participer au sacerdoce de Jésus-Christ. Il évoque deux possibilités par lesquelles cela peut se réaliser. La première appartient à ceux qui agissent en tant qu'instruments de la grâce sacramentelle, le sacerdoce des ministres ordonnés. Remarquable est une idée moins discutée dans les milieux théologiques de

²⁹⁴ Lambert Beauduin, *L'Infaillibilité du Pape et l'Union*, dans *Irénikon* 5. 1928, p. 91-98, 231-238, ici p. 237.

²⁹⁵ Lambert Beauduin, *Le cardinal Mercier et la réunion des Eglises. – Les Eglises d'Orient*, dans *Le cardinal Mercier (1851-1926)*, Bruxelles, 1927, p. 151, dans *Un pionnier*, p. 565.

²⁹⁶ Retraite au Grand Séminaire de Liège, retraite d'ordination, *Notre sacerdoce dans le plan divin*, du 24 au 30 juin 1946, Archives d'Amay-Chevetogne, dans *Un pionnier*, p. 562.

²⁹⁷ Olivier Rousseau, *Evolution ecclésiologique de dom Lambert Beauduin entre les deux conciles du Vatican*, dans *QL* 54. 1973, p. 71.

l'époque, celle du sacerdoce des baptisés. Il a la conviction que tout baptisé est habilité à offrir et louer le Père par le Christ, avec lui et en lui. C'est aussi dans le contexte de la prière eucharistique que dom Lambert affirme : « Nous devons entrer de plus en plus dans toutes les démarches du Christ-prêtre : satisfaisons, louons, recevons les richesses du Père par le Christ. [...] Quand l'Église offre, nous offrons avec elle, nous sommes prêtres avec elle ».²⁹⁸ Dans la compréhension de Lambert Beauduin chaque baptisé est prêtre en Jésus parce qu'en lui, il est rendu capable de faire de toute son existence une offrande au Père. Les actes de louange des chrétiens au cours des célébrations liturgiques ne se réduisent pas à de simples imitations des actes du Christ. Pourtant ils constituent une participation organique à son sacerdoce.²⁹⁹ L'action du peuple de Dieu et l'action du Christ-Dieu ne font qu'une seule liturgie. Pour dom Lambert, le sacerdoce des baptisés « comporte pour le fidèle, en qualité de membre et non d'instrument, une participation organique et active à l'offrande du Christ, Chef du corps mystique ».³⁰⁰

Tout entier au service du sacerdoce des baptisés se trouve celui des ministres ordonnés.³⁰¹ La participation des baptisés au sacerdoce du Christ est accompagnée par le sacrement de l'ordre. Le pouvoir du ministère se manifeste dans la réalisation des formes extérieures du sacerdoce. Le ministère ordonné s'aperçoit premièrement comme service du sacerdoce commun des fidèles, « il ne confisque pas ce sacerdoce dans sa profondeur à son profit. [...] Tout ce qui lui est donné ne lui est pas donné à lui, pour lui, c'est pour la grande Église du Christ ».³⁰² Grâce aux prêtres les fidèles peuvent offrir l'Eucharistie, l'exercice des chrétiens acheminant le Corps mystique vers sa pleine stature, créant à son tour le cadre pour l'accomplissement de la vocation du service sacerdotal. Les deux sacerdoce soutiennent l'unité de l'Église.

La réflexion sur la dimension ecclésiologique de l'Eucharistie implique donc l'accentuation de la doctrine du sacerdoce des fidèles. Cette réalité baptismale se concrétise dans la messe. Dom Lambert insiste sur le fait que dans la célébration eucharistique tous

²⁹⁸ Retraite au Monastère Notre-Dame de la Source du Martray à Cormeilles-en-Parisis, 1943, 6^e conférence, dans *Un pionnier*, p. 568.

²⁹⁹ Loonbeek et Mortiau, *Un pionnier, dom Lambert Beauduin*, p. 568.

³⁰⁰ Lambert Beauduin, *La Liturgie : Définition – Hiérarchie – Tradition*, dans QLP 29. 1948, p. 123-144, ici p. 133-134.

³⁰¹ Lettre de Lambert Beauduin à Jean Jadot, Rome, 21 avril, poursuivie le 3 mai 1931, Archives d'Amay-Chevetogne, dans *Un pionnier*, p. 235.

³⁰² Retraite au Monastère Notre-Dame de la Source du Martray à Cormeilles-en-Parisis, 1943, 6^e conférence, dans *Un pionnier*, p. 569.

concélébrent.³⁰³ Cela se réalise dans un espace où chacun participe selon sa fonction, car autrement « la messe n'a pas sa plénitude ». ³⁰⁴

Dans la liturgie, les baptisés peuvent participer au sacerdoce de l'Homme-Dieu. Dans le Christ, ils ont la possibilité de faire de leur vie une vivante offrande au Père. Dans ce contexte, les fidèles sont prêtres, mais aussi victimes avec le Christ.³⁰⁵ « Il s'agit de nous consacrer, de nous sanctifier, de nous sacrifier (tous ces mots sont synonymes) avec Lui et par Lui au Père, en devenant avec Lui prêtres et victimes ». ³⁰⁶

À l'ensemble des idées présentées sur le sacerdoce s'ajoute une explication qui précise sa pensée : « Le caractère du sacrement de l'ordre confère à la hiérarchie sacrée, le pouvoir de 'donner aux autres' les biens du culte divin ; au contraire, le caractère du sacrement de baptême confère au peuple fidèle le pouvoir de 'recevoir' ces mêmes biens par l'intermédiaire de la hiérarchie ». ³⁰⁷ Certainement, dom Lambert se réfère au sens actif du terme « recevoir ». Ceci est compris dans sa capacité de concourir à l'offrande, le prêtre n'offrant qu'au nom des fidèles qui s'unissent à lui en répondant « Amen ». ³⁰⁸ Le peuple exerce une fonction réellement sacerdotale puisque dans les prières présidentielles le pronom « nous » s'impose à toute perspective unipersonnelle.

6.9 L'Unité dans l'Eucharistie où le début d'une théologie œcuménique

L'idée d'unité ecclésiale a représenté une des fascinations théologiques de dom Lambert Beauduin. Cette démarche unitaire découlait d'une « nécessité intérieure » qui l'a conduit de la liturgie à l'œcuménisme : « l'un est l'aboutissement de l'autre ». ³⁰⁹ Cette connexion a été marquée chez lui par une ample évolution. ³¹⁰

³⁰³ Voir Lambert Beauduin, *La concélébration*, dans MD 7. 1946, p. 7-26, ici p. 12 ; voir aussi *Concélébration eucharistique*, dans QLP 7. 1922, p. 275-285, ici p. 276.

³⁰⁴ Lambert Beauduin, *Cours de liturgie*, Corneilles-en-Parisis, 1936, notes d'auditrice, Archives d'Amay-Chevetogne, dans *Un pionnier*, p. 235.

³⁰⁵ Beauduin, *Essai de manuel*, dans QLP 6. 1921, p. 195.

³⁰⁶ *Ibidem*, p. 198.

³⁰⁷ Lambert Beauduin, *La messe dialoguée*, dans QLP 6. 1921, p. 263-278, ici p. 275.

³⁰⁸ Voir Beauduin, *Essai de manuel*, dans QLP 5. 1919-1920, p. 228.

³⁰⁹ Lambert Beauduin à l'abbé Couturier, Corneilles-en-Parisis, 28 août 1937, Archives de l'Abbaye Notre-Dame des Dombes, Fonds P. Couturier, n° 64, Dossier 12, dans *Un pionnier*, p. 576.

³¹⁰ « A ses débuts, la pensée de Beauduin a été élaborée en dehors de toute préoccupation œcuménique : à cette époque, dans son esprit, les schismatiques et hérétiques n'étaient 'rien'. Toutefois, ce que dom Lambert vivait primitivement comme une théologie de l'assemblée liturgique, il le perçut peu à peu comme une dynamique vers l'unité du monde chrétien. Par voie de conséquence, il devait cheminer progressivement de l'unionisme vers l'œcuménisme. Il découvrait aussi, comme il l'avait fait pour la liturgie, que le travail de rapprochement concerne chaque chrétien et pas seulement les spécialistes, que cet effort commence dans le concret des relations

L'ecclésiologie de dom Beauduin recèle les bases d'une théologie catholique de l'œcuménisme.³¹¹ L'Église, projet du Père en voie de réalisation, est toute entière tension vers l'unité, ayant pour modèle ultime la Trinité. Le projet de rassembler l'humanité, impliquant l'incarnation du Verbe et toute l'histoire du salut, montre que les efforts de rapprochement entre les hommes trouvent leur source, leur modèle, leur aboutissement, en Dieu. Lambert Beauduin a déploré les divisions dans une Église qui ne devait être ni latine, ni grecque, ni occidentale, ni orientale.³¹² Pourtant c'est par l'Église visible que le Christ veut réaliser entre les hommes l'unité dont il prend en Dieu le modèle : « Père, faites qu'ils soient un comme nous sommes un » (Jn 17,22). L'unité parfaite est l'aboutissement de l'histoire du salut, au dernier jour dans le triomphe de la parousie, quand le Christ remettra le royaume au Père afin que Dieu soit tout en tous. Mais Beauduin affirme que d'ores et déjà, l'Église, Corps du Christ, réunit tous les chrétiens même si des divergences « sur des choses essentielles » les séparent encore.³¹³ Dans sa perspective théologique, le Christ glorieux a tout acquis, mais l'humanité doit encore consentir activement à entrer dans son mystère pour donner au Christ total sa pleine stature : « Le Christ est plus complet, plus épanoui qu'il ne l'était il y a deux mille ans ». ³¹⁴ Le Corps mystique poursuit le développement, il n'est pas encore arrivé à son terme, mais à la résurrection de la chair « le Corps mystique aura tous ses membres et le Christ en fera hommage à Dieu pour l'éternité [...] *ut sint consummati in unum* (pour qu'ils parviennent à l'unité parfaite) ». ³¹⁵

L'affirmation de la valeur de la réalité du Corps mystique du Christ comme fondement du travail pour l'Unité est presque une constante dans les écrits de l'époque irénique.³¹⁶

quotidiennes et qu'il ne devrait être étranger à aucune célébration eucharistique » (Loonbeek et Mortiau, *Un pionnier*, p. 584).

³¹¹ Dom Beauduin n'a pas formulé une synthèse théologique sur l'unité de l'Église visible, comme c'était le cas pour la liturgie, car son exclusion de l'œuvre d'Amay lui interdisait toute publication sur ces matières, en étant obligé à la discrétion surtout après l'encyclique *Mortalium Animos* (1928).

³¹² « L'Église par essence catholique » est « devenue par la force des choses l'Église occidentale » (Lambert Beauduin, conférence faite à l'« Union spirituelle des Veuves de France » le 23 juin 1936, Archives d'Amay-Chevetogne, *Lambert Beauduin*, 19/3, dans *Un pionnier*, p. 579).

³¹³ Olivier Rousseau, *Note historique et pratique sur Amay* (Chevetogne, 22 janvier 1943), 8 p. dactylographiées, Archives de Sint-Andriesabdij, *Th. Nève*, Chevetogne, 5, 1944, dans *Un pionnier*, p. 579 ; Rousseau appelle cette idée la « grande conception » de Lambert Beauduin.

³¹⁴ Lambert Beauduin, cahier de préparations, s.d., Archives d'Amay-Chevetogne, *Lambert Beauduin*, 27, dans *Un pionnier*, p. 578.

³¹⁵ Lambert Beauduin, Retraite aux moniales du 6 au 12 décembre 1914, à l'Abbaye SS. Jean et Scholastique de Maredret, 1914, 6^e conférence, Archives de l'Abbaye SS. Jean et Scholastique de Maredret, dans *Un pionnier*, p. 578.

³¹⁶ Les auteurs de l'impressionnante œuvre biographique sur dom Beauduin, observent que l'affirmation de la grande réalité du Corps mystique du Christ comme fondement exclusif du travail pour l'Unité est présente tout au long des écrits du père Beauduin. Voir *Dans quel esprit nous voudrions travailler*, dans *Irénikon* 1. 1926, p. 117-119, ici p. 119 ; *Notre travail pour l'Union*, dans *Irénikon* 7. 1930, p. 385-401, ici p. 399-400 ; *Jubilée du monastère de l'Union*, dans *Irénikon* 23. 1950, p. 369-376 ; *Mémoire sur l'œuvre d'Amay*, chap. 2 : *Idées*

« Cette glorification du corps du Christ va se complétant sans cesse dans ses membres jusqu'à ce que tout, par le Christ et dans le Christ, soit consommé dans l'unité du Père ».³¹⁷ Pour le moine bénédictin, il s'agit de devenir en fait ce que l'on est en droit.³¹⁸

La découverte du monde oriental au cours des années passées à Saint-Anselme provoqua une compréhension différente d'autres Églises qui pouvaient être également porteuses de vérité. La docilité à la liturgie, prière de l'Église, culte du Corps mystique, entraîne dom Lambert à une mentalité œcuménique. Il se rend compte que les célébrations liturgiques orientales constituent un moyen privilégié de pénétrer de l'intérieur l'âme de l'orthodoxie.³¹⁹ Le chemin parcouru est essentiel. L'unionisme entendu dans la perspective de la conversion de l'autre à la vérité romaine est reconsidéré, car dom Beauduin s'oriente vers l'œcuménisme, l'union étant recherchée dans le contexte de découverte de richesses méconnues qui existent chez l'autre et de reconnaissance des fautes réciproques contre l'unité. C'était indubitablement la transformation de sa pensée sur l'Église qui a provoqué un tel repositionnement. Il écrivait d'ailleurs en 1933 : « Je crois vraiment que si ma foi était basée sur la théologie des grands séminaires, sur le traité de l'Église [...] je l'aurais depuis longtemps perdue : heureusement, tout cela c'est de la contrefaçon ».³²⁰

Dom Lambert insiste particulièrement sur le grand moyen de l'Unité qu'est l'Eucharistie. Par le baptême d'abord, les hommes deviennent les membres du même corps.³²¹ Par l'intégration des croyants au Corps mystique, il les rend aptes à participer dans l'Église à une liturgie qui « rapproche les esprits et les cœurs, elle les consomme dans cette unité que souhaitait le Sauveur pour ses disciples ».³²² La liturgie « appelle une unité manifestée, visible »³²³, en d'autres mots, elle postule le travail pour l'unité. En vertu du concours au sacerdoce éternel du Christ, le chrétien est habilité à participer à l'offrande du sacrifice eucharistique qui englobe le Corps mystique et le corps physique du Christ et qui unit les

fondamentales d'Amay ou mystique d'Amay, Pâques 1940, Archives de Sint-Andriesabdij (Saint-André, Loppem-Bruges). Cf. *Un pionnier*, p. 906.

³¹⁷ Lambert Beauduin, *Méditations pour l'octave de la Toussaint*, dans QL 2. 1911-1912, p. 521-528, ici p. 526.

³¹⁸ Dom Beauduin oppose ce qui est acquis en droit aux hommes par la rédemption et ce qui leur est acquis en fait par leur consentement à l'œuvre du Christ. Il affirme : « Le triomphe du Christ sur le péché et sur la mort n'est pas un triomphe purement individuel et personnel : c'est un triomphe collectif ; ces choses se passent *en principe et en droit* au Calvaire et au sépulcre ; *en fait* au fur et à mesure que la communauté du Christ va se réalisant » (Lambert Beauduin, note de travail, Archives d'Amay-Chevetogne, *Lambert Beauduin*, 27/33. Soulignement de l'auteur). Voir *Un pionnier*, p. 577.

³¹⁹ Loonbeek et Mortiau, *Un pionnier, dom Lambert Beauduin*, p. 546.

³²⁰ Lettre de Lambert Beauduin à Jean Jadot, (En Calcat), 14 décembre 1933, Archives d'Amay-Chevetogne, dans *Un pionnier*, p. 547.

³²¹ Lambert Beauduin, *Principes théologiques au point de vue ascétique*, s.d., texte dactylographié, 15 p., Archives d'Amay-Chevetogne, dans *Un pionnier*, p. 579.

³²² Lambert Beauduin, Cahier de préparation, Archives d'Amay-Chevetogne, dans *Un pionnier*, p. 580.

³²³ Voir Lettre de Lambert Beauduin, à Croegaert, Château de Chaliway, Herry, 31 janvier 1939, Archives de l'Abbaye Regina Cœli du Mont-César à Louvain, dans *Un pionnier*, p. 580.

fidèles entre eux. Selon sa doctrine sur l'Eucharistie, le pain et le vin auxquels s'identifie rituellement la communauté des offrants sont transformés par l'acte consécrationnaire et deviennent le corps et le sang du Christ.

Dom Beauduin présente l'Eucharistie comme « le grand moyen de réconciliation entre les membres du Christ »³²⁴, donc signe manifeste d'unité dans l'assemblée eucharistique. Dans l'offrande eucharistique, qui fait l'Église, l'existence quotidienne du croyant avec ses efforts, ses épreuves et ses joies est assumée dans le mystère pascal, l'humanité connaissant une lente résurrection. L'Eucharistie est précisément, le sacrement de l'Unité, car selon le désir du Père, elle conduit les chrétiens, nonobstant leurs divisions, vers le partage de la vie trinitaire.³²⁵ En faisant la reconnaissance de l'Eucharistie en tant que sacrement d'unité, dom Lambert utilise le contexte ecclésiologique pour affirmer :

« Le corps 'ecclésial' du Christ se réalise par ce principe divin (l'eucharistie), agissant d'une façon permanente au cœur de la société des fidèles : à la lettre l'Eucharistie fait l'Église ».³²⁶

Dans les églises sacramentelles quoique certaines communautés soient divisées entre elles, l'Eucharistie est « l'instrument par excellence de l'unification du Corps du Christ ».³²⁷ Pour dom Lambert, même dans les Églises protestantes où se célèbre la Cène, quoiqu'elles ne reconnaissent pas la présence réelle du Christ, l'eucharistie existe à l'état de « votum » et constitue un agent d'unité.³²⁸

La croissance des conceptions œcuméniques de dom Lambert est impressionnante, comme l'est la continuité de sa pensée liturgique et ecclésiologique. La sagesse de dom Lambert arrive à se concentrer sur des affirmations théologiquement fortes et élégantes : « Ne parlons plus d'union des Eglises, parlons de relations amicales, d'échanges mutuels, de conversations ».³²⁹ Dom Lambert considère le rapprochement comme la responsabilité de tout chrétien qui doit, dans sa propre âme, connaître, comprendre, estimer, aimer ses frères séparés.³³⁰ L'idée revient chez Beauduin gardant les mêmes éléments en conditionnement

³²⁴ Lettre de Lambert Beauduin à Jean Jadot, Amay, 10 septembre 1930, Archives d'Amay-Chevetogne, dans *Un pionnier*, p. 581.

³²⁵ Loonbeek et Mortiau, *Un pionnier, dom Lambert Beauduin*, p. 586.

³²⁶ Lettre de Lambert Beauduin à dom Roger Debar, Chatou, 21 décembre 1942, Archives de l'Abbaye Saint-Martin, Ligugé, dans *Un pionnier*, p. 581.

³²⁷ Beauduin, *Jubilé du Monastère de l'Union*, p. 375.

³²⁸ *Ibidem*, p. 376.

³²⁹ Dom Lambert développe ses idées dans la première lettre rédigée en 1929 dans le cadre des « Conversations de Malines par la Poste » (Archives d'Amay-Chevetogne, Lambert Beauduin, 18/12, dans *Un Pionnier*, p. 907). Cet écrit inédit porte le titre *Le travail de rapprochement*.

³³⁰ [Lambert Beauduin], *À nos lecteurs*, dans *Irénikon* 1. 1926, p. 1-3, ici p. 2.

réci-proque : connaître pour comprendre, comprendre pour estimer, estimer pour aimer, aimer pour unir. En premier lieu, étudier le monde oriental sous tous ses aspects est un travail qui « nous permettra de prendre un contact plus direct avec nos frères séparés, de les comprendre, de les aimer ».³³¹

Dans ses lignes générales, l'ecclésiologie de dom Beauduin s'inscrit dans le prolongement de son intuition fondamentale, celle qui a déterminé en première phase l'apparition du Mouvement liturgique. Ensuite elle a orienté sa spiritualité et inspiré sa conception monastique. La pensée sur l'Église a éclairé enfin son travail pour l'union des Églises. Sa théologie de l'Unité se trouve déjà en germe dans sa vision de la prière eucharistique et de l'assemblée liturgique.

³³¹ Lambert Beauduin, *Une Œuvre Monastique pour l'Union des Eglises*, Amay, 1926, p. 9.

Chapitre II. La théologie des mystères plateforme pour une théologie eucharistique moderne dans la pensée de dom Odon Casel

1. Odon Casel – la vie

A différence de la biographie de Dom Lambert Beauduin, la vita du grand maître de la « théologie des mystères » apparaît sous l'aspect extérieur, certainement moins dramatique. Mais sous le voile d'une vie placide au sein du monastère se cache le portrait d'un vrai « révolutionnaire » dont les intuitions bouleverseront la théologie moderne, en déclenchant un des plus âpres débats théologiques du début du XX^e siècle.

Dom Odon Casel (Johannes Casel), est né à Coblenz-Lützel le 27 septembre 1886, fils de Catherine Runkel et d'Hermann Casel, un garde-frein des chemins de fer de la Rhénanie. Il reçoit son éducation dans sa ville natale et ensuite aux lycées de Malmédy et Andernach. Un premier pas en quête de connaissance et de recherche, le jeune Casel le fait en été 1905 en s'inscrivant pour les études de la philologie classique à l'université de Bonn. Toutefois, après le premier semestre qui fut suivi par des exercices spirituels, Casel se résout d'entrer au noviciat, le 8 septembre de la même année, à l'abbaye bénédictine de Maria Laach (Eifel). Il y fait profession monastique le 24 février 1907 et est ordonné prêtre le 17 septembre 1911. Dans ce cadre son intérêt initial se dirige vers deux pôles de la connaissance chrétienne : la liturgie et les Pères, orientation qui lui vaut la découverte d'une notion, d'une réalité autour de laquelle gravitera toute sa pensée, sous le terme de mystère. Casel lui-même avoue dans une lettre que « la véritable fontaine sacrée était la célébration de la liturgie elle-même. Ce n'est pas seulement l'étude, mais le fait de partager pleinement la vie du Christ in mysterio qui est la source dernière de toute connaissance ».³³² D'après ce témoignage autobiographique, c'était justement à Maria Laach que naquit, d'un feu instantané, son intuition fondamentale qui marquera de son empreinte la théologie du XX^e siècle, notamment sa compréhension de la liturgie comme mystère en acte : « La première intuition sur la doctrine du Mystère m'est venue de la liturgie au cours d'une messe conventuelle. Aussi bien, la vie ne peut-elle jaillir que de la vie. Par la suite, il est vrai, cette intuition s'est approfondie par l'étude de saint Justin ».³³³ Et, c'était bien dans la suite, à Saint-Anselme, sur l'Aventin à Rome, que dom Casel poursuivait ses études en théologie pour arriver à la soutenance, en été

³³² Voir André Gozier, *Dom Casel : un disciple de Dom Guéranger ?*, dans *Revue d'Histoire de la Spiritualité* 51, 1975, p. 311-321, ici p. 315.

³³³ *Ibidem*.

1913, de sa thèse de doctorat sur la doctrine eucharistique de Saint Justin le Martyre, parue l'année suivante dans la revue *Der Katholik* de Mayence.³³⁴

Ses études en théologie sont doublées par celles en philosophie classique à Bonn sous la direction du professeur Brinkmann, travail couronné en 1919 par une deuxième thèse soutenue devant la faculté de philosophie de Bonn *De philosophorum Graecorum silentio mystico*, par laquelle il reçoit un prestigieux prix offert par la faculté.

Quant à sa conception de la liturgie, elle prend contour dans deux brochures publiées dans la collection *Ecclesia Orans*, dans le n° 2, *Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie*³³⁵, en 1918, et dans le n° 9, sur la Liturgie comme célébration des mystères, analysant les rapports entre les cultes à mystères et christianisme : *Die Liturgie als Mysterienfeier*³³⁶, en 1922. Son début fulminant dans l'espace théologique provoque des critiques inévitables, auxquelles, en répondant, Casel développe dans ses articles très riches, de véritables ouvrages, sa conception de la liturgie, du culte, de l'Eucharistie, du sacrement, du mystère, de l'acte rédempteur du Christ considéré comme réalité centrale de la foi chrétienne et comme base de toute activité chrétienne.

La question sur l'opportunité de cette conjoncture polémique pour la configuration de sa vision, pour la préservation de l'authenticité de ses intuitions ne peut pas trouver une réponse tranchée. Difficile à dire si le génie de sa contemplation aurait pu être élaboré d'une manière différente en dehors de cet espace de controverse. En tout cas, en 1922, son abbé Ildefons Herwegen le nommait aumônier des Bénédictines de Herstelle (Weserbergland), là où il trouvait le silence désiré et nécessaire pour se concentrer sur son travail. Il demeura ensuite le reste de sa vie dans ce monastère sans plus rentrer dans son abbaye de Maria-Laach. Dans ce lieu, sur les bords de la Weser, Casel réalisera pleinement sa vocation d'homme d'études, de liturgie et plus encore de moine. Sous ses auspices, par son rayonnement apostolique, s'édifie une communauté dont la respiration était la célébration des Mystères.³³⁷ Dans cette ambiance dom Casel, un homme doux, un hyper-émotif dans un constant effort d'autocontrôle, sur le fond d'un tempérament de type nerveux-réagissant³³⁸, se dédie à la publication des volumes du *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, œuvre commencée en 1921 et

³³⁴ *Die Eucharistielehre des heiligen Justinus Martyr*, publié dans *Der Katholik* 4. 1914, p. 153-176, 243-263, 331-355, 414-436.

³³⁵ Cf. traduction française : *Le Mémorial du Seigneur dans la liturgie de l'antiquité chrétienne. Les pensées fondamentales du Canon de la Messe*, traduction des Bénédictines de Sainte-Croix de Poitiers et de Henri Chirat, Paris, Cerf, « Lex Orandi » 2, 1945.

³³⁶ Cf. Fribourg en Brisgau, Herder, « *Ecclesia Orans* » 9, 1922.

³³⁷ André Gozier, *La Porte du Ciel. Ré-actualiser le mystère avec Odon Casel*, Paris, O.E.I.L., 1987, p. 73.

³³⁸ *Ibidem*, p. 75.

terminée en 1941.³³⁹ C'est dans le *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, dont il était l'éditeur responsable, qu'il a publié ses grands ouvrages et, dans le bulletin bibliographique, la présentation des travaux liturgiques modernes, assurant sa renommée internationale de théologien.³⁴⁰ C'est encore dans cette publication qu'il répond aux objections faites à sa doctrine des Mystères, le *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* devenant le véritable organe de la *Mysterienlehre*. Dans ce climat commencent alors les grandes polémiques entre Casel et les Jésuites qui l'attaquaient, soit pour sa théorie de la « présence mystérique » (Johann Baptist Umberg, Ioannes Michael Hanssens), soit pour les emprunts faits au monde des religions gréco-païennes (Karl Prümm).³⁴¹ Personnellement plutôt timide, dom Odon Casel n'était cependant pas de caractère irénique et il a défendu en conséquence son intuition jusqu'à ce qu'elle trouve sa légitimation dans l'Encyclique *Mediator Dei*, du pape Pie XII en 1947.³⁴²

Parmi les travaux de dom Odon Casel, l'œuvre la plus connue paraît en 1932 sous le titre *Das christliche Kultmysterium*³⁴³, étude jouant un rôle de ferment en dépit de nombreuses réserves et de violentes critiques formulées à son adresse. Le livre présentait une très haute idée sur la liturgie qui allait être « un apport pour la théologie sacramentaire en général – particulièrement pour l'Eucharistie – ; elle allait donner une base solide au Mouvement liturgique qui se développait, surtout en Allemagne ; enfin, elle allait renouveler l'étude de la liturgie et préparer ainsi de façon lointaine la Constitution de Vatican II, *De Sacra Liturgia* ». ³⁴⁴

En 1941, dom Casel publie *Glaube, Gnosis und Mysterium*, un autre grand ouvrage qui attire aussi de forts critiques. Cependant aux yeux du père Duployé, l'étude est « un véritable discours de la méthode, elle est un essai de prolégomènes à toute science du rite considéré dans son rapport avec le Mystère chrétien fondamental ». ³⁴⁵

³³⁹ Le volume était achevé plus tôt, mais ne pouvait pas paraître à cause du manque du papier pendant la guerre, la publication même du *Jahrbuch* devant être arrêtée pendant la déflagration mondiale. Le JLW a été poursuivi depuis 1950 dans l'« Archiv für Liturgiewissenschaft ».

³⁴⁰ Burkhard Neunheuser, *Biographie*, dans MD 14. 1948, p. 12 ; le numéro de la revue a été dédié entièrement à Dom Casel et à la doctrine du mystère chrétien.

³⁴¹ Sur l'ampleur de cette controverse et tous les aspects qui en découlent voir Theodor Filthaut, *Die Kontroverse über die Mysterienlehre*, Warendorf (Westf.), J. Schnellsche Buchhandlung, 1948, traduction française par Jean Charles Didier et Arthur Liefoghe, *La Théologie des Mystères. Exposé de la controverse*, Paris, Desclée, 1954. Des références à ces controverses se trouvent aussi dans : François Vandenbroucke, *Sur la théologie de la liturgie*, dans NRT 92. 1970, p. 135-164, ici p. 151-153.

³⁴² Cyprian Krause, *Odo Casel (1886-1948) et la Théologie des Mystères : Intuitions, débats, actualité*, travail présenté dans le cadre du Séminaire, *Un siècle de Mouvement liturgique – Renouveler le nouveau plutôt que réformer la réforme*, à la Faculté de Théologie de l'Université de Fribourg, SP 2009, sous la direction du Professeur Martin Klöckener.

³⁴³ Cf. traduction française : *Le Mystère du culte dans le christianisme*, Paris, Cerf, « Lex Orandi » 6, 1946, 1964 et 1983.

³⁴⁴ Gozier, *La Porte du Ciel*, p. 72-73.

³⁴⁵ Pie Duployé, *Les Origines du Centre de Pastorale liturgique (1943-1949)*, Mulhouse, Salvator, 1968, p. 357.

Une chose importante à souligner est que Dom Casel n'avait pas l'intention de faire œuvre théologique personnelle, en se positionnant comme un interprète de la Tradition. Cela ressort de la présentation même, de sa thèse essentielle, résumée par son disciple dom Neunheuser : « Le mystère du Christ, l'acte rédempteur du Christ nous est présenté dans les mystères du culte de l'Église, il est même re-présenté, de façon mystérieuse mais réelle, de sorte que nous pouvons y prendre part, le faire nôtre, et par là donner une forme chrétienne à toute notre activité en la faisant participer à la Passion du Seigneur et à sa gloire ». ³⁴⁶

La doctrine de dom Odon Casel a marqué largement la théologie allemande, malgré des résistances énergiques, en influençant au fur et à mesure de sa propagation les espaces culturelles de Pays-Bas, puis la France, les Etats-Unis, provoquant aussi des réactions de dialogue théologique parmi les théologiens orthodoxes. Le grand congrès théologique de Maastricht ³⁴⁷, de 1946, dont le thème fondamental était la discussion de la *Mysterienlehre* d'Odon Casel, a été un moment révélateur de la fécondité théologique de cette doctrine. ³⁴⁸ Pie Duployé déclarait que l'événement religieux de la vie catholique française de l'après-guerre avait été la rencontre avec le monde théologique représenté par l'œuvre de Casel. ³⁴⁹

Sa prédilection pour la contemplation profonde des vérités et des réalités, et surtout la réussite de sa pensée intuitive, puise ses racines dans la manière profondément théologale de la vie du moine bénédictin. Avant d'être homme d'étude, il était toujours homme de la prière car « ce qu'il cherchait dans l'étude, c'était l'intelligence de ce qu'il croyait, c'était saisir ce qu'il célébrait et cela pour mieux le célébrer ». ³⁵⁰ La marque de sa vie monastique se retrouve alors dans sa connaissance exceptionnelle des Pères de l'Église, dans son sens liturgique mais aussi dans les contacts humains où il offrait non pas seulement son savoir, mais son être. Le travail dans le silence du monastère a caractérisé une vie moins spectaculaire que celle de Dom Lambert Beauduin par exemple, loin des voyages, des tournées de conférences pour faire connaître sa pensée. C'était le contexte qui a préparé le moine bénédictin à construire une véritable théologie de la liturgie. D'ailleurs, l'influence de sa réflexion dans l'histoire de

³⁴⁶ Neunheuser, *Biographie*, p. 13.

³⁴⁷ Les Actes sont parus sous le titre : *Verslagboek van het Internationaal Liturgisch Congres gehouden te Maastricht van 27 juli tot 2 augustus 1946*, Maastricht, Ernest van Aelst, 1947.

³⁴⁸ Pour une estimation des mérites de Casel par rapport à sa vision de la théologie des mystères voir aussi Martin Klöckener, *Reformer aus Treue zur Tradition. Zum 100. Geburtstag Odo Casels*, dans *Christ in der Gegenwart* 38. 1986, p. 317-318.

³⁴⁹ Duployé, *Les Origines du Centre de Pastorale liturgique*, p. 357. Voir encore André Gozier, *L'influence de Dom Casel en France*, dans *ALw* 28. 1986, p. 22-25.

³⁵⁰ Gozier, *La Porte du Ciel*, p. 77.

la mystagogie de la liturgie est attestée par le père Duployé qui soutenait que « La liturgie est ce que nous apprend la doctrine du mystère du culte ou elle n'est rien ».³⁵¹

Extrêmement émouvant a été le passage à la vie éternelle de dom Casel, moment qui l'a trouvé dans une hypostase théologique naturelle. Dom Casel est mort comme il a vécu³⁵², en célébrant la vie, au cours de la Vigile pascale de 1948, alors qu'il venait de proclamer les paroles *Lumen Christi*, au moment où il allait commencer l'*Exultet*. Les premiers pas dans la lumière du Christ survenaient, à l'aube de la « solennité des solennités », suite à une hémorragie cérébrale. La nouvelle manière de célébrer la liturgie, dans toute sa plénitude, non plus sous la modalité des symboles, a été annoncée par les frères de dom Casel, de Maria-Laach, dans le faire-part de décès : « Alors qu'il venait de saluer à haute voix la lumière du Christ et qu'il se préparait à célébrer la louange pascale, notre bienaimé Père dans le Christ, le liturge du Mystère sacré et son mystagogue, Odon Casel, moine de Maria-Laach, son holocauste accompli et passant lui-même avec son Seigneur pendant la nuit sainte, est entré dans la vision bienheureuse, étant lui-même consommé en perfection par les Mystères de Pâques qu'il avait donnés aux initiés ».³⁵³

2. L'œuvre de dom Odon Casel

La carrière théologique de Dom Casel et son travail de réflexion soutenue se sont concrétisées dans une œuvre qui compte plus de 300 écrits.³⁵⁴ La première partie de sa création se développe dans l'atmosphère d'enthousiasme, spécifique aux commencements du Mouvement liturgique en Allemagne, dans la proximité de théologiens remarquables comme dom Ildefons Herwegen, Romano Guardini, Franz Joseph Dölger et d'autres, dans le voisinage des programmes de Pie X (le *Motu proprio* de 1903 *Tra le sollecitudini* et la *Bulle* de 1911 *Divino afflatu*) et des entreprises de Dom Lambert Beauduin. Les préoccupations initiales de Casel s'expriment dans les deux thèses de doctorat : celle de Rome, sur la doctrine eucharistique de Saint Justin, et celle de Bonn, sur les analogies effectives entre le mystère eucharistique et les mystères païens hellénistiques. Ensuite, ses conceptions deviendront

³⁵¹ Cité par Jean Hild, *L'encyclique « Mediator Dei » et la sacramentalité des actes liturgiques*, dans QLP 29. 1948, p. 186-203, ici p. 203.

³⁵² Gozier, *La Porte du Ciel*, p. 73.

³⁵³ *Ibidem*.

³⁵⁴ Osvaldo D. Santagada, *Dom Odo Casel. Contributo monografico per una Bibliografia generale delle sue opere, degli studi sulla sua dottrina e della sua influenza nella teologia contemporanea*, dans ALw 10. 1967, p. 1-77 ; voir aussi Angelus A. Häussling, *Bibliographie Odo Casel OSB 1967-1985. Mit einzelnen Nachträgen aus den früheren Jahren*, dans ALw 28. 1986, p. 26-42 ; Idem, *Bibliographie Odo Casel 1986*, dans ALw 29. 1987, 189-198.

explicites dans les volumes d'*Ecclesia Orans*³⁵⁵, suivies des travaux du *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*³⁵⁶ et dans d'autres études publiées dans un volume de 1926 intitulé *Mysterium*³⁵⁷.

La production théologique de Dom Casel connaîtra une nouvelle phase d'expression provoquée par les acides critiques ressenties à partir de 1926. Sa position semble toutefois être restée celle déjà acquise dans sa vision initiale. La défense contre les attaques des théologiens néoscolastiques ont poussé Dom Casel sur un terrain qui n'était pas propre à la doctrine des mystères.³⁵⁸ Une première désapprobation d'une analogie possible avec les mystères païens, critique fondée dans la tradition et la théologie scolastique, est venue de la part de Johannes Baptist Umberg³⁵⁹, de l'Université d'Innsbruck. Les réponses amples de Casel montrent leur importance par la consolidation de sa vision dans une argumentation variée.³⁶⁰ Les critiques se sont multipliées en attaquant différents points de la doctrine casélienne, si non l'ensemble de sa conception. La doctrine de Saint Thomas a été invoquée contre Casel par Albert Stohr³⁶¹, professeur et plus tard évêque de Mayence, et par Bernhard Poschmann³⁶², professeur à l'Université de Breslau. Le concept du *cultus mystericus* est attaqué par le professeur à l'Université grégorienne de Rome, Joannes Michael Hanssens³⁶³, à l'interprétation philologique de *mysterion* s'est opposé Karl Prümm³⁶⁴, professeur à l'Institut biblique de Rome. À toutes les critiques formulées à l'égard des points faibles de sa pensée,

³⁵⁵ Odo Casel, *Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie. Die Grundgedanken des Messkanons*, Freiburg, Herdersche Verlagshandlung, « Ecclesia Orans » 2, 1918 et *Die Liturgie als Mysterienfeier*, Freiburg, Herder, « Ecclesia Orans » 9, 1922.

³⁵⁶ Elaborées sous la baguette de Dom Casel lui-même, qui a été l'éditeur, les quinze volumes du *Jahrbuch* (1921-1941) contiennent une grande partie de sa production théologique. Beaucoup de ses réflexions et des controverses théologiques se retrouvent justement dans les « Literaturberichte », les comptes-rendus, le très grand nombre de recensions que Casel a écrit chaque année dans le JLw. Une systématisation de ces travaux a été faite par Angelus Albert Häussling, *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft : Register zu allen von 1921 bis 1941 erschienenen Bänden*, éd. par Angelus Albert Häussling, travaillé par Photina Rech, avec la collaboration de Sophronia Feldhohn, Münster, Aschendorff, 1982.

³⁵⁷ *Mysterium. Gesammelte Arbeiten Laacher Mönche*, éd. par Ildefons Herwegen, Münster, Aschendorff, 1926.

³⁵⁸ Ghislain Lafont a la conviction que la « controverse sur les Mystères » n'a pas été favorable au développement organique de la théologie casélienne, ses intuitions fondamentales étant le mieux exprimées dans ses premiers écrits. Cf. Ghislain Lafont, *Permanence et transformations des intuitions de Dom Casel*, dans *Ecclesia Orans* 4, 1987, p. 261-284, ici p. 262 (Conférence donnée à la Journée d'Etudes Dom Odo Casel, Saint Anselme, Institut Pontifical Liturgique, 2 avril 1987).

³⁵⁹ Johannes Baptist Umberg, *Mysterienfrömmigkeit ?* dans ZAM 1, 1926, p. 351-366 ; Idem, *Die These von der Mysteriengegenwart*, dans ZKTh 52, 1928, p. 357-400 ; Idem, *Sacramenta efficiunt quod figurant*, dans ZKTh 54, 1930, p. 92-105.

³⁶⁰ Odo Casel, *Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition*, dans JLw 6, 1926, p. 113-204 ; *Mysteriengegenwart*, dans JLw 8, 1928, p. 145-244.

³⁶¹ Albert Stohr, *Der hl. Thomas als Kronzeuge für P. Odo Casels Mysterientheorie*, dans *Pastor Bonus* 42, 1931, p. 422-436.

³⁶² Bernhard Poschmann, *Mysteriengegenwart im Lichte des hl. Thomas*, dans *Theologische Quartalschrift* 116, 1935, p. 53-116.

³⁶³ Joannes Michael Hanssens, *Estne liturgia cultus mystericus ?* dans *Periodica* 23, 1934, p. 112-132, 137-160.

³⁶⁴ Karl Prümm, *Der altchristliche Glaube und die altheidnische Welt*, Leipzig, Hegner, 1935.

dom Casel a répondu fermement, tout en étant sûr de la justesse de sa conception fondamentale.³⁶⁵ À part les études publiées dans le *Jahrbuch*³⁶⁶, dom Casel a exposé une première synthèse de toute sa conception dans le livre *Das christliche Kultmysterium*, puis dans *Das christliche Festmysterium* qui annonçait et préparait son dernier livre *Das christliche Opfermysterium*, publié à titre posthume.

La doctrine de Casel a déclenché une dispute d'idées aux facettes multiples impliquant beaucoup d'autres théologiens. Une première présentation de la situation a été faite par Theodor Filthaut dans le livre *Die Kontroverse über die Mysterienlehre*. Dom Neunheuser distingue à son tour deux étapes dans ce complexe de controverses, la première étant terminée, après la mort de Dom Casel, non loin du moment de l'émission du *Mediator Dei* (1947). La deuxième, d'un caractère plus calme et plus objectif, où le débat se fait avec une meilleure compréhension et une plus claire interprétation de l'idée centrale de Casel, la présence de l'œuvre du salut du Christ dans les célébrations liturgiques. C'est l'époque où sont lancés les premiers essais de synthèse, il s'établit un dialogue entre des considérations critiques de haute valeur et des réponses à ces critiques.³⁶⁷ Bien qu'elle comprenait certaines imperfections, il y avait aussi ceux qui ont réalisé l'authenticité et la valeur de la « théorie »

³⁶⁵ Odo Casel, *Die Messopferlehre der Tradition*, dans *Theologie und Glaube* 23. 1931, p. 351-367 ; *Neue Zeugnisse für das Kultmysterium*, dans *JLw* 13. 1935, p. 99-171 ; *Glaube, Gnosis und Mysterium*, dans *JLw* 15. 1941, p. 155-305 ; *Religionsgeschichte und Liturgiewissenschaft*, dans *JLw* 14. 1938, p. 197-224 ; *Zur Kultsprache des hl. Paulus*, dans *ALw* 1. 1950, p. 1-64.

³⁶⁶ Odo Casel, *Zum Worte sacramentum*, dans *JLw* 8. 1929, p. 225-232 ; *Prophetie und Eucharistie*, dans *JLw* 9. 1930, p. 1-19 ; *Ein orientalisches Kultwort in abendländischer Umschmelzung*, dans *JLw* 11. 1933, p. 1-19 ; *Älteste christliche Kunst und Christumysterium*, dans *JLw* 12. 1932, p. 1-86 ; *Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier*, dans *JLw* 14. 1938, p. 1-78, trad. en français, *La Fête de Pâques dans l'Église des Pères*, « Lex Orandi » 37, 1963.

³⁶⁷ Burkhard Neunheuser, la *Préface* à la troisième édition en français du livre, *Le Mystère du culte dans le christianisme*, trad. par Jean Hild et Arthur Liefoghe, préface de Burkhard Neunheuser, Paris, Cerf, 1983, p. XVII. Burkhard Neunheuser présente les travaux les plus représentatifs sur Casel et son œuvre : un livre publié en l'honneur de Casel, *Vom christlichen Mysterium. Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von O. Casel*, éd. par Anton Mayer, Johannes Quasten, Burkhard Neunheuser, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1951 ; Gerhard Fittkau, *Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus. Eine Auseinandersetzung mit dem Begriff des « Kultmysteriums » in der Lehre Odo Casels*, Bonn, Hanstein, « Theophaneia » 9, 1953 ; Rudolf Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus*, München, Zink, 1950 ; Adolf Kolping, *Sacramentum Tertullianum*, Münster, Regensburg, 1948 ; des études qui répondent ponctuellement aux questions controversées : Polykarpus Wegenaar, *Heilsgewalt: das Heilswerk Christi und die virtus divina in den Sakramenten unter besonderer Berücksichtigung von Eucharistie und Taufe*, Münster, Aschendorff, LQF 33, 1958 ; Burkhard Neunheuser, *Opfer Christi und Opfer der Kirche. Die Lehre vom Messopfer als Mysteriengedächtnis in der Theologie der Gegenwart*, Düsseldorf, Patmos, 1960 ; des synthèses qui partent des idées caséliennes pour des études et des conclusions autonomes : Johannes Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, vol. 1: *Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1955 ; Alexander Gerken, *Theologie der Eucharistie*, München, Kösel, 1973 ; Martin Klöckener, *Odo Casel – Christ und Theologe für unsere Zeit. Zu neuen Studien über die Mysterientheologie*, dans *Theologische Revue* 84. 1988, p. 1-18 ; et comme points culminants de ces travaux Arno Schilson, *Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels*, Mainz, Matthias-Grünwald, « Tübinger theologische Studien » 18, 1982 et Cyprian Krause, *Mysterium und Metapher. Metamorphosen der Sakraments- und Worttheologie bei Odo Casel und Günter Bader*, Münster, Aschendorff, LQF 96, 2007.

casélienne et ont contribué par leurs études à sa défense : Damasus Winzen, Burkhard Neunheuser, Viktor Warnach, Eloi Dekkers, tous des confrères, mais aussi Josef Andreas Jungmann³⁶⁸, Josef Bütler³⁶⁹ et, avec grand succès, Gottlieb Söhngen³⁷⁰ de l'Université de Bonn.

L'influence de la thèse de Casel sur la théologie de la fin du deuxième millénaire semble indéniable.³⁷¹ Les échos de l'œuvre de Casel s'étendent d'ailleurs aux études sur la liturgie des théologiens protestants³⁷² ou orthodoxes.³⁷³ Mais, en premier lieu, les idées maîtresses de Casel ont été assumées par les Pères du Concile Vatican II. Sans suivre les éléments polémiques, le Concile, surtout dans la Constitution sur la liturgie *Sacrosanctum Concilium*, a présenté le concept fondamental de dom Casel sur la « présence de l'œuvre de la rédemption dans les actes sacramentaires de la liturgie ». Nombre de passages de ce document sont révélateurs : « La liturgie, par laquelle, surtout dans le divin sacrifice de l'Eucharistie, 's'exerce l'œuvre de notre rédemption', contribue au plus haut point à ce que les fidèles, par leur vie, expriment le mystère du Christ et la nature authentique de la véritable Église (n. 2) [...] Cette œuvre de la rédemption des hommes et de la parfaite glorification de Dieu, à quoi avaient préludé les grandes œuvres divines dans le peuple de l'Ancien Testament, le Christ Seigneur l'a accomplie principalement par le mystère pascal de sa bienheureuse passion, de sa résurrection du séjour des morts et de sa glorieuse ascension (n. 5) [...] C'est pourquoi le Christ envoya ses apôtres, remplis de l'Esprit-Saint, non seulement pour qu'ils annoncent que le Fils de Dieu, par sa mort et sa résurrection, nous a délivrés de la mort mais aussi afin qu'ils exercent cette œuvre de salut qu'ils annonçaient, par le sacrifice et les sacrements (n. 6) [...]

³⁶⁸ Josef Andreas Jungmann, *Die Gegenwart des Erlösungswerkes in der liturgischen Feier*, dans ZAM 3. 1928, p. 301-316.

³⁶⁹ Josef Bütler, *Die Mysterienthese der Laacher Schule im Zusammenhang scholastischer Theologie*, dans ZKTh 59. 1935, p. 546-571.

³⁷⁰ Gottlieb Söhngen, *Die Kontroverse über die kultische Gegenwart des Christusmysteriums*, dans Catholica 7. 1938, p. 114-149 ; Idem, *Le rôle agissant des mystères du Christ dans la liturgie d'après les théologiens contemporains*, dans QLP 24. 1939, p. 79-107 ; Idem, *Das sakramentale Wesen des Messopfers*, Essen, Wibbelt, 1946, présente la thèse avec des nuances différentes de celle de Casel.

³⁷¹ Voir l'introduction de Viktor Warnach dans la théologie de Casel, insérée comme préface au volume : Odo Casel, *Das christliche Opfermysterium. Zur Morphologie und Theologie des eucharistischen Hochgebetes*, éd. par Viktor Warnach, Graz, Styria, 1968, p. XVII-LV ; voir aussi Irénée Henri Dalmais, *La liturgie, célébration du mystère. Dom Odo Casel (1886-1948)*, dans *Les Quatre Fleuves* 21-22. 1985, p. 65-78.

³⁷² Jakob Plooi, *Die Mysterienlehre Odo Casel's. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch der Kirchen*, Neustadt an der Aisch, Verlag Ph.C.W. Schmidt, 1968. L'auteur compare l'importance de l'œuvre de Casel avec celle de Karl Barth.

³⁷³ Certaines idées sont exploitées par différents théologiens orthodoxes comme Dumitru Stăniloae dans *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2004² ; Jean Zizioulas, *L'Eucharistie, l'Evêque et l'Eglise durant les trois premiers siècles*, traduit du grec par Jean-Louis Palierne, Paris, Desclée de Brouwer, « Théophanie », 1994 [1965].

Pour l'accomplissement d'une si grande œuvre, le Christ est toujours là auprès de son Église, surtout dans les actions liturgiques... (n. 7) ».

Bien d'autres documents, de la restauration liturgique postconciliaire, ont présenté des visées très proches des conceptions de dom Casel : l'Instruction *Inter Œcumenici* de 1964³⁷⁴, l'Instruction *Eucharisticum mysterium* de 1967³⁷⁵, la « Présentation générale du Missel romain » de 1969 et ses éditions postérieures, par exemple dans les n° 1 et 7³⁷⁶.

3. La doctrine de dom Odon Casel

3.1 Théologie nouvelle vue sous l'angle de la liturgie

Bien qu'actuellement, dans leurs grandes lignes, les aspects positifs de la pensée casélienne ont été reconnus même au plan interconfessionnel.³⁷⁷ Dans ses premières années cette doctrine apparaissait comme une révélation, une vérité nouvelle et spectaculaire. Pourtant, la conception de dom Casel est au fond celle des tout premiers siècles. En effet, avec sa doctrine des mystères, le théologien bénédictin ne voulait pas édifier une nouvelle théorie. Il ne pensait pas avoir trouvé un nouvel enseignement, mais avoir redécouvert une doctrine chrétienne à la fois ancienne et commune. Une redécouverte bien explicable dans le contexte de l'amour du moine bénédictin pour la liturgie et l'inclinaison vers la profonde connaissance des Pères de l'Église. D'après Casel, l'essence du christianisme n'est ni la connaissance intellectuelle, ni un système moral, ni le dogme comme système doctrinal, ni le sentiment romantique, ni la culture, mais un culte de mystère, basé sur des réalités ontologiques, donc une forme qui englobe toute la vie de l'homme devant Dieu, en s'exprimant à l'aide des actions symboliques que les hommes appellent « leitourgia ».

En dépassant l'enjeu purement historique, les chrétiens d'aujourd'hui, par la liturgie, participent autant et peut-être mieux que les contemporains du Christ au Mystère du salut. La « ré-actualisation » des mystères représente le fondement de la théologie d'Odon Casel. C'est le principe vital de la liturgie et de toute vie liturgique selon Casel. Dans et par la liturgie, sous le mode sacramentel, l'homme peut joindre son action et sa passion à celles du Christ,

³⁷⁴ Reiner Kaczynski, *Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae I* (1963-1973), Torino, Marietti, 1976, n. 204, p. 52.

³⁷⁵ *Ibidem*, N. 2-4, n. 900-902, p. 321-324 ; N. 6-10, n. 904-908, et passim, 325-327.

³⁷⁶ *Ibidem*, n. 1396, p. 475 et n. 1402, p. 476.

³⁷⁷ Le recours de la théologie des mystères aux sources scripturaires et patristiques a représenté dès le début une base pour un véritable dialogue théologique entre les confessions, aspect important traité par Wilhelm Stählin dans le livre *Vom göttlichen Geheimnis*, Kassel, Johannes Stauda, « Kirche im Aufbau » 4, 1936.

car le rite rend présent et accessible l'événement sauveur. Les fidèles ne sont pas spectateurs, mais acteurs, l'année liturgique n'est pas une commémoration, mais une présence.

La réflexion de Casel sur « le donné » traditionnel, sur la structure et le contenu de la liturgie, conduit à la découverte de la réalité de « mystère », une notion oubliée, disparue de la piété chrétienne et de la démarche théologique, réalité rappelant que la liturgie est la célébration de la Vie divine communiquée aux hommes. La doctrine de Casel présente surtout une conception totale du christianisme vue sous l'angle de la liturgie.³⁷⁸

3.2 Les mystères païens

L'un des thèmes qui provoqueront la notoriété de dom Odon Casel a été l'étude des rapports du mystère du culte dans le christianisme, du mystère chrétien, avec les mystères païens.³⁷⁹ Certains penseurs de son époque amenuisaient l'importance du christianisme primitif par l'amplification artificielle de l'influence directe des mystères des religions naturelles. L'interprétation de dom Casel ne se concrétise pas dans une simple critique négative. Pour Casel les analogies mettent en évidence que ces mystères représentaient une préparation providentielle pour la nature humaine à ce que Dieu devait accomplir pour elle dans le Christ. Les mystères païens n'ont pas influencé à proprement parler les commencements du christianisme, mais ils ont procuré au christianisme un cadre qui sera rempli par la grâce. Les mystères d'Adonis en Syrie, d'Attis en Asie, d'Isis et Osiris en Égypte, de Mithra en Perse, se constituaient, d'après le même modèle, en une représentation liturgique de la mort et de la résurrection d'un dieu. Les actions et les passions d'une divinité pouvaient être renouvelées dans un rite. L'actualisation rituelle de la mort et du retour à la vie d'un dieu permettait aux initiés, aux « mystes », de s'identifier d'une certaine manière avec lui, d'être sauvés en naissant de nouveau à une vie nouvelle, la vie du dieu lui-même triomphant de la mort. Ces « mystères » mettaient le fidèle en relation avec les dieux, et ses rapports intimes avec eux s'exprimaient dans des images empruntées aux conditions variées

³⁷⁸ Un rappel de quelques traits caractéristiques de la pensée de dom Casel a été fait par Claire Champollion-Lamy, *Dom Odo Casel et la « Théologie du Mystère »*, dans *Dieu Vivant* 13. 1949, p. 123-128 ; Idem, *Où en est la théologie du mystère*, dans *Dieu Vivant* 25. 1953, p. 137-141 ; voir aussi Jean Plagnieux, *Chronique de théologie dogmatique. La Messe. Mysterientheologie – Problèmes œcuméniques – Erudition, Manuels, Pastorale*, dans *Revue des sciences religieuses* 32. 1958, p. 265-292.

³⁷⁹ Les travaux qui traitent principalement le sujet : *Le mystère du culte dans le christianisme*, p. 91-92 ; les articles publiés dans le volume de Mélanges, *Mysterium. Gesammelte Arbeiten Laacher Mönche*, Münster, Aschendorff, 1926 ; *Die Liturgie als Mysterienfeier*, Freiburg, Herder, « Ecclesia Orans » 9, 1922, surtout les chapitres I et II ; le compte-rendu *Religionsgeschichte und Liturgiewissenschaft*, dans *JLw* 14. 1934 (1938), p. 197-198.

de la vie humaine. Les actions divines ne pouvaient être représentées rituellement que dans des formes hiératiques et stylisées, faisant largement appel à la symbolique naturelle. Mais ce drame religieux, le *drômenon*, était, chose essentielle, uniquement un rite et non un fait divin. La mort du dieu dans les mystères était seulement un désastre impossible à éviter, suivie par une renaissance, pour mourir encore et à nouveau revenir à la vie. Cette cyclicité ne représente pas un processus sauveur, puisqu'elle impliquait des dieux eux-mêmes sauvés. Par contre, le mystère chrétien présente une vie et une victoire qui ont été gagnées au moyen de la mort elle-même. Les mystères païens ne faisaient point passer l'homme à la vie surnaturelle du vrai Dieu. Ils n'étaient que des ombres vides à côté de la surabondante réalité des Mystères chrétiens. Les analogies avec la nature surnaturelle n'avaient pas échappé aux mystères antiques « si bien qu'ils étaient à même de fournir aux Mystères surnaturels du Christ des termes et des formes appropriés ». Cependant, souligne Casel, « les Mystères chrétiens ne sont en aucune façon nés et n'ont nullement reçu leurs objets des mystères païens. Comment ces éléments pauvres et faibles (Ga 4,9) auraient-ils pu seulement approcher le Mystère du Christ ? Leur fin était de préparer un corps à cette nouveauté incompréhensible de la Révélation divine du Nouveau Testament ». ³⁸⁰ La culture hellénistique, dans quelques aspects, a seulement prêté sa langue et ses formes au jeune christianisme.

Les analogies mettent à jour les différences fondamentales, la plus grande étant que le mystère chrétien est une réalisation dans l'histoire d'un plan créateur et rédempteur de Dieu, par lequel, une fois pour toutes et irrévocablement, tout est changé dans l'être profond de l'homme et dans toute la création, l'histoire se trouvant ainsi conduite à sa fin. Dans ce cadre l'économie du salut ne comprend pas uniquement un enseignement, mais avant tout l'œuvre rédemptrice du Christ. Une différence capitale, qui empêche la réduction du mystère chrétien à celui des païens est le caractère révélé du culte chrétien. Dans ce qu'il a d'essentiel, le culte chrétien a été institué par le Christ même, ayant alors une origine divine. « Le mystère du Christ est essentiellement Révélation ». ³⁸¹ C'est ainsi que les accusations élevées contre dom Casel, pour sa conception où il aurait développé une dépendance des mystères chrétiens vis-à-vis des mystères païens, perdent leur consistance.

D'autres caractéristiques trouvent leur place dans cette distinction entre les deux formes de culte. L'essence du culte des mystères n'a pas de lien avec la vie réelle du croyant. Par contre, dans la religion chrétienne, le culte et la vie ne font qu'un. La vie concrète du

³⁸⁰ Casel, *Le mystère du culte*, p. 60.

³⁸¹ Odo Casel, *Glaube, Gnosis und Mysterium*, cap. IV, *Theologische Philologie. Zum Worte Mysterium*, dans JLW 15. 1935 (1941), p. 301.

fidèle trouve son apogée dans la liturgie. Cette œuvre à son tour rayonne et forme l'ensemble de la vie quotidienne.³⁸² Le fait que les différences peuvent être perçues au niveau de la manifestation extérieure, à la frénésie orgiaque s'opposant l'ordre et la mesure³⁸³, peut être de moindre importance, mais dom Casel se sent obligé à souligner que « du côté chrétien, se manifeste efficacement un esprit qui se situe infiniment au-dessus de plus grand dans la sagesse des mystères antiques. Le moins qu'on puisse dire est donc que le christianisme a ajouté aux idées antiques des éléments essentiellement nouveaux ».³⁸⁴ Pour le théologien allemand il est clair aussi que, « les conceptions relatives aux mystères sont une richesse propre et originale du christianisme ».³⁸⁵

Ce que Casel cherche à retenir du dialogue avec l'antiquité, ce ne sont pas les idées païennes pour elles-mêmes, mais leur forme anthropologique qui est un support pour exprimer la moelle de la révélation chrétienne. L'auteur ne conçoit aucune dépendance généalogique du christianisme des cultes païens, car pour lui, le christianisme aurait été *mystère* même si aucun autre mystère n'avait existé auparavant.

Le christianisme a apporté la réalisation de l'attente religieuse de l'humanité. Cependant, il a adopté tout ce que les hommes avaient pu créer de plus pur et de noble dans le domaine des formes et des expressions religieuses. Il a assumé tout naturellement comme sa propriété ce que la culture antique avait développé en matière du symbolisme naturel et du langage symbolique. Dans la théorie casélienne il en va surtout des formes et des expressions religieuses, spécialement dans les « mystères ». Plusieurs anciennes coutumes ont été transformées en rites chrétiens. Dom Casel montre comment certains usages antiques symbolisant une union avec quelque divinité étaient appelés à entrer dans la liturgie des mystères du Christ. Il prend l'exemple du vêtement qui avait une portée symbolique dans la culture de l'époque antique, l'habit faisant l'homme, n'ayant donc rien d'accidentel. Aux yeux des anciens en changeant de vêtement, on devenait un autre homme.

« Dans la célébration des mystères païens, explique dom Casel, on portait l'habit distinctif ou les marques caractéristiques de la divinité avec laquelle on traitait, et, par le fait même, on devenait ce dieu. Chez saint Paul, nous rencontrons de fréquentes allusions à ces coutumes, et cette façon de concevoir le sens des vêtements était encore bien la sienne. 'Vous tous qui avez

³⁸² Odo Casel, *Altchristlicher Kult und Antike*, dans *Mysterium. Gesammelte Arbeiten Laacher Mönche*, p. 16. Cf. Theodor Filthaut, *La théologie des mystères*, p. 92.

³⁸³ Odo Casel, *La fête de Pâques dans l'Église des Pères*, trad. de l'allemand par Jean Charles Didier, Préface de Bernard Botte, Paris, Cerf, « Lex orandi » 37, 1963, p. 125-126 ; Idem, *Art und Sinn*, p. 65.

³⁸⁴ Odo Casel, *Die Liturgie als Mysterienfeier*, p. 101.

³⁸⁵ *Ibidem*.

été baptisés dans le Christ, vous avez été revêtus du Christ' (Ga 3,27), dit-il. L'Église chante toujours sous ce symbole la merveille de la vie nouvelle des jeunes baptisés, qui, vêtus de blanc, entourent, durant la semaine pascale, l'autel du sacrifice ».³⁸⁶

Pour parvenir aux hommes, la religion chrétienne devait trouver une forme d'expression adéquate. « Cette Révélation, pour se rendre intelligible aux hommes, s'est adapté aux formes vivantes dans l'humanité ».³⁸⁷ Les formes concernées étaient celles du milieu de la civilisation hellénistique, en particulier celles liées aux mystères. Le christianisme leur a emprunté non pas le contenu, la substance, mais le langage, les formes extérieures. Casel semble tenir fermement à l'idée selon laquelle le christianisme développe ses nouvelles formes de culte qui lui sont propres, étant quand même douées d'une « prodigieuse force de développement ».³⁸⁸ Déjà constitué dans ses points essentiels, le christianisme ne ressent pas la nécessité de repousser un matériel structuré antérieurement par la sensibilité et la religiosité des hommes.

Mais la pensée de dom Casel sur l'étendue de cette utilisation du langage et des expressions extérieures manque parfois de clarté. Il soutient parfois une lente infiltration des expressions des mystères hellénistiques, au niveau de leur configuration extérieure. Cependant, Casel présente aussi des évolutions propres, par exemple, celle de l'emploi du concept de Logos. À son avis, le mot chargé de sens, garde toujours quelque chose de sa valeur primitive. Une partie même de son contenu passe dans les mystères du Christ. Ce contenu est si étroitement lié au mot qu'il n'est plus possible de l'en détacher :

« Il n'y a pas de forme extérieure sans contenu intérieur. [...] Donc, ce ne sont pas seulement les formes, mais aussi les contenus des religions pré-chrétiennes qui importent pour la religion du Christ ; ils ont contribué à fournir la matière dont la Révélation a tiré du tout-neuf ».³⁸⁹

Les mystères contenaient une mystique authentique³⁹⁰, considère dom Casel, dans la logique où, le Logos, plus précisément le Christ, est la personne dans laquelle tout le passé est résumé, récapitulé³⁹¹.

³⁸⁶ Casel, *Le mystère du culte*, p. 83.

³⁸⁷ Odo Casel, *Glaube, Gnosis und Mysterium*, cap. IV, *Theologische Philologie*, p. 301.

³⁸⁸ *Ibidem*, p. 280.

³⁸⁹ Odo Casel, *Religionsgeschichte und Liturgiewissenschaft*, dans *JLw* 14. 1934 (1938), p. 222. Cf. Filthaut, *La théologie des mystères*, p. 94.

³⁹⁰ Dom Casel se concentre néanmoins dans son discours sur la mystique du culte « qui découle de cette divine liturgie que la communauté chrétienne accomplit », sur la mystique de l'Église qui « jaillit spontanément de la nature même de l'Église, et, par conséquent, elle est accessible à tout chrétien. Elle naît, croît et se développe au

3.3 Le Mystère premier – Dieu lui-même, le Christ, les actes sauveurs

La première contribution de Casel au développement de la théologie liturgique est la conception de « la théologie du mystère ». Pour Casel, le Mystère n'est pas quelque chose qui est foncièrement inaccessible à l'humanité, mais plutôt ce qui est uniquement accessible par la participation à des actions sacrées au sein de la communauté de foi. Accompagné par de très précises références bibliques, patristiques et liturgiques, la *Mysterienlehre* de dom Casel se déploie autour de trois foyers : (1) Dieu comme « l'Infini et l'Inaccessible », (2) Jésus-Christ qui vient à nous par la grâce comme la divinité invisible faite chair, et (3) les actions sacrées, en particulier l'Eucharistie, qui rendent présentes les actes rédempteurs du Christ.³⁹²

Dans la compréhension de dom Casel, le mystère, tout en étant au fond très simple, présente néanmoins trois aspects. Pour la Tradition déjà le Mystère divin est « tout d'abord Dieu en lui-même. C'est l'Infini et l'Inaccessible, le trois fois Saint que nul homme ne peut approcher sans mourir ». ³⁹³

Dieu dévoile son mystère, descend vers sa créature et se révèle à elle. Mais cette révélation demeure elle-même un profond mystère, car elle se voile elle-même devant le monde des profanes et ne se livre qu'à ceux qui ont le cœur pur. Dieu est à la fois transcendant et immanent et se manifeste dans le mystère, dans une plénitude de grâces. Par sa nature, il dépasse infiniment toute créature. Par son ubiquité et son omnipuissance, il pénètre toutes choses. Même si infiniment au-dessus du monde, Dieu habite pourtant, miséricordieusement, dans sa créature, dans l'humanité.

Sous différentes formes l'humain exprime son désir de se rapprocher et de s'unir au divin, et à cette espérance, la réponse de Dieu, dépassant toute attente, est son avènement dans la chair. Dans ce contexte le mot « mystère » reçoit un sens tout nouveau et plus profond.

« Le mystère est la merveilleuse révélation de Dieu dans le Christ. Le Dieu qui demeurerait caché dans le silence éternel, *celui qui habite une lumière inaccessible, que nul homme n'a vu ni ne peut voir* (1Tm 6,16), c'est lui qui a paru dans la nature humaine. Son Fils, le Verbe, s'est fait homme, et, d'une façon incompréhensible, il a révélé sur la croix tout l'amour infini

sein de la communauté, et satisfait cependant pleinement l'âme individuelle, la personne humaine ». Il s'agit pour Casel « d'une mystique de *l'action sacrée*, accomplie au sein de la communauté, animée de l'Esprit et guidée par l'autorité sacerdotale, d'une mystique d'action sainte, où le Seigneur lui-même agit et coopère avec son Église pour la conduire au Père éternel » (Casel, *Le mystère du culte*, p. 92).

³⁹¹ Casel, *Glaube, Gnosis und Mysterium*, p. 221.

³⁹² Kimberly Anne Willis, *Reclaiming the Mystery in Liturgy*, dans *Primary sources of liturgical theology: a reader*, éd. par Dwight W. Vogel, Collegeville, The Liturgical Press, 2000, p. 27.

³⁹³ Casel, *Le Mystère du culte*, p. 16.

que le Père témoigne aux hommes. [...] Dans le Fils de Dieu, incarné et crucifié, nous contemplons le mystère divin qui était caché depuis les siècles, mais qui maintenant a été manifesté par le Christ dans l'Église. *Le Christ est le mystère en personne*, car il manifeste dans notre chair humaine la divinité que nous ne pouvons pas voir. Ses actions humaines, et surtout sa mort et son sacrifice sur la croix, sont des Mystères parce que Dieu s'y révèle d'une façon qui dépasse absolument notre entendement humain. Sa résurrection et son ascension sont des Mystères parce que la gloire divine se manifeste dans l'homme Jésus. Mais tout cela revêt une forme qui est cachée au monde et connue seulement par la foi. Les apôtres ont annoncé ce 'Mystère du Christ', et l'Église le transmet à toutes les générations ».³⁹⁴

Il est possible alors de parler de « Mystère », car « la gloire divine se manifeste dans l'homme Jésus ».³⁹⁵

Jésus-Christ a réalisé le plan du salut du Père par des actes. Dans ce contexte chacune des actions du Christ forme un Mystère. D'ici ressort la possibilité de parler des Mystères de la nativité, de la passion, de la résurrection de notre Seigneur. Il en résulte alors le troisième sens du mot « Mystère ». C'est la profonde raison pour laquelle l'Église ne conduit-elle pas l'humanité au salut par la seule Parole, mais aussi par des actions sacrées. En un sens, toute l'œuvre salvifique est un seul *Mystère*, lequel se décompose en *mystères*, par exemple le mystère de l'Épiphanie. Ces actes humano-divins expriment la révélation de Dieu à l'humanité. Entre les trois premiers sens, il n'y a qu'une distinction de raison et, ces trois sens visent ce que Dom Casel appelle le « Mystère premier ».

L'économie du salut ne comprend pas uniquement un enseignement, mais surtout l'œuvre rédemptrice du Christ. De même, l'Église ne conduit pas l'humanité au salut par la seule parole, mais aussi par des actions sacrées. Pour dom Casel, le Christ vit toujours dans l'Église, par la foi et par les mystères.

3.4 Le Mystère du culte – action de Dieu – Mystère pascal

Après avoir présenté le Mystère comme Dieu Lui-même, puis le Mystère personnalisé ou *Mystère* du Christ, enfin les *mystères*, c'est-à-dire l'œuvre salvifique, Casel arrive au quatrième et dernier sens du mot « Mystère ». Il s'agit du *Mystère cultuel*. Par là, il faut entendre la réactualisation et l'accomplissement sous modalité de symboles, du Mystère du

³⁹⁴ *Ibidem*, p. 17-18. Les caractères italiques utilisés sont employés par l'auteur dans le texte original.

³⁹⁵ *Ibidem*, p. 18.

Christ, qui perdure à travers les siècles dans l'Église pour la sanctifier ou, en d'autres mots, « la présence de l'acte sauveur divin sous le voile des symboles ».³⁹⁶ Les signes culturels n'ont pas seulement valeur pédagogique, ils sont porteurs du salut.

Le Mystère du culte n'est pas autre chose que l'Homme-Dieu poursuivant son action à travers le temps et l'espace. Et, c'est grâce aux rites que ce qui a été accompli en Palestine parvient à l'humanité entière. Dom Casel souligne aussi que le Mystère culturel est le Mystère du Christ, mais sous une autre modalité. Ce qui diffère entre eux, c'est leur mode d'être, non leur essence. C'est ainsi que se dégage la définition de la liturgie donnée par dom Casel lui-même : « La liturgie, c'est le Mystère du Christ dans le culte de l'Église », ou, autrement dit, « le Mystère du Christ et de l'Église ».³⁹⁷ Le théologien allemand admet la question :

« Vous demandez quelle différence il y a entre le Mystère du Christ et le Mystère du culte ? D'après les épîtres de saint Paul, le Mystère du Christ est le fait du Christ lui-même, c'est-à-dire la révélation de Dieu en son Fils incarné, révélation dont le sommet est la mort sacrificielle et la glorification du Seigneur. De son côté, le Mystère du culte est la présentation et la reproduction rituelle du Mystère du Christ par lesquelles il nous devient possible d'entrer dans le Mystère du Christ lui-même. Le Mystère du culte est donc, pour le chrétien, un moyen de vivre dans le Mystère du Christ lui-même ».³⁹⁸

Cet aspect de la réalité mystère se rajoutera d'une manière organique aux premiers dans le sens où : « La personne du Seigneur, son œuvre rédemptrice, l'opération de sa grâce, nous possédons tout cela dans les *mystères du culte* »³⁹⁹. L'idée est soutenue par dom Casel par une référence patristique qui lui est très chère, soit le recours de saint Ambroise au Christ : « C'est dans vos mystères que je vous trouve ».⁴⁰⁰ Le théologien bénédictin paraphrase aussi saint Léon le Grand pour faire connaître le quatrième sens du mystère. Depuis que le Christ ne réside plus d'une manière pré-pascale parmi les hommes, « ce qui était visible dans notre Rédempteur est maintenant passé dans les mystères ».⁴⁰¹ Concernant l'emploi du terme mystère, Casel ajoute au début de son livre sur le mystère du culte qu'« en traduisant superficiellement *mysterium* par 'mystère', nous risquons de nous égarer, même quand ce

³⁹⁶ Casel, *Mysteriengegenwart*, dans JLw 8. 1928, p. 145.

³⁹⁷ Casel, *Le mystère du culte*, p. 68.

³⁹⁸ Lettre du 20 avril 1943, dans Gozier, *La Porte du Ciel*, p. 91.

³⁹⁹ Casel, *Le mystère du culte*, p. 18.

⁴⁰⁰ Ambroise, « In tuis te invenio sacramentis », dans *Apologia prophetae David* XII, 58, CSEL 32/2, 299-355 (PL 14, 875).

⁴⁰¹ Léon le Grand, « Quod itaque Redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transivit », dans *Sermo* LXXIV, 2, CCL 138A, 211-595 (ici PL 54, 398).

dernier mot exprime le caractère caché de la vérité divine ; mais c'est vrai surtout quand il désigne clairement *l'action de Dieu* ou *l'action cultuelle* ». ⁴⁰²

Dom Casel soutient que le mystère du Christ dans lequel nous entrons par la liturgie est la fonction centrale du christianisme, car

« dans son acception plénière et originale ('Évangile de Dieu' ou 'Évangile du Christ'), n'est donc pas une certaine conception du monde qui se détache sur un fond religieux, ni un système doctrinal religieux ou théologique, ni purement une loi morale, mais un *mystère* au sens paulinien du mot. C'est une révélation de Dieu à l'humanité. C'est Dieu qui se révèle de lui-même dans des faits et des gestes théandriques où débordent la vie et la force, dans des faits et des actes qui, par cette révélation et communication de grâces, rendent possible l'accès de l'humanité auprès de la divinité elle-même ». ⁴⁰³

Avec l'usage du terme mystère, dom Casel se situe dans une tradition qui remonte jusqu'à saint Paul, le premier à employer ce mot dans l'Église. Le mystère, chez saint Paul ⁴⁰⁴, est un plan de Dieu pour le salut du monde, qui a été caché dans les profondeurs de la sagesse divine. L'homme ne peut pas obtenir la vraie sagesse par ses propres forces et il ne peut qu'espérer une libre découverte de la sagesse par un acte condescendant de Dieu, la révélation. Inaccessible à l'homme, le mystère a été finalement proclamé au monde entier dans l'Évangile, le plan de Dieu rejoignant l'histoire réelle de l'humanité.

« Dans la langue paulinienne – explique dom Casel – '*mysterium*' signifie d'abord *une action divine*, l'accomplissement d'un dessein éternel de Dieu *par une action* qui procède de l'éternité de Dieu, qui se réalise dans le temps et dans le monde et qui a son achèvement final, sa fin, dans l'Éternel lui-même. Ce *mysterium* peut être énoncé dans le seul mot de '*Christus*', désignant à la fois la personne du Sauveur et son Corps mystique qui est l'Église ». ⁴⁰⁵

⁴⁰² Casel, *Le mystère du culte*, p. 25. Entre l'action du Christ et les mystères du culte existe une relation essentielle. Cette relation consiste, selon Théodore Filthaut, « en ceci que le Christ est, non seulement l'auteur, mais aussi l'archétype et même la réalité intérieure du mystère cultuel. Il en est l'archétype : comme l'action invisible de Dieu s'est incarnée non seulement dans les paroles du Christ, mais dans sa personne et dans ses actes, c'est, non pas dans l'enseignement de l'Église, mais dans les symboles de son culte que cette même action trouve son expression visible exhaustive. Le contenu du mystère du culte n'est pas autre chose que le Christ et son œuvre salvatrice... » (Théodore Filthaut, *La théologie des mystères*, p. 8).

⁴⁰³ Casel, *Le mystère du culte*, p. 26.

⁴⁰⁴ Ep 3,8-12 ; Ep 1,8-10 ; Col 1,25-27 ; Col 2,2 ; Rm 16,25 ; 1Tm 3,16.

⁴⁰⁵ Casel, *Le mystère du culte*, p. 22.

En interprétant un passage de la première épître aux Corinthiens⁴⁰⁶, dom Casel se concentre sur la réalité essentielle de révélation. À la communauté des élus de Dieu (Ep 3,10), même s'il demeure un mystère parce qu'il est divin dans son essence, le Mystère a été révélé et cela uniquement par la grâce. Pour le myste, le *mysterium* n'est plus un secret, un mystère, parce que pour lui le *mysterium* a été manifesté, demeurant pourtant un secret inaccessible pour l'infidèle. Ainsi, il devient clair que

« la révélation est vraiment un élément essentiel du *mysterium*, et, pour qu'il ait *mysterium*, il faut qu'il y ait une *revelatio*, il faut que le voile soit ôté (2Co 3,13) ». ⁴⁰⁷

En ce qui concerne l'éventuelle différence entre le Mystère du culte et la liturgie, elle tient plutôt à quelques nuances liées à des points de vue différents. Le Mystère est l'œuvre rédemptrice opérée et appliquée par le Christ au travers des rites. La liturgie se réfère à l'activité cultuelle de l'Église dans cette action rédemptrice du Christ.⁴⁰⁸

C'est alors dans ce cadre que se développent les trois contributions majeures de dom Casel à la théologie liturgique. La première contribution porte sur les actes rédempteurs du Christ qui sont rendus présents dans les sacrements. Ceux-ci ne transmettent pas seulement la grâce, mais plutôt contiennent les actes rédempteurs dont la grâce émerge. La deuxième montre que la liturgie implique une action de la part des fidèles. Puisque les sacrements communiquent les actes rédempteurs du Christ, dom Casel soutient que les fidèles rencontrent activement le Christ par leur participation. Une transformation intérieure se manifeste comme résultat de la participation à la liturgie. Troisièmement, nous apprenons que la liturgie entraîne naturellement toute la communauté.⁴⁰⁹

Au centre du mystère du Christ, le moyen de sa réalisation est le Mystère pascal. Il s'agit du passage de la mort à la vie, à travers la Croix jusqu'à la Résurrection, qui a été une fois pour toutes accompli dans le Christ.⁴¹⁰ Le Mystère pascal est l'ensemble de l'action

⁴⁰⁶ « Ce dont nous parlons, c'est une sagesse divine mystérieuse (en grec : *en mysterio*) qu'avant même l'orée des temps, Dieu a préparée pour notre gloire, sagesse qu'aucun des princes de ce monde n'a connue – s'ils l'avaient connue, ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de la gloire. Mais, comme il est écrit, nous annonçons ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce à quoi le cœur de l'homme n'a pas songé, ce que Dieu a préparé pour ceux qu'il aime. Car c'est à nous que Dieu l'a révélé par l'Esprit. L'Esprit, en effet, pénètre tout, jusqu'aux profondeurs divines » (1Co 2,7-10).

⁴⁰⁷ Casel, *Le mystère du culte*, p. 25.

⁴⁰⁸ *Ibidem*, p. 72.

⁴⁰⁹ Willis, *Reclaiming the Mystery in Liturgy*, p. 27-28.

⁴¹⁰ C'est dans *Le mystère du culte*, que Dom Casel affirme encore : « La 'Pâque du Seigneur', embrassant sa mort et sa résurrection, constitue ainsi le véritable mystère-sauveur, le sommet de toute l'économie divine de notre salut. C'est d'elle que l'Ecclesia des rachetés est née, et c'est sur elle que l'Alliance Nouvelle est fondée,

rédemptrice qui s'opère par la Passion et la Résurrection du Christ, par sa mort et son retour à la vie, par le passage à son Père, à travers la mort.⁴¹¹ Le Mystère pascal est destiné à être partagé par les hommes et, il l'est dans sa première phase par le baptême. Le Mystère est donc une action. Cette action qui a eu lieu dans le passé et ne pourra jamais être répétée est, en fait, l'essence intime du Mystère. Mais le Mystère est continuellement incarné dans la liturgie, plus spécialement dans l'Eucharistie, mais aussi dans tous les sacrements et les sacramentaux, dans l'Office divin, dans les fêtes de l'Année liturgique et dans toute la vie chrétienne. Dans le mystère le Christ-*pneuma* rencontre la vie de tous les hommes et diffuse en eux sa propre vie. Sur ce point, dom Casel montre que ce n'est pas seulement la vertu divine du Mystère qui est présente maintenant. La grâce du Christ ne peut pas être séparée de sa personne, sa vie en nous n'est pas chose différente de la vie qu'il a vécue parmi nous et pour nous. Dom Casel pense aussi que, même si la théorie paraissait étonnante, l'essentiel est que dans et par la liturgie, l'acte universellement sauveur du Christ qui donne la vie par sa mort est véritablement et réellement présent, dans sa plénitude comme dans son unité.⁴¹²

3.5 L'action du Mystère et sa dimension mystique

La liturgie est tout d'abord une « action sacrée ».⁴¹³ Dans la liturgie nous ne sommes pas seulement dans la proximité d'une vérité cachée, « mystérieuse », mais nous nous trouvons face à une action liturgique, désignée comme *mysterium-sacramentum*. Il s'agit premièrement d'une action divine, d'abord cachée puis révélée, dans l'intention de faire participer les célébrants à la réalité célébrée elle-même. Dans ce cadre prend contour l'idée centrale de la vision de dom Odon Casel, résumée ainsi par son disciple Burkhard Neunheuser :

« en célébrant l'œuvre rédemptrice du Christ, dans les actes sacramentels de la liturgie, sous le voile des signes sacrés, et en vertu de la parole donnée par le Christ, on participe à la réalité originale de l'œuvre du Christ ; ou en d'autres termes, l'action salvifique du Christ est rendue présente à nous qui célébrons cette œuvre [...] il ne s'agit pas d'une répétition de l'acte historique, mais d'une présence 'sacramentelle', sui generis, difficile à expliquer. C'est certainement l'effet de l'œuvre du Christ qui nous est communiqué, mais cela ne suffit pas :

l'Alliance éternelle dans le sang du Christ. La Pâque du Seigneur est la source de tout salut » (Odon Casel, *Le mystère du culte*, p. 104-105).

⁴¹¹ Gozier, *La Porte du Ciel*, p. 25.

⁴¹² Bouyer, *La vie de la liturgie*, p. 117-118.

⁴¹³ Casel, *Le mystère du culte*, p. 72.

nous sommes rendus participants de l'œuvre du Christ, *con-sepulti, con-resuscitati, con-vivificati* selon les expressions de S. Paul dans ses épîtres ». ⁴¹⁴

Dans le Mystère liturgique, l'homme peut participer aux actes rédempteurs du Christ dans une mesure aussi intense et aussi concrète que possible. Les Mystères sont ré-actualisés dans l'Église pour permettre aux fidèles de les achever, de les porter à leur accomplissement, en eux-mêmes et dans le Corps mystique. ⁴¹⁵

La participation à l'œuvre du Christ est équivalente à une transformation, un devenir en membre du Christ. C'est le mystère du Baptême qui agrège le chrétien au Corps mystique du Christ. C'est également dans le Baptême que le chrétien rencontre, pour la première fois, le *Mystère du culte*. ⁴¹⁶ L'essentiel de l'assertion de Casel peut être résumé par les faits suivants : nous participons dans le culte aux actes rédempteurs du Christ, ou bien d'une manière mystique nous participons à la vie divine du Seigneur et par conséquent nous sommes sauvés, mais pas de façon juridique, extérieure, car « la rédemption doit se réaliser en nous ». ⁴¹⁷ Il s'agit d'un « itinéraire du salut » ⁴¹⁸ que nous devons suivre dans le Christ, l'Homme-Dieu qui est « le type, la cause exemplaire à laquelle nous devons nous conformer en tout, *jusque dans notre être même* ». ⁴¹⁹ Casel invoque ici la réelle coopération entre Dieu et l'homme, événement tout à fait possible qui a Dieu comme agent principal, c'est-à-dire le Seigneur qui

« a institué pour nous les Mystères du culte, c'est-à-dire des actions sacrées que nous accomplissons, mais que le Seigneur (par le ministère des prêtres de l'Église) réalise simultanément en nous. Par ces actions, nous pouvons participer aux actes rédempteurs du Christ, et cela dans une mesure aussi intense et aussi concrète que possible, d'une manière matériellement discernable et, à la fois, en une forme toute spirituelle ». ⁴²⁰

⁴¹⁴ Cf. les passages en Rm 6 ; Ph 3,10 ; Ga 2,19 ; Ep 2 ; Col 2, dans Casel, *Le mystère du culte*, la *Préface* de Burkhard Neunheuser, p. XXII-XXIII.

⁴¹⁵ Gozier, *La porte du ciel*, p. 88.

⁴¹⁶ Casel, *Le mystère du culte*, p. 28. Dom Casel explique ailleurs l'importance des mystères d'initiation chrétienne : « Les trois Mystères du culte... le Baptême, la Confirmation et l'Eucharistie comme nourriture, signifient l'incorporation plénière de l'homme au Corps du Christ. Le Baptême purifie du péché par l'immersion dans le sang et dans la mort du Christ crucifié ; la Confirmation nous communique le souffle de la vie nouvelle, l'Esprit-Saint ; la Communion eucharistique fortifie et conserve cette vie, et unifie les membres entre eux dans le Corps mystique. Ces trois Mystères constituent donc l'*initiation chrétienne*, la *consécration du chrétien* » (Casel, *Le mystère du culte*, p. 45).

⁴¹⁷ *Ibidem*, p. 29.

⁴¹⁸ *Ibidem*.

⁴¹⁹ *Ibidem*.

⁴²⁰ *Ibidem*.

L'explication de Casel entraîne encore une clarification par rapport à notre participation car,

« c'est une part vivante et active que nous devons prendre à l'œuvre rédemptrice du Christ, une part qui sera bien *passive* en ce que le Seigneur agit en nous, mais aussi réellement *active* en ce que nous nous y associons par une action. À l'opération divine en nous (*opus operatum*) doit correspondre notre 'coopération' (*opus operantis*) dans la grâce de Dieu ». ⁴²¹

Pour souligner une fois de plus que la liturgie, le mystère du culte n'est pas une théorie, mais une structure vivante, Casel récapitule :

« ...la religion de l'Évangile, la piété du Nouveau Testament, la liturgie de l'Église ne peuvent se concevoir sans le Mystère du culte. Si l'on ne veut entendre par liturgie ni un ritualisme voyant et préoccupé d'esthétique, ni une ostentation pompeuse et calculée, mais bien, selon le sens ancien et le seul vrai du mot, la réalisation et l'accomplissement du Mystère du Christ tel qu'il s'est révélé dans le Nouveau Testament et tel qu'il se continue à travers les siècles dans l'Église pour la sanctifier et pour la surnaturaliser, alors la Liturgie des saints mystères est l'activité centrale et vitale de la religion chrétienne ». ⁴²²

Dans le contexte des observations sur la présence du Christ dans le culte, Casel ouvre une discussion autour d'une union mystique avec l'œuvre du Christ, afin que nous soyons véritablement dans le Christ. Cette vérité reste une réalité de la foi, inaccessible à l'intellect humain. Pourtant, Casel affirme, rassemblant le consensus ⁴²³, qu'il y a dans les actions liturgiques un contact véritable avec l'œuvre du salut, l'œuvre dans sa totalité, bien que dans des formes analogues, toujours différentes. Dans la perspective de Casel, la présence est en

⁴²¹ *Ibidem*.

⁴²² *Ibidem*, p. 49. Dans un autre endroit Casel réaffirme : « Le saint Mystère est la représentation la plus concrète du Corps mystique, en même temps qu'il en est la suprême activité : la Tête et les membres s'unissent et ne font plus qu'un pour offrir le sacrifice au Père, vers lequel monte par le Fils et dans le Saint-Esprit, tout honneur et toute gloire ; du Père descendent sur l'*Ecclesia*, par le Christ et dans l'Esprit, toutes les grâces et bénédictions. C'est pourquoi l'intelligence de plus en plus profonde et la participation de plus en plus vivante au *mysterium* doivent devenir le centre même de la vie chrétienne ... » (*ibidem*, p. 88).

⁴²³ Le Concile Vatican II désigne dans la *Sacrosanctum Concilium* n. 7, des différentes manières de présence, surtout dans les actions liturgiques. Le Christ est présent dans le sacrifice de la messe, dans la personne du prêtre qui représente le Christ, dans les actes des sacrements, dans la proclamation de la parole, dans la communauté qui prie et chante et, au plus haut degré, sous les espèces eucharistiques.

permanence celle de toute l'œuvre du salut, accomplie par le Seigneur, mais dans des degrés différents d'intensité.⁴²⁴

Les explications de Casel sur le culte sous la forme de Mystère s'ouvrent à d'autres perspectives. La forme du Mystère est seule capable non seulement de représenter un culte extérieur, mais aussi de contenir un don intérieur, la charité, l'amour qui se donne, comme réponse à Dieu, qui s'est révélé comme l'amour. Pour le penseur bénédictin la vraie nature du culte chrétien tient, au fond, tout entière dans la mystique du Christ, la mystique par le Christ et dans le Christ. Cela se traduit dans l'unification physico-mystique de l'Église avec l'Homme-Dieu. Le Christ en gloire entraîne avec lui, son Corps mystique, l'Église, dans le sein du Père, vers l'unité de la Trinité divine, « afin que Dieu soit tout en toutes choses » (1Co 15,28). Casel affirme :

« cette mystique du Christ n'est réalisable que par le Mystère du culte. Dans le Nouveau Testament, les deux autres espèces (*eidi, species*) du culte, la prière et le sacrifice, reçoivent-elles aussi leur perfection dans le Mystère. Le Corps du Christ ne peut prier qu'en union avec la Tête et dans son Esprit, et l'Église n'a aussi qu'un seul sacrifice à offrir, celui que le Christ, sa Tête et son Sauveur, a déjà immolé. Dans le Nouveau Testament, tout acte de culte et toute activité religieuse se trouvent donc dans une relation essentielle avec le *mysterium* qui leur imprime le sceau du Christ... ». ⁴²⁵

3.6 *Mysterium et Ecclesia*

Dom Casel éclaire aussi la nécessité du Mystère du culte du point de vue de l'Église. Comme Épouse du nouvel Adam spirituel, elle représente un principe réceptif. Pourtant elle coopère à l'œuvre de son Époux, ayant une part active où elle met tout son amour. Bien que le Christ ait consommé le sacrifice pour tous les temps,

« l'Église éprouve cependant le besoin intense d'exprimer elle-même son amour dans un sacrifice. Elle désire et veut s'offrir, non seulement dans le don total et plein d'amour d'elle-même au Père, mais également dans un témoignage sensible et visible, par un geste

⁴²⁴ Neunheuser, *Préface* à Casel, *Le mystère du culte*, p. XXIV. Dans le baptême cette œuvre du salut est présente, actuellement, pour nous unir à la mort et à la résurrection du Seigneur. Dans les fêtes de l'année liturgique, cette œuvre est présente dans sa totalité, mais selon la forme symbolique des différentes fêtes. À Pâques elle est présente pour nous unir au passage pascal du Seigneur de la mort à la vie nouvelle. Dans les fêtes des saints, nous sommes unis au mystère pascal du Seigneur pour pouvoir le suivre à la manière du saint commémoré.

⁴²⁵ Casel, *Le mystère du culte*, p. 55-56.

symbolique conforme à l'état de la vie présente. Elle ne peut se contenter de recevoir uniquement, elle désire de 'faire' quelque chose. Et voilà les divins Mystères qui s'offrent à elle. Elle les possède. Par eux, elle peut à tout instant exprimer *tout son amour*. Elle le peut en toute vérité, car les éléments, les symboles des mystères sont pris de cette terre, les paroles mystérieuses sont des paroles empruntées au langage humain, les actions sacrées sont des actions humaines. Elle dispose donc de tout ce qu'il lui faut pour célébrer sans discontinuité les saints Mystères ; elle possède tout ce qu'il faut pour les entourer de beauté, pour y déposer l'expression de son grand amour et pour en faire les symboles éloquents du don total d'elle-même à Dieu. L'Église peut tout cela, et, en agissant de la sorte, elle ne s'écarte en rien de son Époux, puisque c'est de lui qu'elle reçoit continuellement l'essence même de ses Mystères, et qu'en eux elle vit pleinement sa vie à lui ».⁴²⁶

L'idée centrale qui ressort du développement de dom Casel est que par les divins Mystères, le Christ communique sa vie à l'Église. Et c'est toujours par les mêmes Mystères que le Christ et l'Église mettent en œuvre leur communion de vie et d'action.⁴²⁷ Il s'agit d'une collaboration mystique entre le Christ et l'Église.⁴²⁸ Le mystère même requiert l'union de l'action divine et de l'action humaine, une union qui présuppose un Homme-Dieu, comme Chef et Médiateur. Dans ce cas,

« le 'mystère' comporte aussi l'accès à la vie divine elle-même, dans ses 'prémices' dès ici-bas, et en plénitude dans l'au-delà. Le mystère opère une union intime et physique avec Dieu [...] La charité est la marque distinctive de cette union mystique. La Nouvelle Alliance seule pouvait nous apporter le *mystère*, et nous révéler en lui la vraie nature de Dieu qui est Amour et Charité (1Jn 4,16) ».⁴²⁹

Pour recentrer la discussion, dom Casel rappelle que le christianisme, l'« Évangile du Christ », est un *Mystère*. Ce Mystère – dit-il – commence à l'Incarnation, quand le Dieu invisible paraît visiblement parmi nous, en se continuant par le drame rédempteur de la croix, pour atteindre son point culminant à la Résurrection, où se manifeste la gloire du Seigneur. Cette gloire est révélée à l'Église et elle sera montrée publiquement à la face du monde à la deuxième parousie. Pendant ce temps,

⁴²⁶ *Ibidem*, p. 54-55.

⁴²⁷ *Ibidem*, p. 53.

⁴²⁸ *Ibidem*, p. 61.

⁴²⁹ *Ibidem*, p. 56.

« l'Église vit dans la foi et dans les *Mystères du Culte*. Ceux-ci sont la continuation toujours actuelle et l'application du Mystère du Christ. Dieu, qui s'est révélé dans l'humanité de Jésus-Christ, continue son action après sa glorification. [...] il poursuit son action par la voie ordinaire de l'économie du salut, c'est-à-dire par la médiation ecclésiastique des grâces dans le Mystère du culte. *Et ce dernier n'est rien d'autre que l'Homme-Dieu qui ne cesse d'agir sur la terre*. Aussi ce Mystère porte-t-il, comme le Christ, un double caractère : celui de la majesté divine, qui opère, et celui du voile des symboles matériels et terrestres qui, à la fois, cachent et démontrent. Bien que le Seigneur ne révèle qu'au ciel sa gloire éternelle et qu'il se tienne encore caché au monde, il lui est pourtant possible de déployer dès maintenant et dans sa plénitude toute la vertu de son exaltation ».⁴³⁰

L'orchestrateur de la discussion sur la théologie des mystères précise aussi les deux termes utilisés, de mystère au sens de mystère du culte, et liturgie, qui ont la même signification, mais peuvent indiquer des points de vue différents. Dans sa vision, le mot « mystère » caractérise plutôt la part de l'Époux, tandis que celui de « liturgie » indique la part de l'Épouse, une différenciation qui garde intact le fond même des choses. L'action de l'Église est véritablement mystère, puisque c'est elle qui accomplit les rites extérieurs et sensibles, pendant que le Christ opère en eux et par eux. Dans cette perspective,

« le 'mystère' met avant tout en lumière toute l'essence même de l'action sacrée, c'est-à-dire l'œuvre rédemptrice que le Seigneur glorieux opère et applique par les rites sacrés qu'il a institués. Le mot de 'liturgie', conformément à son étymologie (fonction du peuple, service), désigne plus spécialement la part qui revient à l'Église dans cette action rédemptrice du Christ ».⁴³¹

L'intérêt de l'auteur de la *Mysterienlehre* sera aussi de mettre au clair l'évolution du mystère vers la liturgie, de répondre à la question de savoir comment le Mystère de la Nouvelle Alliance est devenu liturgie. Primordial est le fait que la forme essentielle et le contenu des divins mystères ont été institués par le Seigneur lui-même. « L'essence même du Mystère, ce qui constitue le *mysterium* proprement dit, est signifié dans les actions et les paroles instituées par le Seigneur ».⁴³² Ensuite, leur célébration a été confiée par lui à l'Église. Dans l'Esprit, l'Église organise l'inépuisable trésor du Mystère, en choisissant, par exemple,

⁴³⁰ *Ibidem*, p. 50-51.

⁴³¹ *Ibidem*, p. 72.

⁴³² *Ibidem*, p. 79.

le rite qui se prête le mieux à la nécessité et aux besoins de la communauté. Autour du mystère divin, l'Église a eu l'amour et l'intelligence de saisir les rites et a su les déployer dans une liturgie très riche. L'Église a œuvré à la définition de la liturgie qui entoure le Mystère.⁴³³ Les textes sacrés utilisés, les rites, les objets et les instruments adoptés, « tout sert à exprimer et à formuler autant que possible le contenu du mystère, à glorifier Dieu dans les merveilles de sa bonté, et à instruire les fidèles d'une manière concrète et pratique ».⁴³⁴ Autrement dit, la liturgie emploie des expressions, des formules et des gestes qui rendent intelligible ce qui s'accomplit spirituellement dans le Mystère divin.⁴³⁵

Pour résumer ce qui vient d'être exposé nous allons utiliser l'énoncé même de dom Odon Casel quand ce dernier s'exprime sur les dimensions du fait « mystère ».

« Le Mystère du Christ, c'est Dieu qui se révèle dans son Verbe incarné pour le salut et la sanctification de l'Église. Depuis l'Ascension de l'Homme-Dieu jusqu'à sa parousie finale, le Mystère du Christ se continue tout entier dans le Mystère du culte et atteint en lui tous les membres de l'Église répandue dans l'espace et le temps. Dans le Mystère du culte, le Christ, imperceptible à nos sens, demeure présent d'une manière spirituelle et active, étendant sa rédemption à 'tous les hommes devenus l'objet de la bienveillance de Dieu' (Lc 2,14). C'est donc le Seigneur qui opère lui-même le Mystère du culte. Mais il ne l'opère pas seul, à la manière dont il a accompli le Mystère premier, celui de la croix. Il y associe l'Église, l'Épouse qu'il s'est acquis dans son sang (Ep 5,14 ss.) ».⁴³⁶

3.7 La réalité du *mysterium* dans la vie et l'expérience humaine

Dans sa théologie, Casel redécouvre la vraie valeur de l'agir symbolique de l'homme, il récupère l'action comme source originale de la connaissance théologique. Le mérite de l'intuition casélienne est de mettre en évidence la liturgie comme lieu originaire qui permet au croyant d'actualiser son être chrétien pleinement et intégralement au lieu d'en recevoir seulement des effets extérieurs.

⁴³³ « Toute l'*Ecclesia* et, avec elle, toute la diversité des professions ont ainsi pris part au développement vraiment unique de la divine liturgie, à cette œuvre de beauté qui entoure le saint Mystère. Chacun y a collaboré à sa façon, selon son caractère et ses dons propres, selon son charisme (cf. Ex 35,30 ; 36,2), et tous ont agi ainsi en raison de leur participation intérieure à la liturgie des mystères. Car c'est bien toute l'*Ecclesia*, l'assemblée sainte, qui est sujet de la divine Liturgie... » (Casel, *Le mystère du culte*, p. 84-85).

⁴³⁴ *Ibidem*, p. 77.

⁴³⁵ *Ibidem*, p. 80.

⁴³⁶ *Ibidem*, p. 69.

Une des affirmations centrales de la théologie des mystères fait référence à une condition existentielle fondamentale du chrétien. L'homme ne devient pas membre du Corps du Christ par une simple acceptation de la doctrine ou par la réception des grâces divines, mais par une participation réelle à l'œuvre salvatrice du Seigneur, qui est précisément accessible dans le mystère du culte. La réalité du salut contenue dans les sacrements est représentée pour pouvoir parvenir à l'homme. Celui-ci peut s'insérer dans le mystère qui s'incarne dans le culte, le mystère étant dans ce cas objectivement présent pour faciliter la coopération de l'homme, qui « doit aussi pour sa part, agir, souffrir, ressusciter ; c'est-à-dire que son action et sa passion doivent se joindre à une action et une passion objectivement présentes et plus puissantes que les siennes ». ⁴³⁷ Pour le théologien des mystères, la vie chrétienne consiste dans la participation à la vie du Christ, obtenue en vivant avec lui les actes sauveurs. Selon la doctrine des mystères ces actes sont présents dans les sacrements, précisément par cette présence les fidèles y ayant accès.

Le processus de délinéament sacramentel suppose deux éléments indispensables, la matière, composante bien habituelle à la nature humaine, et le spirituel supérieur, principe et paramètre inhérent à la tendance de perfectionnement de l'être humain. L'orientation vers la divinisation présuppose une transformation de l'homme, une profonde tournure depuis l'espace de la finitude vers une renaissance à une vie définie par le divin. Le baptême, par exemple, est le terrain de rencontre des deux éléments, rencontre sous le signe du mystère. « Celui qui ne renaît pas de l'eau et de l'Esprit ne peut entrer dans le royaume de Dieu » (Jn 3,5). L'homme renaît à une vie surnaturelle, domaine de l'Esprit, dans le règne de la grâce et de l'invisible vie divine. Ce n'est pas une conversion de la volonté qui nous rend chrétiens, mais un mode d'être tout à fait nouveau, une « participation à la nature divine » (2P 1,4). Quant à la renaissance par l'eau, elle ne peut être, dans le domaine de l'action divine et surnaturelle, que l'expression extérieure et sensible de la naissance intérieure et spirituelle par l'Esprit. Le fait que l'homme doit renaître aussi de l'eau occasionne l'apparition du Mystère du culte. La renaissance par l'eau n'a pas une valeur propre et naturelle, mais une valeur de symbole. Il s'agit d'un acte extérieur, sans lequel il ne serait pas possible de reconnaître l'opération divine, intérieure et invisible. L'acte matériel est déterminé, précisé et informé par un élément spirituel supérieur, pneumatique.

Casel parle d'une certaine équivalence entre *logos* et *pneuma*, la parole étant l'expression de la pensée, l'esprit exprimé. Le rôle de l'Esprit, du *pneuma*, est le mieux

⁴³⁷ Casel, *Glaube, Gnosis und Mysterium*, cap. IV, *Theologische Philologie*, p. 251.

signifié par le *logos*, la parole qui est d'en haut, qui « énonce avec clarté ce que l'élément matériel signifie d'une manière sensible. Il faut à la fois les deux, l'eau et la parole, pour former le Mystère ». ⁴³⁸

La dimension mystique du mystère a une place naturelle dans l'approche de dom Odon Casel. Objectivement le Mystère demeure toujours Mystère. Il se manifeste toujours progressivement et organiquement et, seuls la pureté du cœur, l'abandon au Christ et à l'Église, et non pas la formation intellectuelle ou encore la culture esthétique, donnent la véritable intelligence des Mystères chrétiens. ⁴³⁹ La présence du chrétien dans une communauté au service divin public ne signifie pas se trouver seulement dans la proximité du mystère, mais y implique une participation, conformément au statut de membre indispensable du Corps du Christ, statut acquis en vertu du caractère sacramentel du baptême et de la confirmation, par lesquels chaque fidèle participe au sacerdoce du Christ. En raison de son incorporation au Corps mystique du Christ, le fidèle doit actualiser son sacerdoce objectif et le vivre en communiant de façon très personnelle au Mystère. En même temps la réalité du *mysterium* étend son action sanctificatrice à la vie humaine, le Mystère du Christ et de l'Église, accompagnant le fidèle et la communauté par ses rites et ses nombreuses prières. Toutes les situations de la vie humaine et chrétienne sont pénétrées par l'action du *mysterium*. ⁴⁴⁰ Et cela est possible dans la mystique du Christ, dans l'unification du Christ-Pneuma avec son Ecclesia, sur le plan du Mystère du culte. Pour Casel le mystère-type est l'union spirituelle entre le Christ et l'Église. ⁴⁴¹ La possibilité de l'existence du sacrement est donnée par le mystère de l'Incarnation, par la rencontre de la divinité et de l'humanité, du suprême spirituel et du matériel, dans la personne de Jésus-Christ. ⁴⁴²

Sans y insister, Casel affirme l'influence du culte juif sur la structure du culte chrétien. Dans le culte juif existait le sacrifice et la prière, mais aussi, autre forme de culte, la commémoration. Dieu s'était révélé à Israël dans des événements historiques. Ceux-ci, surtout la sortie d'Égypte, étaient commémorés par des solennités et des rites qui devaient renouveler

⁴³⁸ Casel cite ici saint Augustin, *In Iohannis euangelium tractatus* LXXX, 3 : CCL 36, 1-688 (PL 35, 1379-1976), en français, *Homélies sur l'évangile de saint Jean. 80-103*, traduction, introduction et notes par Marie-François Berrouard, Paris, Institut d'études augustiniennes, « Bibliothèque augustinienne », « Œuvres de saint Augustin » 74B, 1998 : « Qu'est-ce que le baptême du Christ ? Une ablution par l'eau avec la vertu de la parole. Retirez l'eau et il n'y a plus de baptême ; enlevez la parole, et il n'y a plus de baptême » (Casel, *Le mystère du culte*, p. 75).

⁴³⁹ Casel, *Le mystère du culte*, p. 86.

⁴⁴⁰ *Ibidem*, p. 48.

⁴⁴¹ *Ibidem*, p. 47.

⁴⁴² « L'épiphanie de Jésus-Christ, en qui se sont rencontrés et unis la divinité et l'humanité, le ciel et la terre, l'esprit et la matière, par qui le Saint-Esprit est descendu pour sanctifier le monde, cette épiphanie de Jésus-Christ est l'œuvre rédemptrice qui constitue pour le chrétien le mystère proprement dit » (*ibidem*, p. 104).

ce qu'autrefois Dieu avait ordonné de faire. Le culte commémorait chaque année, de manière spéciale dans la solennité pascalle, la libération d'Israël et la fondation du peuple élu. La commémoration assurait le maintien de ce peuple dans la Terre promise. Dom Casel se propose de démontrer que cette coutume n'était pas un « mystère » proprement dit, car ce qu'elle rappelait n'était qu'un événement purement terrestre, se bornant à un salut temporel. En ce qui concerne la Pâque du Christ, cela devient par la volonté du Rédempteur, le vrai mystère. C'est par cet acte que le monde sera nourri de la vie divine. De manière anticipée, à la sainte Cène, Jésus représente dans un rite, sa mort imminente, pour offrir ensuite aux apôtres son corps immolé et son sang répandu, en tant que nourriture de vie éternelle et fondement de la Nouvelle Alliance avec Dieu. Dom Odon Casel souligne qu'ici encore,

« un événement historique est célébré, mais cet événement est de telle nature que sa fin déborde absolument ce monde et se trouve dans l'au-delà divin. C'est le 'passage' (pascha) de ce siècle à la vie future ; c'est une œuvre que Dieu lui-même a faite, et non plus seulement du haut du ciel, au-dessus de ce peuple, mais comme Homme parmi et avec son peuple. Désormais les hommes avaient reçu la possibilité de pouvoir commémorer et renouveler l'œuvre accomplie parmi eux par le Dieu fait Homme ; ils pouvaient s'y associer et avoir ainsi, comme par leur propre activité, concrètement part à la vie divine ». ⁴⁴³

Commémoration et participation sont alors deux aspects d'un seul phénomène. La commémoration est une activité inhérente à la liturgie humaine ayant une importance à l'établissement de la relation entre le divin et l'homme et un rôle dans la transformation de ce dernier.

3.8 La présence mystérique – L'Acte sauveur

Par le Mystère cultuel, il faut entendre la réalisation et l'accomplissement, sous la modalité des symboles, du Mystère du Christ, lequel se continue ainsi, à travers les siècles, dans l'Église afin de la sanctifier. Le contenu du mystère du culte n'est pas autre chose que le Christ et son œuvre salvatrice. « Dieu invisible par nature agit visiblement dans le Christ pour le salut de l'homme et il représente cette action dans l'Église ». ⁴⁴⁴ Une telle affirmation oriente la démarche au point central, à la base des travaux caséliennes : au problème de la

⁴⁴³ *Ibidem*, p. 57-58.

⁴⁴⁴ Filthaut, *La théologie des mystères*, p. 8.

Présence mystérique. En d'autres termes : y a-t-il ré-actualisation des Mystères du salut dans la liturgie et si oui en quel sens ?

La réalité présente dans le Mystère du culte n'est pas seulement l'effet ou la grâce conférée. Pour dom Casel, il s'agit de la présence de l'œuvre rédemptrice elle-même. Ce qui est présent c'est l'Acte sauveur. Ce n'est pas le fruit de la grâce, le produit, le résultat, l'efficacité, c'est l'Acte sauveur d'où émane cette grâce, c'est la réalité même qui donne naissance à l'effet. La théorie de l'effet n'est pas acceptable pour Casel. Dans l'intention de présenter la position casélienne Filthaut résume :

« Les Actes sauveurs historiquement passés reçoivent dans les Mystères du culte une représentation objective et réelle. En effet, ce n'est pas une simple ré-actualisation intentionnelle qui se produit dans la célébration cultuelle. Les Actes sauveurs sont vraiment posés à nouveau dans le présent. L'Incarnation, la Mort, la Résurrection, pour ne citer que les plus importants, sont le contenu et l'objet propre des sacrements, ils constituent la réalité même des Mystères du culte ». ⁴⁴⁵

L'acte du Christ en tant qu'Acte sauveur, a été interprété par certains théologiens comme l'acte d'offrande intérieure de l'âme, comme attitude divine toute orientée vers le sacrifice. D'autres penseurs ont fait référence à la *repraesentatio* de la volonté de sacrifice propitiatoire de la divinité. Mais ce qui devient présent dans le Mystère du culte, dans la conception casélienne, c'est bien la mort et la résurrection du Christ contenant la Pâque. ⁴⁴⁶

Viktor Warnach, un autre théologien du mystère explique à son tour que l'Acte de la Passion dans sa modalité historique n'est pas posé à nouveau, mais il est rendu présent comme « événement pneumatique », et cet événement pneumatique « n'est pas autre chose que le changement ontologique qui a eu lieu dans le passage de la Passion à la Gloire ». ⁴⁴⁷ « L'Acte rédempteur lui-même devient donc formellement présent en tant qu'acte ». ⁴⁴⁸

Mettant l'accent sur la dimension dynamique du mystère, Casel avait expliqué lui-même que,

⁴⁴⁵ *Ibidem*, p. 18.

⁴⁴⁶ *Ibidem*, p. 27.

⁴⁴⁷ Viktor Warnach, *Zum Problem der Mysteriengegenwart*, dans *Liturgisches Leben* 5. 1938, p. 9-39, ici p. 37. Dom Warnach parle d'un « acte métaphysique », d'une transformation par la souffrance en gloire éternelle.

⁴⁴⁸ Warnach, *Zum Problem der Mysteriengegenwart*, cité par dom Casel dans *Glaube, Gnosis und Mysterium*, p. 113.

« Le saint Mystère n'est autre chose qu'une mémoire, une action mystérique. Derrière cette action se cache un acte qui naît sur le plan du symbole. L'Acte rédempteur du Golgotha a été posé une fois pour toutes, il appartient au passé comme n'importe quel autre fait historique, il ne peut redevenir réel. Il ne peut non plus être répété, car cela nécessiterait de la part du Christ une seconde mort. Or, le Christ par son sacrifice est entré une fois pour toutes dans la gloire éternelle et s'est assis à la droite du Père. Mais si cet acte doit être réellement présent aux fidèles qui n'ont pas été sous la Croix, cela ne pourra se réaliser que dans le Mystère. Et c'est ici que la liturgie deviendra indispensable... Par le symbole, il est possible de rendre présent à nouveau, de re-présenter le fait unique, non dans ses détails historiques accidentels, mais dans son noyau transcendant, de façon qu'il se réalise sous notre regard. L'œil de chair, il est vrai, n'aperçoit que le rite extérieur, mais l'œil de notre foi découvre sous le rite l'invisible réalité ». ⁴⁴⁹

Dans la liturgie, l'Acte rédempteur est présent non à son niveau d'historicité, mais à son niveau rédempteur qui est celui d'un acte historique transcendant l'histoire. Cela est possible parce que « les actes du Christ, les événements sauveurs sont 'fondés' en Dieu même ». ⁴⁵⁰ Ce qui, dans cet acte, est rendu présent, c'est « sa substance éternelle ». ⁴⁵¹ En plus, dans le Mystère du culte, le Seigneur est présent avec ses Actes sauveurs, avec toute l'œuvre du salut, et non pas seulement avec un acte particulier :

« C'est seulement dans le Mystère de la liturgie que nous saisissons le sens dernier des gestes sauveurs du Seigneur. Dans la liturgie, nous possédons le Rédempteur avec tous ses Actes sauveurs depuis l'Incarnation en passant par la Passion et le tombeau jusqu'à la Résurrection et la Glorification, jusqu'à la session à la droite du Père et jusqu'à la Parousie ». ⁴⁵²

Le Mystère du culte contient réellement ce qu'il symbolise et non pas seulement l'effet de grâce qu'il produit en nous. Sous la modalité des symboles, les événements sauveurs, la Pâques par exemple, redeviennent présents dans leur réalité physique, présence

⁴⁴⁹ Odon Casel, *Le sacrifice mystique du christianisme*, dans *Revue liturgique et monastique* 12. 1926, p. 3-14, ici p. 8-9 ; initialement l'étude est paru sous le titre : « Das christliche Opfermysterium », Munich, Kösel et Pustet, dans le calendrier liturgique *Der Weg der Kirche im heiligen Jahr 1926*, publié par l'abbaye de Maria-Laach.

⁴⁵⁰ « naissance/engendrement ; mort/être par un autre, passage du Verbe à une vie non pour soi, mais pour un autre ; résurrection/spiration de l'Amour ; ascension/retour au Père par la circumincession, retour à l'Unité. Les événements sauveurs sont signes, symboles de ce qu'est Dieu » (André Gozier, *La porte du ciel*, p. 105-106).

⁴⁵¹ Odon Casel, *Le mystère de l'Église. Textes tirés des écrits et conférences de Dom Odo Casel choisis, groupés et présentés par madame Théophora Schneider moniale de l'abbaye Sainte-Croix de Herstelle*, trad. de l'allemand, *Mysterium der Ekklesia*, par Prosper Schaller et Georges Blin, Tours, Mame, « In lumine fidei », 1965, p. 237. La première page de couverture porte : *Union de Dieu et des hommes*.

⁴⁵² *Ibidem*, p. 272.

que dom Casel nomme « objective ». L'accès à l'acte sauveur est possible si l'acte devient présent dans un rite qui s'accomplit objectivement. L'acte rédempteur est présent selon le mode mystérique. Dans toute re-présentation mystique, « l'acte sauveur devient présent sacramentellement, *in mysterio, in sacramento* ». ⁴⁵³

3.9 Le Mystère du culte et sa modalité d'être

Le mode d'être sacramentel se situe sur un autre plan que la réalité terrestre. Le Mystère comme Acte sauveur de Dieu se déroule dans l'histoire, mais il n'en est pas moins une réalité placée au-dessus de l'histoire. Le mode d'être sacramentel par lequel le Mystère est ré-actualisé participe, lui aussi, à ce caractère supratemporel. Ce qui se passait autrefois sous le voile des accidents historiques se passe maintenant sous le voile des signes sacramentels. L'accomplissement des rites est dans le temps, mais non pas leur contenu. Ainsi, l'Acte sauveur, sans être lui-même dans le temps, s'insère à un moment donné du temps pour la communauté cultuelle. Dans ce sens dom Casel s'exprime d'une manière claire :

« Par l'épithète sacramentel, nous entendons nullement affaiblir le terme réalité, mais seulement le déterminer. C'est exactement la même chose que pour la Présence réelle, par laquelle le Christ est vraiment et substantiellement présent sur nos autels. Les mots 'sacramentel', 'in sacramento', 'in mysterio', ne veulent nullement réduire les sacrements à des vides représentations. [...] Présence sacramentelle signifie Présence réelle, réalité d'un genre tout à fait spécial, exigé par le but même du sacrement qui consiste à permettre aux fidèles de participer à la vie du Christ en tant que rédempteur de leurs âmes ; pour cette fin les accidents historiques qui accompagnaient l'œuvre rédemptrice n'ont pas d'importance ; c'est uniquement l'Acte du Christ qui compte, la quintessence même de l'œuvre du salut ». ⁴⁵⁴

3.10 Le Mystère de l'année liturgique

Parler de l'« année liturgique » fait écho à des conceptions terrestres comme les changements naturels et les transformations de ce monde, de cyclicité, des commencements et des fins. Pourtant, avec le Christ, l'Église est au-dessus de ces fluctuations, se trouvant dans le

⁴⁵³ Casel, *Mysteriengegenwart*, p. 174.

⁴⁵⁴ *Ibidem*, p. 190.

règne de l'esprit éternel. Le maître de l'année ecclésiale est le Christ mystique avec son Épouse. Chargé du symbolisme de la sphère, du cercle, ce cycle annuel se rapporte à une réalité arrondie, parfaitement accomplie et achevée en elle-même. Il symbolise la vie, non la vie qui croît, se développe et passe, mais la vie sans fin, la vie éternelle, la plénitude. « Le cycle sacré de la liturgie doit donc nous parler de l'éternité, et non de la vie terrestre qui germe aujourd'hui, fleurit demain, porte son fruit et meurt. Mêlée à l'éternité, l'année ecclésiastique ne connaît pas la mort. En elle, tout est vie, même à travers la mort ».⁴⁵⁵ Et parce qu'il est le « Roi des siècles » (1Ti 1,17), le Nouvel Éon, le Christ glorieux « par l'année liturgique, jette sur notre terre, où tout passe, un reflet mystique de son Jour éternel en Dieu ».⁴⁵⁶ L'année ecclésiastique est le symbole de réalités qui ne sont pas temporelles, mais éternelles.⁴⁵⁷

Sur terre, le mystère du Christ est source de vie pour l'Église. Si les saints, au ciel, vivent de la vision béatifique, sur terre les fidèles vivent dans la foi et, sans voir le Seigneur dans sa gloire, ils le possèdent déjà par la foi et dans les Mystères. Même s'ils sont divins, surnaturels et pneumatiques, les mystères reflètent aussi des événements terrestres. L'année liturgique contient la vie temporelle du Seigneur. Ici les fidèles vivent la vie du Christ dans ce monde. Dans le contexte des mystères, il ne s'agit pas d'un contact moral avec la vie et les sentiments de Jésus-Christ, mais de la réalisation d'une union mystique et ontologique avec le Seigneur, d'ailleurs le but et l'essence de toute la vie chrétienne :

« Cette vie du Christus-Kyrios, cet itinéraire gigantesque qui va du sein de la Vierge et de la crèche jusqu'au trône de la Majesté divine : voilà le Mystère qu'il importe de vivre dans l'année liturgique. Il s'agit de commémorer ces grands faits de notre salut, de les évoquer et de nous les approprier. Il ne suffit pas de suivre et de contempler dans un sentiment de tendre piété les détails de la vie terrestre du Seigneur – un non-baptisé pourrait le faire –, mais, comme chrétiens et catholiques, nous devons célébrer le mystère du Christ ».⁴⁵⁸

Dans les mystères les croyants peuvent parcourir le chemin du salut. Ils peuvent vraiment mourir au péché, car dans le Mystère, le Christ représente et renouvelle sa vie comme voie du salut. Il est soi-même la voie. Le mystère révèle le sens des faits historiques de Jésus, car

⁴⁵⁵ Casel, *Le mystère du culte*, p. 115.

⁴⁵⁶ *Ibidem*, p. 116.

⁴⁵⁷ Odon Casel, *Le sens chrétien du temps*, dans *La vie spirituelle* 314. 1947, p. 18-26, ici p. 20, extrait d'Odo Casel, *Das christliche Festmysterium*, Ratisbonne, Pustet, 1941, trad. par Agnès Lamy.

⁴⁵⁸ Casel, *Le mystère du culte*, p. 119.

« Il n'enlève rien à la réalité concrète de ces actions, mais il les met en relation directe avec l'ordre divin, il nous montre en elles des parcelles du grand plan rédempteur qui, caché en Dieu de toute éternité, révélé dans le temps, fait finalement retour à Dieu [...] L'événement historique se révèle ainsi comme l'exécution de la pensée divine ; une fois réalisée dans le temps, elle redevient éternité ».⁴⁵⁹

Dans le *mysterium*, la Nativité ne se révèle plus comme l'obscur naissance d'un enfant à Bethléem, mais comme l'épiphanie de la divinité, l'accomplissement de l'union entre le ciel et la terre. Sa mort n'est plus l'exécution d'un condamné à la crucifixion, mais le sacrifice total de l'Homme-Dieu, la liturgie du Prêtre unique et suprême, le don plein d'amour du Fils immolant à son Père, pour le monde entier. Dans ce sens,

« quand l'année liturgique célèbre des faits, des successions de gestes et d'actions historiques, elle ne s'attache donc pas à eux comme tels, mais bien au contenu éternel qu'ils explicitent et recouvrent. Ce contenu, c'est la grande œuvre de Dieu vis-à-vis de l'humanité, la rédemption par le Christ qui veut arracher l'homme à l'étroitesse du temps pour l'introduire dans l'éternité sans fin ».⁴⁶⁰

Casel souligne encore le fait important qu'à travers toute l'année, à tout instant, c'est tout le Mystère de notre salut qui se tient devant le regard de l'Église et du fidèle. Le contenu spirituel ne connaît pas un déploiement progressif, cas valable pour le cycle annuel de la nature, étant clos et parfait en lui-même en tant qu'action divine du salut. Le moine bénédictin fournit aussi un exemple de définition, présentant notre passage dans la sainte Quarantaine, non pas séparés de la réalité rédemptrice de la mort du Seigneur, mais dans la perspective de ceux qui portent dans leurs cœurs le sceau de la croix, fortifiés dans les efforts de devenir de plus en plus conformes à la mort du Seigneur, afin que, de plus en plus, la résurrection se manifeste en eux.

Le mystère de l'année liturgique est toujours un.⁴⁶¹ Toute l'année liturgique n'est qu'un seul Mystère uniforme, ayant son sommet dans le Mystère par excellence qui est le

⁴⁵⁹ *Ibidem*, p. 120.

⁴⁶⁰ *Ibidem*, p. 121.

⁴⁶¹ *Ibidem*, p. 123.

Mystère de Pâques.⁴⁶² Le Mystère est célébré dans la journée du Seigneur, mais avec le temps,

« ce *mysterium paschale* a pris un développement si vaste dans l'année liturgique qu'il va de la Septuagésime à la Pentecôte. Pendant toute cette période, nous constatons combien est riche l'évolution du mystère. Se rattachant de préférence aux faits historiques de la vie de Jésus, ce déroulement prend à l'occasion un mouvement franchement dramatique. Ce n'est pourtant pas une dramatisation de la vie terrestre du Christ. La meilleure preuve en est que dès le début *tout* le mystère apparaît intégralement dans la sainte messe. *Le mystère est toujours total* ». ⁴⁶³

C'est le Christ qui est dans tous les actes sauveurs l'unique mystère. Dans les fêtes de l'année ecclésiastique, c'est l'unique mystère du Kyrios qui se forge des expressions multiples, l'expression « mystères » au pluriel s'admettant comme une concession à notre faiblesse humaine.

Casel prend l'exemple de la fête de l'Épiphanie pour expliquer l'unité du mystère dans l'année liturgique et la loi de son développement.

« Dans l'Église primitive, le Mystère de Pâques occupait seul la liturgie de l'année. Plus tard, le Mystère de l'Épiphanie est venu précéder le Mystère pascal, et de nos jours encore, c'est à la fête de l'Épiphanie que prépare l'Avent (*adventus* = *epiphaneia*), bien que la fête de Noël s'interpose avant elle. L'Épiphanie (qui comprend donc également la solennité de Noël) ne célèbre pas uniquement la Nativité du Seigneur. Elle commémore tout le mystère du salut, mais sous l'aspect de l'Incarnation. En s'incarnant, Dieu a sanctifié notre chair. Il n'existe cependant pas un mystère rituel, un *mysterium* spécial de l'Incarnation, analogue à celui de la Mort du Seigneur à la messe. L'Épiphanie, au point central de sa solennité, se célèbre elle aussi par le mémorial de la Mort du Christ ». ⁴⁶⁴

Dans l'Église les fidèles rencontrent alors les œuvres rédemptrices dans le rite sacré. L'Église qui englobe le Mystère dans son intégrité, chante pourtant, à certaines fêtes et à propos de tel mystère commémoré, le « hodie », qui s'exprime à Noël : « Aujourd'hui, le Christ est né », ou à la Pentecôte : « Aujourd'hui, l'Esprit-Saint s'est manifesté par le feu ».

⁴⁶² Voir Odon Casel, *La fête de Pâques dans l'Église des Pères*, Paris, Cerf, 1963, trad. par Jean Charles Didier, de *Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier*, dans *JLw* 14. 1934 (1938), p. 1-78 ; Idem, *Pâques, la Fête des fêtes*, dans *MD* 9. 1947, trad. Agnès Lamy, extrait du livre : *Das christliche Festmysterium*.

⁴⁶³ Casel, *Le mystère du culte*, p. 122.

⁴⁶⁴ *Ibidem*, p. 122-123.

Cela signifie que l'année sainte est dans son ensemble l'image de l'éternelle et divine économie du salut et contient tout le Mystère du Christ. Mais à l'intérieur de ce cycle, le Mystère se présente à l'œil de l'homme qui n'est pas encore apte, comme il sera au ciel, à en embrasser d'un seul regard la totalité. Dom Casel exprime le fait que de la même manière dont l'année contient la divine présence, ainsi chaque jour du cycle fait revivre l'événement de salut qui, autrefois, lui a conféré sa sainteté propre. Tout le Mystère de notre salut est célébré chaque jour à chaque divine liturgie. La parole divine renouvelle et rend présent l'Incarnation du Seigneur à Noël, sa mort et sa résurrection à Pâques. Et toujours c'est la présence divine qui donne sens au Mystère. Il s'agit d'une présence qui déborde l'étroite donnée historique et s'élargit dans une dimension pneumatique et divine.⁴⁶⁵

Dom Casel n'avait pas oublié, dans ses développements, de souligner aussi l'importance du jour liturgique⁴⁶⁶ et de la fête liturgique.⁴⁶⁷ Au centre de chaque jour se place la sainte messe, le sommet de chaque célébration liturgique est représenté par le sacrifice eucharistique. Les fêtes sont des commémoraisons, des mémoires mystériques, pleines de réalité, une réalité objective, l'action de Dieu devenant présente sous le voile des rites. L'essence de la fête est une manifestation de l'Être divin, une épiphanie par laquelle les hommes reçoivent la vie divine.

« Ce qui est caractéristique de la fête, c'est que la vie divine descend en quelque sorte effectivement au milieu de ceux qui prennent part à la solennité religieuse. Celle-ci n'est pas un simple souvenir ; elle comporte aussi une présence [...]. Dieu est apparu parmi ceux qui le servent dans le culte [...]. Il est venu pour agir, pour secourir... ».⁴⁶⁸

Dans chaque fête est célébrée l'œuvre salvatrice tout entière, sous forme de mémoire objective et réelle, mais selon un certain point de vue, selon un éclairage particulier, un aspect propre. C'est le Mystère sauveur dans sa totalité qui est présent, bien qu'il y ait le mystère propre à chaque fête qui apparaît au premier plan dans la célébration explicite de la fête.

⁴⁶⁵ *Ibidem*, p. 125-126 ; voir aussi une interprétation de l'Incarnation du logos divin comme source de toute vie « nouvelle », dans *La « Nova nativitas » dans les oraisons de Noël*, dans QLP 17. 1932, p. 285-293, article qui est paru en partie dans LiZs 4. 1931-1932, p. 83-87.

⁴⁶⁶ Chap. V, *Le mystère du jour liturgique*, dans Casel, *Le mystère du culte*, p. 127-166 ;

⁴⁶⁷ Sur l'essence de la fête liturgique, voir l'étude de dom Burkhard Neunheuser, *L'année liturgique selon Dom Casel*, dans QLP 38. 1957, p. 286-298.

⁴⁶⁸ Odon Casel, *La notion de « Jour de fête »*, traduction française par H. Chirat de *Zur Idee der liturgischen Festfeier*, dans MD 1. 1945, p. 23-36, ici p. 25.

Lors de la solennité d'un martyr, la passion de celui-ci, sa mort et sa glorification, sont actualisées dans la sainte célébration.⁴⁶⁹ La présence du saint et de ses actes principaux s'explique par son union avec le Mystère du Christ : « Sa passion est célébrée comme une partie du Mystère du Christ ».⁴⁷⁰ Le saint arrivé à la perfection est si étroitement associé au Christ qu'il est devenu un avec lui et donc un avec son mystère.⁴⁷¹

4. Aspects de la théologie eucharistique de dom Odon Casel. La notion de symbole

Parmi les intuitions prometteuses de dom Casel, le théologien français Ghislain Lafont identifie : le primat du Mystère eucharistique comme représentation et communication du salut dans l'acte d'un sacrifice vraiment spirituel ; la finalité mystique de toute la vie cultuelle ; l'enracinement du culte chrétien dans l'être, à la fois essentiel et historique de l'humanité, de sorte que les Mystères chrétiens puissent apparaître comme accomplissement d'une attente fondamentale. À la base de la vision casélienne sur la théologie mystérique se trouve

« la conviction assurée du *primat de l'Eucharistie*, comme sommet des Mystères, à cause de son caractère de célébration symbolique et festive de l'œuvre de Salut. Cette conviction provoque une réflexion sur la nature profonde de l'Eucharistie définie comme le véritable sacrifice spirituel, le mot 'spirituel' ayant ici une double et très forte connotation pneumatique et symbolique. L'affirmation du primat de l'Eucharistie entraîne d'autre part une construction et une évaluation de toute la symbolique sacramentelle de l'Église en fonction de la proximité plus ou moins grande de ses éléments, de son espace et de son temps, à l'Eucharistie ».⁴⁷²

Un moment de grande portée pour la théologie sacramentaire dans les années 1920 est représenté par une nouvelle investigation du concept de symbole. Le moine bénédictin a été le premier théologien catholique à récupérer pleinement le concept antique et patristique de « symbole » pour la théologie des sacrements et de la liturgie. La notion de symbole nous fournit de nouveau la grammaire pour comprendre ce que la liturgie est en elle-même :

⁴⁶⁹ *Ibidem*, p. 30.

⁴⁷⁰ *Ibidem*, p. 31.

⁴⁷¹ Filthaut, *La théologie des mystères*, p. 36.

⁴⁷² Ghislain Lafont, *Permanence et transformation des intuitions de Dom Casel*, dans *Ecclesia Orans* 4. 1987, p. 263.

anamnesis, mysterion, mimesis. Dans ce cas, mais seulement à un niveau abstrait, ils seront *causa, signum, instrumentum separatum, virtus fluens* pour ne mentionner que quelques termes de la théologie sacramentaire de la scolastique.

Dans la théologie des mystères la notion de « symbole » (*Symbol*) est accompagnée par les termes synonymes : « signe » (*Zeichen*), « image » (*Bild*) et « figure » (*Sinnbild*). Pour avoir une intelligence exacte du sacrement, le symbole se révèle être d'une extrême importance pour la bonne compréhension de la valeur de ces termes.⁴⁷³ L'effacement du vrai sens du mot symbole a provoqué dans la théologie une conception matérialiste de la grâce sacramentelle.⁴⁷⁴ La pratique des sacrements pouvait être aisément liée au ritualisme. La notion moderne de symbole est proche des significations contenues dans l'humanisme occidental en vogue à l'époque gothique et à la Renaissance, l'image représentant ici seulement l'expression d'une expérience humaine. Mais l'histoire des religions montre que l'image, le symbole, était considérée comme incarnation d'une puissance divine dans certaines civilisations primitives. Dom Odon Casel considère aussi dans sa démarche la notion antique de symbole, voyant et embrassant la réalité dans le symbole.⁴⁷⁵ D'ailleurs la théologie des mystères rejoint sur ce point des correspondances avec la doctrine des Pères, car ceux-ci étaient orientés vers le concept platonicien de symbole, d'image. Liée à une réalité empirique, le symbole constitue une réalité d'un type particulier, une sorte de réalité-image.⁴⁷⁶ Par contre la notion aristotélicienne de cause instrumentale, introduite dans la théologie sacramentaire par Thomas d'Aquin, n'empêche pas le grand théologien de la considération du sacrement d'abord en tant que signe.

Quant à la théologie des mystères, elle est dominée par la conception du mystère en tant que réalité en image.⁴⁷⁷ Le caractère d'image appartient à l'être sacramentel en vertu des

⁴⁷³ Filthaut, *La théologie des mystères*, p. 61. Filthaut affirme que dom Warnach, le représentant de la théologie des mystères le plus attentif à clarifier les questions de ce problème, ne fait aucune distinction entre ces termes.

⁴⁷⁴ Pour la théologie néoscholastique des manuels, les sacrements étaient certainement signes ou images qui rappelaient les gestes et les paroles de Jésus, ainsi que sa mort et sa résurrection, mais ils ne les contenaient guère réellement, parce qu'ils en contenaient seulement l'*effectus*, c'est-à-dire la grâce gagnée par le Christ. Selon cette conception, nous ne recevons que l'effet par la médiation instrumentale des sacrements. Casel refuse décidément cette « théorie de l'*effectus* ». Selon lui, les symboles de la liturgie contiennent réellement les *actions* salvifiques de Dieu en Christ pour ce qui concerne leur « substance éternelle ». Certes, les sacrements ne répètent pas les aspects historiques du Pascha, mais ils en re-présentent physiquement la « substance », comme dit Casel à défaut d'un concept meilleure. Cependant, selon les jésuites qui attaquaient incessamment l'audace théologique du moine bénédictin, une action ne peut pas avoir une « substance ». Pour eux, le mystère du Pascha est passé. Nous pouvons nous en souvenir et en recevoir les fruits, pas plus. Pour Casel, au contraire, nous sommes mystiquement « contemporains » au Pascha du Seigneur.

⁴⁷⁵ Casel, *Le mystère du culte*, p. 215. Cette question d'histoire est traitée par Casel dans *Glaube, Gnosis und Mysterium*, chap. III, *Mysterium als Bild*, dans JLv 15. 1935 (1941), p. 234-247.

⁴⁷⁶ *Ibidem*.

⁴⁷⁷ Plus que dom Casel, une large base spéculative sur le sujet a été utilisée par Gottlieb Söhngen, dans *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*, Bonn, Peter Hanstein, 1937.

lois de sa nature, dans le sens que tout le mystère du Christ est une réalité-image (*Bildwirklichkeit*). Il en résulte que la communication de ce mystère se réalise par l'image. En même temps, il faut dire que la réalité sacramentelle est essentiellement une réalité voilée. Le salut même est caché sous le voile de paroles humaines et d'éléments matériels. L'être sacramentel consiste en ce que le sacrement est un signe.⁴⁷⁸ Le sens de cet aspect du sacrement n'est en fait pas de cacher, mais d'indiquer une réalité intérieure. Il ne s'agit pas d'une apparence trompeuse ou d'une détermination accidentelle, car le signe appartient essentiellement au sacrement. Casel relève la double fonction du symbole qui indique, met en évidence, mais qui en même temps peut cacher le mystère du Christ. Quand nous participons à la liturgie de l'Église, le voile du symbole est levé et le mystère du Christ se manifeste comme une réalité présente. En d'autres termes,

« le Mystère du Christ, qui, en Notre-Seigneur, s'est accompli dans toute sa réalité historique et physique, se réalise en nous dans le symbole, sous des formes représentatives et figuratives. Celles-ci ne sont pourtant pas de simples apparences, des signes purement extérieurs et vides, mais elles contiennent pour nous et nous communiquent la pleine réalité de la vie nouvelle que nous offre le Christ, notre Médiateur ». ⁴⁷⁹

Le symbole représente une partie de ce que constitue notre participation à la vie divine. Cette assertion s'appuie sur ce que les premiers chrétiens appelaient participation *mystique*, comprenant aussi la partie qui s'accomplit réellement. Intervient ici le rôle des rites sacrés qui symbolisent le Mystère du Christ et le réalisent dans les fidèles. L'appel à saint Paul (1Co 4,1) est fait pour souligner que les apôtres étaient les dispensateurs des mystères de Dieu en tant que prédicateurs du Mystère du Christ, mais aussi de célébrants des rites sacrés qui nous font entrer dans ce Mystère du Christ et nous incorporent à lui. Casel cite aussi les *Constitutions apostoliques* (V, VI, 8), pour montrer que le baptême ne représente pas seulement une image, une simple figure de la mort du Christ, mais qu'elle s'accomplit dans le croyant d'une façon « mystique », sous l'image extérieure du sacrement. Par contre, le martyr partage la mort du Seigneur dans toute sa réalité naturelle : « Celui-ci meurt avec le Christ en souffrant la mort, les autres (les baptisés) meurent avec lui dans la représentation (typos) de sa mort ». ⁴⁸⁰

⁴⁷⁸ Casel, *Glaube, Gnosis und Mysterium*, chap. 3, *Mysterium als Bild*, p. 232 ; Le moine bénédictin cite Thomas d'Aquin : « sacramentum est in genere signi », dans *Summa Theologiae*, 3a, q. 60, a, I.

⁴⁷⁹ Casel, *Le mystère du culte*, p. 31.

⁴⁸⁰ *Ibidem*, p. 32.

Le sens le plus profond du signe sacramentel consiste dans le fait qu'il est signe efficace. Le signe ne fait pas qu'indiquer, il opère ce qu'il signifie : « c'est la nature du sacrement, que d'être un signe pratique ».⁴⁸¹ Filthaut relève le fait que le sacrement est une image, non pas vide, mais pleine de réalité.

« Le sacrement, dit-il, contient ce qu'il signifie. Et comme les signes sacramentels indiquent l'œuvre rédemptrice, c'est donc elle aussi qu'ils opèrent et qu'ils signifient. [...] ...l'acte sauveur est lui-même présent. Les mots 'signe', 'image' et 'symbole' ne doivent pas, dans le domaine sacramentel, être compris dans leur sens moderne de simples moyens de ré-actualisation intentionnelle. Ils signifient la présence réelle de l'objet annoncé ».⁴⁸²

Pour dom Casel, le fait sacramentel possède premièrement un caractère de symbole. L'être sacramentel consiste essentiellement dans un symbole dynamique. D'ailleurs il décrit le processus sacramentel comme un acte, un fait qui se réalise.⁴⁸³ Cette action est interprétée comme une ré-actualisation objective. Par l'action liturgique, c'est l'acte sauveur réellement et objectivement ré-actualisé qui est l'objet de la célébration. Dans la théologie des mystères s'est imposé clairement le fait que le mystère du culte est une action sacrée, un agir symbolique. Les actes sauveurs deviennent présents comme un fait qui s'opère. La notion d'« action », ne s'applique pas seulement à la réalisation extérieure du rite, mais à la réalité interne du sacrement. Le Christ est en action, re-présentant ses actes sauveurs afin d'entraîner les croyants dans son agir. Ceux-ci peuvent « actionner » avec et dans le Christ. Ce caractère dynamique se réalise pertinemment dans l'Eucharistie, ayant priorité sur toute conception statique.

Le symbole n'est pas seulement un élément important dans la construction conceptuelle du système sacramentel. La représentation de l'acte sauveur dans le mystère du culte se produit par ce moyen qu'on peut appeler signe sensible sacramentel ou bien rite. Ce signe est dans sa réalisation visible, immédiat, objectif. La visibilité appartient à la nature de l'être sacramentel, le signe visible étant un processus visible, ce qui fait que la communication de l'acte sauveur soit aussi visible. L'homme perçoit à travers le rite l'œuvre salvifique, en ayant de cette manière un accès immédiat à cette œuvre. L'acte est objectif parce que ce n'est pas seulement en s'appliquant à un sujet qu'il acquiert une présence. Plus précisément, « la re-présentation a lieu dès que le signe sacramentel extérieur est posé, et c'est par ce signe

⁴⁸¹ Casel, *Glaube, Gnosis und Mysterium*, chapitre III, *Mysterium als Bild*, p. 233.

⁴⁸² Filthaut, *La théologie des mystères*, p. 60-61.

⁴⁸³ Casel, *Le mystère du culte*, p. 26.

qu'elle se réalise. Le signe du sacrement n'indique pas seulement la grâce, mais il la contient ».⁴⁸⁴ Dans la vision casélienne, la réalité de l'acte sauveur ne se donne pas dans l'effet, elle le précède, car il faut qu'elle soit présente elle-même indépendamment de cet effet. L'œuvre salvifique ne peut pas demeurer dans le passé, elle est présente réellement dans le rite, en conformité avec la logique de la participation au mystère proposée à l'homme. « L'acte sauveur devient présent sacramentellement, *in mysterio*, *in sacramento*, et il devient par-là accessible à ceux qui cherchent le salut ».⁴⁸⁵ Le passage paulinien se référant à notre mort avec le Christ dans le baptême⁴⁸⁶ a, selon Casel, le sens de représentation réelle et objective de l'acte sauveur dans le culte : « La 'similitude de la mort' dont parle Paul est un rite sacré, qui contient la mort du Christ et donne en même temps la possibilité de vivre avec lui ».⁴⁸⁷ Dans le domaine surnaturel de l'action divine, la renaissance par l'eau est l'expression extérieure et sensible d'une naissance spirituelle dans l'Esprit. La renaissance par l'eau n'a pas une valeur propre, mais valeur de symbole. L'acte extérieur se présente comme nécessaire : sans le symbole l'homme n'a pas la possibilité de reconnaître l'opération divine, intérieure et invisible.⁴⁸⁸ L'exposition de Théodore Filthaut exprime très clairement la position de dom Casel :

« le moyen par lequel l'acte sauveur devient présent est le signe extérieur d'un sacrement. Ce signe est ainsi réalisé d'une manière objective, immédiate et visible. Si d'autre part l'acte sauveur en lui-même est présent, indépendamment du sujet qui le reçoit, il n'est cependant pas présent pour lui-même ; il n'est pas sa propre fin, il ne possède pas l'être d'une substance autonome ».⁴⁸⁹

L'œuvre salvifique du Christ peut acquérir une modalité autre que naturelle, puisque tout en se situant dans l'histoire elle se déroule aussi dans l'intemporel, en Dieu même. Ce qui se passait autrefois sous le voile des accidents historiques se passe maintenant en signes sacramentels. L'accomplissement des rites se situe dans le temps, mais non pas leur contenu. L'Acte sauveur s'insère dans le temps pour la communauté cultuelle.

Dom Casel fait référence au christianisme primitif qui considérait toute chose comme symbole du divin. De son point de vue, pour la liturgie, pour les Apôtres et les Pères, « pour

⁴⁸⁴ Filthaut, *La théologie des mystères*, p. 37.

⁴⁸⁵ Casel, *Mysteriengegenwart*, p. 174 ; cf. p. 172 et 185.

⁴⁸⁶ Rm 6,2, sv.

⁴⁸⁷ Casel, *Mysteriengegenwart*, p. 158.

⁴⁸⁸ Casel, *Le mystère du culte*, p. 74, 75.

⁴⁸⁹ Filthaut, *La théologie des mystères*, p. 37.

eux tout est symbole du Christ et le Christ est 'symbole' du Père. *Qui videt me, videt et Patrem !* (Jn 14,9) ». ⁴⁹⁰ Cette pensée symbolique devrait être regagnée par l'homme moderne. À travers le symbole il peut contempler l'éternel. L'idée casélienne s'enrichit aussi d'une dimension christologique : « Depuis que le Verbe éternel a paru lui-même dans la chair et que nous avons vu 'la gloire de Dieu resplendir sur la face du Christ' (2Co 4,6), le symbolisme a vraiment été sanctifié et divinisé ». ⁴⁹¹ Les Mystères du culte sont des signes de la présence divine, l'Église conservant des symboles authentiques, remplis de la présence de Dieu. Le penseur bénédictin dit ailleurs :

« De même que depuis la Résurrection du Seigneur son humanité continue à être reconnaissable pour nous dans le *Pneuma* et reste ainsi éternellement notre voie pour aller au Père, les objets créés demeurent pour nous jusqu'au commencement de l'éon à venir les symboles du divin. Saint Paul dit d'une façon mystérieuse que dans l'Eucharistie nous annonçons la Mort du Seigneur 'jusqu'à ce qu'il vienne'. Lorsqu'il viendra, il sera lui-même le symbole originel. Mais jusqu'à ce moment-là, nous vivons parmi les ombres et les énigmes ». ⁴⁹²

Pour l'homme, la création de Dieu est aussi un instrument et un symbole du spirituel. La liturgie considère, dans la même logique, la nature, car certains éléments de cette dernière représentent la matière du saint sacrifice de la messe. Casel précise que,

« L'Église n'a nullement craint de prendre à son service des symboles naturels que le paganisme avait déjà utilisé avant elle. En les adoptants, elle leur a conféré leur signification et leur dignité réelle et les a mis à la place qui leur appartient. Tout comme la sanctification du corps de l'homme se fait par les sacrements et les gestes liturgiques, ainsi l'Église, dans l'emploi de ces symboles, procure à la nature elle-même les prémices de la transfiguration ». ⁴⁹³

Ghislain Lafont constate une tendance commune à l'ensemble des textes publiés par le Concile Vatican II, qui consiste à envisager l'ensemble de la révélation, de la foi et de la pratique chrétienne, sous un aspect d'abord historique et trinitaire, plutôt que ontologique créationnel. Cette dernière perspective a été spécifique pour un passé plus ou moins lointain.

⁴⁹⁰ Casel, *Le mystère du culte*, p. 276.

⁴⁹¹ *Ibidem*, p. 64.

⁴⁹² *Ibidem*, p. 275.

⁴⁹³ *Ibidem*, p. 156.

Le discours théologique est réordonné dans un ensemble dont la figure centrale est l'Économie du Salut comme manifestation trinitaire de Dieu.

« Or si on se met d'emblée dans cette perspective historique et trinitaire – considère Lafont – la réalité du *Mystère pascal* arrive évidemment en première position, comme centre de la christologie, comme point de départ de la connaissance tant de la vie intime de Dieu que de son dessein miséricordieux, comme manifestation de la structure de l'homme et de son désir. L'Eucharistie devient alors centrale, non seulement dans l'ordre sacramentel, non seulement dans le développement de la vie chrétienne, mais comme clef de lecture théologique du donné révélé. Le Mémorial n'est plus un aspect de la Révélation, il en est le cœur, en sorte que les réalités dont il est fait : récit, symbole, sacrifice se haussent au premier plan de la réalité de la foi, et leur concept peut devenir clef de lecture et de construction pour l'ensemble de la théologie. L'Eucharistie devient alors la 'plaque tournante' de la réflexion théologique ; les catégories qui la font 'comprendre' introduisent aussi à la réflexion sur Dieu et sur l'homme ; elles fournissent aussi, ainsi que Dom Casel l'avait vu, le point de vue global à partir duquel on peut envisager toute la symbolique de l'Église, sacrements et d'autres symboles ».⁴⁹⁴

5. La dimension trinitaire du culte dans la pensée de dom Casel

5.1 La théologie des mystères – théologie trinitaire aux accents christologiques et une pneumatologie implicite

La conception théologique casélienne s'est appliqué en priorité à rendre accessible théologiquement et liturgiquement le mystère divin. L'intérêt de Casel a été de montrer comment l'homme peut avoir accès à la vie divine trinitaire et cela à travers la participation de l'homme au mystère liturgique. Dom Casel n'a pas développé dans ce sens une théologie trinitaire, n'a pas réfléchi systématiquement sur les relations trinitaires ou intra-trinitaires. Il a plutôt utilisé des données théologiques, christologiques et pneumatologiques, non pas pour réaliser une triadologie, mais pour expliquer comment Dieu s'ouvre à l'homme, pour que l'homme puisse participer à la vie de Dieu. Casel essaie de proposer une explication sur la manière dont une personne trinitaire peut révéler de manière particulière l'immanence de Dieu ou comment Dieu choisit de ne pas demeurer dans sa transcendance.

⁴⁹⁴ Lafont, *Permanence et transformation des intuitions de Dom Casel*, p. 283-284.

La théologie des mystères de dom Casel a toujours pour fondement le mystère de Dieu en lui-même insondable, révélé en Christ, le Verbe incarné. Cela a des implications pour une théologie de l'*actio* dans les mystères du culte, qui ne se résume pas à l'acte ecclésiastico-liturgique du chrétien, mais présuppose et implique l'*actio* de Dieu même.⁴⁹⁵ Le Mystère de Dieu est compris par Casel au travers d'une perspective ontologique eschatologique, étant rendu accessible par le mystère de la liturgie⁴⁹⁶ connecté à la liturgie de la vie céleste en tant qu'« action qui s'accomplit au ciel et à laquelle le saint Mystère nous introduit et nous fait prendre part dès maintenant ». ⁴⁹⁷ Casel soutient que le Mystère a comme but de nous mener à l'action de la vie éternelle, et il explique cette action céleste par une perspective trinitaire :

« De même que Dieu est l'éternel repos, il est aussi l'acte éternel. Dieu, en effet, est *la* vie ; or, la vie tend à agir et à se répandre. C'est ainsi que le Père donne toute sa vie à son Fils. Le Fils se donne en retour au Père dans l'agapè, et dans ce don mutuel, le Père et le Fils *aspirent* l'un vers l'autre le Pneuma. Dans le Dieu Trinité, ce sont ces échanges vitaux qui constituent l'action divine, l'activité de la vie éternelle. Nous sommes admis à y participer par les Mystères de la sainte Église, car l'agapè de Dieu a voulu aussi se communiquer à des êtres créés. Par amour, il a créé le monde et les hommes ; par amour, il les a sauvés en son Fils, et désormais, le Pneuma se répand sans cesse dans l'humanité par le Fils incarné, et par lui fait retour au Père. Celui donc qui, dans le Mystère, s'unit à l'action du Seigneur, se tient au centre de l'activité de la vie éternelle, c'est-à-dire qu'il participe à l'échange de vie au sein de la Trinité. Son activité devient céleste ». ⁴⁹⁸

L'ouverture de la Trinité à nous se réalise pour que nous puissions participer à la vie de Dieu. Casel précise que là où une Personne de la Trinité est présente c'est la Trinité tout entière qui est présente, car elle est indivisible et unie de la manière la plus profonde.⁴⁹⁹ Quand c'est l'Esprit qui agit, c'est toute la Trinité qui agit. Tout comme l'essence de Dieu est une, l'action est aussi une. À la Pentecôte, Dieu se manifeste aux hommes. Pourtant ce n'est pas seul l'Esprit, mais toute la Trinité. Casel tire des conséquences pour la compréhension de la présence des mystères qui signifie la présence de la *dynamis* indivise de Dieu qui est en

⁴⁹⁵ La théorie de l'*actio* est traitée par Odon Casel à plusieurs reprises dans ses livres mais aussi dans quelques articles, *Actio in liturgischer Verwendung*, dans JLw 1. 1921, p. 34-39 ; *Actio*, dans RAC I. 1941, p. 82-83.

⁴⁹⁶ « Les sacrements sont donc essentiellement liturgie, c'est-à-dire action sainte de Dieu pour le peuple, et action du peuple avec Dieu et pour Dieu » (Casel, *Le Mystère de l'Église*, p. 198).

⁴⁹⁷ *Ibidem*, p. 243-244.

⁴⁹⁸ *Ibidem*, p. 244.

⁴⁹⁹ Casel, *Mysteriengegenwart*, p. 161. Il cite Cyrille de Jérusalem, *Catechesis mystagogica* III, 3, PG 33, 331-1128, ici 427-430 ; en français, *Catéchèses mystagogiques*, introduction, texte critique et notes par Auguste Piédagnel, traduit par Pierre Paris, Paris, Cerf, « Sources chrétiennes » 126^{bis}, 2004.

elle-même déjà la présence de toute la divinité trinitaire.⁵⁰⁰ Les mystères sont dispensés au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit.⁵⁰¹

Les rapports divino-humains sur le plan cultuel se déploient en vue de l'entrée de l'homme dans le courant de la vie trinitaire, et cela par la communion au Christ :

« Par l'union au Christ, notre Tête, nous sommes unis au Fils dans la Trinité et rendus participants de la nature divine. Par le Fils, nous devenons un avec le Père et l'Esprit et nous nous trouvons emportés au cœur même de la vie trinitaire ».⁵⁰²

Casel a une approche d'abord prioritairement christologique, car c'est dans le Christ que l'homme peut communier à la vie de la Trinité.⁵⁰³ « Dans le Christ l'humanité entière a-t-elle accès à la plénitude de la Trinité ».⁵⁰⁴ Mais le théologien bénédictin évalue la présence trinitaire de Dieu dans un contexte ecclésiologique. La théologie trinitaire est traitée en liaison avec la théologie du Corps du Christ. L'auteur allemand utilise l'expression « le Christ pneumatique » et la place dans un cadre sotériologique à l'intérieur de l'Économie divine.

« La création et la rédemption s'achèvent pareillement en ce Christ unique, c'est-à-dire dans le Fils qui, uni à son Épouse, se tient devant le Père éternel. C'est en ce Christ pneumatique que réside toute la plénitude de la Divinité [...]. Le Seigneur pneumatique anime et remplit tout le Corps de l'Église, sa fiancée et son épouse. De ce corps, il est écrit : 'Il n'y a qu'un Corps et qu'un Esprit' (Ep 4,4). L'unique vie trinitaire qui remplit et glorifie le corps de Jésus, remplit aussi et transfigure le corps pneumatique du Seigneur, son Église ».⁵⁰⁵

L'ecclésiologie de Casel n'est pas élaborée en dehors d'une pneumatologie aux accents christologiques, l'Église étant regardée comme le lieu de la présence du Christ transfiguré, pneumatisé. Le salut du monde entier, de tous les siècles, est présent dans le

⁵⁰⁰ Cf. Maria Judith Krahe, *Der Herr ist der Geist. Studien zur Theologie Odo Casels. Das Mystrium vom Pneuma Christi*, St. Ottilien, EOS Verlag, « Pietas Liturgica. Studia » 2, 1986, p. 26.

⁵⁰¹ Casel, *Das christliche Opfermysterium*, p. 308.

⁵⁰² Casel, *Le Mystère de l'Église*, p. 99.

⁵⁰³ La Trinité elle-même est le prototype de l'amour en communion : « Le Dieu unique s'épanouit en trois Personnes, du fait que la nature divine se communique. Le Père devient une Personne en engendrant le Fils ; le Fils devient une Personne en recevant tout du Père et en lui le rendant ; leur mutuel Souffle d'amour devient la Personne du Saint-Esprit » (*ibidem*, p. 146).

⁵⁰⁴ *Ibidem*, p. 97.

⁵⁰⁵ *Ibidem*, p. 97.

Christ pneumatique, dans le Christ et son Église, car l'*unique* vie divine trinitaire est donnée au monde dans le Christ⁵⁰⁶ :

« L'unité du Corps du Christ se façonne sur le modèle de l'unité qui existe au sein de la Trinité, où vivent trois Personnes distinctes qui sont une seule Substance : prototype insondable de la plus grande unité dans la plus grande diversité. Il en est de même pour le Corps pneumatique du Christ, l'Église. Chaque homme demeure dans l'Église entièrement lui-même, il est pleinement distinct de tous les autres, et pourtant, ensemble avec les autres, il est l'unique Corps. Seul, l'Esprit du Christ peut créer cette unité ; elle est si vaste et si profonde que l'Église entière apparaît en quelque sorte comme une personne unique qui, à son tour, ne fait qu'un avec le Christ. Parce que l'unité du Corps pneumatique du Christ reflète l'unité divine au sein de la Trinité, saint Paul, chaque fois qu'il parle de l'unité de ce Corps, mentionne aussi la Trinité, renvoyant ainsi au principe fondamental sur lequel cette unité se fonde. [...] En ces trois Personnes qui sont un seul Dieu, l'unité se réalise au degré suprême, qui ne saurait être dépassé. Or, cette unité au sein de la Trinité, le dessein d'amour de Dieu demande qu'elle soit traduite de façon visible dans l'humanité, ce qui a lieu par l'unité du genre humain rassemblé dans le Corps pneumatique du Christ ». ⁵⁰⁷

Cette christologie pneumatologique comporte des implications pour la théologie sacramentaire de dom Casel. Les sacrements et l'Eucharistie sont un moyen par lequel les hommes s'unissent au Christ *incarnatus et passus*.⁵⁰⁸ Le Christ glorifié emplit les sacrements de la force pneumatique. Par les sacrements, le chrétien obtient d'avoir part au Pneuma.⁵⁰⁹ Dans cette même direction Casel met en évidence que le sens de la communion eucharistique est de fortifier le *Pneuma* que le chrétien a reçu au baptême. Casel fait usage du mot *Pneuma* pour désigner :

« la participation à la vie divine accordée au chrétien par l'incorporation au Christ qui se produit lorsqu'il reçoit le baptême. Dieu lui-même est *Pneuma* ; au sein du Dieu trine, la vie commune au Père et au Fils et qui procède d'eux comme troisième personne est le 'Saint *Pneuma*'. L'homme Jésus-Christ en tant que Dieu et également en tant qu'homme après sa Résurrection est *Pneuma*, c'est-à-dire qu'il prend part à la vie de Dieu. Le Ressuscité

⁵⁰⁶ *Ibidem*, p. 146.

⁵⁰⁷ *Ibidem*, p. 165-166.

⁵⁰⁸ Casel, *Le mystère du culte*, p. 243.

⁵⁰⁹ Casel cité 1Co 12,13 : « Nous sommes tous baptisés en un seul Pneuma pour former un seul corps... et tous nous avons été abreuvés d'un seul Pneuma ».

communiqué aux fidèles le *Pneuma*, c'est-à-dire la participation à la vie du Dieu trine. Le mot latin correspondant est *spiritus* ». ⁵¹⁰

Dans la perspective casélienne, la Trinité doit être regardée sous l'angle de l'économie. Les trois personnes divines se révèlent à l'extérieur dans leur activité en tant que Dieu Trine. « Quand Dieu mit en marche l'Incarnation, il s'offrit comme Trinité et non comme nature ». ⁵¹¹ Odo Casel renforce son approche christologique. « Ce que le Fils nous apporte ce n'est pas une connaissance de Dieu en général en tant que nature, mais c'est la gnosis de la vie la plus profonde de la Trinité ». ⁵¹² Il développe néanmoins le sujet par une perspective pneumatologique même si elle est implicite. Pour la clarification de la dimension spirituelle de sa doctrine, il se sert de la théologie et de la terminologie bibliques du *pneuma*. Cela a des implications pour la compréhension de la dimension triadologique de la *Mysterienlehre*.

5.2 Le culte pneumatique

Odon Casel est un des premiers théologiens au XX^e siècle à concentrer l'attention de sa réflexion sur la dimension spirituelle du culte. Par principe, Casel n'était pas d'accord avec la présupposée opposition entre la spiritualité subjective et la spiritualité liturgique normative. Sa démarche théologique démarre avec la christologie et il la combine avec une base liturgique, objective, pour se diriger, dans une réflexion plus ou moins explicite, vers une formulation personnelle de la doctrine des mystères. En même temps, il est évident que la *Mysteriengegenwart* (la présence des mystères) est impensable sans accord et réponse personnelle. Casel s'est opposé à une « matérialisation » à l'égard du culte et des mystères. ⁵¹³ Il a plaidé pour une spiritualisation grandissante du culte chrétien. Casel avait l'intention de montrer la valeur et l'importance du *pneuma* dans l'existence chrétienne, plus spécifiquement encore dans la vie spirituelle. La spiritualité qu'on trouve chez Casel est une spiritualité vécue et non pas une théorie pneumatologique.

Il s'est appuyé dans son travail sur la théologie de l'Église ancienne, celle des Pères et sur la tradition. L'aspect pneumatique devrait, selon lui, être lié à la normativité qui se trouve

⁵¹⁰ Casel, *Le mystère du culte*, p. 243-244.

⁵¹¹ Odo Casel, *Leib-Christi-Konferenzen I*, p. 157 (Unedierte Schriften), cité par Krahe, *Der Herr ist der Geist*, p. 25, note 3.

⁵¹² Odo Casel, *Leib-Christi-Konferenzen I*, p. 167. Cité par Krahe, *Der Herr ist der Geist*, p. 42, note 52.

⁵¹³ Krahe, *Der Herr ist der Geist*, p. 5.

dans le culte divin.⁵¹⁴ Il est possible de dire que sa doctrine des mystères est seulement compréhensible en supposant une pneumatologie, même si elle n'est pas mentionnée et développée explicitement. Vice versa, la pneumatologie casélienne est seulement compréhensible dans la perspective de sa théologie des mystères.⁵¹⁵

L'être du chrétien se définit par l'être dans le Christ et par l'être dans le Pneuma, qui sont inséparables. Le chrétien participe à la destinée du Seigneur, dans sa croix, sa mort et sa résurrection. Suivre le Christ a lieu dans la vie concrète et dans les saints mystères. Dans l'imitation du Christ, le chrétien devient un pneumatophore qui reçoit le Pneuma et dans lequel habite l'Esprit Saint et ainsi toute la Trinité. Casel parle de l'Esprit par la perspective de Jésus Christ. Cette perspective qui est liée avec la doctrine trinitaire classique révèle le pneuma dans sa forme dynamique. La pneumatologie est toujours liée à la christologie et l'œuvre de l'Esprit toujours liée à l'œuvre du Christ.

La grande conséquence pour la liturgie est qu'une telle perspective met le culte pneumatique au centre de la vie du fidèle. L'individu est toujours incorporé au *Corpus Christi* et les formes objectives sont toujours préférées aux formes subjectives, sans pourtant que les décisions personnelles ne soient pas respectées. Cette perspective connaît la force de la croix et de la résurrection du Seigneur et elle vit de la force de Son Esprit par lequel le ressuscité est présent dans l'Église : « dans le Christ, le Dieu-Homme transfiguré, l'humanité entière est assimilée dans la divinité ... ». ⁵¹⁶ La perspective pneumatologique de Casel est mieux expliquée par le terme « christologie pneumatologique ». ⁵¹⁷ Le point de départ de sa pensée est le mystère pascal et tout ce qu'il dit de la pneumatologie a son point de départ dans le mystère pascal. ⁵¹⁸

5.3 Le Pneuma et la pneumatologie dans la théologie de Casel

Dans la théologie des mystères de Casel, le terme de *Pneuma* connaît une polysémie. En effet, il peut avoir un sens trinitaire, personnel ou encore ontologique. Dans son acception ontologique, il désigne l'essence de Dieu en lui-même, la réalité divine comme elle est en

⁵¹⁴ *Ibidem*, p. 3.

⁵¹⁵ *Ibidem*, p. 1, 2.

⁵¹⁶ Odon Casel, *Festkonferenzen zu den Hochfesten des Kirchenjahres*, z.T. unediert, 1947/48, p. 32. Nous n'avons pas eu accès à la source originale d'Odon Casel. C'est la raison pour laquelle nous citons selon Krahe, *Der Herr ist der Geist*, p. 357.

⁵¹⁷ Ce concept théologique spécifique à Casel est encore plus amplement traité par Arno Schilson, *Theologie als Sakramententheologie*, p. 208-210.

⁵¹⁸ Krahe, *Der Herr ist der Geist*, p. 357-358.

elle-même. Il s'agit de la plénitude divine, plénitude trinitaire la plus vivante qui se communique à l'homme en tant que grâce.⁵¹⁹ La notion « pneuma » n'est donc pas utilisée par Casel en référence exclusive à la Personne du Saint-Esprit, pouvant exprimer l'achèvement de l'œuvre du salut, le don du Seigneur transfiguré dans son Église et aussi le pneuma comme source de notre existence chrétienne.

En parlant du Kyrios, dom Casel, suivant les apôtres et les Pères de l'Église, précise qu'il n'est pas loin de nous en des hauteurs inaccessibles, mais habite dans son Corps, l'Église, étant « sa vie la plus intime, le principe de toute son action, son Pneuma, son souffle vital ».⁵²⁰ Pour le théologien bénédictin : « la vie dans les Mystères nous fait pénétrer dans un christianisme qui est participation à la vie du Christ, assimilation au fils de Dieu incarné et crucifié, union avec le Seigneur exalté au rang de Pneuma et, par lui, avec le Père ».⁵²¹

Ainsi apparaît la raison pour laquelle on peut parler aussi d'une pneumatologie christologique chez Casel, parce que la participation des fidèles à l'Esprit Saint en tant que Pneuma n'est qu'une participation par la médiation du Christ.⁵²² Le théologien bénédictin n'a pas développé une réflexion sur notre participation immédiate à l'Esprit Saint. Il n'a pas traité non plus de l'envoi et de la place propre de l'Esprit, sur son rôle dans l'économie du salut.⁵²³

Dans la théologie de dom Casel, les constatations pneumatologiques ne sont jamais séparées de la christologie et de la sotériologie. Selon lui, c'est parce que le Christ nous a sauvés que l'Esprit est devenu visible dans le Christ. Et comme Dieu en tant que Dieu trinitaire s'est révélé en Jésus Christ, nous pouvons saisir l'œuvre de l'Esprit et l'œuvre du Christ seulement dans Jésus Christ.⁵²⁴ L'œuvre de salut est achevée dans le Fils et par le Fils dans le Pneuma.

Mais le pneuma que nous recevons n'est pas seulement une force qui soutient, mais il garde son caractère personnel. Il demeure la personne active qui nous engage constamment à l'action. La vie dans le Pneuma réclame une activité continuelle. « Cependant le Pneuma n'est

⁵¹⁹ *Ibidem*, p. 6.

⁵²⁰ Casel, *Le Mystère de l'Église*, p. 195. Les œuvres d'Odon Casel qui portent sur le pneuma dans la vie chrétienne : *Mönchtum und Pneuma*, dans *Morgenländisches Christentum. Wege zu einer ökumenischen Theologie*, éd. par Paul Krüger et Julius Tyciak, Paderborn 1940/1944, p. 228-246 ; *Die Mönchsweihe*, dans *JLw* 5. 1925 (1926), p. 1-47.

⁵²¹ *Ibidem*, p. 201.

⁵²² Krahe, *Der Herr ist der Geist*, p. 355.

⁵²³ Une critique visant l'absence du facteur pneumatologique dans la *théologie des mystères* a été formulée par Villalón José R., *Sacrements dans l'Esprit. Existence humaine et théologie sacramentelle*, Paris, Beauchesne, « Théologie historique » 43, 1977, p. 416-419.

⁵²⁴ « Le Christ est donc la Dynamis personnelle de Dieu qui a été rendue libre pour nous dans la Résurrection et qui agit désormais dans l'histoire » (Casel, *Le mystère du culte*, p. 237).

pas seulement une force demeurant en nous qui nous stimule, il conserve son caractère personnel. Il demeure la Personne agissante et qui nous pousse sans cesse à agir ».⁵²⁵

La pneumatologie chez Casel ne reste pas indépendante, elle est l'expression du mystère du Christ et se met au service du mystère du Christ. Sans être vraiment systématisée, la pneumatologie est un fil rouge dans toute la pensée de Casel. Son fondement est la parole paulinienne : « Le Kyrios est le Pneuma » (2Co 3,17). Le Christ est le pneuma en tant que Christ ressuscité, monté au ciel et rempli par le pneuma. Le Seigneur est remonté à la Trinité, avec une nouvelle manière d'être, dans un nouvel état d'où il envoie le Pneuma comme une personne divine qui se différencie de lui-même : « Dieu a envoyé le pneuma de son Fils dans nos cœurs » (Ga 4,6).⁵²⁶

Cette perspective pneumatologique porte certaines nuances chez Casel. Quand l'Esprit est donné par l'Homme-Dieu transfiguré, celui-ci donne l'Esprit du Père qui en même temps est son propre Esprit. Casel affirme que la nature humaine du Christ est montée dans la trinité divine, et elle fait donc partie de l'ensemble qui donne l'Esprit. Le Saint-Esprit procède du Père en tant qu'origine sans origine et il se manifeste par le Fils qui est Homme-Dieu ressuscité et Seigneur transfiguré. L'Esprit se manifeste ainsi à l'humanité : il procède du Père sans origine, se manifeste par le Fils et dans le Fils. Recevoir le Pneuma selon Casel est recevoir la participation à la vie du Père et du Fils et du Saint-Esprit par le Christ.⁵²⁷ Mais le Seigneur crucifié et ressuscité qui accomplit cet acte est lui-même la Force de Dieu personnifiée.⁵²⁸ Le Christ est la *dynamis* personnelle de Dieu.⁵²⁹ Dans la doctrine de Casel,

« la Dynamis de Dieu est aussi le Pneuma. [...] Le *Pneuma* est donc la *Dynamis* de Dieu devenue libre dans la Résurrection et c'est cela, c'est-à-dire l'événement du Christ, qui nous permet de nous faire une idée. Le nouvel éon est le royaume de ce *Pneuma*, qui est à la fois *Pneuma* de Dieu (parce qu'il est la vie et l'essence de Dieu, cf. Jn 4,24) et le *Pneuma* du Christ (cf. 2Co 3,17 : 'Le Kyrios est le Pneuma'). D'autre part, le *Pneuma* est une fonction, le Don du *Kyrios*. En ce sens, on peut parler du '*Kyrios du Pneuma*', c'est-à-dire que le *Kyrios* administre le *Pneuma*. Le *Pneuma* est le don eschatologique, parce qu'il est donné à tous dans

⁵²⁵ *Ibidem*, p. 238.

⁵²⁶ Krahe, *Der Herr ist der Geist*, p. 354.

⁵²⁷ Odo Casel, *Das christliche Festmysterium*, Paderborn 1941, p. 163.

⁵²⁸ Cf. 1Co 1,23 : « Nous prêchons le Christ crucifié, scandale pour les Juifs, folie pour les païens, mais pour ceux qui sont appelés parmi les Juifs et parmi les païens, Force et Sagesse de Dieu ».

⁵²⁹ Casel, *Le mystère du culte*, p. 237.

les *eschata*, c'est-à-dire dans les derniers temps, et il est donné comme possession durable. Ainsi le chrétien devient avec le Christ un seul *Pneuma* (cf. 1Co 6) ». ⁵³⁰

La perspective pneumatologique de Casel a un aspect dynamique. La puissance qui s'est manifestée dans l'œuvre du salut du Christ dans l'histoire est le *Pneuma*, le *Dynamis* de Dieu. Conformément à la théologie des mystères,

« la force par laquelle l'action salvatrice du Christ a pénétré dans l'histoire pour y constituer la substance du nouvel éon est donc le '*Pneuma*' ou, comme on le dit souvent en termes équivalents, la '*Dynamis* de Dieu'. C'est également cette force qui nous introduit dans la sphère des événements qui se rapportent au Christ et qui nous permet d'y participer. [...] La *Dynamis* est l'essence de Dieu [...] Elle se révèle en chacun des actes salvifiques de Dieu, mais en particulier dans l'irruption de l'événement du Christ (Ep 1,19), si bien que ce fait a lui-même le caractère d'un acte divin, qu'il est donc *Dynamis* de Dieu et a une valeur fondamentale et éternelle ». ⁵³¹

Dans la pneumatologie casélienne avec sa base christologique, l'Esprit en tant que personne est nommé, mais il n'est pas au centre de l'intérêt théologique. La particularité intra-trinitaire et la fonction extra-trinitaire de l'Esprit ne sont jamais l'objet de la recherche de Casel, et ils ne sont pas développés ni théologiquement, ni pour la vie spirituelle. ⁵³² L'Esprit en tant qu'Esprit Saint, comme troisième personne de la Trinité, reste caché comme personne dans le Père et le Fils. ⁵³³ L'Esprit est Dieu caché, mais en même temps proche à nous. Comme l'Esprit fait la liaison entre le Fils et le Père dans la Trinité, il est aussi présent dans l'homme Jésus qui est dans la Trinité devant le Père comme Fils par la Personne du Logos. Par le Fils, Jésus Christ, les hommes sont conduits vers le Père et vers le *Pneuma*. ⁵³⁴ Casel ne parle que rarement du fait que l'Esprit est le principe de vie et d'amour réciproque entre le Père et le Fils parce qu'il se base sur la doctrine trinitaire de la théologie classique et il ne sent pas le besoin de clarifier davantage.

⁵³⁰ *Ibidem*, p. 237-238.

⁵³¹ *Ibidem*, p. 237-236.

⁵³² Krahe, *Der Herr ist der Geist*, p. 355.

⁵³³ Dom Casel affirme son idée dans une lettre du 30 novembre 1938. Cf. *Briefe aus dem Archiv der Abtei Maria Laach (bis 1986 : Archiv der Abtei Herstelle), mit Kurzangabe des Adressaten und des Datums*, cité par Maria Judith Krahe, *Der Herr ist der Geist*, p. 355.

⁵³⁴ Lettre du 24 février 1944. Cf. *ibidem*, p. 355.

5.4 L'Église symbole de la Trinité

La communauté ecclésiale illustre le rôle et la place de l'homme dans le plan divin du salut. Par l'amour exprimé à l'intérieur de la communauté l'homme se dirige vers la perfection, le prototype étant la Trinité elle-même.⁵³⁵ La divine vie trinitaire nous est offerte par Dieu dans une dynamique de l'amour, car le Père engendre en nous son Fils, en voulant nous réengendrer nous-mêmes dans son Fils, pour qu'en nous, il puisse rendre au Père son amour et pour recevoir ensuite en nous la vie du Père.⁵³⁶ Selon Casel, les paroles du Père au Christ : « Tu es mon Fils, je t'engendre aujourd'hui » (Ps 2,7), s'adressent également à l'Église qui est ainsi « attirée dans la Trinité sainte pour siéger à jamais avec le Père, le Fils et le Saint-Esprit ».⁵³⁷ Casel rappelle que si l'homme veut saisir la nature de notre unité dans et avec le Christ, dont le principe dernier est le Père, et implicitement saisir la nature de l'Église, « il nous faut pénétrer jusqu'à la Trinité, mystère de la vie intime de Dieu. L'Église est, en effet, le symbole de la Trinité ».⁵³⁸ En employant une forte référence patristique, dom Casel réaffirme que l'Église « se tient au sein de la Trinité », pour nourrir ses enfants du lait du Logos et de l'Eucharistie, Dieu la plongeant au plus intime de sa vie trinitaire.⁵³⁹

Selon dom Casel, qui utilise un langage patristique, « le Père et le Fils et l'Esprit Saint sont à l'origine des fiançailles du Christ et de son Épouse ». « C'est la Trinité qui est à l'œuvre »⁵⁴⁰, dans une démarche où, dans le Christ, l'Église arrive au sommet de sa personnalité. Casel donne les clarifications de cette perspective théologique sur l'Église considérée à son tour du point de vue trinitaire :

« en tant qu'Église et épouse du Christ, *l'anima ecclesiastica* a voué son moi à l'Époux qui est devenu sa Tête, son Chef. Puisque son Esprit la pénètre et la remplit tout entière, c'est dans le Verbe, en Dieu même, qu'elle trouve son achèvement. Elle trône à côté du Père et du Fils et du saint Pneuma dans la très sainte Trinité, non comme une nouvelle personne, mais comme l'épouse du Verbe et le temple du Dieu un et trine ; car le Père, le Fils et l'Esprit Saint ne sont qu'un. L'Église atteint la plus profonde union à Dieu, qui soit accessible à une créature. Ses

⁵³⁵ Casel, *Le Mystère de l'Église*, p. 146.

⁵³⁶ *Ibidem*, p. 100.

⁵³⁷ *Ibidem*.

⁵³⁸ *Ibidem*, p. 100-101.

⁵³⁹ *Ibidem*, p. 65. Casel cite le passage lyrique du chant de saint Clément d'Alexandrie en *Paedagogus* I, 42, (Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue*, Livre 1, introduction et notes de Henri-Irénée Marrou, traduit de Marguerite Harl, Paris, Cerf, « Sources chrétiennes » 70, p. 108). Schneider montre que l'expression utilisée par Casel « se tient dans la Trinité » est reprise de l'hymne syriaque de la Dédicace, où il se parle de l'Église : « Car ton trône se dresse entre le Père, le Fils et l'Esprit Saint » (cf. Casel, *Le Mystère de l'Église*, p. 78, note 37).

⁵⁴⁰ *Ibidem*, p. 110.

membres sont unis entre eux non par un simple lien moral, mais par une grâce substantielle qui est l'unique Pneuma de l'Homme-Dieu, l'inhabitation réelle de la très sainte Trinité. C'est l'unité dans sa perfection, et nous parlons à bon droit de l'Église *une* ». ⁵⁴¹

5.5 L'humanité assumée dans la Trinité par la filiation divine

Les considérations trinitaires de la théologie casélienne se trouvent en ligne générale en marge de la christologie. Par sa forte théologie du Corps pneumatique du Christ, une ecclésiologie christologique y est constamment impliquée. La mystique trinitaire de Casel se développe en liaison avec une ecclésiologie christologique mettant en évidence une théologie de la filiation. Pour Casel ce qui tient de la personne du Christ, s'étend au Fils total, c'est-à-dire aussi à l'Église incorporée au Christ. La filiation de l'homme dans le Christ est la prolongation de la propre filiation du Fils. L'affirmation de saint Cyrille d'Alexandrie, à laquelle fait appel dom Casel : « Tout ce qui est dans le Christ est aussi en nous » ⁵⁴², concerne ce qui est propre au Fils comme Homme-Dieu, et non comme Verbe au sein de la Trinité.

La perspective christologique de Casel présente aussi des implications sotériologiques, car en devenant des fils nous avons accès à la vie trinitaire :

« Tout ce qui est en l'Homme-Dieu, Jésus-Christ, est filial. Il est le vrai Fils de Dieu, même son humanité est assumée dans la Trinité et elle trône à la droite du Père. Mais tout cela s'est accompli par amour pour nous, afin que par le Fils, nous trouvions accès à la vie la plus intime du Dieu Trinité. Par notre incorporation à l'Homme-Dieu nous participons à sa qualité de Fils. Par notre insertion en son Corps pneumatique, nous devenons ce qu'il est : *fili Dei*, mais *in Filio* – fils de Dieu dans le Fils ». ⁵⁴³

Par la filiation divine, l'homme reçoit l'héritage, la dignité et la gloire de la filiation du Christ et peut appeler Dieu, « Père ». Casel fait la connexion entre l'événement de la naissance comme fils en Christ et la naissance du Fils par le Père de l'éternité :

⁵⁴¹ *Ibidem*, p. 102-103. Le terme « substantiel » est utilisé par dom Casel dans le sens de « existentiel-réel » (cf. *ibidem*, p. 111, note 4).

⁵⁴² Cyrille d'Alexandrie, *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate* XXIV, PG 75, 9-656, ici 400 ; en français, *Dialogues sur la Trinité*, 3 vol., texte critique, traduction et notes par Georges Matthieu de Durand, Paris, Cerf, « Sources chrétiennes » 231, 237, 246, 1976-1978.

⁵⁴³ Casel, *Le Mystère de l'Église*, p. 133.

« L'acte générateur qui fait de nous des fils s'accomplit à travers l'unique génération divine qui soit, celle du Fils par le Père au sein de la Trinité. Dieu ne peut pas nous engendrer comme il fait de son Fils unique, mais en engendrant son Fils, il peut nous engendrer en lui et nous aimer avec lui, si nous nous attachons à ce Fils devenu homme. [...] Dans le Fils nous sommes introduits dans la Trinité ; avec lui, nous sommes par grâce l'*Unigenitus*, le Fils unique du Père ». ⁵⁴⁴

6. Le caractère sacrificiel de l'Eucharistie dans la pensée de dom Casel

6.1 La dimension sacramentelle du sacrifice eucharistique

Par la célébration liturgique, le sacrifice que le Christ a offert sur la croix se situe au centre de la vie chrétienne. Les documents officiels de l'Église Occidentale l'affirment clairement, le sacrifice eucharistique étant considéré comme « la source et le sommet de tout le culte de l'Église et de toute la vie chrétienne ». ⁵⁴⁵ Dans la contemporanéité, le fait « Que l'eucharistie soit la présence actuelle, mémoriale, du sacrifice du Christ constitue l'affirmation fondamentale de toute doctrine concernant la messe. Se prononcent en ce sens l'Écriture, la tradition et le magistère ecclésiastique ». ⁵⁴⁶ Cette énonciation rassemble le consensus des théologiens modernes.

Pourtant, l'évidence de cette affirmation dans l'espace de la théologie de date récente est en contraste avec les époques antérieures où elle n'était pas du tout axiomatique.

Il est certain que pour dom Casel la notion de sacrifice est une catégorie fondamentale dans son enseignement concernant l'Eucharistie. La réflexion théologique même à l'époque de Casel sur la question du sacrifice eucharistique connaît un arrière-plan très complexe. La théologie chrétienne discerne des époques se détachant par une accentuation particulièrement forte du caractère sacrificiel de l'Eucharistie. La compréhension de l'aspect de sacrifice de la messe a suscité aussi beaucoup de polémique manifestée dans le climat antiprotestant de la contre-réforme. Les conceptions théologiques sur la réalité du sacrifice de la messe précédant le travail de dom Casel se sont parfois éloignées du vrai esprit de la Tradition. La réflexion théologique concentrée excessivement sur la présence réelle a négligé la relation entre le

⁵⁴⁴ *Ibidem*, p. 134-135.

⁵⁴⁵ S. Congrégation des Rites, Instruction *Eucharisticum Mysterium*, 3 e.

⁵⁴⁶ Johannes Betz, *Eucharistie als zentrales Mysterium*, dans *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Vol. 4/2 *Das Heilsgeschehen in der Gemeinde*, éd. par Johannes Feiner et Magnus Löhrer, Einsiedeln, Benziger, 1973, p. 276, traduit de l'allemand par Burkhard Neunheuser, *Mémorial*, dans *Dictionnaire encyclopédique de la Liturgie*, p. 18.

sacrement et le sacrifice perçu de plus en plus pour lui-même⁵⁴⁷, provoquant avec le temps, l'apparition des conceptions comme la théorie de la destruction ou la théorie de l'oblation, la connexion entre le sacrifice eucharistique et la réalité de l'unique sacrifice salvifique du Christ sur la croix représentant une question toujours pas clarifiée à la fin du XIX^e siècle.

Au début du Mouvement liturgique, dom Odon Casel est celui qui reprend le travail pour clarifier les rapports dans le cadre du phénomène sacrificiel. La nouveauté apportée par le théologien allemand sera la grandiose vision de la *Mysterienlehre* qui élabore le concept du sacrifice dans la perspective du *Mystère du culte*. D'ailleurs dans ses développements il reprend de manière critique la plupart des discussions théologiques sur le caractère de sacrifice de l'Eucharistie. Odon Casel soutient en toute force que seule la conception mystérique de l'Eucharistie se trouve en harmonie avec la doctrine de la foi.⁵⁴⁸

Dans l'œuvre *Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition*, Casel consulte le témoignage des liturgies et des Pères, et met ensemble la production théologique de la tradition patristique et de la tradition liturgique pour réaliser une synthèse des idées théologiques sur l'Eucharistie, à partir du concept de mémorial, mais en liaison avec celui de sacrifice. Dans ce travail comme aussi dans d'autres, dom Casel précise sa pensée en corroborant la notion très importante de signe :

« L'eucharistie est donc aussi en tant que sacrifice un *sacramentum*, c'est-à-dire un signe sacré (*signum sacrum*) qui signifie et réalise quelque chose de sacré (ici, en l'espèce, l'acte rédempteur de l'Homme-Dieu). Comme, dans le cas présent, ce qui est signifié (*significatum*) est une *action* – précisément la passion du Christ –, le *signum* réalise aussi l'acte de la passion, c'est-à-dire la rend présente, non pas, il est vrai, selon un mode d'être naturel et historique – car ce ne serait plus alors un *sacramentum* –, mais d'une façon *sacramentelle*. C'est ce que veut dire la Tradition quand, sans cesse, elle reprend les expressions *pati, mori in sacramento, in mysterio*, et les oppose à *mori in seipso, in facto* ». ⁵⁴⁹

Le discours de dom Casel repose sur l'assertion que l'Eucharistie a pour caractéristique d'être *mysterium fidei*, les lois du monde sacramentel étant inaccessibles à la dialectique purement naturelle. Le mode d'être sacramentel du Mystère le sépare des limites du temps et de l'espace. Dans l'Église, le sacrement, en sa condition ontologique, se prête à

⁵⁴⁷ Burkhard Neunheuser, *L'Eucharistie I. Au Moyen Age et à l'époque moderne*, Paris, Cerf, 1966, p. 127.

⁵⁴⁸ Odon Casel, *Faites ceci en mémoire de moi*, traduit de l'allemand par Jean Charles Didier, Paris, Cerf, « Lex Orandi » 34, 1962, p. 170 ; l'original en langue allemande porte le titre *Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition*, dans JLw 6. 1926 (1927), p. 113-204.

⁵⁴⁹ Casel, *Faites ceci en mémoire de moi*, p. 165.

garder actif et opératif l'acte sauveur qui, sur le plan historique, appartient au passé : « la fin du sacrement est exactement de maintenir d'une façon vivante dans l'Église comme une réalité qui continue d'être opérante l'acte sauveur... ».⁵⁵⁰ Il ne s'agit pas d'une répétition d'un événement sous un mode historique, mais d'une re-présentation *sacramentelle*.

Conformément au système déployé dans la *Mysterienlehre*, Casel tisse son explication autour de la réalité centrale de Mystère, avec sa dimension christologique, pour montrer en premier lieu que la Messe ne fait pas nombre avec la Croix :

« Mais puisque la passion était le sacrifice du Christ, la représentation sacramentelle de la passion est également le sacrifice du Christ, car le Mystère contient en lui la réalité de la chose signifiée. La messe n'est donc pas un sacrifice indépendant, un sacrifice nouveau, un sacrifice 'naturel', mais le mystère du sacrifice de la croix et, pour autant, un sacrifice véritable et proprement dit. Sacrifice de la croix et sacrifice de la messe sont identiques sous le rapport de la victime, du prêtre et de l'*acte sacrificiel* ; ce n'est que dans le second cas (à la messe) que le sacrifice se présente sous un mode d'être sacramentel. La messe repose ainsi entièrement et essentiellement sur l'acte historique de la mort du Christ. Ce qu'elle représente et opère tout d'abord, c'est précisément la mort du Seigneur. Le corps et le sang figurent en tant qu'offrandes sacrificielles sous les espèces séparées du pain et du vin et sont donc séparés *vi mysterii* (encore que, *per concomitantiam*, le Christ tout entier et glorieux soit contenu sous chaque espèce). Ainsi le mystère proclame clairement la mort du Seigneur et la présente sacramentellement. De ce fait, le sacrifice sacramentel relie l'Église de la façon la plus vivante au Seigneur de l'histoire et à son œuvre de rédemption historique ».⁵⁵¹

Dom Casel rétablit le rapport entre sacrifice et sacrement, précisant l'ancrage du sacrifice eucharistique dans le sacrifice de la Croix. Il comprend la nature sacramentelle de la présence du Corps et du Sang eucharistique et du sacrifice réel du Christ dans le Sacrement. Il affirme clairement le statut sacramentel de l'Eucharistie et au-delà de tout symbolisme ou hyperréalisme, intègre le concept de mystère pour expliquer la présence sacramentelle de la mort salvatrice du Seigneur.

⁵⁵⁰ *Ibidem*, p. 167.

⁵⁵¹ *Ibidem*, p. 165-166.

6.2 La *Passio Christi*

Le sacrifice eucharistique est entendu alors comme « re-présentation sacramentelle » de la Passion et de la mort sur la Croix. Mais ce qui est axiomatique pour la conception de Casel est le fait qu'à la Messe, non seulement le Christ est présent, mais l'œuvre tout entière de la rédemption est présente avec lui. Ce qui est encore particulier pour la théologie casélienne est le dépassement de la théorie du *Christus passus*, d'après laquelle ce qui serait rendu présent à la Messe est le Christ qui a souffert. Ce que le moine rhénan propose est une théologie de la Messe qui pourrait être caractérisé par l'expression *Passio Christi*. Le Christ rend présent son sacrifice, mais il ne recommence pas ce qui a été fait et il ne meurt pas de nouveau dans le sacrement. Casel affirme que « le sacrifice de la Messe contient la Passion du Christ non pas dans sa manière d'être naturelle et historique *in tempore*, non plus uniquement *in signo*, mais sacramentellement, c'est-à-dire *secundum modum substantiae*, sans succession temporelle, mais dans sa quintessence, comme l'Acte rédempteur de l'Homme-Dieu ».⁵⁵²

La vision de dom Casel n'exclut pas la Présence du *Christus passus*, mais offre une valeur intense, dans la Messe, à la re-présentation de la *Passio Christi* s'épanouissant dans la gloire de la Résurrection.⁵⁵³ Dans le culte, cet acte, sous la modalité sacramentelle, est rendu présent. Il n'y a pas ici une répétition de cet acte, mais l'acte même du Christ mourant et ressuscitant est rendu actuel pour communiquer le salut. La théorie de dom Casel se distingue clairement de celle « de l'effet » qui soutient la seule présence dans le culte des fruits du sacrifice christique et qui conduit à une simple appropriation par les croyants des grâces méritées par son Acte unique, appartenant au passé. Suite à cette réflexion il ne tarde donc pas à soutenir cette affirmation nouvelle pour les contemporains montrant que la Messe ne rend pas présent seulement le *Christus passus* mais aussi la *Passio Christi*. Dans la liturgie se manifeste non seulement la présence du « Christ qui a souffert », mais, de même, l'Acte salutaire du Christ, non sous sa modalité historique, mais *in mysterio*, dans sa pérennité qui le rend transcendant au temps. Conformément à sa doctrine : « La tradition millénaire de l'Église reste donc fidèle à elle-même quant au fait que la messe est la mémoire réelle – autrement dit : le *sacramentum*, l'accomplissement sacramentel ou mystique, la célébration mystérique – de la passion du Christ ; et, par là même, un sacrifice ».⁵⁵⁴

⁵⁵² Casel, *Mysteriengegenwart*, p. 190.

⁵⁵³ Le passage de la Passion à la Gloire représente un changement ontologique, se constitue dans un acte qui n'est pas posé de nouveau dans sa modalité historique mais qui est rendu présent comme un « événement pneumatique ». L'expression appartient à dom Viktor Warnach, *Zum Problem der Mysteriengegenwart*, dans *Liturgisches Leben* 5. 1938, p. 37.

⁵⁵⁴ Casel, *Faites ceci en mémoire de moi*, p. 165.

6.3 Le sacrifice de l'Église

L'Eucharistie est à la fois sacrifice du Christ et sacrifice de l'Église. Le sacrifice de l'Homme-Dieu et celui de l'Église convergent en un seul sacrifice, car selon Casel, l'Époux et l'Épouse agissent d'un commun accord. L'Église a sa part à l'action du Christ. Elle reçoit cette action, mais, elle doit le faire d'une manière active, parce qu'à travers la participation aux actions du Christ, l'Église devient un corps vivant, une Épouse aimante. Les membres saints participent aux impulsions qui partent de la tête. D'ailleurs selon la doctrine des Mystères, c'est par une participation réelle à l'œuvre salvatrice du Christ que l'homme devient chrétien, qu'il peut goûter à la vie divine.

Le sacrifice du Christ historique, sur la croix, représente un unique sacrifice, qui a été offert une fois pour toutes, celui qui marque l'accomplissement de tous les sacrifices précédents et leur fin. Ressuscité et glorifié, le Christ est assis à jamais à la droite du Père. Mais l'Église n'a pas encore atteint son achèvement définitif, étant toujours attirée dans le sacrifice du Christ, en s'appropriant son sacrifice, étant transfigurée dans la gloire du Christ. C'est dans l'Eucharistie que l'Église accomplit au maximum le Mystère du culte, car alors le sacrifice du Christ devient le sacrifice de l'Église :

« L'Eucharistie est l'unique sacrifice du Christ sur la Croix ; il n'en diffère en rien que par le mode d'offrande, comme le dit le Concile de Trente : *Sola offerendi ratione diversa*. Ce sacrifice est pourtant le vrai sacrifice de l'Église, car l'Église accomplit maintenant de sa propre initiative le sacrifice que le Seigneur lui a transmis : en qualité de corps et d'épouse, c'est-à-dire par un acte d'offrande libre et spontané, encore qu'il soit accompli par le mandat et la puissance du chef et de l'époux, elle fait sien l'Acte sacrificiel de ce chef. Ainsi, le sacrifice du Christ, sans que rien y soit changé ou ajouté, devient dans sa totalité le sacrifice de l'Église ; il devient par le fait même quelque chose de nouveau et d'autre, sans que cependant rien d'essentiel lui soit ajouté ni qu'il ait, de ce fait, besoin d'être complété ».⁵⁵⁵

Le discours théologique de Casel montre que l'engagement de l'Église dans le sacrifice du Christ est si profond que « son sacrifice et celui du Christ affluent en un sacrifice unique ».⁵⁵⁶ Quelques reproches ont été faits à dom Casel, car il n'a pas insisté sur cette intégration dans le sacrifice du Christ. Mais il avait montré que le sacrifice propre de l'Église

⁵⁵⁵ Casel, *Glaube, Gnosis und Mysterium*, chapitre II, *Ganzheitliches Denken und Kult*, dans JLw 15. 1935 (1941), p. 229.

⁵⁵⁶ Casel, *Le mystère du culte*, p. 27.

est le mode sacramentel d'existence du sacrifice du Christ. Ce que l'Église réalise est en fait ce que le Christ réalise. « L'Eucharistie, en effet, n'est pas autre chose que la mort sacrificielle historique du Christ sous le mode d'être sacramentel qui constitue le sacrifice propre de l'Église ».⁵⁵⁷ L'auteur précise que,

« L'Église, en effet, est la femme du nouveau paradis, l'Épouse du Christ. Elle n'agit et ne sacrifie que par la vertu de son divin Époux. Sur la croix, le Christ historique offrit seul son sacrifice ; élevé dans la gloire, le Christ mystique offre son sacrifice en union avec l'Église qu'il s'est acquise en la purifiant dans le sang de son côté ouvert par la lance. Ce n'est pas comme si le Christ glorieux offrait un nouveau sacrifice avec l'Église. Par un sacrifice unique, il a atteint et réalisé une fois pour toutes la fin du sacrifice, et, Hostie transfigurée dans la gloire, il est assis à jamais à la droite du Père. L'Église n'a pas encore atteint son achèvement définitif ; elle est toujours attirée dans le sacrifice du Christ. De même que le Seigneur s'est immolé pour son Église, ainsi cette dernière participe désormais d'une manière active au sacrifice de son Époux rédempteur. L'Église s'approprie *son* sacrifice, et, transfigurée dans la gloire du Christ, elle s'élève avec lui de ce monde vers Dieu ».⁵⁵⁸

Le sacrifice du Christ n'exclut pas le sacrifice de l'Église, car le Christ n'est pas l'acteur exclusif de l'anamnèse. Le Sauveur a offert sur la Croix, virtuellement, toute l'humanité. Ce sacrifice inaugural des hommes doit s'achever. Cela se réalise par la Messe dans laquelle ce sacrifice est actualisé. Par la représentation du sacrifice de la Croix dans l'Église chaque homme peut ratifier, faire sien le sacrifice fait à sa place par le Christ. Dans l'Église il est possible de faire passer le sacrifice du « virtuel » à l'« actuel », de réaliser le passage de la puissance à l'acte. La Messe transfère en acte ce qui correspond au contenu réel du sacrifice de la Croix. Il s'agit du sacrifice de chaque homme, offert virtuellement par le Christ. La Messe est le sacrement du sacrifice spirituel de l'humanité, c'est-à-dire la *plénitudo* du sacrifice du Christ.⁵⁵⁹

⁵⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁵⁹ L'expression appartient à André Gozier, *La porte du ciel*, p. 124-125 ; dom Gozier précise que le sacrifice dont il fait référence représente se déposséder soi-même pour se rapporter tout entier à Dieu. L'homme se retrouve en Dieu, après s'être perdu au monde, et ainsi par le sacrifice trouve la vie véritable.

6.4 Sacrifice de la croix et sacrifice eucharistique, les parties de l'économie rédemptrice

Selon la conception casélienne nous découvrons donc dans la Messe la représentation du sacrifice de la croix. La tradition enseigne d'ailleurs la représentation sacramentelle et non pas la répétition d'un événement sous son mode d'existence historique. La réitération sacramentelle de l'acte du sacrifice de la croix est une doctrine soutenue par des grands théologiens au cours du temps, dom Casel se situant dans un dialogue théologique avec les prédécesseurs, mais aussi avec ses contemporains.⁵⁶⁰ De même que l'acte sacrificiel sur la croix, rendu en offrande pour l'humanité au Père, l'acte sacrificiel sacramentel de l'Eucharistie fait aussi partie de l'économie rédemptrice du Seigneur. En se situant comme points différents au cours de l'histoire de la rédemption, situés sur une ligne continue et irréversible, la Croix et la Messe gardent essentiellement la même direction, ayant la même racine et la même cible. Casel avait déjà affirmé que le mystère est toujours entier, que l'œuvre rédemptrice est un tout indivisible, les événements historiques individuels ne représentant que des mises en œuvre partielles. Nous ne pouvons pas séparer « la mort sacrificielle du Christ de toute l'économie du salut, si du moins l'Eucharistie veut être *sacramentum salutis* ». ⁵⁶¹

6.5 La doctrine du sacrifice dans le mystère – une conception sotériologique chez dom Casel

Dans son cheminement argumentatif le théologien allemand formule l'explication à partir du récit biblique d'Hébreux 10, 14 : « Par une oblation unique il a rendu parfaits pour toujours ceux qu'il a sanctifiés ». Tout d'abord, le Nouveau Testament connaît un seul sacrifice du Christ, un éventuel deuxième sacrifice aurait conduit à une seconde rédemption. Le commentaire comprend ensuite le fait essentiel que « l'unique sacrifice de la rédemption éternelle est le sacrifice de la croix tout ensemble avec son acceptation et sa consécration par la résurrection, l'ascension et la session à la droite du Père ». ⁵⁶² Pour le concile de Trente déjà

⁵⁶⁰ Casel, *Faites ceci en mémoire de moi*, p. 169. L'auteur a soin d'être aussi en interlocution avec ses contemporains car il cite sur le sujet une belle interprétation de Gerhard Simons, *Das Opfer des Neuen Bundes*, trad. allemande de Jakob Hoffmann, 1926, p. 44, qui affirme : « Le sacrifice de la messe est le même que celui de la croix précisément pour cette raison que l'acte essentiel du sacrifice est le même chez l'un et chez l'autre ». L'idée s'oriente vers cette unité essentielle entre le sacrifice de la croix et celui de la messe dans le contexte de la situation hors du temps du Christ glorifié, le Sauveur pouvant s'offrir pour toujours, sans limite de temps, sous les espèces sacramentelles et que l'acte essentiel de son sacrifice sur l'autel pouvait être aussi l'acte essentiel de son sacrifice sur la croix.

⁵⁶¹ Odo Casel, *Allgemeines*, dans JLw 12. 1932 (1934), p. 207-250, ici p. 231, citation française d'après Eloi Dekkers, *La liturgie, mystère chrétien*, dans MD 14. 1948, p. 30-65, ici p. 46.

⁵⁶² Casel, *Faites ceci en mémoire de moi*, p. 170.

la Messe est *verum et proprium sacrificium* et la rédemption est accomplie par elle. Pour Casel cette réalité s'explique grâce à la conception sacramentelle de l'Eucharistie :

« la messe n'est pas un nouveau sacrifice, mais la célébration sacramentelle, mystique, du seul et unique sacrifice. Par elle le sacrifice de la croix devient concrètement présent et peut déployer sa vertu rédemptrice au bénéfice de l'Église ou de la communauté qui précisément le célèbre. Par le Mystère l'Église a la possibilité d'offrir elle-même sans qu'il soit retiré pour cela quelque chose au sacrifice du Christ. Car c'est l'Église qui, sans cesse refaisant (*frequentat*) les gestes du Mystère et renouvelant par là le sacrifice du Christ, l'offre *d'elle-même* au Père. Elle offre ainsi réellement – et pourtant c'est le Christ qui offre *in sacramento*. Le *sacramentum* de la messe, ensemble avec les autres sacrements qui découlent d'elle, est donc le Seigneur continuant de vivre dans l'Église, la rédemption qui se prolonge. Par le Mystère les sources de la rédemption se répandent sans arrêt à travers le jardin de l'Église ». ⁵⁶³

Plusieurs éléments sont essentiels pour l'analyse de Casel. Premièrement, la Tradition indique presque exclusivement la *passion* comme objet de la commémoration. La liturgie, dans son intelligence, y ajoute la résurrection, l'ascension, la session à la droite du Père, la parousie au jour du jugement et même la nativité. Incontestablement, dans son rite, la Messe est une mémoire de la passion. Que la liturgie eucharistique revêt aussi un caractère de joie, le sacrifice de la Messe étant manifesté par l'éclat des festivités joyeuses a sa raison selon Casel, car en dépit du fait que la liturgie mentionne de manière permanente la passion, la *passio* est comprise dans le sens pascal, de mort et de résurrection, dans sa signification de glorification que le Christ a acquise par sa mort. Ce que le théologien allemand veut mettre en évidence ce n'est pas l'aspect de « cruelle passion », mais la victoire du Seigneur par la croix qui est ainsi l'acte rédempteur, en même temps *sacrifice* et *consécration*. ⁵⁶⁴ Dom Casel présente alors tout sacrifice comme étant constitué des deux éléments :

« l'un, actif, l'offrande sacrificielle, et l'autre, passif, l'acceptation et la consécration de celle-ci. Le côté actif du sacrifice du Christ fut réalisé dans la mort ; mais le côté passif fut accompli dans la résurrection, et seulement même avec l'ascension et la session à la droite de Dieu : c'est alors seulement que celui qui était mort sur la croix devint notre grand prêtre pour l'éternité et acquit l'éternelle rédemption [...]. La passion seule ne nous aurait pas rachetés ; le

⁵⁶³ *Ibidem*, p. 171.

⁵⁶⁴ *Ibidem*, p. 173. Le soulignement appartient à l'auteur.

mystère de la rédemption ne fut accompli que quand, dans le Christ, la chair humaine prit place à la droite du Père. C'est de là que le Seigneur glorifié de l'Église envoya son Esprit ; c'est là qu'il la rassemblera, lors de la seconde parousie. Alors seulement sera pleinement achevée la rédemption ».⁵⁶⁵

Casel associe le sacrifice à la sanctification. Selon lui, pour être complète l'offrande doit être sanctifiée et consacrée, car il fait partie de l'essence du sacrifice d'être accepté par Dieu. Le Père a admis le sacrifice d'amour de son Fils, son don absolu, pour qu'il le revête ensuite de la plus grande sainteté et de la plus grande gloire. Dieu a ressuscité le Christ de la mort à la magnificence et le Seigneur peut désormais selon son humanité se présenter, pour les hommes, devant la face de Dieu.

Casel parle aussi d'une réalité permanente de l'acte rédempteur. Le Christ veut demeurer en contact réel avec son Église qui croit en lui. Son sacrifice rédempteur doit non seulement continuer ses effets en elle, mais y agir aussi d'une manière vivante. Pour le théologien allemand le « mystère » liturgique, est le Christ agissant sans cesse, dans l'Église. Si le sacrifice du Seigneur doit être réellement présent aux fidèles qui n'ont pas été sous la croix, cela ne pourra se réaliser que dans le « mystère ». L'indispensabilité de la liturgie résulte ici clairement, étant la célébration rituelle d'un acte divin, par le symbole qui « représente », rend présent de nouveau, un fait unique, dans son noyau transcendant et non dans ses détails historiques accidentels. Avec le culte, sous le rite extérieur, se découvre, pour l'œil de la foi, l'invisible réalité de la grâce intérieure. Le Christ même est celui qui a institué la célébration mystique de son sacrifice rédempteur, à la dernière Cène où il a prononcé l'action de grâces sur le pain et le vin, par cette consécration, en les destinant à devenir son corps et son sang offert pour le salut des hommes. Ce même acte, suivant la volonté du Seigneur : « Faites ceci en mémoire de moi », les apôtres devaient l'accomplir en mémoire des souffrances et du sacrifice de leur divin ami.⁵⁶⁶ Dom Odon Casel souligne qu'après la Cène, le jour suivant « le Maître consumma son sacrifice d'amour, non pas dans le 'mystère', mais dans la plus sanglante des réalités. Le 'mystère' qui avait précédé devait révéler aux disciples

⁵⁶⁵ *Ibidem*.

⁵⁶⁶ Odon Casel, *Le sacrifice mystique du Christianisme*, dans *Revue liturgique et monastique* 12. 1926, p. 3-14, ici p. 9. Casel rappelle que les apôtres vont célébrer la mémoire de leur Seigneur par un acte liturgique solennel calqué exactement sur la Cène. « Par cet acte le Maître, le Grand-Prêtre glorieux, était, sous le symbole, réellement debout au milieu de son assemblée ; [...] Les apôtres voyaient dans cet acte une mémoire de la mort du Maître, mais ils considéraient cette mort sous le jour de la résurrection. Car la résurrection consumma, accomplit et consacra le sacrifice du Christ, qui trône maintenant dans sa gloire auprès de Dieu, terme final de tout sacrifice. Le 'mystère' que célèbre l'Église dans son culte a donc pour essence l'acte rédempteur du Christ par le don absolu de sa personne au Père dans l'obéissance, avec, au centre, sa mort et sa résurrection. Grâce à la célébration de ce mystère, l'Église est sans cesse debout sous la croix » (*ibidem*, p. 9-10).

que cette mort affreuse, qui extérieurement ne différait en rien de l'exécution d'un esclave, était en réalité un sacrifice saint, l'acte rédempteur et sanctificateur d'un Grand-Prêtre ».⁵⁶⁷

Dom Casel montre alors aussi dans son enseignement que le mystère est le Christ présent dans l'Église en tant que Prêtre sacrificateur, Sauveur, Roi et premier Père des croyants, motif pour lequel par le mystère émanent le salut, la grâce et l'espoir d'éternité. C'est du sacrifice « mystique » que découlent les grâces de l'Église.⁵⁶⁸

Le Christ, Dieu vivant et aimant, ne s'est pas donné, par amour, une seule fois pour toutes, mais il se donne, par amour, continuellement, perpétuellement, ayant déjà une disposition ontologique pour le don de soi dans le cycle divin de l'amour. L'amour et le don de soi se manifestent aussi par le mystère. C'est en parlant d'amour, des noces perpétuelles de l'Église et de l'Agneau, épanouissement suprême de leur vie commune dans le même Esprit de Dieu, noces qui se célèbrent au sein du « mystère », que Dom Casel écrit un de ses beaux textes expliquant sa doctrine sur le sacrifice eucharistique de l'Église. Pour lui

« dans le 'mystère', le Christ ne cesse de nous présenter son sacrifice, afin que l'Église germe et fleurisse de lui. Le 'mystère' devient ainsi en même temps le sacrifice de l'Église. Car le Maître à présent n'est plus seul à s'offrir comme jadis au Golgotha. À côté de lui se tient, Ève nouvelle, sa fidèle épouse, son ministre, la sainte Église. C'est elle qui accomplit le 'mystère', et en le réalisant, elle fait sien le sacrifice du Christ et se sacrifie en lui. O admirable condescendance du Sauveur ! Un même sang anime le Christ et l'Épouse ; et voilà pourquoi l'Épouse peut offrir le sacrifice en union avec lui, animée d'une seule et même volonté d'offrande. Elle devient ainsi, avec et par son Époux, un éternel sacrifice d'amour. Son plus grand honneur est d'être unie à lui dans l'acte suprême de sa dignité sacerdotale et – ce qui est plus – de pouvoir, en célébrant le 'mystère', lui rendre amour pour amour. Là tous deux, le Christ et l'Église, fusionnent en une seule oblation d'amour au Père ».⁵⁶⁹

6.6 Le sacrifice eucharistique – sacrifice mystique

Les idées présentées ne restent pas limitées au niveau de théories de l'Église et de son sacrifice. L'expérience mystique apparaît chez Casel comme la pleine réalisation en nous du

⁵⁶⁷ *Ibidem*, p. 9.

⁵⁶⁸ *Ibidem*, p. 10. « Du côté meurtri de Jésus jaillit l'eau du baptême, dont la vertu fait engendrer à l'Église de nouveaux membres du Christ ; de ses saintes plaies jaillit l'Esprit-Saint, fruit du Sacrifice, qui vient remplir l'Église ; du Sacrifice lui-même découlent toutes les grâces et tous les sacrements qui rendent les pécheurs des enfants de Dieu et bénéficiaires de la grâce divine » (*ibidem*, p. 10).

⁵⁶⁹ *Ibidem*.

Mystère. La mystique est le Mystère intériorisé.⁵⁷⁰ Conformément au but et à la nature de la liturgie, par le mystère, les communautés célébrants et chaque fidèle possèdent la vraie manière de participer au sacrifice du Christ. Casel se concentre non seulement sur la partie conceptuelle de son sujet, mais prend en considération la forme que l'Église donne à ses mystères. Autrement dit, il se propose de distinguer l'essence, de la forme liturgique du sacrifice « mystique ». Dans le déploiement de la liturgie même sont esquissés les traits essentiels de ce sacrifice « mystique ». L'auteur évoque le canon de la messe qui soutient l'essence du sacrifice « mystique » du Christ et de l'Église.⁵⁷¹ Les parties essentielles du sacrifice « mystique » sont contenues dans le récit biblique avec son immatriculation liturgique : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang qui sont livrés pour vous », action suivie du repas. Le pain et le vin, insuffisants et incomplets en eux-mêmes, sont déterminés par le logos, détermination opérée selon Casel, par la prière de consécration de Jésus à la Cène. Par cette oraison les éléments sont bénis, sanctifiés, consacrés et élevés à un état supérieur. L'action de grâce, l'eucharistie, a un caractère d'oblation. Cela est en conformité avec la conviction de l'Église que le sacrifice en esprit et en vérité consiste non pas dans des objets matériels, mais dans l'action de grâces, la prière, la connaissance de Dieu et la charité. Le contenu et l'objet de l'action de grâces selon la parole de Jésus est son corps livré pour les hommes et le sang de l'alliance répandu pour eux en expiation des péchés. Pour Casel toutes ces informations mènent à la conclusion que le sacrifice eucharistique accueille et inclut une éthique du sacrifice en vue de louer Dieu :

« la prière eucharistique d'oblation a donc pour objet l'acte sacrificateur du Christ, qui atteint son degré suprême dans la mort en croix et amène la rédemption de l'Église. L'eucharistie des premiers siècles n'était qu'un déploiement de cette pensée primitive. Là le projet conçu par Dieu en vue de sauver l'humanité [...], était développé en toute solennité. Le récit évangélique se transformait en un hymne d'action de grâces et de louanges envers la sagesse et la bonté de Dieu. C'était une véritable 'oblation de louange' ».⁵⁷²

Le penseur de Maria Laach voit le tout à l'intérieur d'une spiritualisation croissante du culte (cf. Jn 4,21-24). Le culte consiste dans l'offrande de dons matériels, mais il consiste

⁵⁷⁰ « L'essence des mystères n'est pas une invocation à la divinité (une prière) et non plus une offrande à la divinité (le sacrifice), mais une participation aux actes de la divinité et, par là, une assimilation à celle-ci dans son agir. On comprend facilement que la *mystique*, ainsi que l'étymologie du mot l'indique déjà, ait pris naissance avant tout dans le Mystère. La mystique fut d'abord le culte avant que naisse la pure mystique de la prière et de la contemplation » (Casel, *Faites ceci en mémoire de moi*, p. 59-60).

⁵⁷¹ Casel, *Le sacrifice mystique du Christianisme*, p. 14.

⁵⁷² *Ibidem*, p. 12.

surtout dans l'eucharistie, dans l'hymne de louange à Dieu et aux actes merveilleux qu'il a faits pour le salut des hommes.⁵⁷³

Casel fait une lecture sacrificielle du Canon romain. La prière qui supplie Dieu de bien vouloir agréer l'oblation : « Et nous vous offrons de vos dons une oblation pure, sainte, immaculée » est suivie par la prière où l'assemblée demande à Dieu pour l'Église le salut, les bénédictions divines et les grâces d'En-Haut, et qui, selon Casel, tire aussi son efficacité du sacrifice. L'« Amen » de l'assemblée, à la fin de la sainte action, fait sien, assume en cela même, l'acte de l'oblation.⁵⁷⁴ Mais le trait fondamental du sacrifice « mystique », dans la célébration eucharistique en tant que prière de consécration est la transformation du pain et du vin dans le corps et le sang du Christ. Et ce que le théologien allemand fait ressortir est que le canon en tant qu'« eucharistie » provoque non seulement la présence du Christ, mais révèle que l'œuvre de la Rédemption tout entière est présente avec lui. La théologie des mystères montre que le Christ vient encore et il meurt mystiquement pour les croyants ou que « dans le 'mystère', le Maître meurt de nouveau pour nous, ressuscite, s'assied à la droite de son Père en qualité de Grand-Prêtre ». ⁵⁷⁵ La solennité de la Messe est une « épiphanie », une venue, qui est exprimée tout au long du canon et d'une manière particulière dans le *Sanctus*.⁵⁷⁶ Après l'accomplissement du sacrifice, l'Époux invite ses amis au banquet nuptial, où lui-même se donne en nourriture de l'immortalité. Le but du banquet est de confirmer l'union de l'Église avec Dieu, opérée justement par le sacrifice. Alors, sa nature de sacrifice n'épuise pas tout le Mystère eucharistique, ou autrement dit, le sacrifice eucharistique présente encore un autre aspect, un aspect sacramentel au sens strict du mot, celui de repas sacrificiel.⁵⁷⁷

Au cours des siècles, l'Église, par l'Eucharistie, a représenté l'acte rédempteur du Christ. Autour de la consécration se constitue dans un tissu compact, le noyau d'une structure qui comprend le « mystère », la mémoire « mystique », le sacrifice « mystique », le banquet du sacrifice, ajoutant les oraisons qui demandent à Dieu d'agréer les offrandes, qui intercèdent en faveur de l'Église et des fidèles et expriment leur communion avec les saints. A eux sont joints la doxologie et les Amen. C'est dans ce système que l'homme peut participer

⁵⁷³ Cf. Casel, *Le mémorial du Seigneur* ; Idem, *Die logikè thysia der antiken Mystik in christlich-liturgischer Umdeutung*, dans JLw 4. 1924, p. 37-47.

⁵⁷⁴ Casel, *Le sacrifice mystique du Christianisme*, p. 12.

⁵⁷⁵ *Ibidem*, p. 13.

⁵⁷⁶ « 'Saint, saint, saint est le Seigneur Dieu des armées ; Les cieux et la terre sont remplis de ta magnificence'. La liturgie de Marc en donne une explication forte juste : 'Le ciel et la terre sont véritablement pleins de ta sainte gloire par l'épiphanie de notre Seigneur Dieu et Sauveur Jésus-Christ'. Et l'assemblée continue de saluer ce Seigneur qui est proche : 'Hosanna ! Salut et louange à Celui qui vient au nom du Seigneur ! Hosanna !' » (Casel, *Le sacrifice mystique du Christianisme*, p. 13).

⁵⁷⁷ Casel, *Le mystère du culte*, p. 44.

au sacrifice « mystique », en s'unissant au « mystère », au Christ, extérieurement dans la liturgie, spirituellement ensuite. C'est grâce au sacrifice que nous trouvons la vie véritable, que nous nous retrouvons en Dieu. Le sacrifice est compris comme dépossession de soi-même pour se rapporter tout entier à Dieu. L'acte qui s'accomplit dans la liturgie doit se continuer en nous, cet acte divin, dans lequel agit la force de Dieu même, en nous attirant dans son domaine. Notre réponse, le don de nous-mêmes, avec le Christ et par le Christ, se dispose comme un sacrifice agréable au Père.⁵⁷⁸ Casel reprend l'apôtre Pierre pour mettre en évidence que par le Grand-Prêtre nous devons être nous-mêmes « un sacerdoce saint, appelé à offrir des sacrifices spirituels, agréables à Dieu par Jésus-Christ » (1P 2,5).⁵⁷⁹

Pour compléter, nous reprendrons les affirmations de base, que le sacrifice propre de l'Église est le mode sacramentel d'existence du sacrifice du Christ, et que le sacrifice de la Croix est rendu présent par l'acte sacrificiel sacramentel de l'Église. Nous ne pouvons pas parler d'Eucharistie sans Golgotha, mais non plus d'Eucharistie sans l'Église. Cela en ce sens précis que le sacrifice sacramentel de l'Eucharistie n'aurait pas de sens sans l'Église.⁵⁸⁰ Le sacrifice de la Croix est sacramentellement représenté pour susciter l'entrée active, la participation de l'Église. C'est ici qu'apparaît le sens de la Messe, le sacrifice de la Croix acquérant une présence sacramentelle dans l'action sacrificielle des chrétiens. Et pour le dire avec André Gozier : « ... le 'plus' du sacrifice de la Messe par rapport au sacrifice de la Croix consiste dans la participation active de l'Église. Ce qui ne veut pas dire que la Messe ajouterait quelque chose à la Croix qui ne lui viendrait pas d'elle, comme de sa source, mais que la Messe est l'actualisation successive de la Croix dans l'espace et le temps ». ⁵⁸¹

Aux yeux de dom Gozier la conception d'Odon Casel peut transformer décisivement notre attitude face à la liturgie, car « les rites sont alors les actes par lesquels, en les accomplissant, nous participons au Mystère qui représente et est réellement l'Acte sauveur. Dans cette perspective, l'essentiel, le centre de la vie chrétienne, c'est la participation dans et

⁵⁷⁸ Il est aussi clair pour la théologie moderne que « la proclamation pleine de gratitude, le mémorial d'action de grâce, qu'est l'eucharistie, actualise le sacrifice du Christ, sans pourtant répéter ce sacrifice unique, et le rend présent à tous les croyants de tous les temps et de tous les lieux, afin qu'il devienne *leur* sacrifice. Elle le rend présent comme l'offrande sacrificielle, don de Dieu, gage de salut, mais aussi comme action sacrificielle, par laquelle les croyants, et tous ceux qui la célèbrent avec foi, sont insérés dans l'unique offrande du Christ en sacrifice : en lui, avec lui et par lui, ils trouvent accès auprès du Père » (Neunheuser, *Sacrifice*, p. 359).

⁵⁷⁹ Casel, *Le sacrifice mystique du Christianisme*, p. 14.

⁵⁸⁰ Charles Baumgartner, *Bulletin d'histoire et de théologie sacramentaires*, dans *Recherches de Science religieuse* 50. 1962, p. 280-283. Le théologien analyse l'ouvrage collectif *Opfer Christi und Opfer der Kirche, Die Lehre vom Messopfer als Mysteriengedächtnis in der Theologie der Gegenwart*, éd. par Burkhard Neunheuser, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1960, ouvrage qui publie les rapports de la session annuelle de l'Abt-Herwegen-Institut (4 au 7 août 1958). Le sujet est traité à l'occasion du dixième anniversaire de la mort d'Odon Casel dans la session : « La doctrine du sacrifice de la messe comme mémorial de mystère, confrontée avec la théologie moderne ».

⁵⁸¹ Gozier, *La porte du ciel*, p. 124.

par les mystères de la liturgie à la vie divine du Christ. Consacrant tous les domaines de la vie et de l'activité, la liturgie pénètre partout. Elle ne connaît pas de 'profane', elle n'exclut que le péché. S'adressant à l'homme tout entier, corps et âme, elle le prend dans sa situation concrète, avec toutes les relations de la vie humaine, elle sauve en lui le cosmos et transforme l'homme en Christ ».⁵⁸²

7. Le Mémorial. La dimension anamnétique de l'Eucharistie. La redécouverte d'une multitude des sens du concept de mémorial dans la prière eucharistique

7.1 Nouvelles considérations sur la théologie du mémorial

Pour la liturgie et pour la théologie l'anamnèse présente une valeur incontestable. Elle représente une des notes caractéristiques de toutes les liturgies chrétiennes. Le rite qui comprend le récit de la Cène et les paroles de l'Institution, suivis du commandement du Christ de la renouveler, représente le noyau de la messe ancienne. Pourtant, à la fin du XIX^e siècle les discussions théologiques sur la nature de l'anamnèse font défaut, de nombreuses présentations du concept de mémorial étant fausses et restrictives. Le Concile de Trente avait déjà condamné l'interprétation du sacrement comme simple commémoration, *nuda commemoratio*. La théologie latine postconciliaire, dans son effort spéculatif, s'est concentrée plutôt sur le réalisme eucharistique, en écartant les termes liés au concept de mémorial comme *memoria* ou *commemoratio*, en les considérant moins indiqués et conformes à son usage. Les polémiques spécifiques à l'époque de la Reforme, les attaques contre le caractère sacrificiel de l'eucharistie, ont favorisé des interprétations limitatives du caractère de mémorial de l'eucharistie. Cette situation a marqué aussi une paralysie dans la théologie catholique, les théologiens freinant la découverte de la multitude des sens du concept de mémorial.

Au début du XX^e siècle dom Odon Casel est celui qui par ses écrits redécouvre l'importance qu'a le thème du mémorial pour la compréhension de l'Eucharistie. L'histoire de la théologie reconnaît dans l'auteur allemand celui qui domine la discussion sur la nature de l'anamnèse, étant le premier à avoir formulé en termes explicites la thèse décisive. Dom Neunheuser le déclare explicitement : « les travaux de dom Odon Casel sur 'Le mémorial du

⁵⁸² *Ibidem*, p. 130.

Seigneur dans la liturgie chrétienne de l'Antiquité' (1918) ainsi que la controverse suscitée par la thèse qu'il défendait nous ont aidé à comprendre et à remettre en valeur le concept de mémorial dans son sens plein. La réalité de ce à quoi le mémorial se réfère n'en est pas absente, mais au contraire s'y exprime clairement ; il s'agit d'un mémorial *réel*, la 're-présentation' de ce qui est commémoré, la présence réelle de ce qui est historiquement passé et qui *hic et nunc* se communique à nous d'une manière efficace ». ⁵⁸³

Le thème de l'anamnèse montre sa fécondité des qu'il est traité de plus en plus dans la théologie catholique mais aussi dans la théologie protestante. Les idées de Casel se trouvent analysées dans les développements des théologiens protestants et gagnent en prépondérance dans les travaux des théologiens catholiques. ⁵⁸⁴ Le moine bénédictin avait pris les sources de la tradition de l'Église pour expliquer avec insistance la présence de l'action salvatrice du Christ dans l'Eucharistie. Il se servait dans ce sens du concept de mémorial en étroite liaison avec l'idée de re-présentation d'une réalité objective provoquée par ce mémorial. ⁵⁸⁵

L'intérêt de Casel pour l'interprétation théologique du commandement du Seigneur : « Faites cela en mémoire de moi » et de la célébration de l'Eucharistie qui est un « mémorial » en tant qu'exécution de cet ordre, est déjà manifeste dans sa thèse de doctorat de 1912, *La Doctrine eucharistique de S. Justin, martyr* ⁵⁸⁶, travail où apparaissent les idées élaborées ensuite dans ses œuvres, notamment le fait que l'Eucharistie est une célébration mémoriale, une représentation mystique, la continuation de l'œuvre de la rédemption.

⁵⁸³ Neunheuser, *Mémorial*, p. 15.

⁵⁸⁴ « Aujourd'hui, affirme Josef Andreas Jungmann, on a réussi à se mettre d'accord sur les concepts en revenant à l'idée de la *repraesentatio*, dans le sens plein du mot *repraesentare*, c'est-à-dire de rendre à nouveau présent, d'offrir de nouveau présentement [...]. L'impulsion décisive dans ce domaine est venue [...], de manière surprenante, non pas de la dogmatique ou de l'histoire des dogmes ou de la liturgie au sens étroit du terme, mais plutôt – à travers Casel – de l'histoire des religions de l'Antiquité. La thèse des mystères défendue par O. Casel a subi entre temps le feu de la critique ; dans ses traits essentiels, elle a été accueillie par les catholiques et a suscité de l'intérêt et obtenu un consensus très large chez les protestants » (Josef Andreas Jungmann, *Messe im Gottesvolk. Ein nachkonziliarer Durchblick durch Missarum Sollemnia*, Freiburg, Herder, 1970, p. 17, 18. Jungmann cite à son tour Wilhelm Auerbach, *Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie*, Paderborn, Bonifatius-Druckerei, 1967, p. 672-685, 736-738).

⁵⁸⁵ Dans ses recherches Casel fait recours aux liturgies anciennes et à la pensée patristique. « Ce retour critique à la théologie des Pères, s'opposant au point de vue étroit de la présence réelle dans la théologie scolastique de l'Occident, a poussé et contribué puissamment à voir dans une nouvelle lumière la controverse du XVI^e siècle » (Georg Kretschmar, *Abendmahl*, III/1. *Das Abendmahlsverständnis in der Geschichte der christlichen Kirchen. Alte Kirche*, dans *Theologische Realenzyklopädie*, Vol. 1, de Gruyter, Berlin-New York, 1977, p. 59-89, ici p. 85).

⁵⁸⁶ *Die Eucharistielehre des hl. Justinus Martyr*, publié dans la revue *Der Katholik* 4. 1914, p. 153-176, 243-263, 331-355, 414-436.

7.2 Les origines vétérotestamentaires et culturelles païennes du mémorial

Casel ne s'accorde pas avec ses contemporains théologiens sur la souche du concept de mémorial. Il avait cherché l'arrière-plan du commandement du Christ « Faites cela *eis tèn émèn anamnèsin* » dans le monde hellénistique et non pas dans le milieu biblique. Des références sur quelques parallèles bibliques existent dans ses écrits, mais elles ne sont pas considérées en tant que sources d'influence. Fidèle à sa théorie, Casel saisit le *eidos* cultuel qui, apparaissant vaguement dans les actions culturelles hellénistiques, avait trouvé en terrain chrétien une réalité pleine et autonome, en vertu de l'autorité du Christ. Sur ce point il ne se trouve pas en large accord avec les autres écrivains qui soutiennent que le matériel que le Christ a utilisé et mis au service de ses desseins est le monde biblique de l'Ancien Testament. Mais l'arrière-plan vétérotestamentaire est pourtant décisif, selon d'autres théologiens, dans l'interprétation de ce phénomène, la sainte Cène ne pouvant pas être comprise en son sens profond que par une explication à travers la tradition liturgique de l'Ancien Testament.⁵⁸⁷ L'idée de mémorial est souvent utilisée dans l'Ancien Testament, les objets du souvenir étant soit Dieu, soit l'homme, dans le cadre d'une mémoire pleine de réalité. Quand il se souvient, Dieu entre en action et accorde le salut et la grâce. Pour l'homme, se souvenir, signifie accomplir les promesses, se retourner vers son Dieu. Le rapport actif entre Dieu et l'homme se fait sentir de façon puissante dans le souvenir actualisant du culte. La célébration annuelle de la Pâque juive est, en tant que jour festif, un mémorial (*zikkaron*).⁵⁸⁸ Le but du rituel pascal est de rappeler les actions salvatrices de Yahvé, de les renouveler et les actualiser, dans la pensée et dans le sentiment. Dans la nuit de la Pâque, non seulement Israël se souvient de Yahvé et de ses actions de salut, mais aussi Yahvé se souvient d'Israël et de ses serviteurs.⁵⁸⁹

Dom Casel s'est aussi efforcé d'expliquer l'action eucharistique au moyen d'une interprétation typologique, en se référant à des types de l'Ancien Testament, mais il l'a fait

⁵⁸⁷ Max Thurian, *L'eucharistie, mémorial du Seigneur, sacrifice d'action de grâce et d'intercession*, Neuchâtél – Paris, Delachaux et Niestlé, « Communauté de Taizé », 1959, p. 21.

⁵⁸⁸ « Le mémorial juif se concrétisait de la manière la plus intense dans la fête des Tabernacles (Lv 23,33), dans la fête des Pourîm (Est 9,28) et surtout dans celle de la Pâque » (Paul Neuenzeit, *Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung*, Munich, Kösel, 1960, p. 144).

⁵⁸⁹ « Ce souvenir de la part de Yahvé signifie, en correspondance avec les conceptions de la Bible et du judaïsme tardif [...], un certain devenir présent de Dieu et une certaine actualisation du salut, c'est seulement ainsi qu'on explique comment, dans le judaïsme, la Pâque n'a pas été seulement une célébration commémorative rappelant le souvenir du passé, mais a pu devenir avec précision un signe annonçant le futur et garantissant le salut final [...]. La liturgie pascale contient donc en elle-même, comme signe et mémorial, le passé, le présent et le futur du salut, par le fait que d'année en année elle opère de nouveau, actualise et rend fécond le salut pascal (Pascha-Heil) ». « ...l'action salvatrice divine de la libération d'Israël se renouvelle en quelque manière continuellement dans la célébration de la Pâque » (Johannes Schildenberger, *Der Gedächtnischarakter des alt- und neutestamentlichen Pascha*, dans *Opfer Christi und Opfer der Kirche*, éd. par Burkhard Neunheuser, Düsseldorf, Schwann, 1960, p. 75-99, ici p. 83).

surtout en la comparant aux cultes à mystères païens.⁵⁹⁰ L'héritage vétérotestamentaire et juif est moins pris en considération.⁵⁹¹ Pour cet aspect de la question Ernst Haag déclare : « Si l'on veut apprécier la signification permanente de O. Casel dans le Mouvement liturgique, il faut rechercher les fondements bibliques du concept de mémorial [...]. Cette recherche a l'avantage de mettre dans une juste lumière ce qu'a réellement voulu O. Casel [...] et, en même temps, de corriger ses exagérations, dues à l'influence de l'histoire des religions, dans la présentation qu'il a faite du mystère chrétien ».⁵⁹²

De toute manière ce qui est présent dans la thématique de la Pâque juive, devient pleine réalité, dans la célébration néotestamentaire de l'Eucharistie. Le Nouveau Testament possède une réalité plus grande de la présence de l'action salvatrice, s'élevant bien au-dessus de celle de l'ancienne alliance, qui n'en était que l'ombre.⁵⁹³ Dans son étude sur le mémorial Casel a présenté aussi le thème dans son essor, montrant la forte mise en relief et la riche signification du thème « mémorial », dans l'époque constantinienne de l'Église ancienne. L'idée de mémorial a été concrètement exprimée dans les textes d'anamnèse de cette époque.

Georg Kretschmar, examinant les interprétations théologiques récentes de la Cène, affirme que dom Casel a ouvert une voie nouvelle, précisément parce qu'il a vu que, dans la compréhension que l'Église ancienne avait de la Cène, le « point central [...] était la représentation de l'événement du salut dans le culte ».⁵⁹⁴ La recherche antérieure à Casel n'avait pas vu avec autant de clarté cette réalité. La question de l'origine et du développement de l'anamnèse apparaît donc pour Casel comme un thème historique, liturgique et théologique central pour la compréhension de l'Eucharistie.

⁵⁹⁰ Dans l'étude : *Le Mémorial du Seigneur*, p. 6, au sujet des 2^e, 3^e, 4^e et 5^e éditions allemandes dom Casel déclare : « Avant tout, suivant une suggestion du Dr A. Baumstark, j'ai présenté dans un plus grand détail les relations de la liturgie chrétienne avec le culte juif. Puis j'ai poursuivi un peu plus avant les parallèles établis avec les cultes hellénistiques... ».

⁵⁹¹ Louis Bouyer, « *Le mystère du culte* » de Dom Casel, dans MD 80. 1964, p. 241-243, ici p. 243, Récension à l'édition de 1964 de : *Le Mystère du culte, richesse du Mystère du Christ*, Paris, Cerf, « Lex Orandi » 38.

⁵⁹² Ernst Haag, « *Gedächtnis* » im Alten Testament, besonders in den Psalmen und beim Pascha, dans *Verein der Förderer und Freunde des Abt-Herwegen-Instituts : Jahresgabe des Vereins der Förderer und Freunde des Abt-Herwegen-Instituts Maria Laach*, Maria Laach, 1979, p. 3.

⁵⁹³ Les affirmations théologiques partagent l'accord que si dans l'ancienne alliance le mémorial contenait une réalité salvatrice mystérieusement grande, dans le Nouveau Testament cette réalité est d'autant plus valable. L'ordre de célébrer le mémorial dans le Nouveau Testament se concrétise dans les prières eucharistiques de l'Église. Dans leur cadre s'accomplit le mémorial de la mort du Seigneur. C'est le début de la réalisation liturgique du commandement du Seigneur telle qu'elle s'est formulée dans ces prières eucharistiques qui reproduisent dans leur forme fondamentale les prières de la berakah juive.

⁵⁹⁴ Kretschmar, *Das Abendmahlsverständnis in der Geschichte*, p. 85.

7.3 L'anamnèse dans les liturgies anciennes – étude liturgique sur l'histoire du culte

Le travail principal qu'Odon Casel a consacré à l'étude de l'anamnèse eucharistique à travers la tradition est *Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition*. La liturgie, les Pères, les théologiens constituent une source de témoignage impressionnante en faveur du sens que l'Église attribue à la « mémoire » du Christ et de ses gestes rédempteurs. Le but du théologien allemand par le rassemblement des textes substantiels pour le sujet a été de « dégager le caractère éminemment traditionnel d'une réactualisation, sous le mode propre aux sacrements, du sacrifice de la croix, dans l'acte même qui est le mémorial : la célébration eucharistique ». ⁵⁹⁵

Odon Casel se trouve parmi les théologiens qui réussissent à concrétiser une interprétation théologique profonde, à dégager une théologie eucharistique authentique en laissant parler les textes liturgiques, en partant dans la démarche mystagogique, de la liturgie elle-même. Dom Casel retrouve la notion de mémoire dans toutes les liturgies d'Orient et d'Occident et dans la Tradition. Les témoignages des liturgies et les arguments tirés de la Tradition non-liturgique, pour la plupart des textes patristiques, constituent un sérieux matériel qui indique le caractère de mémorial de la Messe.

Plusieurs déductions feront le résultat des analyses directes des différentes liturgies anciennes. C'est la célébration *elle-même* qui est la mémoire et il ne s'agit pas d'un souvenir du Seigneur *au cours de* la célébration. L'objet du souvenir, rappelle l'auteur, est la mort et la résurrection, même si le mot *meam* désignerait seulement le souvenir du Seigneur. ⁵⁹⁶ Lors de la célébration eucharistique, la mort du Seigneur devient mémoire rituelle. ⁵⁹⁷ L'action sacrificielle est une représentation rituelle de la mort du Christ ayant pour le fond,

⁵⁹⁵ Jean Charles Didier, *Postface* à Odon Casel, *Faites ceci en mémoire de moi*, Paris, Cerf, 1962, p. 183.

⁵⁹⁶ Casel, *Faites ceci en mémoire de moi*, p. 12. L'auteur prend comme premier exemple dans son analyse la plus ancienne forme d'anamnèse accessible aujourd'hui, celle de *La Tradition apostolique : d'après les anciennes versions*. Hippolyte de Rome. Introduction, traduction et notes de Bernard Botte, Paris, Cerf, « Sources chrétiennes » 11bis, 1984, p. 52-53. Casel comprend la phrase : *quando hoc facitis, meam commemorationem facitis*, comme un ordre, l'équivalence constaté entre *hoc* et *commemoratio* en déterminant l'auteur à saisir non un souvenir du Christ au cours de la célébration, mais une mémoire du Christ qui consiste dans la célébration même.

⁵⁹⁷ *Ibidem*, p. 13. Dom Casel fait référence au récit biblique de saint Paul, 1Co 11,24 sv., où le terme *ἀνάμνησις* se manifeste dans une « proclamation », réalisé en paroles mais aussi dans une action rituelle, le repas. Cette proclamation vise la mort du Seigneur, mais elle ressort de la célébration en son essence même. L'eucharistie, selon saint Paul est un mémorial, est une annonce de la mort du Seigneur. Il s'agit objectivement d'une « action-annonce », accompagnée de la parole. Le mémorial objectif consiste aussi dans une parole-annonce liturgiquement établie et faisant partie du rite. Mais il s'agit aussi d'une commémoration d'un fait parce que ce dont on se souvient ici est réellement présent. Saint Paul fait allusion à la représentation cultuelle. Cf. Neunheuser, *Mémorial*, p. 21.

l'anamnèse.⁵⁹⁸ Certaines liturgies commencent à mentionner dans l'anamnèse les phases principales de l'Economie, la résurrection, l'ascension, la seconde venue du Christ, sans qu'intervienne à ce sujet différence par rapport à la mémoire de la mort.⁵⁹⁹ Passion et Croix sont elles-mêmes la mémoire ; celle-ci s'accomplit dans le sacrifice.⁶⁰⁰ La mémoire mystérique se trouve dans le sacrifice.⁶⁰¹ Le sacrifice préparé par des prières de l'anaphore est une action mémoriale intimement liée à l'Eucharistie, l'objet de cette mémoire étant le Seigneur et son œuvre salvifique.⁶⁰² Le sacrifice consiste dans la mémoire de la mort et de la résurrection ; cette mémoire équivaut aussi au mystère de la passion, de la mort, de la sépulture et de la résurrection ; c'est une mémoire à travers une célébration.⁶⁰³

Le chercheur allemand analysera dans sa copieuse étude les prières d'anamnèse des productions liturgiques anciennes très différentes. A côté des particularités spécifiques à la *Tradition apostolique*, aux *Constitutions apostoliques*, au *Testament de Notre Seigneur Jésus-Christ*, Casel remarque des différences entre la *Liturgie de S. Jacques* et, la *Liturgie syrienne de S. Jacques*. Il souligne par rapport à cette dernière une certaine dépendance de type, de la *Liturgie I de S. Pierre*, de la *Liturgie II de S. Pierre*, de la *Liturgie de S. Eustache d'Antioche*, ainsi que des liturgies au même schéma ayant un caractère particulier comme, la *Liturgie de Sévère d'Antioche*. Dom Casel fait des références à beaucoup d'autres liturgies qui gardent des prières du même type en identifiant les particularités des anamnèses dans : la *Liturgie de S. Jean l'évangéliste*, la *Liturgie des douze apôtres*, la *Liturgie du bienheureux Jacques l'interprète, évêque d'Edesse*, la *Liturgie de Moïse Bar-Kepha*, la *Liturgie d'Ignace le patriarche*, la *Liturgie du pape Jules de Rome*, les liturgies de S. Ignace, de S. Thomas d'Héraclée, des Docteurs, de S. Jean le patriarche, de Philoxène évêque de Mabbug, de Mathieu le Pasteur, de Philoxène de Bagdad, la *Liturgie de Michel, patriarche d'Antioche*, la

⁵⁹⁸ *Ibidem*. Casel cite la liturgie de Sérapion de Thmuis (vers 350), *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, éd. Funk, II, p. 174.

⁵⁹⁹ *Ibidem*, p. 15. Casel cite les *Constitutions apostoliques*, VIII, 12, 38, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, éd. Funk, I, p. 508 et suiv.

⁶⁰⁰ *Ibidem*, p. 19. Casel cite la *Liturgie de Sévère d'Antioche*, dans la traduction latine chez Eusèbe Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, opera et studio Eusebii Renaudotii, vol. II, Paris, 1716, p. 323.

⁶⁰¹ *Ibidem*. Casel cite la *Liturgie de S. Denys d'Athènes*, dans Eusèbe Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, p. 205.

⁶⁰² *Ibidem*, p. 24. Casel cite L'*ordo communis* syrien, dans Eusèbe Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, p. 16.

⁶⁰³ *Ibidem*, p. 25. Casel cite la *Liturgie des apôtres Addaï et Mari*, dans Renaudot, p. 591 et suiv. Casel rappelle la version anglaise dans Frank Edward Brightman, *Liturgies eastern and western, being the texts original or translated of the principal liturgies of the Church*, vol. I, *Eastern liturgies*, ed. with introduction and appendices on the basis of the former work by Charles Edward Hammond, Oxford, Clarendon Press, 1896, p. 286, et allemande dans Hans Lietzmann, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, Bonn, « Arbeiten zur Kirchengeschichte » 8, 1926, p. 53.

*Liturgie de S. Clément de Rome, la Liturgie de Théodore de Mopsueste, la Liturgie de Nestorius, la Liturgie de S. Marc, la Liturgie copte de S. Basile etc.*⁶⁰⁴

En dépit de toutes les différences de forme Casel identifie un type unique d'anamnèse. Celle-ci représente l'expression liturgique solennelle d'une ancienne conception selon laquelle la célébration de la Messe est la mémoire de la mort rédemptrice. Elle se trouve toujours en correspondance avec le récit de l'institution et la prière sacrificielle.⁶⁰⁵ Mais la découverte centrale de l'écrivain allemand concernant la mémoire est son réalisme.

« La mémoire elle-même consiste dans la célébration rituelle de l'œuvre rédemptrice façonnée sur le modèle de la dernière Cène. Elle est en même temps le sacrifice. Non pas un souvenir subjectif mais une réalité objective sous le rite, autrement dit : symbole, figure, mystère. L'anamnèse imprime donc à toute l'action sainte la marque d'une mémoire réelle : la mort rédemptrice, sous le voile des rites, devient réalité ».⁶⁰⁶

7.4 La prière de l'anamnèse

Le contenu de la prière de l'anamnèse est un point important dans la compréhension du concept de mémorial. Pour l'antiquité chrétienne l'anamnèse était le souvenir de la *passio*, de l'action rédemptrice. La passion du Seigneur, l'acte proprement dit du sacrifice du Christ, demeure au centre, mais, en même temps, tout est vu dans la perspective de la résurrection.⁶⁰⁷ À côté de la résurrection sont insérés dans l'anamnèse les autres actes rédempteurs, la naissance, la résurrection, l'ascension etc., qui se trouvent aussi comme présences continues dans la messe. L'incarnation est selon l'Écriture et la Tradition, le présupposé essentiel du sacerdoce du Christ. L'incarnation appartient au sacrifice du Christ dans la mesure où elle a rendu possible ce sacrifice.

Casel souligne le fait révélé par la Tradition, que la passion est objet permanent de la commémoration. L'intelligence de la liturgie se montrera dans la jonction de la naissance, de

⁶⁰⁴ Les liturgies mentionnées se trouvent dans des collections et éditions de traduction utilisées par Odon Casel : Eusèbe Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio* ; Frank Edward Brightman, *Liturgies eastern and western* ; Hans Lietzmann, *Messe und Herrenmahl* ; Anton Baumstark, *Die Messe im Morgenland*, München, Kempten, 1906.

⁶⁰⁵ Pour Casel la succession des composants de la messe à sa pure logique : « la 'commémoration' suit immédiatement les paroles de la consécration qui ont opéré et réalisé le Mystère ; elle les complète, les explique et les mène jusqu'à l'idée de sacrifice qui est leur épanouissement » (Casel, *Faites ceci en mémoire de moi*, p. 172).

⁶⁰⁶ Casel, *Faites ceci en mémoire de moi*, p. 41 ; *Das Mysteriengedächtnis der Messeliturgie im Lichte der Tradition*, dans *JLw* 6. 1926 (1927), p. 130.

⁶⁰⁷ 1Co 15,14 : « Si le Christ n'est pas ressuscité, alors notre prédication n'a pas sa raison d'être... Si le Christ n'est pas ressuscité, vaine est votre foi ».

la résurrection, de l'ascension, de la session à la droite du Père, de la parousie au jour du jugement, la messe étant dans son rite, une mémoire de la passion mais aussi de tout autre acte rédempteur du Christ. Les actions du Seigneur se groupent autour de sa mort sacrificielle, l'une des caractéristiques de l'anamnèse étant de formuler en des expressions solennelles les étapes capitales de l'œuvre rédemptrice. L'introduction dans l'anamnèse de toute l'économie du salut, de l'incarnation à la parousie, la mention d'événements supra-historiques, montrent clairement pour Casel que

« le but de l'anamnèse n'est pas un souvenir purement historique du passé dans le sens habituel du mot. Bien plus, le mystère de la rédemption par l'Homme-Dieu, qui repose à la vérité sur des faits historiques mais dont les dimensions s'étendent dans la sphère supra-naturelle et supra-historique, devient présent sous les voiles du sacrement ». ⁶⁰⁸

Casel fait valoir aussi le fait que si la messe est

« la mémoire réelle du sacrifice du Christ pour la rédemption du genre humain, il est fondé dans son essence qu'elle soit une mémoire de toutes ces diverses phases de l'œuvre salvifique du Seigneur ; mais tout est envisagé sous l'angle du *sacrifice* – et c'est pourquoi la passion se trouve au centre, comme étant l'acte d'offrande du sacrifice. Si donc la messe signifie et opère tout d'abord la passion, cependant tous les autres actes sont en même temps signifiés et réalisés en elle en tant que sacrifice de la rédemption ». ⁶⁰⁹

En analysant le développement de l'anamnèse Casel observe aussi une correspondance avec l'ampleur connue de l'année ecclésiastique. La Pâque, qui était à l'origine la seule fête des chrétiens, célébrait la mort rédemptrice du Seigneur en englobant la résurrection, l'ascension et la venue de l'Esprit. Casel constate que dans le contexte de l'essor des fêtes chrétiennes spécifique au IV^e siècle, « l'anamnèse manifeste pour sa part un développement plus étoffé ». ⁶¹⁰

⁶⁰⁸ Casel, *Faites ceci en mémoire de moi*, p. 43.

⁶⁰⁹ *Ibidem*, p. 173-174.

⁶¹⁰ « Bientôt l'Orient va célébrer l'épiphanie comme la seconde fête principale ; de même l'incarnation s'y présentera-t-elle souvent aussi comme objet de l'anamnèse. Et comme l'Orient garde aussi mieux que l'Occident l'esprit eschatologique des premiers temps, il s'ensuit que la parousie y joue un grand rôle dans la mémoire mystérique » (*ibidem*, p. 43-44).

Casel a relevé dans les écrits de saint Justin⁶¹¹, que l'Eucharistie était considérée comme mémoire de l'*incarnation* et de la passion. Le bénédictin met en évidence que l'expression « mémoire » était courante pour la célébration eucharistique au II^e siècle déjà. L'actualité du mémorial dans la messe s'observe donc non seulement dans la tradition liturgique mais aussi dans les témoignages des Pères.

L'examen de la pensée patristique mettra le théologien allemand devant d'autres résultats sur le thème du mémorial. Un bon exemple pourrait être le « dialogue » critique avec saint Cyprien, dont la pensée sur l'Eucharistie est des plus réalistes, amenant Casel à une autre conclusion très importante : que

« le sacrifice consiste dans la mémoire de la passion et que cette mémoire est (sous la figure du rite) la passion elle-même. D'un côté, par conséquent, se trouve la mort unique du Seigneur, le sacrifice qu'il fait de lui-même, et de l'autre la *commemoratio*, le *sacramentum* de ce même événement, c'est-à-dire une action rituelle qui renferme en soi de façon mystérieuse la réalité du fait historique : autrement dit un *mysterium* ». ⁶¹²

Par *mysterium*, Casel entend ici :

« la notion très vaste d'une 'mémoire' rituelle (*ἀνάμνησις*, *commemoratio*), c'est-à-dire la célébration et la représentation liturgique d'une œuvre divine sur laquelle se fondent l'existence et la vie de la communauté religieuse ». ⁶¹³

L'analyse des paroles de l'Écriture, des affirmations de la tradition ecclésiastique et en particulier le témoignage de la liturgie, ont permis à dom Casel de reconnaître l'importance que le thème de mémorial a pour la compréhension de l'Eucharistie. Pour Casel, le terme et le concept de mémorial appliqués à la célébration eucharistique expriment la présence de la réalité commémorée, son actualisation objective. Ils expriment la réalité de l'événement, la présence de la chose commémorée. Cependant, celle-ci n'est pas « répétée », n'est pas retirée de son « être historiquement passé », mais elle fait sentir son effet présentement, elle est vraiment présente. Le mémorial que le Seigneur nous invite à célébrer rend présente la réalité commémorée sans la faire sortir de son hapax historique. La récupération des sens de ce

⁶¹¹ Voir Justin, *Apologia I pro christianis* 66, PG 6, 429 ; Justin, *Apologie pour les chrétiens*, introduction, texte critique, traduction et notes par Charles Munier, Paris, Cerf, 2006, « Sources chrétiennes » 507, p. 307.

⁶¹² Casel, *Faites ceci en mémoire de moi*, p. 55.

⁶¹³ Casel, *Le mystère du culte*, p. 97.

concept, la redécouverte de cette réalité avec sa plénitude paradoxale, appartient aussi aux intuitions d'Odon Casel.

7.5 Le mémorial – acte liturgique. *Actio*

Pour l'auteur allemand le mystère du culte est essentiellement une commémoration. Il est la mémoire de l'acte rédempteur du Christ. Ce n'est pas le sens moderne et subjectif du verbe « se rappeler » qui s'applique dans ce contexte au terme de « mémoire ». Premièrement le mot indique un souvenir à travers un geste. Dans l'idée où la célébration liturgique est toujours *actio*,

« c'est précisément dans l'action et par l'action que se réalise la mémoire. C'est cette mémoire, entendue ainsi comme une action corporelle et cultuelle et non comme une simple relation de conscience, qui est visée dans la parole d'institution de Notre Seigneur : 'Faites ceci en ma mémoire' (Lc 22,19), – et dans la phrase de l'Apôtre Paul : 'Chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez ce calice, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il revienne' (1Co 2,26) [...] L'idée essentielle est que, par l'action commémorative, c'est l'acte sauveur réellement et objectivement ré-actualisé qui est l'objet de la célébration. La liturgie est donc une mémoire réelle, et non pas seulement subjective ; bref, elle est une mémoire pleine de réalité. L'anamnèse exprime dans toutes les liturgies, selon Dom Casel, cette notion de mémoire par rapport à l'Eucharistie ».⁶¹⁴

Le mémorial n'est pas un simple souvenir, c'est un acte liturgique.⁶¹⁵ Pour le promoteur de la *Mysterienlehre* la mémoire liturgique n'est pas un souvenir subjectif, elle est réalité objective sous le rite.⁶¹⁶ L'intention première de l'Église était la *commémoration* du Seigneur, ainsi qu'il l'en avait chargée. L'Église rappelle dans la partie christologique de sa prière la Passion, la mort, la résurrection, l'ascension du Christ, son second avènement en vue du jugement. Cela est la commémoration orale du Seigneur et de son œuvre. Mais l'Église passe aussi à l'action, car le Christ avait prescrit non seulement de penser à lui, mais aussi d'accomplir un acte : « *Faites ceci* en mémoire de moi ». En utilisant les textes anciens de la

⁶¹⁴ Filthaut, *La théologie des mystères*, p. 67.

⁶¹⁵ Max Thurian précisait encore que « ce n'est pas seulement un acte liturgique qui rend présent le Seigneur, c'est un acte liturgique qui rappelle en mémorial devant le Père le sacrifice unique du Fils, qui le rend présent dans son mémorial, dans la présentation de son sacrifice devant le Père, dans son intercession de Grand-Prêtre céleste » (Thurian, *L'eucharistie, mémorial du Seigneur*, p. 172-173).

⁶¹⁶ Casel, *Faites ceci en mémoire de moi*, p. 41.

tradition ecclésiastique, Casel montre que dans les *Constitutions apostoliques* VIII, la consécration s'ajoute comme un acte nouveau, au récit de la vie du Christ, sans y être inséré. La consécration est, souligne Casel,

« un mode nouveau de commémoration, une commémoration pratique et effective. Car ce qu'on célébrait, auparavant, seulement en paroles et en pensées se passe maintenant en réalité sur l'autel où, par le changement des espèces au corps et au sang du Christ, l'œuvre de l'incarnation et du salut s'accomplit mystiquement. [...] Toutes les fois que par ce sacrifice la commémoration est célébrée, l'œuvre de notre rédemption se réalise. La célébration n'est plus simplement verbale, et la commémoration est une œuvre réelle ». ⁶¹⁷

D'ailleurs Casel avait auparavant montré dans une étude⁶¹⁸ que la prescription du Seigneur de faire – ποιέιν – ce qu'il venait de faire, utilisait un verbe avec une claire connotation active, qui éveillé généralement chez les hommes de cette époque-là, un acte rituel de sacrifice. Qu'il s'agissait d'une célébration symbolique de sa mort rédemptrice ressort des paroles accompagnant le geste du Christ d'avoir présenté séparément le corps qui se livrait, le sang qui se versait pour les hommes. Si le Christ prescrivait l'accomplissement de ces actes en sa mémoire alors :

« cette célébration à réitérer sur le modèle de ce qu'il a fait est donc une mémoire rituelle du Seigneur par le moyen d'un geste et d'ailleurs une mémoire du Seigneur nettement sous l'angle de la mort rédemptrice vers laquelle il marche ». ⁶¹⁹

Le moine bénédictin apparaît comme représentant du réalisme liturgique, son interprétation accordant une place non négligeable au concept d'action et de dynamisme sacramentel. Le mystique et le réel, par action, ne représentent pas deux dimensions séparées, mais deux aspects essentiels d'un même phénomène de célébration. Cela parce que *mystique* et *réel* sont deux catégories distinctes et cependant conjointes, le mystique contenant la réalité, même encore cachée sous l'*image*, donc non encore dans sa plénitude. Dans cette compréhension « la mémoire eucharistique de l'Église est, par suite, la passion et la résurrection véritables, sous l'antitype des rites et des éléments ». ⁶²⁰

⁶¹⁷ Casel, *Le Mémorial du Seigneur*, p. 42-43.

⁶¹⁸ Odo Casel, *Actio in liturgischer Verwendung*, dans JLw 1. 1921, p. 35.

⁶¹⁹ Casel, *Faites ceci en mémoire de moi*, p. 46.

⁶²⁰ *Ibidem*, p. 92. Casel commente ici un texte du patriarche Eutychius de Constantinople, *Sermo de paschate et de sacrosancta eucharistia*, PG 86 (2), 2391-2402, ici 2396B-2397C : « Le sacrifice mystique de la Cène était

Casel constate chez Tertullien l'expression la « mémoire du sang »⁶²¹, le même penseur nommant l'Eucharistie « le sang du Christ ».⁶²² Le bénédictin interprétera la compréhension antique du concept de symbole et du concept correspondant de *figura*, le pain et le vin étant de figures très indiquées du corps et du sang.⁶²³ « Le vin eucharistique est donc *mémoire* du sang non pas seulement du fait qu'il rappelle le sang mais parce que le sang est là, sous le symbole du vin ; le symbole est une mémoire *réelle* ; il 'rappelle' une chose qui, sans être visible, est cependant présente ».⁶²⁴

Casel voit clairement le lien qui unit l'action eucharistique considérée comme mémorial à l'action salvatrice du Seigneur.

« La liturgie entière n'est pas autre chose qu'une mémoire des actes du Seigneur en son sens objectif et, en même temps, un développement et un épanouissement de l'anamnèse de la messe. Le Christ et l'Église y *travaillent* ensemble à l'œuvre de notre rédemption, de notre sanctification et de la glorification divine ».⁶²⁵

En outre, l'Église exécute consciemment ce que le Seigneur a fait jadis lui-même, et elle le fait en sa mémoire. De première importance est aussi la compréhension du fait que le Seigneur lui-même a jadis célébré sa passion d'une manière mystico-réelle, l'Église célébrant

donc une 'anticipation' ; il contenait le sacrifice réel, quoique celui-ci, historiquement parlant, n'ait pas encore commencé. 'Mystique' et 'réel' sont deux catégories nettement distinctes et cependant unies ; le 'mystique' contient la réalité, mais non pas encore dans sa plénitude et sa perfection, parce qu'elle se cache encore sous l' 'image'. De même le Seigneur, dans la Pâque mystique, s'est offert *en vérité* et pourtant la Pâque réelle est l'accomplissement de son sacrifice. La résurrection (avec la passion qui la précède, naturellement) est la Pâque réelle » (*ibidem*, p. 92).

⁶²¹ Voir Tertullien, *De anima* XVII : « ... vini saporem, quod in sanguinis sui memoriam consecravimus » (Casel, *Faites ceci en mémoire de moi*, p. 51).

⁶²² Voir Tertullien, *De resurrectione carnis* VIII, CCL 2, 921-1012 : « Caro corpore et sanguine Christi vescitur ».

⁶²³ Selon Casel, le pain et le vin étaient déjà dans l'Ancien Testament *figura corporis et sanguinis Christi*. « La figure est dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament un symbole. Mais dans l'Ancien elle est un symbole ne signifiant que par avance une vérité à venir ; dans le Nouveau, par contre, elle est un mode très expressif, pour une réalité, de se manifester » (Casel, *Faites ceci en mémoire de moi*, p. 52). Auparavant Casel commente Tertullien dans *Adversus Marcionem* IV, 40, CSEL 47, 290-650 (PL 2, 243-524) : « acceptum panem et distributum discipulis corpus suum illum fecit, 'hoc est corpus meum' dicendo, id est 'figura corporis mei' ». Casel développe la pensée de Tertullien : « le pain est le corps sous le symbole ; d'où l'explication ajoutée à *hoc est*. Cet 'être-figure' n'exclut pas la réalité du corps mais, précisément l'inclut. C'est pourquoi Tertullien continue : *Figura non fuisset nisi veritatis esset corpus* ; une *figura* n'aurait pas lieu d'être là si un corps réel n'y était pas, car une chose non-substantielle, un phantasme, ne peut prendre une figure. [...] La *figura* du pain prouve donc la réalité du corps historique du Christ ; le pain n'est pas le corps mais la *figura* du corps qui est réellement présent » (Casel, *Faites ceci en mémoire de moi*, p. 52 ; cf. Tertullien, *Contre Marcion*. Introduction, texte critique, traduction et notes par René Braun, T. 4, Livre IV, Texte critique par Claudio Moreschini, Paris, Cerf, « Sources chrétiennes » 456, 2001, p. 498-499).

⁶²⁴ Casel, *Faites ceci en mémoire de moi*, p. 51.

⁶²⁵ *Ibidem*, p. 10-11.

aussi la passion de cette même manière et réalisant ainsi une « mémoire objective par l'action ». ⁶²⁶

7.6 Le mémorial – célébration mystico-réelle

Pour Casel, toute la liturgie de l'Église (non seulement les sacrements) est un mystère par lequel nous devenons « contemporains » à l'action salvifique de Dieu en Jésus Christ. Bien que cette action soit dépassée du point de vue historique, elle reste néanmoins mystiquement toujours présente, éternelle et, par conséquent, elle peut être mystiquement représentée dans l'*anamnèsis* objective de la liturgie, en vue de notre participation. L'*anamnèsis* se réfère moins au passé historique de la vie de Jésus rapportée par les synoptiques, qu'à la réalité éternelle de l'être de Dieu à laquelle correspond aussi son action.

Casel soutient que l'un des actes ultimes de la vie terrestre du Seigneur a été l'institution du Mystère. La veille du jour où il allait souffrir, dans l'attente de la Passion, le Christ a transmis à ses disciples le pouvoir de commémorer mystiquement son œuvre rédemptrice. Dans la célébration mystique et symbolique le pain est changé en Corps du Seigneur offert et immolé, le vin changé en son Sang qui coule comme Sang d'une nouvelle alliance. Tout cela, pour Casel, est la représentation évidente, dans la réalité symbolique et sacramentelle, de la mort du Seigneur. Le pain et le vin mystiques deviennent en même temps nourriture et breuvage de vie.

« Le commandement : *Faites ceci en mémoire de moi*, affirme implicitement que le Seigneur ne va pas mourir à tout jamais, mais il revivra immortel. [...] Les disciples doivent célébrer ce rite sacré où déborde la plénitude divine, et *commémorer* en lui la Passion de leur Seigneur et la renouveler mystiquement et réellement ». ⁶²⁷

Le commandement du Seigneur de célébrer le « mémorial » de sa mort se retrouve dans l'action mémoriale accomplie par les Apôtres et l'Église primitive, qui rendent grâce et proclament la mort du Seigneur, dans l'eucharistie et dans l'eulogie. ⁶²⁸

⁶²⁶ « L'Église célèbre aussi la passion de cette même manière mystique et réelle, et réalise ainsi une mémoire objective. La prière de l'anamnèse n'est donc pas l'indication d'un souvenir subjectif, mais bien d'une mémoire objective par l'action » (August Arnold, *Der Ursprung des christlichen Abendmahls im Lichte der neuesten liturgiegeschichtlichen Forschung*, Freiburg, Herder, « Freiburger theologische Studien » 45, 1939, p. 154, citation d'après Filthaut, *La théologie des mystères*, p. 68).

⁶²⁷ Casel, *Le mystère du culte*, p. 106.

⁶²⁸ Cf. 1Co 11,23-26 et Mt 26,26 suiv., Mc 14,22 suiv., Lc 22,19 suiv.

7.7 Mémoire – Sacrifice

Le concept de mémoire est fondamentalement lié à celui de sacrifice, Casel réalisant peut-être pour la première fois au XX^e siècle cette synthèse évidente par ailleurs pour la théologie des premiers siècles chrétiens, mais ignorée dans les travaux précédant son époque.

Il semble que la théologie post-tridentine ait accordé dans l'explication de l'eucharistie une prépondérance à la dimension de sacrifice en détriment de l'aspect de mémorial. En ce qui concerne Casel nous pouvons dire que la présence mémoriale du sacrifice du Christ constitue un des points centraux de son explication du caractère sacrificiel de l'Eucharistie. La notion de mémoire se trouve être même nécessaire pour établir le caractère sacrificiel de la messe.⁶²⁹

Dans le Nouveau Testament, certes, la *cène du Seigneur* n'est pas désignée avec le terme de *sacrifice*. La *fraction du pain* était plutôt vue comme mémorial d'action de grâce. Elle était comprise aussi comme proclamation de la mort du Christ, et donc de son sacrifice. Dans cette compréhension initiale le mémorial, l'*anamnèsis*, actualise en proclamation le sacrifice du Christ unique et à jamais suffisant, et l'applique aux fidèles qui le célèbrent.⁶³⁰ Pour Casel, tout l'esprit de l'Église, la pensée d'éternité, ont survécu dans les formes anciennes, propres aux premiers chrétiens, en représentant continuellement « un moyen, jamais périmé ou inefficace, de vivre dans le *souvenir et la commémoration du Seigneur* ». ⁶³¹

En ce qui concerne le caractère objectif de la mémoire celui-ci apparaît surtout dans le même mystère de l'Eucharistie. Pour Casel il s'agit d'une mémoire réelle et objective, elle contient effectivement la mort du Seigneur sur la croix. Dans le cas d'une simple commémoration subjective et intentionnelle, la mort resterait dans le passé, en laissant aux hommes la seule possibilité de se souvenir d'elle. Du caractère de mémoire se démarque aussi l'aspect explicitement relatif de l'Eucharistie. Étant mémoire, elle n'a pas de consistance en elle-même, mais renvoie toujours à un autre sacrifice. Elle n'est que la mémoire du sacrifice de la croix, et il est normal de dire que le caractère mémorial de la Messe sauvegarde l'unicité du sacrifice du Golgotha. Dans le système conçu par dom Casel,

⁶²⁹ Josef Andreas Jungmann déclarait que pour expliquer pleinement le sens de la messe « nous ne pouvons, a priori et exclusivement, prendre pour base l'idée de sacrifice. [...] Nous devons partir d'un des concepts les plus universels et les plus étendus qu'emploient les analyses phénoménologiques de la messe, celui par lequel le Seigneur lui-même a suggéré le sens de son institution : 'Faites ceci en mémoire de moi'. La messe est une cérémonie consacrée à la mémoire du Christ. [...] Cette institution est une commémoration, une action sacrée qui évoque dans le présent, au milieu de la communauté, l'œuvre du salut, telle qu'elle s'est déroulée dans le passé » (Josef Andreas Jungmann, *Missarum sollemnia : explication génétique de la Messe romaine*, Paris, Aubier, 1964, T. 1, p. 221, 223).

⁶³⁰ Burkhard Neunheuser, *Sacrifice*, dans DEL, p. 359.

⁶³¹ Casel, *Le Mémorial du Seigneur*, p. 64.

« la messe n'est donc pas un sacrifice de nature particulière, mais elle est identique au sacrifice de la croix, puisqu'elle en est la mémoire. Son caractère de sacrifice repose par conséquent sur son caractère de mémoire ; elle est essentiellement sacrifice en tant qu'elle est mémoire ». ⁶³²

Pour Odon Casel le récit de l'institution n'est pas une simple narration, une présentation de faites passées qui provoque une émotion subjective, mais une formule *efficace* car ce qui est raconté *se réalise*. L'Église accomplit ce que le Christ lui a prescrit, en gardant son souvenir et aussi celui de sa mort, de sa résurrection et de son ascension. Ce que l'Église réalise est à vrai dire « cela même que le Seigneur a fait autrefois et elle le fait en sa mémoire ; et c'est *à partir de cette mémoire* qu'elle offre le sacrifice [...] la mémoire est en rapport intime avec le sacrifice ». ⁶³³ En plus, Casel soutient que le sacrifice procède du souvenir et cela dans une compréhension où ce souvenir ne peut pas être considéré que dans un sens tout aussi réel que le récit de l'institution et la prière sacrificielle. La prière de l'anamnèse est une prière réelle, qui signifie et réalise quelque chose. Elle ne traduit pas un souvenir qui est rappelé sur le plan subjectif mais une *mémoire objective à travers une action*. ⁶³⁴ La mémoire objective donne à l'événement passé une présence réelle cachée sous des symboles.

« Mais puisque l'Église précise ce qu'est la mémoire du Seigneur en spécifiant la mémoire de sa mort, de sa résurrection et de son ascension, il s'ensuit que ce n'est pas seulement le Seigneur – comme l'indiquent du reste clairement les paroles de l'institution – qui est présent sous les symboles liturgiques, mais aussi sa mort, sa résurrection et son ascension qui accèdent mystérieusement à la Présence ». ⁶³⁵

La prière d'oblation eucharistique a donc pour objet l'acte sacrificateur du Christ. Le récit de la dernière Cène où le Seigneur avait institué le « mystère » de son sacrifice était le centre et le couronnement de l'hymne d'action de grâces et de louange envers Dieu. Dans l'Église,

⁶³² Casel, *Mysteriengegenwart*, p. 176.

⁶³³ Casel, *Faites ceci en mémoire de moi*, p. 8.

⁶³⁴ *Ibidem*, p. 9.

⁶³⁵ *Ibidem*. L'auteur affirme ailleurs : « l'Eucharistie est l'anamnèse, non seulement de la Mort, mais aussi de la Résurrection et de l'Ascension du Seigneur. Elle embrasse donc des objets qui dépassent le plan historique et qui se rapportent au domaine direct de Dieu » (Casel, *Le mystère du culte*, p. 187).

« ce récit était répété mot à mot, car à cette heure le ‘mystère’ s’accomplissait de nouveau et transformait l’hymne de louange en un mémorial actif. C’est pour cette raison que l’Église, immédiatement après le récit de l’institution, redit brièvement avec solennité qu’elle célèbre la mémoire – au sens objectif, nous le savions – des actes rédempteurs du Christ, ainsi que le Seigneur l’a ordonné : ‘Faites ceci en mémoire de moi’, se rappelant à cet effet les phases essentielles de l’acte d’oblation du Maître redevenu réel dans le ‘mystère’. La mémoire dans le ‘mystère’ est donc tout à la fois une mémoire dans le sacrifice ».⁶³⁶

7.8 Anamnèse – repas commémoratif

Pour les premiers chrétiens la célébration de la messe était un repas commémoratif et là se dessine un autre aspect essentiel à l’intérieur de la dimension anamnétique de l’Eucharistie. On voyait dans le repas où la communauté se rassemblait au nom du Seigneur, pour se nourrir du pain donné et de la coupe partagée, le *Mémorial* (*anamnesis*, *zikkarôn*) de son passage vers le Père. L’affirmation « Faites ceci en mémoire de moi » se réfère à l’acte du repas sacramentel. Scripturairement, manger et boire le repas du Seigneur est proclamer la mort du Seigneur.⁶³⁷

« Comme ceci est affirmé non pas d’une pensée ou d’une parole mais de l’acte du repas sacramentel, cette ‘proclamation’ est donc à prendre comme une *représentation rituelle* solennelle, une représentation qui, sous le voile des rites, contient la réalité. Car le Seigneur parle au présent de son corps qui est livré, de son sang qui est versé. Et pourtant son corps n’est pas, alors, livré comme une réalité visible ni son sang versé alors comme une réalité visible. Si donc nous ne voulons admettre aucune contradiction, il nous faut accepter deux réalités différentes : l’une historico-réelle, qui s’est accomplie de façon visible et sanglante, le vendredi saint, et l’autre, mystico-réelle, qui s’est opérée à la Cène.

Toutes deux sont la mort du Seigneur. Mais comme l’une ne pouvait s’accomplir qu’une fois seulement, nous devons conclure que la mort sanglante du Seigneur et son sacrifice mystique ne font essentiellement qu’une et que, par conséquent, la mort historico-réelle conserve dans le rite une réalité mystique. La mémoire du Seigneur consiste donc dans la re-présentation de la mort historique du Seigneur. Cette re-présentation correspond exactement à la présence, très

⁶³⁶ Casel, *Le sacrifice mystique du Christianisme*, p. 12.

⁶³⁷ Cf. 1Co 11,26 : « Vous annoncez la mort du Seigneur jusqu’à ce qu’il vienne ». Dom Casel rappelle que c’était lors de l’Eucharistie que l’espérance des premiers chrétiens dans la venue du Seigneur, se réalisait déjà mystiquement (Casel, *Le Mémorial du Seigneur*, p. 43). Il s’agissait, bien entendu, non pas d’un souvenir subjectif des célébrants, mais de l’actualisation culturelle objective de la réalité du salut eschatologique.

clairement enseignée par les paroles du Seigneur et de Saint Paul, du corps du Seigneur : aussi sûrement et réellement celui-ci est-il présent, aussi réellement la mort du Seigneur est actuelle. Les textes ne laissent pas entendre le moins du monde que le corps du Seigneur serait effectivement présent tandis que sa mort ne se situerait que dans la pensée subjective des chrétiens. Voilà précisément pourquoi Paul peut conclure directement, du corps du Seigneur que l'on mange et de son sang que l'on boit, à la 'proclamation' de la mort du Seigneur (au sens réel) ». ⁶³⁸

Le sens le plus profond du terme *mémorial du Seigneur* appliqué à l'Eucharistie, réside dans le fait que par l'Eucharistie et en elle le Seigneur vit dans l'Église. La célébration du repas commémoratif n'était pas un simple souvenir pour les premiers chrétiens mais, la présence, de nouveau, du Christ, parmi eux, pour manger et boire avec eux, pour se donner à eux en aliment. Dans ce contexte la dimension eschatologique de l'Eucharistie trouvait sa netteté, la Cène du Seigneur, la *fractio panis* prenant la figure du banquet éternel. ⁶³⁹

Casel fait référence à saint Justin qui affirme que la prière et l'action de grâce sont les seuls sacrifices dignes de Dieu. ⁶⁴⁰ Le théologien bénédictin entend que dans la réflexion de l'auteur patristique,

« il ne s'agit pas, naturellement, de la mémoire d'un repas mais la célébration qu'on appelle anamnèse consiste dans la célébration d'un repas ; la mémoire se rapporte, comme le montrent les mots qui l'expliquent, à la passion du Fils de Dieu. – Le repas eucharistique n'est donc pas seulement corps et sang de l'Homme-Dieu mais son accomplissement (ou son offrande sacrificielle) est, en tant qu'action, mémoire de l'incarnation et de la mort rédemptrice ». ⁶⁴¹

L'action sacrificielle est une représentation rituelle de la mort du Christ ayant pour fond, l'anamnèse. Lors de la célébration eucharistique, la mort du Seigneur devient mémoire rituelle. Il ne s'agit pas d'un souvenir du Seigneur au cours de la célébration, c'est la

⁶³⁸ Casel, *Faites ceci en mémoire de moi*, p. 46-47.

⁶³⁹ Casel, *Le Mémorial du Seigneur*, p. 62.

⁶⁴⁰ « Car c'est cela seul que les chrétiens ont reçu prescription de faire (ποιεῖν!) et en particulier dans le mémorial de leur repas – aliments et liquides –, à l'occasion duquel ils commémorent aussi la Passion que pour eux souffrit le Fils de Dieu » (Justin Martyr, *Dialogue avec Tryphon*. Édition critique, introduction, texte grec, traduction par Philippe Bobichon, Fribourg Suisse, Academic Press, Ed. Saint-Paul, « Paradosis » 47, 2003, *Dialogue* 117, 3, p. 499 ; cf. Casel, *Faites ceci en mémoire de moi*, p. 50).

⁶⁴¹ Casel, *Faites ceci en mémoire de moi*, p. 50. Casel analyse aussi l'idée de Tertullien, dans *De resurrectione carnis* 8, où l'eucharistie est nommée tout simplement « le sang du Christ ». Casel commente : « Le vin eucharistique est donc mémoire du sang non pas seulement du fait qu'il rappelle le sang mais parce que le sang est là, sous le symbole du vin ; le symbole est une mémoire *réelle* ; il 'rappelle' une chose qui, sans être visible, est cependant présente » (*ibidem*, p. 51).

célébration elle-même qui est la mémoire. Par conséquent, l'anamnèse est la célébration d'un repas et non pas le souvenir d'une célébration d'un certain repas.

7.9 Conclusion

En conclusion nous pouvons dire que le mémorial est un concept qui exprime la doctrine de toute la tradition théologique sur le sacrifice de la messe dans son rapport avec le sacrifice de la croix. Le culte de l'Église est le mémorial du Seigneur qui s'accomplit par le moyen de paroles et d'une action sacramentelle. Cela est valable surtout pour qui concerne l'action eucharistique en tant que mémorial de la mort et de la résurrection du Christ. Ce mémorial rend présente d'une manière efficace et dynamique l'action salvatrice de l'Homme-Dieu, son offrande sacrificielle. La représentation a lieu dans la réalité objective, n'étant pas réduite au souvenir subjectif des croyants. Le sacrifice de la croix n'est pas répété, mais néanmoins il est présent dans le mémorial. Les fidèles, en célébrant le mémorial, sont insérés dans l'offrande sacrificielle du Christ, avec lui et en lui, ils offrent son sacrifice au Père.⁶⁴² Dom Casel s'exprime de manière synthétique par rapport à cette réalité complexe :

« Ce fut à la veille même de la pâque ancienne où Jésus représenta par avance, dans un rite, sa mort imminente, et fit, de son corps immolé et de son sang répandu, une nourriture de vie éternelle, et le fondement de l'Alliance Nouvelle et désormais éternelle avec Dieu. Ici encore, un événement historique est célébré, mais cet événement est de telle nature que sa fin déborde absolument ce monde et se trouve dans l'au-delà divin. C'est le 'passage' (*pascha*) de ce siècle à la vie future ; c'est une œuvre que Dieu lui-même a faite, et non plus seulement du haut du ciel, au-dessus de ce peuple, mais comme Homme parmi et avec son peuple. Désormais les hommes avaient reçu la possibilité de pouvoir commémorer et renouveler l'œuvre accomplie parmi eux par le Dieu fait Homme ; ils pouvaient s'y associer et avoir ainsi, comme par leur propre activité, concrètement part à la vie divine ». ⁶⁴³

⁶⁴² Neunheuser, *Mémorial*, dans DEL, p. 26.

⁶⁴³ Casel, *Le mystère du culte*, p. 57-58.

8. L'ecclésiologie dans la théologie des mystères – le caractère ecclésiologique de l'Eucharistie

8.1 Le mystère du Christ – le Mystère de l'Église – le Mystère du culte

L'objet premier de la recherche spirituelle et intellectuelle de dom Casel a été la liturgie. Il considérait l'Église comme l'effet et la conséquence de l'activité cultuelle, comme l'épanouissement du Mystère pascal. Sa façon de concevoir l'Église reste pourtant très peu schématisée.⁶⁴⁴ Une grande partie de sa pensée sur l'Église se trouvait exprimée dans quelques-unes de ses conférences et dans des esquisses d'ecclésiologie à l'intention des moniales de Herstelle. La majorité de ces exposées a été rassemblée dans un livre sur le mystère de l'Église comme union de Dieu et des hommes⁶⁴⁵. Selon dom Gozier l'ecclésiologie casélienne peut être résumée comme suit : « l'Église est considérée chez lui, comme corps mystique du Christ signe et témoin de la présence rédemptrice du Christ dans le temps ».⁶⁴⁶ Le *Mystère du Christ* désigne à la fois la Personne de l'Homme-Dieu et son Corps mystique qui est l'Église.⁶⁴⁷ Le Corps du Christ est un organisme vivant, comprenant beaucoup de membres qui avec leurs existences participent à l'édification progressive et à l'achèvement final du Corps. D'ailleurs l'union spirituelle entre le Christ et l'Église est le mystère-type.⁶⁴⁸ Le mystère même est exprimé par Jésus Christ conjointement avec son corps mystique, l'Église. Elle reçoit le Seigneur, collabore avec lui, co-célèbre le mystère du culte avec lui. Dans la vision casélienne la liturgie est nuptiale. Dans la liturgie, par la célébration des sacrements, l'Église devient l'Épouse du Christ et le Corps du Christ, aussi le chrétien individuel est conformé, par le Saint Esprit, à celui qui est crucifié et glorifié et que l'on rencontre dans la liturgie. En liturgie, les mystères de l'humanité du Christ deviennent nos mêmes mystères. Dans le « tout » liturgique, le Sauveur et les sauvés se fondent dans le Christ total, le Christ unique. « Cette unité dans la dualité réalisée par l'*agapè*, c'est le Mystère de l'Église. Il est l'aboutissement du Mystère de Dieu, devenu en Jésus, Mystère du Christ, puis

⁶⁴⁴ Voir Gozier, *La porte du ciel*, p. 165.

⁶⁴⁵ Casel, *Le Mystère de l'Église*.

⁶⁴⁶ Gozier, *La porte du ciel*, p. 165.

⁶⁴⁷ Casel, *Le mystère du culte*, p. 24, 25.

⁶⁴⁸ Cf. Casel, *Le mystère du culte*, p. 47. Dans le Nouveau Testament le sacrement du mariage a été élevé au rang de constituer l'image même de l'union entre le Christ et l'Église. Comme toutes les situations de la vie chrétienne l'état du mariage est pénétré par l'action du *mysterium*, ce sacrement recevant son sens dernier et toute sa bénédiction du grand Mystère du Christ. Selon Casel, qui suit une image paulinienne, l'Église est le Corps du Christ, comme la femme est le corps de son mari et, c'est en tant même qu'elle est épouse du Christ que l'Église est en vérité son corps.

Mystère du culte ». ⁶⁴⁹ Dans ce contexte les chrétiens arrivent à rencontrer vraiment Dieu : « Chacun personnellement et tous ensemble dans leur unité même sont le temple de Dieu parce qu'ils sont le Corps du Christ, animé et uni par son Esprit ». ⁶⁵⁰

Les trois réalités : corps physique, corps sacramentel, corps mystique, qui forment dans un certain sens, un seul corps, représentent des notions présentes dans la théologie de dom Casel. L'interprète connu de la pensée casélienne, dom André Gozier, réalise une belle synthèse concernant la complexe réalité du Mystère de l'Église, dont Casel commentait sous les images clés de « temple », de « noces » et surtout de « corps » :

« Le 'ce par quoi' Dieu est au monde, c'est son corps. Ces trois réalités : corps physique, corps sacramentel, corps mystique, n'en font, en un certain sens, qu'une seule. Le moyen par lequel ce qui s'est accompli dans le corps né de Marie passe dans le corps mystique, est le sacrement du Corps du Christ, mémorial de la Pâque. Ainsi le corps (physique) qui a été, entre l'Annonciation et la Croix, le temple parfait de Dieu sur la terre, forme par l'action du corps (sacramentel) qui contient son mystère essentiel un corps (mystique) total dans lequel le Christ est comme la tête et nous comme les membres. Ou, si l'on préfère : le temple théandrique (humanité du Christ) englobe et consomme le temple spirituel (corps mystique) et le temple cosmique (création) par le moyen de temple sacramentel (Eucharistie), réalisant ainsi inchoativement le temple eschatologique (Dieu tout en tout). Dieu n'habite donc pas matériellement un lieu, il habite spirituellement un peuple de fidèles, qui est le 'ce par quoi' il est au monde, c'est-à-dire son corps ». ⁶⁵¹

Odon Casel rappelle constamment que la célébration liturgique est une réalité concrète dans laquelle l'action salvatrice de Jésus Christ nous devient présente. Le mystère du culte est le mystère du Christ présent dans une forme sacramentelle. Le principe de l'action mystérique est toujours et dans tout le domaine sacramentel, le Seigneur Jésus-Christ. Il est dans chaque sacrement, opérant et agissant, lui-même présent lors de la réalisation d'un tel mystère. En effet, c'est par le sacrement que l'acte sauveur acquiert sa re-présentation. D'ailleurs c'est à cette fin que le Christ devient présent. ⁶⁵² Le Christ auquel se réfère dom Casel est le Seigneur

⁶⁴⁹ Gozier, *La porte du ciel*, p. 166.

⁶⁵⁰ Casel, *Le Mystère de l'Église*, p. 260.

⁶⁵¹ Gozier, *La porte du ciel*, p. 168-169.

⁶⁵² Odon Casel, *Neue Zeugnisse für das Kultmysterium [mit 3 Anhängen]*, dans *JLw* 13. 1933 (1936), p. 159-160.

ressuscité, passé par la passion, monté au Père et envisagé sous l'angle du Pneuma, le Kyrios pneumatikos.⁶⁵³

Mais il existe d'autres principes qui concourent avec celui-ci, Casel indiquant nommément l'Église. L'enseignement de la présence réelle du Kyrios dans le culte de l'Église est pour l'auteur allemand le point le plus profond de la théologie des mystères.⁶⁵⁴ Le but de l'intervention du Christ dans la liturgie est précisément de faire participer son Épouse à ses actes sauveurs historiques. Le Kyrios pneumatikos remplit continuellement de sa présence l'Église, qui est en même temps son Corps mystique et son Épouse, et il fait cela particulièrement par les différents mystères.⁶⁵⁵ Il est le principe vital de l'Église, en la vivifiant dans tout son être par la puissance de la vie divine elle-même.⁶⁵⁶ Par rapport à son Seigneur elle est le corps, l'épouse, la femme, ayant une action réceptive.⁶⁵⁷ À la disposition réceptive de l'Église se joint l'activité de collaboration. Casel reconnaît la réalisation d'une action visible de la part de l'Église, les rites ou le culte extérieur esquissant la forme essentielle fixé par le Christ. L'Église coopère aussi à l'action intérieure du Seigneur. Elle reçoit l'œuvre salvatrice de son époux d'une manière active. Elle s'ouvre à l'action du Christ dans l'offrande de soi la plus totale, en mourant avec lui, en ressuscitant avec lui. En dépit de sa dimension terrestre, elle siège déjà avec son Seigneur à la droite du Père.⁶⁵⁸ Selon sa nature même, l'Église est aussi supraterrrestre, céleste, habite déjà le ciel et participe dans un certain sens à l'éternité de l'Homme-Dieu. Elle se trouve avec lui dans le règne de l'esprit éternel.⁶⁵⁹ L'Église est attirée dans le Mystère du Christ en faisant partie intégrante.⁶⁶⁰ La présence du Christ dans l'Église n'est pas une simple présence morale, ne représente pas simplement une assistance à la grâce divine. Cette présence s'accomplit dans la réalité objective, à la fois bien concrète et éminemment spirituelle, s'adaptant ainsi à la nature et aux besoins des hommes. Dans ce contexte l'Église reçoit les mystères du Christ. C'est le Seigneur qui opère lui-même le Mystère du culte. Mais l'action de l'Église est vraiment un mystère, puisque c'est elle qui accomplit les rites extérieurs et sensibles, pendant que le Christ opère en eux et par eux.⁶⁶¹

⁶⁵³ Casel, *Mysteriengegenwart*, p. 162.

⁶⁵⁴ Filthaut, *La théologie des mystères*, p. 50, cf. Odon Casel, *Glaube, Gnosis und Mysterium*, cap. III, *Mysterium als Bild*, dans JLw 15. 1935 (1941), p. 260.

⁶⁵⁵ Casel, *Mysteriengegenwart*, p. 162.

⁶⁵⁶ Casel, *Le mystère du culte*, p. 45.

⁶⁵⁷ Odon Casel, *Le bain nuptial de l'Église*, dans *Dieu Vivant* 4. 1945, p. 43-50 ; la traduction de *Die Taufe als Brautbad der Kirche*, dans JLw 5. 1925 (1926), p. 144-147.

⁶⁵⁸ Casel, *Mysteriengegenwart*, p. 202.

⁶⁵⁹ Casel, *Le mystère du culte*, p. 114, 136.

⁶⁶⁰ *Ibidem*, p. 25.

⁶⁶¹ *Ibidem*, p. 72.

L'Église est considérée dans sa dimension fortement christologique. Le Seigneur glorifié ne règne pas loin de nous en des hauteurs inaccessibles, mais il habite aussi en son Corps, la Sainte Église, « il est sa vie la plus intime, le principe de toute son action, son Pneuma, son souffle vital ».⁶⁶²

Pour Casel, le mystère est aussi une mémoire cultuelle, l'Église en faisant ce que le Seigneur a fait. Ainsi, « l'action rédemptrice du Seigneur devient présente. Bien plus, c'est le Christ lui-même qui est présent et qui agit par l'*Ecclesia* et elle agit avec lui. Ils accomplissent tous deux l'action ».⁶⁶³ L'Église fait tout, dans et avec le Christ.⁶⁶⁴

8.2 L'union nuptiale du Christ et de l'Église

L'Église est présentée dans sa relation avec le Christ, relation basée sur le dialogue d'Amour. L'Église est la communauté des chrétiens vivant sur terre avec le Christ, l'Agapè de tous ceux qui croient au Christ. Casel met en évidence qu'une très intime communion de vie existe entre le Christ et l'Église, car il lui donne sa vie et son Pneuma, il se donne lui-même à elle : « La vie entière de l'Église se ramène à son intime communion avec son Époux ».⁶⁶⁵ En plus, la communion s'exprime eucharistiquement et sacramentellement :

« La communion de vie du Christ et de l'Église se consomme et se manifeste principalement dans la liturgie, qui est mystérieux dialogue et commerce d'amour entre le Christ et l'Église. C'est ici que la vie s'écoule du Christ, Tête et cœur du Corps, dans ses membres, surtout par les sacrements, porteurs de la grâce. C'est ici que le sang du Christ coule directement sur les âmes, se répand comme un torrent à travers le jardin entier de l'Église, irriguant et vivifiant tout ».⁶⁶⁶

L'interprétation de dom Odon Casel est en concordance avec la compréhension biblique de l'Église comme Corps du Christ. Il parle de l'Église et de sa réalisation dans l'Eucharistie. L'action du Christ et l'action de l'Église se conjuguent dans la liturgie :

⁶⁶² Casel, *Le Mystère de l'Église*, p. 195.

⁶⁶³ Casel, *Le mystère du culte*, p. 232 ; le sujet a été traité dans des conférences des années 1943-1945.

⁶⁶⁴ *Ibidem*, p. 313 : l'Église « meurt de la mort du Seigneur, elle ressuscite avec lui, elle monte avec lui vers le Père. Tout cela s'accomplit dans le saint mystère du culte, sous le voile des rites, mais vraiment et en réalité pour les yeux de la foi. L'Église repose ici vraiment sur le cœur du Christ, si bien que le sang du Christ est le sang de l'Église, que le battement de son Cœur est celui de cœur de l'Église. La participation atteint ici son degré le plus élevé. Le Christ n'agit pas de loin sur nous, il ne nous envoie pas seulement sa grâce du ciel, mais il est au milieu de nous, il est en nous, il est nous-mêmes ».

⁶⁶⁵ Casel, *Le Mystère de l'Église*, p. 228.

⁶⁶⁶ *Ibidem*, p. 228.

« Pour les chrétiens, membres du Corps du Christ, le chemin normal de la grâce passe par l'Église et ses Mystères, par ces actions du culte sacré qui procurent gloire à Dieu et vie aux hommes, et dont le centre est l'Eucharistie. De nos jours, on en revient à voir dans la liturgie avant tout l'action de Dieu en notre faveur et celle de l'Église œuvrant à notre salut ; en conséquence, l'Eucharistie à son tour, re-présentation et mise en œuvre sacramentelle du salut apporté par le Christ, retrouve sa place au centre de la vie chrétienne ; au lieu d'être regardée comme une prestation ou un exercice de piété parmi d'autres, elle apparaît comme la source d'où jaillit puissamment l'activité mystérieuse de Dieu, pour investir l'activité humaine, se l'incorporer et la porter jusqu'à l'Océan divin, son but ultime ».⁶⁶⁷

L'Église est aussi présentée comme coopératrice dans l'œuvre de salut du Christ. Cela parce qu'elle agit toujours dans le Mystère du Christ qui trouve son expression la plus élevée dans la messe qui recouvre le Mystère fondamental de la rédemption.⁶⁶⁸ Cette coopération se réalise dans le régime de *l'union de l'Époux et de l'Épouse dans l'Eucharistie*.⁶⁶⁹ Le contenu de cette union, de ce mystère, constitue bien plus qu'une assimilation ; il s'agit plutôt d'une complète unification, d'une fusion de l'un dans l'autre :

« Assurément, il n'y a pas fusion au sens d'unité absolue, mais d'unité dans l'agapè ; l'Église demeure éternellement dépendante du Seigneur, celle qui éternellement reçoit, éternellement reflète, et qui ainsi aime éternellement.

Voici donc l'Église devenue totalement une avec son Époux céleste, *un seul Corps, un seul Pneuma*. De cette unité découle dès lors leur commune action. Le Mystère des Mystères, c'est que l'Épouse est désormais admise à participer à l'action la plus haute et la plus sainte du Seigneur : à son sacrifice d'amour, dans lequel il agit comme prêtre éternel, comme Sauveur et Rédempteur, dans lequel il s'est sanctifié pour sanctifier l'Église. Éternellement parfait et sanctifié, il célèbre à présent sa mort et sa résurrection dans le Mystère. Lui n'a plus besoin de mourir de nouveau puisqu'il siège à la droite de Dieu ; mais, par amour pour son Église il célèbre sa mort et sa résurrection dans un Mystère, pour que l'Église de tous les temps puisse cueillir le fruit de la sainteté à l'arbre de la croix. [...] L'amour que le Sauveur porte son Église l'a conduit à instituer ce Mystère ; mais c'est aussi l'amour qui presse l'Église de le célébrer, car, dans le Mystère, l'occasion lui est donnée de rendre à son Époux son amour. Elle célèbre le Mystère ; elle le célèbre avec lui, et lui célèbre avec elle. L'Église alors devient

⁶⁶⁷ *Ibidem*, p. 247.

⁶⁶⁸ *Ibidem*, p. 201.

⁶⁶⁹ *Ibidem*, p. 212.

prêtre elle-même et offre *de tuis donis ac datis* – ‘de tes présents et de tes dons’ : échange aimant de présents qui est un gage de véritable amour conjugal. [...] Leur chemin commun les conduit là où leur offrande s’élève : vers l’autel et vers le trône du Père éternel ». ⁶⁷⁰

8.3 La célébration de l’Eucharistie – activité du Corps du Christ tout entier

Le Christ re-présente son œuvre de salut dans la liturgie de l’Église. ⁶⁷¹ La célébration de la sainte messe est une activité du Corps du Christ tout entier, c’est-à-dire de la Tête avec ses membres. ⁶⁷² Toute l’*Ecclesia* participe au déploiement et au déroulement de la divine liturgie, l’œuvre qui entoure le saint Mystère. En même temps, c’est bien toute l’*Ecclesia*, soit l’assemblée sainte, qui est sujet de la divine liturgie :

« C’est vraiment *toute* l’Église, et non le seul clergé, qui doit prendre *activement* part à la liturgie, toutefois selon son ordre sacré, au rang et dans la mesure établis. *Tous* les membres sont d’une manière physico-sacramentelle unis et incorporés au Chef, à la Tête, qui est le Christ. Par le caractère sacramentel du baptême et de la confirmation, *chaque* fidèle participe au sacerdoce du Christ. Cela veut dire que le laïc ne peut pas se contenter d’une piété individualiste, d’une prière privée quand il assiste à la liturgie que les prêtres célèbrent. En raison de son incorporation au Corps mystique du Christ, il est un membre nécessaire et indispensable en quelque sorte de la communauté cultuelle et liturgique. Et pour donner sa perfection à cette participation, le fidèle doit évidemment actualiser son sacerdoce objectif et le vivre en communiant de façon personnelle au Mystère ». ⁶⁷³

Nous pouvons identifier alors chez Casel une vision liturgique de l’Église. Tous les chrétiens sont personnellement temple de Dieu. Les célébrations liturgiques sont des moyens pour développer le « corps », pour réaliser le vrai temple spirituel dans lequel on offre le culte en esprit et en vérité.

Le sacrifice est accompli par toute l’*Ecclesia*, clergé et fidèles ensemble. Dans une certaine mesure, tous ont un degré de participation au sacerdoce du Christ, par le caractère sacramentel imprimé au baptême et à la confirmation. Le laïc est un membre essentiel de la communauté liturgique, remplissant un rôle actif, intérieur et extérieur, au-delà des sacrifices spirituels, participant à la célébration de l’unique sacrifice eucharistique : « Toute l’Église agit

⁶⁷⁰ *Ibidem*, p. 214-215.

⁶⁷¹ Casel, *Le mystère du culte*, p. 255.

⁶⁷² *Ibidem*, p. 258.

⁶⁷³ *Ibidem*, p. 85-86.

et sacrifie en commun, d'une manière vraiment sacerdotale ». ⁶⁷⁴ Les membres saints participent aux motions qui partent de la tête, contexte dans lequel « l'Époux et l'Épouse, la tête et les membres agissent d'un commun accord ». ⁶⁷⁵ Dom Casel parle très souvent d'une participation de l'Église à l'accomplissement du mystère en spécifiant tout de même que les fidèles sont intégrés dans l'action du Christ, une fois celle-ci actualisé par lui. ⁶⁷⁶

Pour dom Casel, l'adhésion intérieure à la prière ecclésiale doit être complétée par la participation extérieure à l'action liturgique. Par le moyen de cette liturgie, les participants sont introduits dans le mystère originel. Sans la liturgie, l'action rédemptrice du Christ resterait un événement passé, sans aucune influence sur les croyants, sans aucun pouvoir de les élever jusqu'au divin.

« C'est comme Corps du Christ que nous réalisons les mystères ; nous participons comme corps à tout ce que fait la tête. Cela devient possible par le rite. Nous avons dans le rite une reproduction dans laquelle l'action du Christ, à laquelle nous n'avons pas participé dans son accomplissement historique, se trouve elle-même contenue. Il en fut de même à la dernière Cène. Le Christ dit alors équivalamment : J'anticipe maintenant en image cette action unique du Sacrifice de la croix et vous aurez vous aussi à la reproduire en image. Toute l'*Ecclesia* fait maintenant ce que le Seigneur fit à la Cène ». ⁶⁷⁷

8.4 L'unité des fidèles en un seul Corps

La manifestation du Christ dans un Mystère, sa présence sacramentelle dans l'événement eucharistique, représente pour l'homme, le milieu de la rencontre-union avec son Sauveur. Et parce que la célébration eucharistique est un repas sacrificiel-sacramentel, dom Casel n'oublie pas de souligner que, par la participation à l'unique pain eucharistique, le croyant devient un avec le Christ, mais cette participation produit aussi l'unité des fidèles en un seul corps :

« Celui qui dit *Christ* nomme en même temps l'Église, car qui désigne la Tête, désigne aussi les membres ; qui aime l'Époux honore son Épouse. Le Christ et l'Église sont unis en *un seul* corps, en un seul couple, qui plus est, en *une seule* personne : saint Paul, en effet, donne le

⁶⁷⁴ Casel, *Mysteriengegenwart*, p. 148.

⁶⁷⁵ Casel, *Le mystère du culte*, p. 27.

⁶⁷⁶ Filthaut, *La Théologie des mystères*, p. 56.

⁶⁷⁷ Casel, *Le mystère du culte*, p. 180.

nom de *Christ* au Seigneur et à l'Église réunis. Ainsi le Christ continu-t-il à vivre visiblement sur terre dans son Église, à qui il a confié son Pneuma et sa propre personne. Quant à l'Épouse, elle connaît tous les secrets de son Époux et nous initie à ses Mystères. Considérée davantage en elle-même, l'Église est la communauté sainte de tous ceux qui vivent dans et par le Christ, la grande *communio sanctorum*. Le sang du Christ circule dans ses veines, et son Pneuma la vivifie ». ⁶⁷⁸

Casel esquisse aussi le rapport interne du corps mystérique et du corps ecclésial du Seigneur : « La réception du corps mystériel du Christ, sous lequel se cache la réalité du corps physique immolé du Seigneur, conduit à la communion avec son corps pneumatique, qui n'est autre que le Christ uni à son Église ». ⁶⁷⁹

8.5 L'Église participe au sacrifice du Christ. Une mystique ecclésiale, itinéraire de la transformation rédemptrice des croyants

Casel rappelle souvent que la liturgie est symbole, accomplissement sous forme de rite d'une action divine. Le Seigneur y demeure invisible à nos yeux, mais le regard de la foi le voit présent dans l'Église et dans ses Mystères. Le Mystère chrétien n'est pas autre chose que le Seigneur continuant à agir dans son Église, non seulement présent parmi nous, mais agissant et accomplissant continuellement son œuvre. ⁶⁸⁰ Dans la messe, l'œuvre rédemptrice du Christ redevient, chaque jour, présente devant nous. La communion du Christ avec son Église se continue dans l'acte de sacrifice, car cette dernière continue son pèlerinage sur terre.

« L'Église au saint sacrifice de la messe est très intimement unie au Christ. L'Époux et l'Épouse, la Tête et les membres y agissent ensemble comme une *seule* personne. Aussi, est-ce le moment privilégié où les grâces du Christ se répandent le plus abondamment sur son Épouse, sur ses membres. Le sacrifice de la messe devient aussi la source de toute grâce et de tout salut ; c'est pour cela qu'il se trouve dans le centre de la liturgie ». ⁶⁸¹

L'acte rédempteur que le Christ a opéré par une obéissance inconditionnée au Père jusqu'à la mort et à la résurrection est le contenu du Mystère confié à l'Église. Dans le

⁶⁷⁸ Casel, *Le Mystère de l'Église*, p. 227.

⁶⁷⁹ *Ibidem*, p. 221. Casel fait référence à la Didachè qui dans une prière implore l'unité avec le Christ pneumatique, Tête et Corps, par la participation au banquet eucharistique (*ibidem*).

⁶⁸⁰ *Ibidem*, p. 237.

⁶⁸¹ *Ibidem*, p. 229-230.

Mystère, le Christ ne cesse de rendre présent son sacrifice, pour que l'Église y puise croissance et épanouissement. Mais en même temps, le Mystère devient le sacrifice où l'Église s'offre elle-même. Unie au Christ, elle peut offrir, « d'une commune volonté, le sacrifice et devenir elle-même, avec son Epoux et par lui, une éternelle oblation d'amour. Sa plus grande gloire est d'être associée au Christ dans l'exercice suprême de son sacerdoce et de pouvoir elle-même, par la célébration du Mystère, lui rendre amour pour amour ».⁶⁸²

L'Église dont Casel parle est la communauté concrète. Dans le mouvement communautaire, il convient pour chaque chrétien de mettre tout son cœur et toute son âme à s'unir au sacrifice du Christ, au Mystère, à la liturgie, d'abord extérieurement, puis spirituellement. Le fait objectif célébré dans la liturgie doit trouver son prolongement, son écho dans la vie du chrétien. Dans le Mystère du culte, c'est la force divine qui agit, force qui veut nous attirer sous son influence.⁶⁸³ La Préface, le Sanctus, le Canon, l'Amen de la communauté, sont interprétés par Casel dans une dynamique sacrificielle vivifiante. Dans l'Eucharistie, souligne l'auteur, nous mangeons le fruit de la mort du Seigneur. La communion est avant tout l'union à la victime crucifiée du Golgotha. Dans le sillage du saint apôtre Jean, Casel rappelle que le Seigneur vient à nous comme le Pneuma de Dieu, c'est-à-dire comme celui qui nous communique la vie divine. Manger et boire le corps et le sang est indubitablement entrer avec foi dans l'unité de celui qui est passé par la mort, et dont la mort en sacrifice procure la vie.

« Après que tous ont ainsi manifesté dans l'amour qu'ils forment l'*unique* Corps de l'Église, ils s'approchent, et en participant au corps et au sang du Christ, ils deviennent sacramentellement le Corps *unique* du Christ : 'Puisqu'il n'y a qu'*un* pain, à nous tous nous ne formons qu'*un* corps, car tous nous avons part à ce pain unique' (1Co 10,17). Ainsi se trouve véritablement et substantiellement établie et scellée l'union avec le Christ : celle de l'Église avec le Seigneur et de tous les membres entre eux. Y a-t-il une plus puissante manière de proclamer ce que saint Jean reconnaît être le point central du christianisme : 'Dieu est amour !' (1Jn 4,8). Le sommet du christianisme c'est l'agapè, et sa réalisation concrète s'accomplit par le Christ dans l'Eucharistie ».⁶⁸⁴

⁶⁸² *Ibidem*, p. 239-240.

⁶⁸³ *Ibidem*, p. 240.

⁶⁸⁴ *Ibidem*, p. 260.

Alors, à la différence du premier Mystère, celui de la croix, qu'il a accompli tout seul, cette fois il y associe l'Église, l'Épouse qu'il s'est acquise par son sang (Ep 5,14 ss.).⁶⁸⁵ L'Église est née du sang du Seigneur, étant aussi appelée à vivre de ce sang divin. Casel identifie une présence sacrificielle du Seigneur qui veut s'immoler chaque jour avec son Église qui lutte sur terre :

« Il veut s'immoler dans une célébration mystique et symbolique, dans une réalité mystérieuse et pleine de grâce, pour que son *Ecclesia* puisse, avec lui, mourir au monde et au péché, ressusciter avec lui à une vie nouvelle en Dieu et pour Dieu. Il a confié son *mystère* à l'Église ; c'est elle qui le célèbre, et, en réactualisant ainsi l'œuvre *du Seigneur*, elle en fait, par son geste même, *son œuvre à elle*. Dans une même activité et dans une même vie, le Christ et l'*Ecclesia* s'unissent pour ne faire plus qu'un : le *mysterium* devient la nouvelle et éternelle Alliance ». ⁶⁸⁶

La perspective sacramentelle de dom Casel tourne autour d'un axiome mystérique : par les divins Mystères, le Christ communique sa vie à l'Église. C'est par les Mystères que le Christ et l'Église mettent en œuvre leur communion de vie et d'action.⁶⁸⁷ Mais ce déploiement de force vivificatrice n'envisage pas à soutenir un superbe espace spirituel en soi et pour soi. Le but est représenté par l'homme, qui gagne la Vie, par une participation réelle à l'œuvre salvatrice du Christ. Les actes sauveurs lui sont accessibles, justement par leur représentation dans le mystère du culte. Le fait rédempteur doit à jamais vivre dans l'Église, y vivre d'une présence à la fois mystique et concrète, pour en vivifier et sanctifier les fidèles. Ceux-ci, par leur insertion dans la vie du Seigneur, réalisée au baptême, sont devenus capables de collaborer avec lui. Ils prennent une part active à la plus haute action du Christ mystique, à son don total et plein d'amour au Père. Pour pouvoir coopérer au mystère et y jouer un rôle, les fidèles doivent être membres du Christ. Par la participation aux mystères du culte les fidèles s'unissent davantage encore au Corps du Christ. Ils peuvent se rejoindre réellement au Seigneur, ils peuvent faire avec lui ce qu'il a fait. Le Verbe qui est la nourriture du monde se propose de donner la vie surnaturelle, il veut que cette réalité entre dans le Mystère. Tout cela parce qu'« il tenait à nous inculquer de la manière la plus concrète possible, par une communion de chair et de sang, la vérité de l'unité très réelle qui existe

⁶⁸⁵ Casel, *Le mystère du culte*, p. 69.

⁶⁸⁶ *Ibidem*, p. 106.

⁶⁸⁷ *Ibidem*, p. 53.

entre lui et son *Ecclesia* ». ⁶⁸⁸ Dieu nous permet de porter le regard à l'intérieur de ses mystères, il nous fait participer à son action. Ainsi la prière et le culte des fidèles deviennent un mystère, une participation, une communion avec Dieu. ⁶⁸⁹ Et, dans ce contexte

« célébrer avec l'Épouse du Christ et en tant qu'Épouse du Christ les Mystères du Christ là est aussi l'itinéraire de notre propre transformation dans le Christ, en qui et avec qui nous avons accès au Père ». ⁶⁹⁰

Le mystère a été créé pour les hommes, afin qu'une transformation se produise en eux, changement dans des hommes nouveaux, participants dans le Christ, à sa vie divine et immortelle :

« Pour que cette transformation se produise en nous, nous devons faire tout ce que fait le Christ. De même que le corps se joint aux mouvements de la tête, nous devons en tant que membres du Christ nous unir aux mouvements du Seigneur. Dans le mystère, nous avons-nous aussi à agir et à jouer notre rôle ». ⁶⁹¹

Dom Casel montre que l'Église éprouve aussi le fort besoin d'exprimer son amour par un sacrifice. ⁶⁹²

« Le saint Mystère est la représentation la plus concrète du Corps mystique, en même temps qu'il en est la suprême activité : la Tête et les membres s'unissent et ne font plus qu'un pour offrir le sacrifice au Père, vers lequel monte, par le Fils et dans le Saint Esprit, tout honneur et toute gloire ; du Père descendant sur l'*Ecclesia*, par le Christ et dans l'Esprit, toutes les grâces et bénédictions. C'est pourquoi l'intelligence de plus en plus profonde et la participation de plus en plus vivante au *mysterium* doivent devenir le centre même de la vie chrétienne et constituer ce sacrifice souverainement agréable à Dieu ». ⁶⁹³

L'Église veut s'offrir dans un témoignage sensible et visible, par un geste symbolique conforme à l'état de la vie présente, mais aussi dans le don total d'elle-même, don plein d'amour au Père. En s'ouvrant à l'action du Christ, l'Église coopère dans l'offrande de soi la

⁶⁸⁸ *Ibidem*, p. 44.

⁶⁸⁹ *Ibidem*, p. 313.

⁶⁹⁰ *Ibidem*, p. 19.

⁶⁹¹ *Ibidem*, p. 256.

⁶⁹² *Ibidem*, p. 54.

⁶⁹³ *Ibidem*, p. 88.

plus totale, cette coopération atteignant le point culminant dans la participation à son sacrifice. Quand le sacrifice eucharistique est extérieurement offert par l'Église, pour s'unir intérieurement à l'accomplissement de l'acte sacrificiel, le sacrifice du Seigneur devient aussi le sacrifice de l'Église. Ce sacrifice est pourtant le vrai sacrifice de l'Église, car l'Église accomplit maintenant de sa propre initiative le sacrifice que le Seigneur lui a transmis. Par un acte d'offrande libre, elle fait sien l'acte sacrificiel de son Seigneur. Le sacrifice du Christ devient le sacrifice de l'Église.⁶⁹⁴

Le Christ mystique offre son sacrifice en union avec l'Église, celle-ci, qui n'a pas atteint son achèvement définitif, est toujours intégrée dans le sacrifice du Christ. Elle reçoit et prend part d'une manière active au sacrifice de son Epoux, en devenant ainsi un corps vivant. L'engagement de l'Église dans le sacrifice du Christ est si profond que les deux sacrifices en deviennent un seul : « Le sacrifice du Christ et celui de l'Église affluent en un sacrifice unique ».⁶⁹⁵ Les deux sacrifices n'en font radicalement qu'un, s'écoulant l'un dans l'autre.

Casel présente la relation Christ – Église, à l'intérieur d'une mystique du Christ, une mystique ecclésiale, décrite dans les termes d'un mariage nuptial. La réalité contenue dans l'Eucharistie et actualisée par elle est une conformation au Christ et une participation à la nature divine.⁶⁹⁶ Il s'agit d'une mystique de l'Agapè, où l'amour divin pénètre le monde de sa force rédemptrice et sanctifiante. Casel explique :

« C'est dans le Christ, et surtout dans la croix du Christ, que Dieu a manifesté son amour ; par le Christ, la force vitale de Dieu, le *Pneuma*, coule à flots dans l'Église, et par l'Église, dans chaque âme en particulier. Cette fois l'homme n'agit pas, il réagit, c'est-à-dire qu'il reçoit et répond. L'élément décisif n'est plus l'activité autonome de l'homme, mais la grâce, qui pourtant ne supprime pas l'action humaine, mais au contraire l'éveille et la renforce. Par rapport au *Pneuma* divin qui vient d'en haut, l'individu apparaît comme le membre d'une communauté ; c'est l'Église, cette assemblée de tous les appelés et de tous les élus de Dieu, qui est l'objet du salut opéré par Dieu. Dieu agit par le Christ sur l'Église ; celle-ci est l'Épouse du Christ et la mère de chacun des croyants. Or, au centre même de l'union nuptiale du Christ et de l'Église, à côté de la foi et de l'agapè, ou plutôt comme leur symbole et leur effet, se trouve la célébration mystique de l'acte sauveur de l'Epoux dans les sacrements, dans les Mystères. La mystique du Christ est donc essentiellement sacramentelle et liturgique. [...]

⁶⁹⁴ Casel, *Glaube, Gnosis und Mysterium*, cap. II, *Ganzheitliches Denken und Kult*, dans JLw 15. 1935 (1941), p. 229. Traduction de la langue allemande dans Théodore Filthaut, *La Théologie des Mystères*, p. 52-53.

⁶⁹⁵ Casel, *Le mystère du culte*, p. 27.

⁶⁹⁶ Casel, *Le Mystère de l'Église*, p. 196. Casel reconnaît les sacrements comme une partie intégrante et essentielle de la mystique du Christ (*ibidem*, p. 197).

La communauté sainte, l'Église, apparaît ici dans sa fonction la plus haute : Epouse du Christ, qui reçoit sa vie et la lui rend ; corps du Christ, qui est uni à la Tête dans toutes ses actions. En même temps, elle se montre la mère des croyants, transmettant à ses enfants, de la manière la plus convenable et la plus salutaire pour eux, la vie surnaturelle qu'elle a reçue du Christ ». ⁶⁹⁷

Casel exprime clairement que le but de l'Eucharistie n'est pas l'union mystique de l'âme individuelle avec Dieu, mais bien l'union avec le Sauveur comme Tête de l'Église, la sainte communion étant une *communio*, c'est-à-dire une *union avec* le Christ et avec l'Église. ⁶⁹⁸

8.6 L'Église, l'Évêque, l'Eucharistie. Éléments pour une théologie de l'épiscopat

L'Église s'exprime et se manifeste dans sa prière, le Christ et l'Église étant ensemble le contenu de l'office liturgique. Mais l'Église n'est pas seulement le contenu de la liturgie, elle est en même temps le sujet. Une des caractéristiques de l'Église est que chaque groupe isolé, mais uni aux autres sous un même chef, représente toute l'Église et constitue en ce lieu *l'Église* tout court. Dom Casel se saisit de la pensée de saint Cyprien qui affirme : « L'épiscopat est un, et chaque évêque en tient une partie en indivision ». ⁶⁹⁹ La multiplicité ne crée pas la division et, dans l'Église du Christ, l'ordre épiscopal garde tout le temps son caractère d'unicité. Le principe fonctionne aussi en ce qui concerne les diverses communautés de fidèles : « Là où l'une quelconque est groupée autour de son évêque, là se trouve l'Église, là agit l'Église ». ⁷⁰⁰ L'Église en tant que communion des mystères est l'Église concrète, s'assemblant dans la célébration de l'Eucharistie, autour de l'unique autel du Christ, en union avec l'évêque et les prêtres qui l'entourent. La liturgie est la prière de l'Église. Dans la pratique elle trouve son expression lorsque la communauté *concrète*, sous la conduite du sacerdoce, évêque et prêtres, célèbre la liturgie.

Dom Casel fait référence aussi à l'œuvre de saint Ignace d'Antioche, en y identifiant une mystique de l'évêque. ⁷⁰¹ À l'intérieur de l'*Ecclesia*, le service épiscopal n'est pas une fonction matérielle, ayant un caractère sacré et pneumatique. Saint Ignace parle de l'unité

⁶⁹⁷ *Ibidem*, p. 197-198.

⁶⁹⁸ *Ibidem*, p. 199.

⁶⁹⁹ Cyprien, *De ecclesiae catholicae unitate* V, 11-12 (Cyprien, *L'unité de l'Église*, texte critique du CCL 3 [M. Bénévot], introduction Paolo Siniscalco et Paul Mattei, traduction Michel Poirier, apparats, notes, appendices et index Paul Mattei, Paris, Cerf, « Sources chrétiennes » 500, 2006, p. 184-185).

⁷⁰⁰ Casel, *Le mystère du culte*, p. 138.

⁷⁰¹ *Ibidem*, p. 281.

pneumatique de l'évêque avec son *Ecclesia*, de son unité pneumatique avec les chrétiens.⁷⁰² Casel trouve dans les développements de saint Ignace une façon très belle et profonde de dire que « seul l'évêque, qui tient la place du Christ, fait de l'*Ecclesia* une *Ecclesia* ». ⁷⁰³ L'unité pneumatique dans l'évêque, évoquée dans le contexte de l'obéissance qui lui revient de la part des fidèles, se révèle par le fait qu'en suivant l'évêque, les fidèles ne vivent plus en eux-mêmes et pour eux-mêmes, mais en Jésus-Christ, en imitant celui qui par obéissance est mort pour nous sur la croix. Ainsi le fidèle « ne fait qu'un avec l'évêque et par l'évêque avec le Christ et avec le Père. Car seuls ceux qui sont morts sont vraiment un, unis dans la vie la plus haute, la vie divine. Eux seuls sont membres du Christ ». ⁷⁰⁴ La force de l'affirmation casélienne impressionne, car il soutient que l'unité même avec Dieu n'est réelle et authentique que par l'évêque. Cela parce qu'ayant comme intermédiaire le hiérarque, « la Sainte Trinité tout entière agit dans la communauté qui vit dans l'unité avec l'évêque : le Père de qui vient toute vie et miséricorde ; Jésus-Christ qui a versé son Sang pour elle ; le Saint *Pneuma* qui l'affermir ». ⁷⁰⁵

Mais l'expression la plus profonde de l'unité avec l'évêque, en vue de la communion avec Dieu, est l'unique Eucharistie. Casel considère que Saint Ignace envisage la célébration cultuelle de l'Eucharistie, car l'auteur patristique déclare : « Ayez donc soin de ne participer qu'à une seule eucharistie ; car il n'y a qu'une seule chair de notre Seigneur Jésus-Christ, et un seul calice pour nous unir en son sang, un seul autel, comme un seul évêque avec le presbyterium et les diacres, mes compagnons de service : ainsi, tout ce que vous ferez, vous le ferez selon Dieu ». ⁷⁰⁶ L'évêque d'Antioche affirme aussi dans sa lettre aux Smyrniotes « que cette Eucharistie seule soit regardée comme légitime, qui se fait sous la présidence de l'évêque ou de celui qu'il en aura chargé. Là où paraît l'évêque, que là soit la communauté, de même que là où est le Christ Jésus, là est l'Église catholique. Il n'est pas permis en dehors de l'évêque ni de baptiser, ni de faire l'agape, mais tout ce qu'il approuve, cela est agréable à Dieu aussi. Ainsi tout ce qui se fait sera sûr et légitime ». ⁷⁰⁷ Casel ne reprend pas seulement les affirmations du Père apostolique, mais il commente et complète :

⁷⁰² Voir Ignace d'Antioche, *Epistola Ad Trallianos* II, PG 5, 675-678, traduit en français : *Lettre aux Tralliens* II, dans *Les écrits des Pères Apostoliques* : texte intégral en un volume, introduction de Dominique Bertrand, Paris, Cerf, « Foi vivante » 244, 1990, p. 177-183.

⁷⁰³ Casel, *Le mystère du culte*, p. 279.

⁷⁰⁴ *Ibidem*, p. 280.

⁷⁰⁵ *Ibidem*, p. 282.

⁷⁰⁶ Ignace d'Antioche, *Epistula Ad Philadelphenses* IV, PG 5, 699, traduit en français : *Lettre aux Philadelphiens* dans *Les écrits des Pères Apostoliques*, p. 193-201, ici p. 195.

⁷⁰⁷ Ignace d'Antioche, *Lettre aux Smyrniotes*, dans *Les écrits des Pères Apostoliques*, p. 203-211, ici p. 207-208.

« Cette Eucharistie au sens cultuel est pour lui l'expression symbolique du Sacrifice pneumatique unique que toute l'*Ecclesia* présente continuellement au Père en Jésus-Christ. Il n'y a qu'une Eucharistie, celle que célèbre l'évêque. Elle représente la grande unité en laquelle l'*Ecclesia* se tient devant le Père et s'offre avec le Christ. On ne doit donc pas considérer l'Eucharistie de l'extérieur, mais bien voir la réalité qu'elle recouvre : l'unité avec le Seigneur crucifié ». ⁷⁰⁸

Alors suivant la théologie patristique, dom Casel reconnaît le pain unique comme symbole de l'union pneumatique entre l'évêque et les fidèles. La fraction du pain eucharistique et la communion sont l'expression cultuelle de l'unité des fidèles entre eux et avec le Christ. Engagé dans cette discussion dom Casel formule une idée qui pourrait bien se concrétiser dans le dialogue concernant la communion eucharistique entre l'Église Occidentale et l'Église Orientale. Pour lui il ne faut pas entendre le pain unique de la seule Eucharistie. Il considère que :

« L'évêque distribue aussi à ses fidèles le véritable et authentique pain de Dieu par le *Logos* de son enseignement. Ce qui nourrit, dans l'Eucharistie comme dans la parole de l'évêque, c'est le *Logos* éternel de Dieu qui donne à ceux qui croient en lui les aliments de sa Parole et de son Sacrement. Celui qui ne mange pas du pain unique que rompt l'évêque, soit dans la célébration eucharistique, soit par son enseignement, ne goûte pas le véritable pain de Dieu et n'est pas dans l'unité ». ⁷⁰⁹

⁷⁰⁸ Casel, *Le mystère du culte*, p. 284.

⁷⁰⁹ *Ibidem*, p. 278. En ce qui concerne cette position théologique dom Casel se trouve en accord avec l'opinion de père Stăniloae qui plaide, dans le plan ecclésial, pour l'unité dans l'Eucharistie mais aussi pour l'unité dans l'enseignement, pour l'unité de doctrine.

Chapitre III. Une herméneutique symbolico-réaliste de la Liturgie dans l'œuvre d'Alexandre Schmemmann

1. Alexandre Schmemmann – la vie

Dans le cadre de la synthèse néopatristique et du Mouvement liturgique réalisé au début du XX^e siècle, le père Alexander Schmemmann est considéré l'un des plus avisés théologiens orthodoxes russes et un des artisans les plus représentatifs de la synthèse entre la dogmatique et le culte orthodoxe. Dans l'effort de la théologie orthodoxe de dépasser les modèles de la pensée scolastique, l'école théologique russe des diasporas européenne (Serge Boulgakov, Nicolas Afanassieff, Vladimir Lossky, Léonide Uspenski, Konstantin Andronikov) et américaine (Georges Florovski, Alexander Schmemmann et Jean Meyendorff) a créé un véritable revirement orthodoxe par les livres et la présence des théologiens dans l'espace du monde moderne et face au sécularisme contemporain.⁷¹⁰

Par ses livres, études, articles dans les domaines liturgique, pastoral, historique et missionnaire, Alexandre Schmemmann, s'est distingué comme l'un des plus prolifiques théologiens liturgistes du XX^e siècle.

Alexandre Schmemmann est né en 1921 à Ravel, en Estonie, dans une famille russe, aux racines allemandes du côté paternel. Dans son enfance Alexandre émigra avec sa famille à Paris. En France, sa vie fut celle de l'émigration russe. Le jeune Alexandre (ou bien Sasha comme il était appelé par la famille et les amis) goûta un peu de l'éducation russe, étant quelques années « cadet » dans une école militaire à Versailles, mais passa ensuite dans un lycée français pour arriver aux études littéraires à la Sorbonne.⁷¹¹

Pendant la deuxième guerre mondiale et l'occupation allemande en France, Schmemmann prit d'importantes décisions pour son avenir. Providentiellement abrité des tragédies de la guerre, il étudia à l'Institut de théologie orthodoxe « Saint Serge » à Paris (1940-1945), après les classiques à l'Université de Paris. Dans l'année 1943 il se maria avec Juliana Ossorguine.

Alexander Schmemmann avait l'intention de se spécialiser dans l'histoire de l'Église. Son travail de diplôme sur la théocratie byzantine couronna ses études. Après les cinq années

⁷¹⁰ Cornel Toma, *Lex orandi, lex est credendi sau unitatea dintre dogmă, spiritualitate și cultul Bisericii*, étude introductif à *Introducere în teologia liturgică*, trad. Vasile Bârză, București, Sophia, 2002, traduction en roumain de *Introduction to Liturgical Theology*, Crestwood, New York, St. Vladimir Seminary Press, 1996 [1966], p. 5.

⁷¹¹ Pour cette présentation nous suivrons les informations incluses dans l'hommage rendu au théologien russe, dans SVTQ 28. 1984, p. 3-26.

d'études à Saint Serge, Schmemmann devient assistant à la chaire d'Histoire de l'Église. Schmemmann enseigna d'abord comme laïc, puis comme prêtre, après son ordination en 1946. Dans les premières années de son sacerdoce Schmemmann célébra dans la paroisse St Constantin et Hélène à Clamart près de Paris, où habitait Nicolas Berdiaev. Le curé de cette communauté était l'archimandrite Ciprian Kern, son professeur et prêtre.⁷¹²

En 1951, âgé de 30 ans, Alexandre Schmemmann décide de partir aux Etats-Unis, probablement sous l'influence du père Georges Florovsky avec lequel Schmemmann partageait le même sens patristique et liturgique de l'Orthodoxie. Son départ allait être suivi, quelques années plus tard, par celui de Jean Meyendorff.

L'Institut de New York acquit rapidement en Amérique une haute réputation, accrue encore par la fondation en 1953 du périodique *St. Vladimir's Theological Quarterly*. Bientôt un échange ininterrompu, au plan intellectuel et au plan spirituel, s'établit entre les deux instituts et le père Schmemmann revint en 1959 à Paris pour y passer son doctorat sous la présidence de son maître, le père Afanassieff. C'est à cette époque qu'il composa ses œuvres les plus connues, *Sacraments and Orthodoxy*, *Pour la vie du monde*, *Le grand Carême* et *A liturgical Study of Baptism*, qui ont rendu accessible à un large public l'esprit de la liturgie orthodoxe. Quand en 1962 l'Institut Saint-Vladimir s'installa à Crestwood, dans la banlieue de New York, le père Schmemmann en fut le premier doyen et il y resta jusqu'à sa mort, le 13 décembre 1983.

Pendant les 31 années passées aux Etats Unis, le père Alexandre s'est impliqué en trois domaines : comme professeur et théologien, comme doyen du séminaire St. Vladimir et comme administrateur ecclésiastique.⁷¹³ En tant que professeur il a enseigné l'Histoire de l'Église, la Théologie liturgique et la Théologie pastorale. Sa vision rationnelle et lucide, ses qualités incontestables d'orateur, lui ont valu le respect et l'attachement des étudiants, dont il a formé plusieurs générations. Beaucoup de son enseignement peut être retrouvé dans ses nombreux livres et articles. Il a écrit sur une grande variété des sujets, impressionnant par ses réactions aux événements du monde chrétien contemporain. Le professeur russe s'est

⁷¹² Cf. Job Getcha, *From Master to Disciple : The Notion of « Liturgical Theology » in Fr Kiprian Kern and Fr Alexander Schmemmann*, dans SVTQ 53. 2009, p. 251-272.

⁷¹³ Dès son arrivé a New York, le père Schmemmann s'est impliqué dans l'administration ecclésiale de la « Métropole » Orthodoxe Russe en Amérique. Un moment important dans la carrière du père Schmemmann fut représenté par la reconnaissance de la juridiction russe en Amérique par le Patriarcat de Moscou, son Église-mère, sous la forme d'autocéphalie. Dans la période des négociations se sont établi d'excellents rapports entre le père Schmemmann et le métropolite Nicodème de Leningrad dont la compréhension de la chance historique que l'Orthodoxie avait en Amérique et l'efficacité de la réalisation d'un but commun, a fait possible cette reconnaissance le 10 avril 1970 par le patriarche Alexis de Moscou. (Cf. John Meyendorff, *A life worth living*, dans SVTQ 28. 1984, p. 3-10, ici p. 8).

concentré particulièrement sur la Théologie liturgique, sur la valeur de la prière et sur la vie sacramentelle de l'Église. Par son activité il a démontré au monde orthodoxe que la plus fidèle, la plus consistante et la plus accessible expression de la foi se trouve dans la vie liturgique et que l'homme découvre par la liturgie, le but réel de son existence.⁷¹⁴

Pendant son activité comme professeur et par son implication dans la vie de l'Église – les cours, les articles, les discours et réunions dans le pays – le père Schmemmann eut un grand souci pour la situation des chrétiens en Union Soviétique. Durant des années, il donna le sermon hebdomadaire en russe sur les ondes de Radio Liberty, qui l'ont fait connaître parmi les chrétiens opprimés de Russie. L'un d'entre eux fut Alexandre Soljenitsyne, l'auteur de *l'Archipel Goulag* et de *14 Août*, « un témoin de l'authentique esprit russe et un vrai miracle de survivance spirituelle ». ⁷¹⁵ En 1974 quand Soljenitsyne fut exilé, l'une des premières choses qu'il a fait était de demander au père Schmemmann de lui rendre visite à Zurich où il habitait. Les deux intellectuels sont devenus amis, même si en certaines questions ils n'étaient pas d'accord, le père Alexandre écrivant dans son journal : « Son trésor c'est la Russie et seulement la Russie, le mien c'est l'Église » (Lundi, le 12 mai 1975). ⁷¹⁶

Le père Schmemmann a aussi fait un bref passage au sein de la Commission de Foi et Constitution. Il y était comme un témoin de la tradition orientale toujours attentif à situer les problèmes de l'Orthodoxie dans leur vraie lumière. Du fait de ses dons et de ses connaissances littéraires, il était un remarquable lien entre les participants appartenant à des cultures différentes, en particulier russe, anglaise, et aussi française. ⁷¹⁷

Le père Jean Meyendorff estimait que s'il y a un domaine que le père Alexander n'a pas eu le temps de développer entièrement, c'était la compréhension extraordinaire de la littérature russe (et occidentale, surtout française), sa capacité à distinguer ce qui était vrai de ce qui était faux. Grand maître du discours, un homme capable plus que les autres de s'attendrir, mais, au-dessus de tout, un prêtre dévoué à l'Église visible. ⁷¹⁸

⁷¹⁴ Peter Scorer, *Obituaries, Alexander Schmemmann (1921-83)*, dans *Sobornost* 6. 1984, p. 64-68, ici p. 67.

⁷¹⁵ Meyendorff, *A life worth living*, p. 9.

⁷¹⁶ *The Journals of Father Alexander Schmemmann 1973-1983*, Crestwood, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 2000, p. 76.

⁷¹⁷ Bernard Dupuy, *Un témoin de l'Orthodoxie contemporaine*, p. 20.

⁷¹⁸ Meyendorff, *A life worth living*, p. 9.

2. L'œuvre d'Alexandre Schmemmann

2.1 Le contexte et les sources de sa formation liturgique

Dans la période de sa formation théologique, Alexandre Schmemmann a eu comme précepteurs le réputé patrologue Georges Florovski, le célèbre philosophe Nicolas Berdiaev et le liturgiste Nicolas Afanassieff.

Dans son œuvre théologique il a suivi fidèlement l'orientation théologique de l'Institut Saint-Serge à Paris, caractérisée par une synthèse entre la théologie patristique et la philosophie européenne moderne. Formé et consacré comme théologien de l'exile, le père Schmemmann s'est confronté directement avec la culture européenne moderne (caractérisée par l'ascension du positivisme et l'apparition de l'existentialisme) et avec la théologie occidentale (marquée par tensions et conflits entre le traditionalisme et le modernisme).⁷¹⁹

La position occupée par le père Schmemmann entre les théologiens russes de diaspora n'est pas celle traditionnelle-patristique, représentée par Vladimir Lossky, Georges Florovsky, Léonide Uspenski, mais celle libérale-progressiste, illustrée par les théologiens de l'Institut Saint Serge et par les philosophes de la diaspora européenne : Serge Boulgakov, Nicolas Afanassieff, Paul Evdokimov et Olivier Clément. La position théologique libérale-progressiste du père Alexander Schmemmann ressort clairement de son style et de la méthode d'exposition des idées sous la forme d'essai théologique, comme méditations et réflexions personnelles sur des problèmes théologiques, dogmatiques, liturgiques et spirituelles dont se confronte l'Église.⁷²⁰

Dans le cadre de la tradition théologique russe-slave, le père Schmemmann est le continuateur de l'école liturgique russe représentée par les célèbres théologiens russes Nikolay Krasnoseltsev, Alexey Dmitrievski, Ivan Karabinov, Ivan Mansvetov, l'évêque Porfiri Uspenski. La mission de cette pléiade de théologiens était celle de dépasser la crise liturgique apparue au sein de l'Église Orthodoxe, une Église liturgique par excellence. Dans ce contexte, l'école liturgique russe avait deux coordonnées : elle poursuivait une explication historique du culte et elle essayait de présenter une interprétation du culte chrétien en vertu de la relation entre Dieu et l'homme, en conformité avec un réalisme liturgique (la participation directe et concrète du fidèle à la vie de l'Église). La contribution la plus significative de cette école est liée à l'interdépendance entre l'ecclésiologie et le culte liturgique. Autrement dit par

⁷¹⁹ Toma, *Lex orandi, lex est credendi*, p. 8.

⁷²⁰ *Ibidem*, p. 8-9.

le culte l'homme participe à l'union avec Dieu et à la réalisation de l'Église. Au-delà des formules et des actes liturgiques, le culte exprime l'union de l'homme avec Dieu par la descente de Dieu vers l'homme et la montée de l'homme vers Dieu. En ce sens le culte de l'Église exprime la communion avec Dieu, avec les hommes et avec le cosmos, dans et par l'Église.⁷²¹

Une source fondamentale de la pensée théologique de Schmemmann est constituée par l'ecclésiologie eucharistique et la théologie liturgique du père Nicolas Afanassieff. Une autre source importante de la pensée théologique du père Schmemmann est l'œuvre théologique de Georges Florovski, avec la théorie du double pseudomorphisme de la théologie et de la spiritualité orthodoxe⁷²², influencée par la scolastique et la théologie protestante, aussi la théorie de l'ecclésiologie eucharistique⁷²³, fondée sur la relation entre l'Église, l'Eucharistie et l'eschatologie. Le père Schmemmann a développé cette théorie dans un espace théologique nouvel, en particulier dans le domaine de la théologie liturgique, pour critiquer : 1) la séparation entre la théologie liturgique, la dogmatique et la spiritualité, 2) la scission entre les sacrements de l'Église et les autres prières, sacramentaux, les Heures, 3) la promotion dans le cadre de la liturgie de la distinction entre l'essence et les formes, 4) l'utilisation d'une herméneutique analogique – symbolique, rationaliste du culte et de la liturgie conformément à une méthode anamnétique – historique, 5) la cléricisation de l'Église et l'exclusion des laïcs d'une participation active et consciente au culte de l'Église.

Dans les grandes lignes de sa théologie liturgique, le père Alexander Schmemmann a développé la théorie du centralisme eucharistique de la théologie, du culte et de la spiritualité

⁷²¹ *Ibidem*, p. 9-11.

⁷²² À Athènes en 1936 au premier congrès de théologie, Florovski soutient que dans la période post-byzantine, la théologie et la spiritualité orthodoxe ont souffert un double pseudomorphose, marquée par les influences catholiques et protestantes. Cette période appelée par Florovski « la captivité occidentale de la théologie orthodoxe », étendue entre le XVI^e et XX^e siècle, s'est caractérisée par la promotion de la théologie scolastique dans les écoles de théologie orthodoxe, et l'isolement de la théologie des sources patristiques et par une discordance entre la théologie officielle et la spiritualité orthodoxe.

⁷²³ En ce qui concerne la théorie de l'ecclésiologie eucharistique, le père Florovski a une position plus adéquate à l'esprit patristique que les autres représentants : Nicolas Afanassieff, Alexandre Schmemmann. Quoique Georges Florovski ait relancé dans la théologie moderne le concept de « christocentrisme ecclésial », les autres représentants ont adopté une autre position théologique, celle du « eucharistocentrisme ecclésial ». Le père Florovski soutient que la liaison entre Dieu et l'homme se réalise en vertu des dogmes : la Sainte Trinité – Incarnation – Église – Eucharistie. Dans sa vision ecclésiale est dépassée la notion scolastique relative à l'Église de société des fidèles ou d'institution divine. Il affirme que l'Église représente l'extension de l'Incarnation du Fils de Dieu en l'humanité pour créer le corps mystique de l'Église. Cette extension commence avec le Sacrement du Baptême et s'accomplit dans l'Eucharistie. Dans l'union sacramentelle du Christ eucharistique avec les fidèles se réalise le Mystère de l'Église. En vertu de la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie, Florovski soutient le fait que toute église est entière, mais en communion aux autres églises qui ont les mêmes sacrements et la même foi. Dans la prière eucharistique l'Église se voit et se connaît soi-même comme Corps unique et entier du Christ. Georges Florovski fut le premier théologien moderne qui a développé la dimension eschatologique de la liturgie et de l'Eucharistie. Au même temps que la fondation de l'Église par la descente du Saint Esprit commence l'eschaton ou le nouvel éon dans le plan de l'histoire et du monde.

orthodoxe. Sur le plan théologique prédominent trois éléments liturgiques considérables : l'identité entre le Christ, l'Eucharistie et l'Église ; la réalisation du triptyque liturgique Assemblée - Eucharistie - Église ; l'idée de la concélébration du clergé avec le peuple.⁷²⁴

2.2 Aspects de l'œuvre théologique liturgique

La contribution du père Schmemmann au développement de la théologie liturgique consiste dans la reconsidération de l'unité entre la dogmatique et le culte de l'Église. Dans la présentation de sa théologie liturgique on distingue deux aspects essentiels : l'unité entre la dogmatique, la spiritualité et le culte de l'Église et le réalisme liturgique, soit une herméneutique liturgique conforme à la participation de l'homme à la vie et à l'œuvre de la Sainte Trinité dans l'Église. Il réalise une herméneutique marquée par la dimension eschatologique du culte chrétien où par la tension entre l'histoire et l'eschaton.

Dans le cadre de la synthèse néopatristique et du mouvement de la renaissance liturgique, un élément fondamental est représenté par l'unité de la pensée théologique. Une pensée théologique sans une expérience spirituelle serait inconcevable, de même qu'une expérience spirituelle qui n'est pas consolidée théologiquement. Schmemmann appliquera cette réflexion théologique à l'unité du triptyque dogme – spiritualité – culte.⁷²⁵

Dans la théologie orthodoxe la nuance patristique soutient la réalisation d'une unité de la pensée et de l'expérience théologique. Le dogme de l'Église n'est pas une théorie abstraite. Il se concrétise dans l'expérience des fidèles, développée dans un cadre liturgique-communautaire-ecclésial qui affirme l'union de l'homme avec Dieu. La théologie liturgique d'Alexandre Schmemmann est une *theologia prima*, se trouvant « dans la structure du rite, dans son *lex orandi* »⁷²⁶, une théologie qui unit ecclésiologie, eschatologie et spiritualité, qui n'explique pas la liturgie mais qui est la liturgie.⁷²⁷

⁷²⁴ *Ibidem*, p. 17-21.

⁷²⁵ Vladimir Lossky avait accentué le fait que la théologie est mystique et que toute la mystique est théologique. Dans l'Église Orthodoxe « il n'existe pas ni mystique sans théologie ni théologie sans mystique ». Le but des dogmes bien que de la théologie est d'offrir un fondement objectif à l'union mystique à Dieu, la mystique étant considérée à son tour « l'accomplissement où le sommet de toute la théologie, la théologie par excellence » (Vladimir Lossky, *Essai sur la Théologie Mystique de l'Église d'Orient*, Paris, Aubier, 1944, p. 6-7).

⁷²⁶ David Fagerberg, *Theologia Prima. What is Liturgical Theology ?*, Chicago, Hillenbrand Books, 2004², p. 81.

⁷²⁷ Robert Francis Taft, *The liturgical enterprise twenty-five years after Alexander Schmemmann (1921-1983). The man and his heritage*, dans SVTQ 53. 2009, p. 139-177, ici p. 166. Voir aussi Nichols Aidan, *Alexander Schmemmann and Liturgical Theology*, dans *Light from the East. Authors and Themes in Orthodox Theology*, London, Sheed & Ward, 1995, p. 146-169.

Schmemmann montre qu'il ne peut pas exister de séparation entre la dogmatique et la science liturgique, ou les autres disciplines théologiques.⁷²⁸ Le culte est beaucoup plus qu'un ensemble de rites ou d'actes liturgiques. Il représente et exprime de la manière la plus adéquate la doctrine théologique de l'Église. Dans l'Église primitive a existé une unité intrinsèque entre la dogmatique et la liturgie. L'unité entre le dogme et le culte a été décisive et normative pour la Tradition de l'Église et pour la pensée des Pères.⁷²⁹ Non seulement le dogme était une source pour le culte, mais aussi le culte source pour le dogme. Par exemple, jusqu'à l'apparition de l'hérésie arienne, l'Église utilisait et confessait la vérité de la foi de la consubstantialité du Père au Fils dans les formules doxologiques liturgiques, dans les formules des sacrements : *Au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit*. « La doctrine officielle de l'Église considère la tradition des sacrements et des rites sacrés comme un élément inviolable de la tradition et l'une des sources dont la théologie doit utiliser si elle cherche à expliquer complètement la foi et la vie de l'Église ». ⁷³⁰

Quand les textes liturgiques ne sont pas utilisés comme autorité doctrinale on arrive à la scission de l'unité de la théologie, à la rupture du triptyque dogmatique – spiritualité – culte. Seulement par la réévaluation de la position de la théologie liturgique au sein des disciplines théologiques et par la reconsidération de son autorité doctrinale il est possible d'arriver à l'unité théologique entre la pensée théologique et l'expérience spirituelle.⁷³¹ Dans la vision liturgique de Schmemmann le culte liturgique a une valeur doctrinale car il exprime la Tradition dans une forme consacrée comme expérience authentique de toute l'Église.

Schmemmann a beaucoup réfléchi à la relation entre le culte et l'Église. Dans sa théologie le culte liturgique représente un mode de manifestation et de réalisation de l'Église.

⁷²⁸ Alexander Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, translated by Asheleigh Moorhouse, New York, St Vladimir's Seminary Press, The Faith Press, 1975², p. 13.

⁷²⁹ C'est pour cela que la célèbre formule de Saint Irénée de Lyon a été bien gardée par la Tradition de l'Église : notre doctrine est en conformité à l'Eucharistie et, l'Eucharistie est en conformité à la doctrine (Irénée de Lyon, *Contra haereses* V, 2, 3, PG 7, 1126-1127 ; en français *Contre les hérésies*, édition critique d'après les versions arménienne et latine, par Adelin Rousseau [et. al.], Livre 3, texte latin, fragments grecs, introduction, traduction et notes de F. Sagnard, Paris, Cerf, Lyon, E. Vitte, « Sources chrétiennes » 34, 1952). La paternité de la formule appartient à Prosper d'Aquitaine : « ut legem credendi lex statuat supplicandi », PL 51, 209.

⁷³⁰ Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, p. 14-15. Les traductions de l'anglais sont de l'auteur.

⁷³¹ Dans l'opinion de Schmemmann la rupture entre l'étude théologique et l'expérience liturgique était évidente au cours du XIX^e siècle. Même l'école dogmatique orthodoxe avait fermé l'œil, d'une façon où d'autre, sur le témoignage liturgique de l'Église. Sans repousser explicitement la valeur de ce témoignage les dogmaticiens faisaient des références aux textes liturgiques en négligeant l'intégrité de leur signification théologique. En expliquant le rôle et la méthode de la théologie liturgique, Schmemmann plaide pour la systématisation et l'interprétation de ces éléments de la liturgie de l'Église. Ceux-ci pourront opérer comme un étalon de mesure indépendant et vraiment théologique dans la tâche d'explication de la Foi de l'Église (Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, p. 10). Pour l'utilisation adéquate des sources bibliques où de la tradition, la dogmatique doit accepter le témoignage de la Bible et de la Tradition non dans la forme des textes mais, dans l'intégrité et l'interrelation de leur signification théologique (*ibidem*, p. 15).

Dans ce sens le culte n'est pas une annexe de l'Église ou un ensemble de rites et d'actes au caractère ecclésial, mais le mode de révélation de l'Église, c'est « un acte public qui actualise éternellement la nature de l'Église comme Corps du Christ, un acte qui, en plus, n'est pas partiel, en faisant référence seulement à une fonction de l'Église (sa prière commune) où bien en exprimant l'un des ses aspects, mais qui embrasse, exprime, inspire et définit l'entière Église, son entière nature essentielle, sa vie entière ». ⁷³² Bien entendue l'Église ne se réduit pas simplement au culte, elle a d'autres moyens de manifestation dans le monde et dans l'histoire.

Dans la théologie orthodoxe contemporaine le culte est justement compris comme cœur de la révélation de l'Église et centre de toute sa vie ecclésiale. Le culte est considéré en tant que grande prière de l'Église, et se présente comme la révélation et la réalisation de l'Église, la nouvelle vie en Christ et union au Christ dans l'Esprit Saint. Schmemmann montre que l'Église ne peut être réduite à une société cultuelle. Pour que la compréhension individualiste et piétiste de l'Église soit dépassée s'impose la découverte du culte comme vie de l'Église, le retour par le culte à l'Église et par l'Église au culte. Cet équilibre dogmatique et liturgique aide à dépasser les deux extrêmes, la réduction du culte à un acte privé ou besoin individuel et la chute dans un isolationnisme liturgique dans lequel l'Église devient une société cultuelle. ⁷³³

Dans la relation entre le culte et l'ecclésiologie un rôle prédominant revient à l'Eucharistie. Seulement l'accomplissement de celle-ci réalise l'Église. L'Eucharistie est le centre de l'Église, étant appelée le Sacrement de l'Église et non seulement l'un des sept sacrements. L'Eucharistie est le Sacrement des Sacrements, représentant le centre du culte chrétien et du cycle liturgique.

3. Le rôle du « symbole » dans la théologie eucharistique du père Schmemmann

Alexandre Schmemmann analyse en général le sacrement de l'Eucharistie à travers le prisme de l'Église primitive. Il réexamine et compare le « contexte mental » de la théologie

⁷³² *Ibidem*, p. 12.

⁷³³ Pour Schmemmann cette distinction entre le culte collectif et le culte privé est une contradiction de l'ancien et fondamental concept du culte chrétien en tant qu'acte public de l'Église dans lequel il n'y a pas et il ne peut pas exister quelque chose de privé, car cela détruirait la nature même de l'Église (Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, p. 19). Le fait qu'une certaine forme de culte est conditionnée par les besoins des membres individuels de l'Église ne transforme pas le culte dans un service divin privé. Ce qui est réalisé en ceux-ci est réalisé dans l'Église et a une signification pour l'Église (*ibidem*, p. 21).

occidentale avec celui de l'Église ancienne.⁷³⁴ La théologie patristique n'était pas moins « intellectuelle » que la scolastique. Ce que les historiens de la théologie « décrivent comme le progrès de la 'théologie scientifique' et le développement d'une plus précise méthode théologique »⁷³⁵ a mené paradoxalement à la minimalisation de la signification de la liturgie car la majorité des traités dogmatiques du moyen âge ont isolé le sacrement de son contexte liturgique et ont cessé de trouver son essence. Les changements théologiques se reflètent dans la théologie eucharistique Occidentale dans le débat autour de la présence réelle, un débat dans lequel l'usage du terme « réel » supposait un autre type de présence qui ne serait pas réelle. Le terme pour cette autre présence dans l'idiome théologique et intellectuel Occidentale était le « symbole ». La théologie est arrivée à croire et à déclarer que le « symbolique » et le « réel » étaient mutuellement exclusifs et en dépit de tout approfondissement théologique l'incompatibilité entre le symbole et la réalité reste valable. Pourtant cette distinction n'était pas du tout connue dans la tradition de l'Église primitive. Schmemmann pense à saint Maxime le Confesseur, le théologien sacramental par excellence de l'époque patristique, qui se réfère au Corps et au Sang du Christ dans l'Eucharistie comme symboles, images et mystères. « Symbolique ici – dit Schmemmann – est non seulement pas opposé au réel, mais l'englobe comme sa plus forte expression et mode de manifestation ».⁷³⁶ Les interprètes de la théologie patristique, apparemment n'ont pas réalisé que l'usage patristique du « symbole » n'était pas vague et imprécis. Schmemmann fait remarquer que la principale différence, est la différence dans la conception de la réalité-même. Pour les Pères, le symbole n'était pas seulement « la façon de percevoir et de comprendre la réalité, un moyen de cognition, mais aussi un moyen de participation ».⁷³⁷

Habituellement le symbole est identifié à la figuration. Le rite de la « petite entrée », par exemple, représente un événement du passé, en symbolisant la sortie du Christ dans le monde pour y prêcher. Un symbolisme correspondant est étendu aux différents actes de la célébration et même à l'ensemble de la liturgie. Pour Schmemmann il s'agit d'interprétations pieuses, ce genre de « symbolisme » ne correspondant pas au sens fondamental de la liturgie chrétienne. Le problème consiste dans l'interprétation du « symbole » non seulement comme quelque chose de différent de la réalité mais, plus encore, d'opposé à la réalité. L'attention spéciale que l'Occident latin portait sur la « présence réelle » du Christ dans les espèces

⁷³⁴ Elizabeth Newman, *Alexander Schmemmann and Orthodox Theology: the Liturgy as sacred Sprachspiel*, Ann Arbor, U.M.I. Dissertation Services, Department of Religion Duke University, 1990, p. 44.

⁷³⁵ Alexander Schmemmann, *For the Life of the World, Sacraments and Orthodoxy*, New York, National Student Christian Federation, 1963, St. Vladimir's Seminary Press, 1973², p. 137.

⁷³⁶ *Ibidem*, p. 139.

⁷³⁷ *Ibidem*.

eucharistiques était due, d'après le théologien russe, à la crainte d'assimiler cette présence à la catégorie symbolique. Cette inquiétude est apparue au moment où le mot « symbole » ne signifiait plus quelque chose de réel mais plutôt en représentait l'antithèse. Finalement, là où il y a une « réalité », le symbole est inutile, tandis que le symbole est là où il n'y a pas de réalité. Cette situation a mené à la compréhension du symbole liturgique comme figuration, en entraînant une interprétation considérée par Schmemmann comme une intention pieuse : « il y a près de deux mille ans, le Seigneur était sorti réellement pour prêcher ; aujourd'hui, nous le représentons symboliquement, afin de nous rappeler l'événement, sa signification pour nous, etc. ». ⁷³⁸ Le théologien russe déclare qu'au contraire, « les célébrations liturgiques nous rappellent des événements passés ; mais tout le sens et toute la vertu de la liturgie consistent précisément à transformer le souvenir en réalité ». ⁷³⁹ Désigné comme souvent artificiel et arbitraire, le symbolisme réduit les actes liturgiques au niveau de scènes didactiques et prive ces actes de leur nécessité interne et de leur place dans la réalité de la Liturgie.

Pour Schmemmann la conception du symbolisme opposée au « réalisme » ne correspond pas et n'est pas applicable à la *lex orandi* chrétienne, à la tradition liturgique de l'Église. Le sens initial du mot « symbole » était tout à fait différent de « figuration ». Un symbole peut ne rien figurer, c'est-à-dire peut être dépourvu de la ressemblance extérieure avec ce dont il symbolise. La fonction primordiale du symbole « n'est pas de figurer (ce qui suppose l'absence du figuré), mais de révéler et de faire participer à ce qui est révélé. L'on peut dire du symbole qu'entre lui et la réalité symbolisée, il n'y a pas tant une ressemblance qu'une communication ; aussi peut-il y faire communier ». ⁷⁴⁰

Dans l'acception moderne le symbole est la représentation ou le signe de quelque chose de différent, qui ne se trouve pas réellement dans ce signe comme il n'y a pas de l'eau réelle dans le symbole chimique. Pourtant selon la conception initiale « le symbole est la manifestation et la présence de quelque chose d'autre, mais précisément en tant qu'autre, c'est-à-dire comme une réalité qui, dans les circonstances données, ne peut pas se révéler autrement que par le symbole ». ⁷⁴¹

Dans la perspective théologique du théologien russe, le symbole n'a pas une valeur descriptive-historique, celle d'unir deux réalités où parties des sphères différentes. Le symbole a une valeur révélatrice, épiphanique qui est celle d'unir Dieu avec l'homme.

⁷³⁸ Alexandre Schmemmann, *L'Eucharistie Sacrement du Royaume*, traduit par Constantin Andronikof, Paris, YMCA-Press/O.E.I.L., « L'Echelle de Jacob », 1985, p. 22-23.

⁷³⁹ Alexandre Schmemmann, Olivier Clément, *Le Mystère Pascal, commentaires liturgiques*, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, « Spiritualité orientale » 16, Série Orient contemporain, 1989² [1975], p. 18.

⁷⁴⁰ Schmemmann, *L'Eucharistie*, p. 31-32.

⁷⁴¹ *Ibidem*, p. 32.

L'auteur n'oublie pas de rappeler que le symbole authentique est inséparable de la foi, qui est « la preuve de choses invisibles ». La foi est la connaissance qu'il existe une autre réalité, distincte de la réalité empirique, mais qu'il est possible d'y pénétrer, d'y communier. Par conséquent si le symbole suppose la foi, alors celle-ci exige nécessairement le symbole. La foi est soif de communion, soif de manifestation, de présence, de l'action d'une réalité par rapport à l'autre. C'est exactement ce qu'est le symbole, du grec *symbolô*, je réunis, je tiens ensemble. Schmemmann soutient que la relation entre le signe et ce qui est signifié est ni sémantique, causale ou représentative mais plutôt une épiphanie de la réalité. Le symbole, contrairement au signe, à l'allégorie,

« réunit deux réalités, l'empirique, ou la 'visible', et la spirituelle, ou 'l'invisible', non pas *logiquement* (cela signifie ceci), ni *analogiquement* (cela représente ceci) ni selon une relation *causale* (cela est cause de ceci), mais *épiphaniquement* (du grec *epiphaneîô*, je révèle). Une réalité en révèle une autre, mais (et cela est capital) seulement dans la mesure où le symbole lui-même touche à la réalité spirituelle, où il est capable de l'incarner ». ⁷⁴²

L'auteur précise que, dans le symbole tout manifeste la réalité spirituelle mais ce n'est pas toute la réalité spirituelle qui s'y révèle et qui s'y incarne. Car le symbole représente toujours une partie, réunissant, par sa nature, des réalités incommensurables, dont l'une reste par rapport à l'autre « absolument autre ». La fonction du symbole n'est pas de satisfaire, mais d'accroître la soif de la réalité concernée.

« Le symbole est moyen de la connaissance de ce qui ne peut être connu autrement, parce qu'ici la connaissance dépend de la participation – rencontre avec la vie et l'entrée dans l'épiphanie de la réalité qui est le symbole » ⁷⁴³.

La conclusion du père Schmemmann est que seule l'acception ontologique et épiphanique de la notion de symbole est applicable à la Liturgie chrétienne, étant inséparable de celle-ci. L'essence du symbole est qu'en lui est dépassée la dichotomie du réel et du « symbolique » en tant que non réel. Avant tout, la réalité est perçue comme l'accomplissement du symbole, et celui-ci comme l'accomplissement de celle-là. La Liturgie chrétienne n'est pas symbolique parce qu'elle comprendrait diverses figurations

⁷⁴² *Ibidem*, p. 32.

⁷⁴³ Schmemmann, *For the Life of the World*, p. 141.

« symboliques ». Elle est symbolique d'abord parce que le monde même, création de Dieu, est symbolique, sacramentel et ensuite parce que l'Église a pour nature et pour vocation dans « ce monde » d'accomplir ce symbole. Le symbole révèle le monde, l'homme et tout le créé comme la matière d'un sacrement unique et universel. En dernier raisonnement, Schmemmann affirme que le symbole découvert par l'Eucharistie ou la réalité spirituelle révélée et donnée par l'Eucharistie, est le Sacrement du Royaume.⁷⁴⁴

La liturgie s'est formée et elle a acquis sa structure d'abord comme symbole du Royaume et de l'Église dans sa montée vers le Royaume, s'accomplissant elle-même par cette élévation comme le Corps du Christ et le Temple du Saint-Esprit. Le caractère absolument unique de la Liturgie chrétienne tenait à sa nature eschatologique de « parousie » future. L'expérience eschatologique était à l'origine du « jour du Seigneur » comme symbole, c'est-à-dire comme manifestation du Royaume de Dieu dans « ce monde » et dans le temps de celui-ci. De la même façon, les fêtes de la Pâque et de la Pentecôte deviennent dans la conception chrétienne des fêtes du « passage » de l'éon présent à celui du « siècle futur ».⁷⁴⁵

Schmemmann insiste sur le fait que, avec l'atténuation de la nature eschatologique de la foi, le symbolisme du Royaume dans la Liturgie a été progressivement envahi par des explications secondaires et par des interprétations allégoriques, par le « symbolisme figuratif », le vrai symbolisme étant réduit à la catégorie de simple « signe ». Fondamental pour l'Église, le symbolisme du Royaume était de plus en plus oublié. Durant ce processus, la réalité de l'Eucharistie, céleste, hors de ce monde, fut « incluse » dans « ce monde », dans sa causalité et dans son temps, dans ses catégories de pensée et d'expérience, tandis que le symbolisme du Royaume de Dieu, inhérent au créé et inséparable de l'univers, la clef véritable de l'Église et de sa vie, fut ramené au niveau d'un allégorisme sans nécessité.⁷⁴⁶

Le symbolisme originaire est propre à l'enseignement chrétien sur le monde et sur l'homme, sur l'entière création, qui constitue le fondement ontologique des sacrements. Le sacrement selon l'expérience orthodoxe découvre le caractère mystérieux de la création, son caractère précisément sacramentel.⁷⁴⁷

⁷⁴⁴ Schmemmann, *L'Eucharistie*, p. 33-34.

⁷⁴⁵ Cf. Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, p. 67-70, 122-125.

⁷⁴⁶ Schmemmann, *L'Eucharistie*, p. 39.

⁷⁴⁷ *Ibidem*, p. 26.

4. L'Eucharistie, mouvement transformateur et voyage vers le Royaume

4.1 La liturgie eucharistique, action théologique vers et avec Dieu

L'une des plus importantes interprétations du père Schmemmann sur l'Eucharistie tient compte d'abord de son unité globale et, ensuite de son but final. Pour Schmemmann, chaque élément de l'Eucharistie a sa valeur par rapport à l'intégrité du phénomène et le sacrement dans sa totalité trouve sa finalité en fonction d'un moment spécial et unique.

Schmemmann décrit la liturgie eucharistique avec des verbes d'action – rassembler, avancer, prendre part, transformer, etc. ; il conçoit l'action théologique comme un mouvement vers (et avec) Dieu.⁷⁴⁸

Dans sa description de l'Eucharistie, Schmemmann emploie le vocabulaire de « voyage ». L'utilisation du terme « voyage » implique le mouvement. L'Eucharistie n'est pas seulement participation au pain et au vin, mais c'est toute la liturgie qui est un mouvement auquel les fidèles se reconnaissent eux-mêmes comme chrétiens, viennent de leurs différents lieux et se déplacent ensemble vers un nouvel endroit. Ils se meuvent et par ce processus de mouvement ils subissent une transformation. Parler de l'Eucharistie comme d'un voyage et d'un mouvement implique qu'il est un processus qui prend du temps. Schmemmann met ainsi en évidence le fait que l'objectif principal de l'Eucharistie n'est pas la transformation du pain et du vin, mais celle des participants mêmes. Ils accomplissent l'Église en devenant à travers l'Esprit Saint le Corps du Christ. Il affirme d'ailleurs que « ce qui 'arrive' au pain et au vin, arrive parce que, d'abord, quelque chose nous est arrivé à nous, à l'Église ». ⁷⁴⁹ Schmemmann soutient que la théologie ou la connaissance de l'Eucharistie n'est pas apprise d'une manière abstraite, mais quelle prend du temps parce que le participant lui-même subit une transformation.

4.2 Le sacrement de l'assemblée⁷⁵⁰

Le mot *ecclesia* signifie rassemblement. Se retrouver ensemble est un aspect nécessaire pour constituer l'Église. L'assemblée est effectivement l'acte liturgique premier

⁷⁴⁸ Newman, *Schmemmann and Orthodox Theology*, p. 194.

⁷⁴⁹ Alexandre Schmemmann, *Pour la vie du monde*, Paris, Desclée & Cie, 1969, p. 42.

⁷⁵⁰ Pour le présent sous-chapitre nous utilisons le schéma proposé par la théologienne américaine Elizabeth Newman dans sa thèse de doctorat : *Alexander Schmemmann and Orthodox Theology: the Liturgy as sacred Sprachspiel*, le chapitre 6, p. 176-194.

qui fonde toute célébration.⁷⁵¹ Mettant l'accent sur l'Eucharistie comme assemblée, Schmemmann accentue l'un de ses thèmes centraux : la liturgie n'est pas une activité privée, mais publique et le temple visible n'est que la figure de l'invisible qu'il revêt. Les chrétiens ne se rassemblent pas seulement pour trouver la force pour leur vie « réelle », mais pour devenir le corps du Christ. L'assemblée eucharistique n'est pas un effort privé. Schmemmann s'y réfère comme à une « concélébration » : une activité dialogale entre le célébrant et le peuple. Les prières eucharistiques sont structurées comme des dialogues qui sont scellés par l'*Amen* du peuple. Le mot *Amen* a un sens et une résonance même plus puissante que l'on traduit habituellement par « qu'il en soit ainsi ! » : il signifie non seulement l'accord, mais la « réception active » qui, dans la communauté ecclésiale, exprime « la participation organique, responsable et foncière de chaque fidèle et de tous ensemble à l'unique action liturgique de l'Église ».⁷⁵² Ainsi l'activité dialogale, reflétée dans l'*Amen* entre le célébrant et les participants, indique que le voyage eucharistique est communautaire et concélébrant. Pour préciser la nature dialogale de l'assemblée eucharistique, Schmemmann se tourne vers l'architecture et la structure du bâtiment de l'église. Dans la tradition orthodoxe l'église est perçue comme *sobor*, une réunion du « ciel et de la terre et de toute la création ». L'interprétation est basée sur la structure dialogale entre l'autel et le sanctuaire d'une part, et la nef ou le lieu de l'assemblée, d'autre part. Certaines visions piétistes considèrent de manière erronée que l'autel est plus saint que la nef, fait qui, d'après l'opinion de Schmemmann, a nourri le « cléricalisme », si opposé à l'Orthodoxie, qui relègue le laïcat à des citoyens de deuxième classe et perçoit les clercs comme des « défenseurs » des choses saintes. L'organisation de l'espace dans l'ecclésiologie orthodoxe représente la corrélation entre l'autel et la nef : ils existent en relation l'un avec l'autre de sorte que toute l'église est un endroit saint. L'iconostase n'est pas un mur qui sépare l'autel des fidèles, mais, elle témoigne de l'unité entre le ciel et la terre. « Les icônes participent à l'assemblée ecclésiale, elles en expriment le sens, elles lui confèrent son mouvement et son rythme éternels ».⁷⁵³ Ainsi, selon Schmemmann, l'architecture exprime le fait que l'assemblée eucharistique est la réalisation de « l'unité du peuple nouveau de Dieu, rassemblé par et dans le Christ ».⁷⁵⁴

⁷⁵¹ Schmemmann, *L'Eucharistie*, p. 13.

⁷⁵² *Ibidem*, p. 44.

⁷⁵³ *Ibidem*, p. 12.

⁷⁵⁴ *Ibidem*, p. 13.

4.3 Le sacrement de l'entrée

Le voyage eucharistique se poursuit, rempli de mouvement, de rythme et de souvenir. Dans l'Église primitive, l'entrée de l'officiant était le premier rite après l'assemblée. L'entrée du peuple et du clergé dans le temple, selon Schmemmann, constitue non seulement le commencement de la liturgie eucharistique, mais signifie encore « que celle-ci est toute entière dynamique, qu'elle est mouvement ».⁷⁵⁵ En outre, le mouvement est eschatologique : un mouvement d'ascension.

« L'idée de l'entrée est d'une importance décisive. Le propos de toute notre étude est de montrer, en dernière analyse, que le sens de l'Eucharistie consiste en ce que l'Église entre dans le Royaume de Dieu, qu'elle est essentiellement une entrée et que l'anaphore ne concerne pas seulement les 'espèces' ('offrir en paix la sainte oblation'), mais encore l'Église elle-même, l'assemblée... L'Eucharistie est le Sacrement du Règne, montée et entrée de l'Église dans le sanctuaire céleste ».⁷⁵⁶

Schmemmann décrit toute la liturgie comme un « mouvement d'ascension ». « Nous devons sortir de ce monde, nous devons monter au ciel dans le Christ, pour devenir citoyens de ce monde à venir ».⁷⁵⁷ Le chant du Trisagion, *Saint Dieu, Saint fort, Saint immortel, aie pitié de nous*, indique que les participants sont en mouvement et en élévation vers un endroit saint : « dans l'Église, par son 'œuvre commune', dans l'assemblée qui se tient devant Dieu et qui s'élève avec amour... ».⁷⁵⁸

Aujourd'hui, à la « Petite entrée » l'Évangile est apporté, soulevé vers le haut et placé sur l'autel. Schmemmann se référant à cette action liturgique et sacramentelle, soutient que dans la compréhension moderne, la parole et le sacrement ont perdu le contact entre eux et sont devenus des sujets d'étude séparés. Les Écritures se sont éloignées de la vie de l'Église parce qu'elles étaient accaparées par un discours critique spécialisée ; de même les sacrements ont été convertis dans des moyens privés de sanctification. « Le sacrement n'y est plus biblique, évangélique, au sens le plus profond du terme ».⁷⁵⁹ Comme résultat, les Écritures et l'Église sont réduites à deux catégories séparées, deux « autorités formelles ». Au contraire Schmemmann affirme que, selon la tradition ecclésiale, liturgique et spirituelle, c'est justement

⁷⁵⁵ *Ibidem*, p. 49.

⁷⁵⁶ *Ibidem*, p. 46.

⁷⁵⁷ Schmemmann, *Pour la vie du monde*, p. 49.

⁷⁵⁸ Schmemmann, *L'Eucharistie*, p. 42.

⁷⁵⁹ *Ibidem*, p. 66. Le soulignement appartient à l'auteur.

la liaison inséparable de la Parole et du Sacrement qui fait que l'être de l'Église se réalise comme incarnation du Verbe.

« Par l'Eucharistie, nous communions avec Celui qui vient et qui demeure parmi nous dans sa Parole ; et la mission de l'Église consiste à l'annoncer. Le Verbe pose le Sacrement en tant que son accomplissement, car le Christ-Verbe devient notre vie par le Sacrement. Le Verbe rassemble l'Église afin de s'y incarner. Séparé du Verbe, le Sacrement risque d'être conçu comme une opération magique ; et, privée du Sacrement, la Parole risque d'être réduite à une 'doctrine' ». ⁷⁶⁰

Cette unité du Verbe et du Sacrement signifie que l'Église et les Écritures ne sont pas deux sources séparées ; plutôt le peuple de Dieu (l'Église), à travers le charisme de l'Esprit Saint, préserve la signification de l'Évangile.

« Toute la tradition et la théologie ecclésiales sont nées précisément de 'l'assemblée en Église', de ce sacrement de l'annonce évangélique. Voilà pourquoi celle-ci nous permet de saisir le sens profond, vivant, et non pas abstrait, de l'affirmation orthodoxe classique : la garde de l'Écriture et son interprétation ne sont confiées qu'à l'Église. En effet, la tradition n'est nullement une autre source de la foi, qui viendrait 'compléter' l'Écriture ; elle est cette même source : la vivante Parole de Dieu, entendue et reçue par l'Église ». ⁷⁶¹

Appeler la Parole un sacrement signifie que, à travers la lecture et l'exposition de l'Évangile, Dieu est présent et transforme l'assemblée de l'Église. Selon Schmemmann, dans l'Église Orthodoxe, avant la captivité occidentale, le sacrement n'était pas restreint à un nombre particulier, mais se référait au mystère du salut du monde par le Christ.

4.4 Le sacrement de l'offrande

C'est à partir des considérations christologiques que le père Schmemmann structure sa doctrine qui incite à une participation de plus en plus complète au sacrifice de Jésus-Christ le Rédempteur que l'Église célèbre dans l'Eucharistie. Le Fils de Dieu, devenu Fils de l'homme, s'est offert lui-même en sacrifice pour la vie du monde, un sacrifice unique, indivisible, universel et parfait. Ce sacrifice même a été manifesté dans toute sa plénitude, avec son sens

⁷⁶⁰ *Ibidem*, p. 67.

⁷⁶¹ *Ibidem*, p. 78.

éternel, en tant que celui de l'amour parfait et, par conséquent de la vie parfaite, à comprendre comme le don parfait de soi. Cet amour consiste donc dans la parfaite offrande de soi : « En Christ, 'Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils...' ; et en Christ, l'homme a tant aimé Dieu qu'il s'est entièrement donné à Lui. Dans cet abandon mutuel, il n'est rien resté qui ne fût offert, et l'amour a régné en tout... ».⁷⁶² Par ce sacrifice d'amour la soif incessante de l'homme pour Dieu a été comblée et la vie divine est devenue notre aliment, notre vie. La grande insistance théologique dans l'œuvre d'Alexandre Schmemmann est le lien établi entre l'Eucharistie et la vie de l'Église. Pour lui, le mystère ultime est que le Christ a offert son sacrifice à l'Église, à l'humanité nouvelle, régénérée en Lui et unie à Lui :

« Dans cette vie nouvelle, la sienne en nous et la nôtre en lui, son sacrifice est devenu notre sacrifice et son offrande est devenue notre offrande. 'Demeurez en moi et moi (je demeure) en vous' (Jn 15,4). Qu'est-ce que cela signifie, sinon que sa vie, accomplie par son sacrifice parfait, nous est donnée en tant que notre vie, que la seule vie véritable, pleine du dessein éternel de Dieu au sujet de l'homme ? En effet, si la vie du Christ est offrande et sacrifice, notre vie en lui et toute la vie de l'Église sont offrande et sacrifice : l'offrande de nous-mêmes et des uns des autres et du monde entier, le sacrifice de l'amour et de l'unité, de la louange et de la gratitude, du pardon et de la guérison, de la communion et de l'union ».⁷⁶³

Bien évidemment, pour Schmemmann comme pour ses contemporains, le sacrifice eucharistique ne fait pas nombre avec le sacrifice du Golgotha. Le sacrifice de l'Eucharistie, qu'il nous est donné et commandé d'apporter n'est pas un sacrifice nouveau, « autre » par rapport au sacrifice apporté une seule fois par le Christ, sacrifice unique et irréversible. Après avoir assumé et restauré tout en lui, le Christ a tout apporté à Dieu et au Père. Son sacrifice contient la plénitude du salut et de la sanctification. Le théologien russe rappelle également que « tout le ministère terrestre du Christ étant l'offrande du Sacrifice suréternel de l'amour dans 'ce monde', 'pour nous autres, hommes, et pour notre salut' (Credo), il est la Croix ».⁷⁶⁴

Le père Schmemmann tient fortement à souligner que le sacrifice ne fait pas référence qu'aux passions et à la mort du Christ, mais embrasse aussi toute sa vie depuis l'incarnation

⁷⁶² *Ibidem*, p. 106.

⁷⁶³ *Ibidem*, p. 107.

⁷⁶⁴ Ce sacrifice est compris dans les valeurs suivantes : « A la Sainte Cène, il est joie et don du Royaume ; à la crucifixion, il est lutte et victoire. Mais c'est la même offrande, le même sacrifice, la même victoire. Enfin, par la Croix et en tant que la Croix, cette offrande, ce sacrifice et cette victoire nous sont transmis, accordés, à nous qui sommes dans ce monde. Et cela, parce que dans ce monde et d'abord en nous-mêmes, c'est seulement par la Croix que s'effectue notre montée vers la joie et la plénitude du Royaume qui nous a été légué » (*ibidem*, p. 232).

jusqu'à la sainte Cène où il manifeste et octroie le Royaume de Dieu à ses disciples. Pour soutenir cette thèse, Schmemmann se tourne vers la nuit pascalle où les apôtres étaient rassemblés avec Jésus autour de la table. Avant de manger, l'agenouillement devant ses disciples a présenté la nature du repas comme sacrifice et offrande : « tout ce qui s'est passé à la Cène Mystique, et le lavement des pieds, la distribution du pain et du calice aux disciples, et le dernier entretien, ne relève pas seulement de l'Amour : c'est *l'Amour même*. Aussi la Cène Mystique est-elle *telos*, la réalisation de la fin, car elle est la manifestation du Royaume de l'Amour pour lequel le monde avait été créé et qui est son achèvement ». ⁷⁶⁵ Par amour Dieu a envoyé dans le monde Son Amour, le Fils Unique, pour qu'ensuite le Christ montre cet amour à la table de la Cène, pour continuer à le révéler, en accordant cet Amour en tant que son Royaume et en manifestant le Royaume de Dieu comme la « demeure dans l'amour ». ⁷⁶⁶

L'unité du sacrifice ne peut pas être démembrée scolastiquement en identifiant le sacrifice du Christ seulement avec la souffrance et la mort sur la Croix, ce qui ressort de la compréhension unilatérale et juridique de l'idée de sacrifice en tant qu'acte de rachat du mal et du péché. Le sacrifice, en substance, est lié non pas au péché et au mal, mais à l'amour dont il est une manifestation et une réalisation. ⁷⁶⁷ Le vrai sacrifice n'est pas circonscrit aux besoins ou aux limitations de la créature. Il s'accroît de la réalité divine de l'amour, mais parce que l'offrande est apportée dans ce monde et rencontre l'opposition du péché et du mal, le don sacrificiel est aussi la Croix, la souffrance dans ses multiples manifestations :

« Il n'y a pas d'amour sans sacrifice, car se donnant à autrui, posant sa vie en autrui et lui obéissant en tout, l'amour est sacrifice. Et si, dans ce monde, le sacrifice est inévitablement en rapport avec la souffrance, ce n'est pas en raison de sa propre nature, mais à cause de celle du monde qui gît dans le mal et qui s'est aliéné de l'amour ». ⁷⁶⁸

La présence du thème sacrificiel dans la pensée du père Schmemmann s'accorde avec la réalité de la filiation divine, du Christ, lui qui s'offre d'une manière intégrale. Et donc dans un contexte sotériologique : « pour l'Église, selon son expérience de *l'Eucharistie comme sacrifice*, celui-ci englobe toute la vie du Christ, tout son ministère. À proprement parler, le

⁷⁶⁵ *Ibidem*, p. 222.

⁷⁶⁶ *Ibidem*, p. 222-223.

⁷⁶⁷ *Ibidem*, p. 230. « L'on voit dès lors combien indigente est la théologie d'école qui procède à un 'démembrement' pour ramener ce sacrifice uniquement à la Passion et à la mort. La cause première en est certes la conception purement juridique de l'idée même du sacrifice, qui serait un acte de *rachat* du mal et du péché, effectué en fonction de ceux-ci, c'est-à-dire un acte qui 'exige' par sa nature même la souffrance et, à la limite, la mort. [...] cette conception est partielle et, par là même, fausse » (*ibidem*, p. 230-231).

⁷⁶⁸ *Ibidem*, p. 231.

Christ lui-même est sacrifice, car, étant l'Amour parfait, il est par conséquent le Sacrifice parfait. Et il l'est non seulement par son œuvre de salut, mais avant tout dans sa suréternelle condition de Fils, renoncement dans l'amour et obéissance totale au Père ».⁷⁶⁹ Avec beaucoup de certitude, le liturgiste russe offre un exemple de théologie eucharistique articulée sur la dimension trinitaire de la vie divine :

« Sans craindre de contredire la théorie classique de la toute-béatitude de Dieu, nous pouvons faire remonter le sacrifice jusqu'à la Vie même de la Sainte-Trinité. Bien plus : nous pouvons contempler cette béatitude dans la perfection de la Sainte-Trinité, en tant que le don réciproque parfait du Père et du Fils et du Saint-Esprit l'un à l'autre, en tant qu'Amour parfait et, donc, que sacrifice parfait. Ce sacrifice éternel, le Fils l'apporte au Père et, par obéissance au Père, il se renonce pour *la vie du monde*. Il le fait par son incarnation, en assumant la nature humaine, en devenant Fils de l'homme dans les siècles des siècles. [...] Il l'accomplit en manifestant et en donnant à ses disciples, pendant la Sainte Cène, le Royaume de Dieu comme Royaume du renoncement, de l'amour et du sacrifice parfaits ».⁷⁷⁰

Dans la Divine Liturgie après la proclamation de la Parole suit le transfert des dons eucharistiques à l'autel.⁷⁷¹ Une attention spéciale est accordée dans la mystagogie de Schmemmann à la prière du prêtre « sur lui-même » par laquelle commence l'offrande eucharistique. Cette prière est adressée personnellement au Christ, et non pas au Père comme l'ensemble de la prière eucharistique. Le type d'adresse de cette prière, avec son caractère individuel, ne provoque pas une séparation du prêtre et de la communauté.⁷⁷² Son vrai sens est « une *identification* du sacerdoce de l'Église avec celui du Christ, le seul Prêtre du Nouveau Testament, qui a sanctifié l'Église par sa propre oblation et qui lui a donné de participer à Son sacerdoce et à Son sacrifice ».⁷⁷³ Pour Schmemmann, le Christ est le point de convergence, le

⁷⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁷⁰ *Ibidem*.

⁷⁷¹ En tant que théologien de la liturgie, Schmemmann prend en considération tous les actes contenus dans le rite actuel, dans l'offrande de l'Église, surtout parce qu'un aspect de l'*ensemble*, est exprimé par chacun de ses actes : 1. Lecture par le prêtre de la prière : « Nul n'est digne... » ; 2. Encensement de l'autel, des oblats et de l'assemblée ; 3. Cantique de l'offrande ; 4. Procession solennelle des oblats ; 5. Lecture par les célébrants de la formule de commémoration : « Que le Seigneur Dieu se souvienne de vous dans son Royaume... » ; 6. Déposition des oblats sur l'autel, que l'on recouvre de l'*aër* et que l'on encense de nouveau ; lecture par le prêtre de « la prière de l'oblation après déposition sur l'autel des divins dons » (*ibidem*, p. 117).

⁷⁷² « En confessant que le sacerdoce dont la grâce l'a revêtu est celui du Christ, en se préparant à 'opérer sacramentellement' le Corps du Christ, c'est-à-dire à manifester l'identité de notre offrande avec le sacrifice du Christ, non seulement le prêtre ne se sépare point de l'assemblée, mais il démontre au contraire son unité avec elle, en tant que l'unité de la Tête et du Corps... » (*ibidem*, p. 120).

⁷⁷³ Comme cela ressort de la prière « Car tu es celui qui apporte et qui es apporté, celui qui reçoit et qui es distribué, Christ notre Dieu... ». Cf. *ibidem*, p. 119.

facteur unificateur. Tout acte d'offrande dans l'Église se fait par lui, étant un acte d'unification, d'édification ecclésiale et de sanctification.

« À ce moment précis de la Liturgie, quand nos dons sont portés vers l'autel, l'Église affirme que cette offrande est effectuée par le Christ ('Tu es celui qui apporte') et qu'elle est le sacrifice même qu'il a offert 'une seule fois' et qu'il ne cesse d'apporter⁷⁷⁴ ('Tu es celui qui es apporté'). Affirmer cette identité, la manifester et l'opérer par le sacrement de l'Eucharistie seul le prêtre est appelé et institué pour le faire. Cependant, le fait essentiel où réside tout le sens de cette admirable prière, c'est que le prêtre peut remplir ce ministère uniquement parce que son sacerdoce n'est pas le 'sien', n'est pas un 'autre' sacerdoce par rapport à celui du Christ, mais que c'est l'unique et l'indivisible sacerdoce du Christ, toujours vivant et sans cesse accompli par l'Église, son Corps. Et en quoi consisterait le sacerdoce du Christ, sinon à réunir en lui-même tous ceux qui croient en lui, à rassembler et édifier son Corps, à offrir tous en lui-même et lui-même en tous ? »⁷⁷⁵

Le sacrifice eucharistique comporte une dimension existentielle, mystique. Par l'acte de ce sacrifice « l'Église se réalise en tant que la vie du Christ en nous et que la nôtre en Christ ». ⁷⁷⁶ D'autres sacrifices, sont impossibles, parce que

« par le sacrifice absolument unique du Christ, notre vie même est rétablie, régénérée et réalisée comme oblation, comme la possibilité de toujours transformer nos corps et notre existence en 'sacrifice vivant, saint et agréable à Dieu' (Rm 12,1). [...] De nouveaux sacrifices sont inutiles, parce qu'en Christ 'nous avons l'accès auprès du Père' (Ep 2,18) ». ⁷⁷⁷

La vie du Christ accomplie par son sacrifice parfait nous est offerte donc en tant que notre vie, la seule véritable. Et en s'insurgeant contre toute conception individualiste du sacrifice administré par le clergé pour satisfaire des besoins spirituels, le prêtre russe dénonce : « une majorité écrasante de laïcs ont le sentiment (hélas ! trop souvent entretenu par le clergé et par la hiérarchie) que l'Église existe *pour* eux : et ils ne se sentent pas *être l'Église*

⁷⁷⁴ Dans la traduction roumaine l'expression utilisée est « sacrifice qu'il offre éternellement », idée qui rapproche le père Schmemmann de l'enseignement sur l'oblation permanente du Christ du père Dumitru Stăniloae.

⁷⁷⁵ *Ibidem*, p. 120.

⁷⁷⁶ *Ibidem*, p. 107.

⁷⁷⁷ *Ibidem*, p. 107-108.

de ceux qui sont ‘transformés’ et qui se transforment constamment en sacrifice et offrande à Dieu, en tant que participants du ministère sacrificiel du Christ ». ⁷⁷⁸

Dans l’Église le sacrifice de nous-mêmes s’exprime concrètement au début de l’offertoire, à la prothèse, quand chaque fidèle apporte sa « prosphore », son offrande, participant ainsi à celle de l’Église. Par cet acte se manifeste la participation de tous à l’offrande eucharistique, se montre la part réelle que les membres prennent à la vie de l’Église. ⁷⁷⁹ Chaque don de prosphore représente pour le croyant son offrande personnelle. Le grand mouvement transformateur, l’avancement vers le Royaume à travers l’offrande de nous-mêmes, agrégé dans celle de l’Église et intégré dans l’unique sacrifice du Seigneur, est synthétisé ainsi par le père Schmemmann :

« Quoi qu’il en soit, notre oblation commence ainsi : le *mouvement* du Pain et du Calice, à partir de nous-mêmes vers la table de l’offertoire, de celle-ci à l’autel et de l’autel vers le sanctuaire céleste, correspond à notre entrée dans le sacrifice du Christ, à notre montée vers la Cène du Seigneur, dans son Royaume...

Le deuxième acte de ce mouvement consiste à transporter les Dons de la table de la prothèse à l’autel. Nous avons vu que cela constituait la ‘liturgie’ spécifique des diacres. [...] Ce mouvement signifie en effet que l’offrande de *chacun*, incluse dans celle de *tous*, est maintenant actualisée comme l’offrande que l’Église fait d’elle-même, à savoir : du Christ, car elle est son Corps et Il est le Chef de l’Église.

Le troisième élément conclusif de la grande entrée consiste en ce que l’officiant reçoit les Dons et qu’il les dépose sur l’autel. Ce que nous offrons se révèle être offert par le Christ et porté par lui vers le sanctuaire céleste. Notre sacrifice est celui de l’Église. Encore une fois, il est celui du Christ... C’est ainsi que cette entrée solennelle et royale, ce mouvement des Dons

⁷⁷⁸ *Ibidem*, p. 119.

⁷⁷⁹ Dans l’Église primaire l’offrande eucharistique n’était pas donnée au nom de tous mais par tous : chaque personne venait à l’eucharistie avec une offre qui servait à la soutenance du clergé, pour les veuves et orphelins, pour les pauvres et les « bons œuvres ». Même les orphelins qui vivaient au dépense de l’Église participaient en y apportant de l’eau. Cette offre communautaire a permis à l’Église de se réaliser en tant qu’amour de Dieu : éprouver réellement l’Église comme amour du Christ incorporé dans l’autre et voir ainsi la liturgie comme « expression et réalisation de cet amour » (*ibidem*, p. 111). Quand l’Église a été reconnue par l’état et quand toute l’activité de charité lui a été remise, le rassemblement eucharistique en tant que vie intégrale de l’Église a commencé à faiblir. L’Église s’est transformée dans une organisation avec une administration complexe et cette situation a déterminé que l’assemblée eucharistique, naguère le foyer de toute la vie de l’Église, tant de son enseignement et de son initiation que de sa bienfaisance et de son gouvernement, cessa de jouer ce rôle. « La bienfaisance, en particulier, devenue un domaine spécifique de l’activité ecclésiale, ne dépendit plus de l’offrande eucharistique » (*ibidem*, p. 112). La bienfaisance n’a plus dérivé sa signification du contexte eucharistique. La compréhension de la bienfaisance en tant que résultat de la participation à la vie et à la mort du Christ a commencé à se faner.

dévoilent le sens véritablement universel de l'offertoire, en réunissant le ciel et la terre, en élevant notre vie vers le Royaume de Dieu ».⁷⁸⁰

4.5 Le baiser de paix

L'offrande des dons est suivie par l'invitation « Aimons-nous les uns les autres ». Les documents anciens attestent que le baiser de paix suivait effectivement cet appel et que tous les membres de l'assemblée se le donnaient. Aujourd'hui, dans l'Église Orthodoxe, seulement les prêtres et les diacres se donnent le baiser de paix. L'histoire de cet élément liturgique indique qu'il a été considérablement modifié : d'un acte, commun à tous les membres, il est devenu une parole. D'où aussi un changement de son contenu. La formule actuelle invite à un état, tandis que l'ancienne appelait effectivement à un acte. L'appel à saluer les uns les autres avec le saint baiser ne se réfère pas à l'amour naturel, humain, mais à l'amour du Christ, car, « par le baiser de paix, nous n'exprimons pas notre amour, mais nous sommes embrassés par l'amour nouveau du Christ »⁷⁸¹, amour qui a la force de transformer l'étranger en un frère. Le sens de cet acte est la joie de la communion, qu'une personne reçoit personnellement cet amour d'un étranger qui se tient à côté et que ce dernier le reçoit à son tour. Par le baiser de paix, « nous nous 'découvrons' l'un l'autre en tant que participants à l'amour du Christ et que frères en Christ ».⁷⁸² Les fidèles peuvent désirer cet amour et se préparer à le recevoir. Afin de participer vraiment à l'Église, chaque fidèle peut, par la disposition et l'ouverture, recevoir cet amour du Christ. L'enseignement de Schmemmann montre que c'est par un acte et, non par des paroles, que les fidèles sont appelés à répondre dans la liturgie. D'ailleurs dans les actions et les gestes de la communauté, est présent le Christ, sa hiérurgie, c'est lui qui agit.

« Dans l'ancien temps, on appelait les fidèles assemblés à répondre non par une parole, mais par un *acte*. Nous savons bien que nous ne pouvons pas atteindre cet amour par nous-mêmes, pas plus que nous ne pouvons recevoir la paix du Christ 'qui surpasse toute connaissance' le pardon des péchés, la vie éternelle et l'union avec Dieu. Mais cela nous est offert, nous est donné *mystikôs*, sacramentellement dans l'Église ; et celle-ci tout entière est un seul grand sacrement, la *hiérurgie* du Christ. C'est lui qui agit dans nos gestes, dans nos actions, dans nos

⁷⁸⁰ *Ibidem*, p. 128-129.

⁷⁸¹ *Ibidem*, p. 147.

⁷⁸² *Ibidem*.

rites. Tout le visible est devenu un aspect ‘visible de l’invisible’ (He 11,3), chaque symbole trouve son accomplissement dans le *mystère (sacramentum)* ». ⁷⁸³

4.6 L’anaphore

Schmemmann continue la description du voyage eucharistique : « Après le baiser de paix et la confession de la foi, commence l’anaphore : l’élévation des dons par la prière d’action de grâce et le mémorial. L’anaphore est conclue par l’épiclese, c’est-à-dire par la demande pour que Dieu manifeste le Saint Esprit, qu’il fasse en sorte que le pain et le vin de notre offrande soient le Corps et le Sang en Christ, et qu’il nous rende dignes d’y communier ». ⁷⁸⁴

L’anaphore comme élévation des dons en action de grâce et en mémoire met en évidence que toute la liturgie est action de grâce ou eucharistie. Selon Schmemmann, l’Église vit en action de grâce, c’est l’air qu’elle respire. L’action de grâce est le lieu d’une vraie connaissance de Dieu, d’une rencontre avec lui, et non pas une connaissance de notions sur Dieu. ⁷⁸⁵ Et cette action de grâce est la présence et la plénitude de la connaissance de Dieu en tant que *communio*. On observe l’attention de Schmemmann sur la participation et la célébration de la liturgie en tant que source épistémologique et théologique. ⁷⁸⁶ Pour Schmemmann, vivre une vie en dehors du culte et de l’action de grâce est de tomber dans un péché qui est de vivre une « vie non eucharistique », une vie qui n’est plus vécue en communion avec le Christ. L’action de grâce est intimement liée dans la liturgie à la mémoire, et en fait la liturgie, du début à la fin, est une mémoire de ce que le Christ a déjà accompli. Ainsi le sacrifice du Christ n’est pas répété, et non plus « représenté » comme le croient ceux qui trouvent partout dans le culte un symbolisme allégorique. Schmemmann affirme que la liturgie comme action de grâce ne répète pas ni ne représente, mais manifeste ce que le Christ a déjà fait. « Nous nous élevons vers le mystère du salut et de la vie nouvelle, qui fut accompli une fois pour toutes, mais qui nous est donné ‘à jamais maintenant et toujours et dans les siècles des siècles’. Par cette Eucharistie céleste, éternelle et surmondiale, ce n’est pas le Christ qui descend vers nous, c’est nous qui montons vers lui ». ⁷⁸⁷

⁷⁸³ *Ibidem*, p. 146-147.

⁷⁸⁴ *Ibidem*, p. 239.

⁷⁸⁵ *Ibidem*, p. 196.

⁷⁸⁶ Newman, *Schmemmann and Orthodox Theology*, p. 189.

⁷⁸⁷ Schmemmann, *L’Eucharistie*, p. 245.

Une telle manifestation ou épiphanie est rendue possible par l'Esprit Saint, et l'épiclese n'est pas un acte isolé dont la seule cible serait le pain et le vin. Schmemmann souligne encore une fois que « le but de l'Eucharistie n'est pas de transformer du pain et du vin, c'est de communier avec le Christ devenu notre nourriture, notre vie ; c'est la manifestation de l'Église comme Corps du Christ ».⁷⁸⁸

Schmemmann soutient que dans la célébration de l'eucharistie à travers l'assemblée, les prières, les hymnes, les rites et finalement le partage du pain et du vin, l'homme communie au Christ et à la nouvelle vie en Lui. « Il est vie et donc nourriture »⁷⁸⁹ et ceux qui communient avec cette nourriture communient et manifestent la vie nouvelle d'une création nouvelle. Cela est la nouvelle vie que Schmemmann décrit comme « eucharistique ».

La prière de l'épiclese conclut le mémorial. Schmemmann insiste sur le fait que le mémorial et, toute la liturgie, n'est pas une répétition, mais, c'est une épiphanie et une expérience opérées dans ce monde, par l'Eucharistie. Elle est offerte une fois pour toutes par le Christ et, en elle, se constitue notre élévation.⁷⁹⁰

4.7 Connaissance en tant que reconnaissance

Ainsi, le but du chemin eucharistique est de venir à la sainte table, de partager la « nourriture divine », et de communier au Christ et aux autres fidèles. Schmemmann rappelle que la description du temple des premiers chrétiens comme *domus ecclesiae* indique qu'ils pensaient à l'église comme à la maison où ils se rassemblent pour rompre le pain. Et c'est précisément dans l'acte de rompre le pain que le Christ s'est fait connaître. Par exemple, les disciples en route vers Emmaüs n'ont pas reconnu le Christ jusqu'au moment où ils se sont assis ensemble à la même table. Schmemmann soutient que, de même que les premiers disciples, ceux qui célèbrent l'eucharistie aujourd'hui sont rassemblés à la même table où le Christ est présent et se fait connaître. Après le départ de Jésus, les disciples se sont demandés : « Notre cœur ne brûlait-il pas au-dedans de nous, lorsqu'il nous parlait en chemin et nous expliquait les Écritures ? » (Lc 24,32). Elizabeth Newman suggère qu'il s'agit de « la brûlante connaissance » que Schmemmann réclame à la théologie, trop souvent devenue, peut-être même inconsciemment, rationaliste et abstraite. La métaphore des cœurs brûlants décrit la théologie comme connaissance intégrale, comme connaissance liée non seulement au faire,

⁷⁸⁸ *Ibidem*, p. 250.

⁷⁸⁹ *Ibidem*, p. 249.

⁷⁹⁰ *Ibidem*, p. 248-249.

mais aussi comme celle qui est liée à nos passions, désirs, dans le cœur même de ce que nous sommes appelés à être continuellement devant Dieu.⁷⁹¹ Schmemmann lui-même affirme qu'une telle connaissance n'est pas « une connaissance abstraite (dogme, doctrine), ce qu'elle est malheureusement pour tant des fidèles, mais une constante reconnaissance, une rencontre, une expérience et, donc, une communion avec la vie éternelle ». ⁷⁹²

Pour Schmemmann cette connaissance, comme rencontre et reconnaissance est transformante : « dans l'Eucharistie, nous nous tenons en présence du Christ, et comme Moïse devant Dieu, nous sommes là pour être couverts par sa gloire ». ⁷⁹³ Schmemmann s'oriente vers l'histoire de la Transfiguration, à laquelle l'Orthodoxie a donné traditionnellement une grande importance. L'interprétation du miracle de la Transfiguration n'est pas simplement que Jésus a été proclamé le Fils de Dieu, mais aussi que les disciples ont pu voir pour la première fois qui est vraiment Jésus. Quand le visage de Jésus « resplendit comme le soleil » et ses « vêtements devinrent blancs comme la lumière », et quand une voix fit entendre de la nuée les paroles « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui j'ai mis toute mon affection : écoutez-le ! », les disciples eux-mêmes qui tombèrent face contre terre ont subi une transformation. Au moment de quitter la montagne, les disciples étaient transfigurés pareillement au Christ. ⁷⁹⁴ Schmemmann utilise le même langage pour la description de l'Eucharistie. Les premiers chrétiens qui se rassemblent dans l'Église « étaient immergés dans une nouvelle lumière ». Quand ils revenaient de la « liturgie de l'élévation », leurs visages reflétaient la lumière et partout où ils allaient la vie était transfigurée. ⁷⁹⁵ Les participants à l'Eucharistie répètent les mêmes paroles que disaient ces disciples sur la montagne de la Transfiguration, « Seigneur, nous sommes bien, ici ! » En utilisant l'histoire de la Transfiguration pour décrire l'Eucharistie, Schmemmann indique qu'exactement comme Jésus et ses disciples étaient transformés sur la montagne, de même les participants sont transformés dans l'identification et la réception du Christ dans l'Eucharistie. ⁷⁹⁶

En conclusion, Schmemmann souligne que le chemin vers la Table sainte n'est pas une fuite du monde. Le croyant va à l'Église d'abord pour entrer en contact avec d'« autres mondes ». ⁷⁹⁷ Dans le culte, le fidèle a quitté la vie quotidienne et « il s'est rendu là où tout est *autre*, mais si nécessaire, désiré, substantiel, que cela éclaire la vie entière et lui donne tout

⁷⁹¹ Newman, *Schmemmann and Orthodox Theology*, p. 191.

⁷⁹² Schmemmann, *L'Eucharistie*, p. 181.

⁷⁹³ Schmemmann, *Pour la vie du monde*, p. 33.

⁷⁹⁴ Newman, *Schmemmann and Orthodox Theology*, p. 192. Newman cite Bruce Rigdon, *Lecture, Christianity in Russia: The Millennial Celebration*, Washington Cathedral, 16 May 1988.

⁷⁹⁵ Schmemmann, *Pour la vie du monde*, p. 31.

⁷⁹⁶ Newman, *Schmemmann and Orthodox Theology*, p. 193.

⁷⁹⁷ Schmemmann, *L'Eucharistie*, p. 42.

son sens... [...] cet *autre* est exactement ce pour quoi la vie vaut la peine d'être vécue, ce vers quoi tendent toutes choses et par rapport à quoi tout existe et s'accomplit : le Royaume de Dieu ». ⁷⁹⁸

Conformément à la théologie eucharistique de Schmemmann, « tout est *réel* dans la Liturgie, non de la réalité de ce monde ni dans son temps désintégré, mais dans le temps intégré et nouveau ». ⁷⁹⁹ Cette réalité réside dans la descente du Saint Esprit, dans le changement de vie en une nouvelle vie du Royaume de Dieu au milieu de nous. Selon Schmemmann, l'Église en tant que peuple de Dieu rassemblé, accomplit et manifeste la présence du Christ et, ainsi, celle du Royaume de Dieu. ⁸⁰⁰ Dans la tradition orthodoxe, cette présence s'exprime le plus fortement dans la célébration eucharistique de la Divine Liturgie. Dans le voyage eucharistique accompli autour de la table, l'Église devient ce qu'elle est : entrée, élévation et communion à Dieu. ⁸⁰¹ Schmemmann utilise encore le vocabulaire du voyage pour décrire l'Eucharistie : le voyage ne finit pas quand les fidèles quittent le bâtiment de l'église. Le souci de Schmemmann de mettre en commun la liturgie et la vie signifie que pour lui ce voyage liturgique est reporté sur tous les aspects de la vie si les fidèles cherchent à vivre « eucharistiquement » : une vie définie par la célébration commune de l'Eucharistie (prendre part dans la vie du Christ) qui permet alors au croyant d'éprouver ce monde en tant que communion avec Dieu. ⁸⁰²

5. La dimension trinitaire dans la théologie eucharistique d'Alexandre Schmemmann

Dans le commentaire de l'Eucharistie du père Schmemmann, les œuvres du Fils et de l'Esprit sont bien reconnues et soulignées, mais elles ne sont pas présentées dans leur connexion. La christologie n'est pas développée en liaison avec l'aspect pneumatologique. Le théologien russe ne parle pas de l'Esprit Saint ni dans sa relation éternelle avec le Père et le Fils dans la connaissance, dans l'unité et dans l'amour, ni de sa présence dans l'Eucharistie liée aux présences du Père et du Fils pas davantage que de son rôle dans l'adoption des hommes.

⁷⁹⁸ *Ibidem*.

⁷⁹⁹ *Ibidem*, p. 247.

⁸⁰⁰ Alexander Schmemmann, *Theology and Eucharist*, dans *Liturgy and Tradition, Theological Reflections of Alexander Schmemmann*, p. 86, article initialement paru dans, SVSQ 5. 1961, p. 10-23.

⁸⁰¹ Newman, *Schmemmann and Orthodox Theology*, p. 194.

⁸⁰² *Ibidem*.

Le père Schmemmann ne fait pas une synthèse entre la christologie et la pneumatologie, mais sa mystagogie développe, à différents moments de la Liturgie, soit un aspect soit l'autre. Il s'exprime rarement en termes trinitaires préférant une optique plutôt eschatologique. Pourtant, le Dieu trinitaire n'est pas absent de son interprétation. Cette perspective trinitaire est mise en évidence à l'occasion du commentaire du début de la prière eucharistique, lors de la bénédiction solennelle.⁸⁰³ Cette bénédiction eucharistique commence par l'invocation du Seigneur, par communiquer la grâce du Christ. En ce moment de la Liturgie, la signification de la bénédiction n'est pas la confession de la Sainte Trinité en son essence suréternelle, mais consiste dans sa découverte et dans son expérience même comme une connaissance de Dieu, qui nous est offerte en tant qu'unité et communion à Dieu et qui représente notre salut. Ce salut nous est donné par le Fils, en qui « nous avons reçu l'accès de la grâce » (Rm 5,2), « l'accès auprès du Père en un seul Esprit » (Ep 2,18).⁸⁰⁴ Le père Schmemmann explique :

« La foi chrétienne commence par rencontrer le Christ, par le recevoir comme le Fils de Dieu qui nous révèle le Père et l'amour du Père. Cette réception du Fils et cette réunion en lui avec le Père s'actualisent comme salut, comme vie nouvelle, comme le Royaume de Dieu dans la communion de l'Esprit Saint, qui est la Vie divine elle-même, l'Amour divin, la communion même avec Dieu... Et l'Eucharistie est exactement le sacrement de notre *accès* à Dieu, de sa connaissance et de notre union avec lui. Offerte dans le Fils, elle l'est au Père. Offerte au Père, elle s'accomplit dans la communion de l'Esprit Saint. Aussi l'Eucharistie est-elle la source éternellement vivante et vivifiante de la connaissance qu'a l'Église de la Très Sainte-Trinité, non pas une connaissance abstraite (dogme, doctrine), ce qu'elle est malheureusement pour tant de fidèles, mais une constante *reconnaissance*, une rencontre, une expérience et, donc, une communion avec la vie éternelle ».⁸⁰⁵

Pour le père Schmemmann, l'Eucharistie se concrétise ainsi comme ascension liturgique vers Dieu réalisant une connaissance graduelle de Dieu. La Synaxe eucharistique culmine dans la révélation de la Trinité Amour comme mystère ultime de la rédemption, de la communion éternelle sanctifiante et vivifiante.

Alexandre Schmemmann s'est exprimé plus clairement en distinguant les termes christologiques et pneumatologiques. Il appelle le christianisme « la religion de la

⁸⁰³ Dans les liturgies byzantines c'est la formule trinitaire presque identique à celle de l'apôtre Paul en 2Co 13,13 : « Que la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ et l'amour de Dieu le Père et la communion du Saint-Esprit soient avec vous tous ! » Dans les liturgies romaine et alexandrine la formulation concise du dialogue d'introduction *Dominus vobiscum*.

⁸⁰⁴ Schmemmann, *L'Eucharistie*, p. 180.

⁸⁰⁵ *Ibidem*, p. 180-181.

paternité ».⁸⁰⁶ Le Père est connu dans la foi dans le Fils unique. Le père Schmemmann reconnaît la totale altérité de Dieu, mais qui se fait connaître par son Fils. L'essence même du salut, le grand don que l'homme reçoit par le Christ, est de pouvoir appeler Père le Dieu du ciel, d'avoir « accès au Père » (Ep 2,18).⁸⁰⁷ La paternité de Dieu est révélée dans l'humanité par le Fils unique. En Christ, se découvre à notre connaissance spirituelle la lumière de la connaissance de Dieu un et véritable, *connu comme le Père*.⁸⁰⁸ Par le Christ, par la venue dans le monde du Fils monogène de Dieu, les chrétiens connaissent leur adoption par le Père. L'Église vit de la connaissance filiale du Père et de cet accès auprès de lui dans le Fils :

« l'Eucharistie, par laquelle l'Église s'accomplit en tant que création nouvelle, que Corps du Christ et que communion au Royaume du siècle futur, l'Eucharistie est-elle, dans sa profondeur, le sacrement de la connaissance du Père, de l'accès, de la montée vers lui dans son Fils monogène ».⁸⁰⁹

Dans l'Église nous vivons d'une double révélation : celle par le Père, du Fils que « nul ne connaît, sauf le Père », et celle, par le Fils, du Père que « nul ne connaît, sauf le Fils ».⁸¹⁰ La filiation unique, le Fils nous la donne, en nous faisant adopter par le Père. Le Père nous révèle et nous donne dans son Fils bien-aimé sa paternité, en nous aimant de l'amour même dont il aime le Fils. Par le Fils, l'homme peut connaître Dieu. « Et parce que la filiation du Fils contient toute la connaissance du Père, tout l'amour pour lui et toute l'unité avec Lui, le Fils et le Père étant un (Jn 10,30), celui qui connaît le Fils connaît le Père ; il a accès auprès du Père et à la vie éternelle ».⁸¹¹ Schmemmann désigne aussi les implications pour la théologie de l'Eucharistie :

« Pour comprendre non seulement la Liturgie, mais encore la substance même de la foi chrétienne, il importe de savoir et de se rappeler que l'Eucharistie est *communion avec le Père*. C'est au Père que s'adresse le 'Toi' audacieux de la prière d'action de grâce. La connaissance de Dieu où se réalise l'action de grâce de l'Église (...) est la connaissance du Père ».⁸¹²

⁸⁰⁶ Alexander Schmemmann, *Our Father*, traduit par Alexis Vinogradov, Crestwood, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 2002, p. 21.

⁸⁰⁷ Schmemmann, *L'Eucharistie*, p. 198.

⁸⁰⁸ *Ibidem*, p. 199.

⁸⁰⁹ *Ibidem*, p. 200.

⁸¹⁰ *Ibidem*.

⁸¹¹ *Ibidem*.

⁸¹² *Ibidem*, p. 198.

La dimension pneumatologique reçoit aussi son importance dans la vision eucharistique du père Schmemmann. L'Eucharistie, « sacrement des sacrements », par laquelle s'accomplit et se manifeste le sacrement de l'Église, avec tous ses mouvements essentiels : l'assemblée en Église, la montée vers le trône de Dieu, la participation à la cène du Royaume, « tout cela est accompli dans l'Esprit Saint et par lui ».⁸¹³ Le père Schmemmann présente l'expérience de l'Église comme sacrement de l'Esprit Saint et fait référence à l'affirmation du saint Irénée : « Là, où est l'Église, là est l'Esprit et la plénitude de la grâce ».⁸¹⁴ Schmemmann se tourne vers une explication eschatologique. Là où est l'Esprit Saint, là est le Royaume de Dieu.⁸¹⁵ L'Eucharistie déploie une dynamique eschatologique, car l'Esprit⁸¹⁶ vient y faire toutes les choses nouvelles et renouveler le monde, rénover la créature.

« Par sa descente 'le dernier et le grand jour de la Pentecôte' le Saint Esprit transforme ce *dernier* jour en le jour premier de la création nouvelle, tandis que l'Église manifeste comme don la présence de ce Jour Premier et Huitième... Aussi, dans l'Église, tout est-il par le Saint Esprit et dans sa communion. Et cela parce que, grâce à sa descente, l'Église se révèle en tant que transformation de la fin en commencement, de la vieille vie en vie nouvelle [...] Tout ce qu'a l'Église est dans l'Esprit Saint qui nous élève vers le sanctuaire céleste, vers l'autel de Dieu : 'Nous avons vu la vraie lumière, Nous avons reçu l'Esprit Céleste' (Hymne après la communion) ».⁸¹⁷

L'effort systématique du père Schmemmann est plutôt ecclésiologique, s'efforçant de montrer l'appropriation par l'Église de l'Esprit Saint, l'effort pour l'acquérir, l'aspiration à communier à Lui qui est la plénitude de la grâce, une soif toujours abreuvée et jamais comblée, du même Saint Esprit.

⁸¹³ *Ibidem*, p. 29.

⁸¹⁴ Irénée de Lyon, *Adversus haereses* III, 24, 1, PG 7, 965-967.

⁸¹⁵ Schmemmann, *L'Eucharistie*, p. 29.

⁸¹⁶ Schmemmann rappelle que le Saint Esprit est « l'Esprit de la vérité, le don de l'adoption filiale, le gage de l'héritage futur, les prémices des biens éternels, la puissance qui donne la vie, la source de la sanctification » (*ibidem*, p. 29).

⁸¹⁷ *Ibidem*.

6. L'ecclésiologie dans la pensée d'Alexandre Schmemmann

6.1 L'Eucharistie comme Sacrement de l'Église

Selon le père Schmemmann, il est important pour la théologie actuelle de mettre en évidence l'idée d'assemblée, avec le caractère conciliaire de l'Eucharistie.⁸¹⁸ Dans son travail il a fait ressortir le sens de l'Église comme *sobor*, synaxe, congrégation, comme « l'assemblée en Église » : « La liturgie eucharistique est 'le sacrement de l'assemblée' ».⁸¹⁹

La synaxe a toujours représenté l'acte premier et fondamental de l'Eucharistie. Depuis les origines, l'Eucharistie a été la manifestation et la réalisation de l'unité du peuple nouveau de Dieu, rassemblé par et dans le Christ. Les chrétiens se rendent au temple pour se *réunir en Église*, pour *constituer l'Église*, pour manifester leur qualité de *membres* du Corps du Christ, pour attester et confesser la présence du Christ et de son Royaume dans le monde.

« Le miracle de l'assemblée ecclésiale consiste en ce qu'elle [...] est le Corps du Christ. [...] ... nous *sommes* l'Église, que le Christ demeure dans ses membres et que l'Église n'est pas en dehors ni au-dessus de nous : nous sommes *en Christ* et le Christ est en *nous*. Le christianisme ne consiste pas à offrir à chacun la possibilité de 'devenir personnellement meilleur' ; il consiste avant tout en ce qu'il est donné et enjoint aux chrétiens *d'être l'Église*, 'une race élue, un sacerdoce royal, un peuple saint' (1P 2,9) ».⁸²⁰

Dans la théologie de Schmemmann l'importance de la liturgie comme lieu de la co-célébration entre le peuple chrétien et son Sauveur se présente de manière évidente. « L'Église est tous ceux qui ont été acceptés dans la vie eucharistique du Christ ».⁸²¹ Pour le théologien russe, l'Eucharistie est le Christ. Selon sa théologie, la liturgie nous conduit dans l'Eucharistie du Christ qui embrasse tout. La liturgie nous révèle que la seule Eucharistie, la seule offrande du monde entier qu'on apporte à Dieu, est le Christ. Mais parce que tout ce qui existe a été offert dans l'offrande de soi-même du Christ : « Nous sommes inclus dans l'Eucharistie du Christ et le Christ est notre Eucharistie ».⁸²² Le père Schmemmann présente donc l'Église fondamentalement liée au Christ, à sa vie et à son activité. En outre, le théologien russe parle d'une emprise de l'amour divin.

⁸¹⁸ *Ibidem*, p. 9.

⁸¹⁹ *Ibidem*, p. 13.

⁸²⁰ *Ibidem*, p. 14.

⁸²¹ Schmemmann, *Sacraments and Orthodoxy*, p. 41.

⁸²² *Ibidem*, p. 42.

« L'Église, si elle veut être l'Église, doit être la révélation de cet Amour divin que Dieu 'a répandu dans nos cœurs'. Sans l'amour de Dieu rien n'est 'valide' dans l'Église parce que rien n'est possible. Le contenu de l'Eucharistie du Christ est l'Amour et seulement par l'amour nous pouvons y entrer et y être faits participants. De cet amour nous ne sommes pas capables. Cet amour nous l'avons perdu. Cet amour le Christ nous l'avait donné et ce don est l'Église. L'Église se constitue elle-même à travers l'amour et sur l'amour, et elle demeure dans ce monde pour 'témoigner' de l'Amour, pour le re-présenter, pour faire l'Amour présent. L'Amour seul crée et transforme : il est, par conséquent, le principe même du sacrement ».⁸²³

Le père Schmemmann a souvent développé sa pensée sur la liturgie et sur le mystère de l'Eucharistie à travers des références à l'Église première, afin de mettre en évidence ce qu'il considère comme des changements négatifs dans les réalités ecclésiales et liturgiques ultérieures, et afin de souligner une évolution négative de la compréhension de la nature de l'Église et de sa liturgie. Le théologien russe pense que la mauvaise compréhension de l'Eucharistie est principalement la conséquence de l'interprétation allégorique de la liturgie, de la séparation entre le clergé « consacré » et les laïcs en tant que « non consacrés », de la lecture des prières à voix basse et de l'éloignement des fidèles de la communion. Schmemmann dénonce une détérioration de la pensée théologique post-patristique et de la piété, les symptômes en étant la réduction de l'Eucharistie à un « moyen de grâce » au service de l'édification individuelle. L'origine de cette situation réside dans la négligence de la dimension ecclésiologique de l'Eucharistie par la pensée théologique « occidentalisée », « the new and 'westernized' theological perspective ».⁸²⁴ La théologie sacramentelle développée dans cette perspective a négligé des aspects essentiels de l'ordo eucharistique, comme la Synaxe, la proclamation de l'Évangile, l'Offrande, l'Eucharistie même, l'interdépendance de tous ces aspects et leur liaison avec la consécration et la communion.⁸²⁵ Schmemmann estime que la plénitude cosmologique et eschatologique est sortie de l'autocompréhension de l'Église, cette appréciation déficitaire de la plénitude de l'Eucharistie entraînant à son tour des malentendus ecclésiologiques.

La réflexion sur la dimension ecclésiologique de l'Eucharistie amène le théologien russe à constater un éloignement de la vraie et correcte compréhension tant en ce qui concerne

⁸²³ *Ibidem*, p. 43.

⁸²⁴ Alexandre Schmemmann, *Liturgy and Theology*, dans *Liturgy and Tradition, Theological Reflections of Alexander Schmemmann*, p. 59, initialement paru dans *The Greek Orthodox Theological Review* 17. 1972, p. 86-100.

⁸²⁵ *Ibidem*, p. 58-60.

la théologie qu'en ce qui touche à la piété. Schmemmann dénonce la mise en place d'une ecclésiologie combinant l'absolutisme institutionnel avec l'individualisme spirituel.⁸²⁶ L'Eucharistie a été privatisée, étant considérée comme un acte de piété individuelle. « La piété liturgique est devenue individualiste à l'extrême, comme le montre avec évidence la pratique actuelle de la communion, entièrement fonction des 'besoins spirituels' des fidèles pris à part... ». ⁸²⁷ Tant le clergé que les laïcs ne parviennent pas à apprécier l'Eucharistie dans l'esprit de la prière eucharistique elle-même : « Nous tous, qui communions au Pain et au Calice uniques, réunis-nous les uns les autres dans la communion de l'Unique Esprit ». Quand l'Eucharistie est comprise comme un acte de piété individuelle, la notion de liturgie eucharistique comme acte corporatif se dissipe, sinon disparaît complètement de la piété liturgique.

Le développement graduel de l'explication de l'Eucharistie comme représentation sacramentelle de la vie du Christ, interprétation avec un large consensus à Byzance, a marqué le glissement de la compréhension ecclésiologique de l'Eucharistie vers une compréhension symbolique. Le père Schmemmann souligne le fait que le changement vers une compréhension sanctificatrice-individuelle de l'Eucharistie intervient aussi dans le domaine de la pratique de l'administration de la Communion. L'idée de la communion comme acte liturgique collectif scellant le brisement eucharistique du pain a été oubliée en faveur de l'idée de la communion comme acte sanctificateur-individuel lié à la piété personnelle et non au statut ecclésiologique du communiant. « Dans la pratique d'administration de la communion on peut effectivement parler d'une 'révolution' puisque la compréhension de la communion comme acte individuel a obscurci son sens originellement ecclésiologique et véritablement liturgique ». ⁸²⁸

Une telle compréhension de l'Eucharistie reflète un malentendu plus profond sur la signification de l'Église. Celle-ci devient une institution qui accomplit les besoins religieux de ses membres. La liturgie devient une réunion d'individus venant à l'église, « assistant au culte afin de satisfaire leurs besoins religieux individuels ». ⁸²⁹ La communion est considérée comme un acte privé de préparation et non comme l'édification de toute l'Église, « le thème est le Chrétien individuel, et non pas l'Église ». ⁸³⁰ Dans la compréhension théologique actuelle, l'Eucharistie ne peut plus être considérée dans une simple perspective subjective,

⁸²⁶ Schmemmann, *Theology and Eucharist*, p. 74.

⁸²⁷ Schmemmann, *L'Eucharistie*, p. 2.

⁸²⁸ Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, p. 100.

⁸²⁹ Schmemmann, *Theology and Eucharist*, p. 74.

⁸³⁰ *Ibidem*.

« elle est la *manifestation* et l'*accomplissement* de l'Église en puissance, sainteté et plénitude. Et c'est seulement en y prenant part que nous pouvons croître en sainteté et accomplir tout ce qui nous est enjoint... L'Église rassemblée dans l'Eucharistie, quand bien même elle serait limitée à 'deux ou trois', est la figure et l'actualisation du Corps du Christ. Et la seule raison pour laquelle ceux qui sont assemblés peuvent *communier*, c'est-à-dire devenir participants du Corps et du Sang du Christ, c'est qu'ils Le manifestent par leur assemblée. Jamais personne n'aurait pu communier, jamais personne n'en aurait été digne ni n'aurait possédé une sainteté 'suffisante', si cela n'avait pas été donné et confié à l'Église, à l'assemblée, dans ce mystère de l'unité où, composant le Corps du Christ, nous pouvons impunément appeler Dieu Père et participer, communier à la Vie divine... ».⁸³¹

À côté de la piété individualiste, un deuxième aspect critique identifié par Schmemmann est l'absolutisme institutionnel. Le théologien russe se réfère au type malavisé de piété, spécifiquement orthodoxe, qui comprend l'Église comme une institution liturgique⁸³², une institution autonome qui est censée de générer la liturgie. L'Église devient une réalité existant à part du peuple qui la compose étant réduite au pouvoir qui donne la communion. L'Eucharistie est comprise comme un sacrifice qui est « essentiellement *per se*, sans tenir compte de la présence ou de la participation du peuple ».⁸³³ En revanche, Schmemmann argumente que l'Église n'existe pas pour la liturgie, mais plutôt la liturgie, dans le sens plénier de ce mot, fait de l'Église ce qu'elle est. Il est nécessaire aujourd'hui de dépasser les malentendus concernant l'Église comme association des individus ou comme institution qui existe indépendamment de la participation de la communauté. Importante est, ni l'institution, ni l'individu, mais l'approche de la liturgie comme œuvre du peuple, la « leitourgia » en tant que fonction publique, service effectué au nom d'une communauté et à son profit, activité réalisée pour l'accomplissement d'un objectif. Le but est précisément la compréhension de l'Église en tant que manifestation et présence du nouvel éon du Royaume de Dieu.⁸³⁴ La

⁸³¹ Schmemmann, *L'Eucharistie*, p. 15.

⁸³² Pour Schmemmann, dans « l'occidentalisation » des systèmes théologiques, l'ecclésiologie est restée à l'aspect institutionnel. Il désapprouve toute réflexion théologique consentant le fait que l'« institution » est prioritaire à la vie ou que l'Église en tant que vie nouvelle et communion à Dieu soit « générée » par l'Église comme institution. Dans ce contexte, l'Église a été étudiée comme un ensemble d'institutions « valides » et l'entière attention ecclésiologique a été accordée aux conditions formelles de cette « validité » et non à la réalité-même de l'Église. Même au sein du renouveau ecclésiologique moderne, Schmemmann identifie la forte influence d'un « institutionnalisme », et aussi, la domination de l'idée d'organisme au détriment du fondement trinitaire de l'Église. La tendance d'identifier l'Église avec un « organisme », isolé de son contexte trinitaire (unité de personnes) peut mener à un concept dangereux, impersonnel et presque « biologique » sur l'Église. Cf. Alexander Schmemmann, *Church, world, mission : reflections on orthodoxy in the West*, Crestwood, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 1979, p. 163, 164.

⁸³³ Schmemmann, *Theology and Eucharist*, p. 81-82.

⁸³⁴ *Ibidem*, p. 79.

réalité de l'Église même, l'Église vue comme nouvelle vie en Christ et comme participation au nouvel éon du Royaume est prioritaire sur l'Église en tant qu' « institution ».⁸³⁵

La perspective du père Schmemmann sur la relation entre l'Église et l'Eucharistie, s'exprime dans une insistance sur le fait que ce n'est pas l'Église qui existe ou « génère » la liturgie, mais que c'est l'Eucharistie qui, « dans le sens le plus réel », « génère » l'Église et fait qu'elle est ce qu'elle est. L'Église est en vérité une institution liturgique, une institution dont la *leitourgia* est de se réaliser elle-même comme Corps du Christ et nouvelle création. La théologie sacramentelle post-patristique est, rappelle Schmemmann, une théorie générale « appliquée » aux sacrements pris séparément, sacrements considérés par cette théologie officielle comme des « moyens de grâce » pratiquement indépendants les uns des autres. Par contre, dans la Tradition vivante, il existe, selon lui, une liaison organique entre tous les sacrements et l'Eucharistie. Cela dans le sens où,

« tous les sacrements, excepté l'Eucharistie, s'occupent des membres individuels de l'Église et leur but est d'intégrer l'individu – sa vie, sa *leitourgia* ou sa vocation – dans l'Église. Mais l'Église est accomplie dans l'Eucharistie et chaque sacrement trouve sa fin naturelle, sa réalisation dans l'Eucharistie ».⁸³⁶

Schmemmann signale à ses contemporains qu'en oubliant la signification ecclésiologique et eschatologique de l'Eucharistie, en la réduisant à une médiatrice de la grâce, la théologie officielle a réduit l'étude de l'eucharistie à deux problèmes : la transformation et la communion. Quant au terme de « sacrement » appliqué à l'Eucharistie, il peut signifier soit la transformation soit la communion, ou encore les deux actes, en admettant ainsi explicitement qu'ils peuvent être traités séparément. Dans ce même cadre, l'Église est la « force » qui effectue la transformation ou donne la communion. Tandis que le prêtre est l'exécutant et les éléments sont la matière, le fidèle est le récipient. Depuis que la théologie a concentré son attention sur ces deux moments de la liturgie, elle a rejeté insidieusement les autres éléments de la célébration eucharistique dans la catégorie des rituels non essentiels. La

⁸³⁵ Pour le père Schmemmann l'aspect institutionnel de l'Église n'est pas non essentiel, néanmoins il souligne que l'institution n'est pas la « cause » de l'Église, mais les moyens d'expression et d'actualisation de l'Église dans « ce monde », l'identité avec, et la participation à la réalité de la vie nouvelle. Cette acception signifie le passage de l'ancien au nouveau, ce passage constituant l'essence de la vie de l'Église. Il existe une liaison organique et essentielle entre « institution » et « réalité » (amour, vie nouvelle, création nouvelle) mais sa définition par l'intermédiaire de l'idée de « cause-effet » est trompeuse, car elle remplace une ecclésiologie du contenu avec une ecclésiologie de la forme, centrée seulement sur le problème de la validité (Schmemmann, *Church, world, mission*, p. 162, 163).

⁸³⁶ Schmemmann, *Theology and Eucharist*, p. 80.

porte était ainsi ouverte pour l'interprétation en termes de symbolisme liturgique.⁸³⁷ Schmemmann insiste ici sur le fait que la redécouverte de l'Eucharistie comme sacrement de l'Église signifie la récupération de sa plénitude ecclésiologique et eschatologique. L'essentiel est de connaître l'Eucharistie en tant que le Sacrement de l'Église. La réduction de l'Eucharistie à une multiplicité de « questions » isolées, comme le sacrement, le sacrifice, la communion, doit être dépassée dans une vision et une expérience réintégrée.

« Une telle réintégration est possible – dit l'auteur – lorsque l'on cesse d'abstraire l'Eucharistie en tant que 'sacrement', 'sacrifice', ou 'communion', de la *leitourgia* eucharistique, l'action dans laquelle tous ces aspects peuvent être compris avec leur juste perspective et dans leur relation organique les uns aux autres. La *lex orandi* doit être récupérée en tant que *lex credendi*. La redécouverte de l'Eucharistie comme Sacrement de l'Église est, en d'autres termes, la redécouverte de l'Église *in actu*, l'Église comme Sacrement du Christ, de sa 'parousia' – la *venue* et la *présence* du Royaume qui est à *venir* ». ⁸³⁸

L'importance de l'ecclésiologie et de l'eschatologie est une constante dans la pensée théologique du père Schmemmann. Il met en évidence à plusieurs reprises la liaison de ces deux dimensions de l'Eucharistie. L'Église est décrite comme une réalité eschatologique parce que son rôle essentiel est de manifester et d'actualiser dans ce monde, l'eschaton, l'ultime réalité du salut. Dans et par l'Église, le Royaume de Dieu est déjà présent et se communique à l'homme. Cette plénitude eschatologique de l'Église constitue la racine de « l'absolutisme » ecclésiologique de l'Orthodoxie Orientale. L'Église dans son ensemble est la voie de la grâce et c'est pour cela que sa structure hiérarchique, sacramentelle, liturgique, n'a pas d'autre rôle que celui de faire qu'elle soit toujours capable d'actualiser la grâce, de s'accomplir, d'être le Corps du Christ, le temple de l'Esprit Saint. Car l'Église comme plénitude – et cela est un aspect essentiel de l'ecclésiologie orthodoxe – ne peut pas se manifester en dehors de ces structures ecclésiastiques. Il n'y a pas de séparation ou de division entre l'Église invisible (*in statu patriae*) et visible (*in statu viae*), la dernière étant l'expression et l'actualisation de la première, la marque sacramentelle de sa réalité. D'où la signification unique, centrale et ecclésiologique de l'Eucharistie qui est le mystère total de l'Église. Dans l'Eucharistie, l'Église devient « ce qu'elle est », le Corps du Christ, la parousie divine – la présence et la

⁸³⁷ *Ibidem*, p. 81, 82.

⁸³⁸ *Ibidem*, p. 86.

communication du Christ et de son Royaume. « L'ecclésiologie orthodoxe est en vérité ecclésiologie eucharistique ». ⁸³⁹

Pour le père Schmemmann, « dans l'Eucharistie, dans *l'ordo*, dans sa liaison avec les autres sacrements et cycles du culte, peut être découvert la seule, la vraie et 'catholique' source de l'ecclésiologie, dans sa dimension tant cosmique que eschatologique, institutionnelle, mais aussi sacramentelle ». ⁸⁴⁰

6.2 L'ecclésiologie eucharistique

La « relance patristique » ou la « synthèse néo-patristique », autrement dit le retour aux Pères, est jugée par le théologien Alexandre Schmemmann surtout comme un retour à l'Église par l'Eucharistie de même qu'un retour à l'Eucharistie par l'Église. ⁸⁴¹ En désaccord avec quelques aspects de la théologie post-patristique, le père Schmemmann, dans sa critique restauratrice, clame qu'en oubliant la signification eschatologique et ecclésiologique de l'Eucharistie et en la réduisant à un « moyen de grâce » parmi d'autres, la théologie officielle a ignoré le fait que l'Eucharistie est un passage, une procession conduisant l'Église au ciel, dans son accomplissement comme Royaume de Dieu. ⁸⁴²

La mise en évidence des nouveaux aspects de l'Eucharistie dans la théologie orthodoxe moderne a coïncidé avec la transformation et le développement de l'ecclésiologie. Le discours ecclésiologique suivait à montrer rigoureusement le fait élémentaire, oublié souvent par les théologiens, que l'expérience de l'Église a lieu dans l'Eucharistie.

L'« ecclésiologie eucharistique », conception théologique assumée et développée aussi par le père Alexandre Schmemmann, s'est forgé une place importante parmi les idées ecclésiologiques modernes. La première référence eucharistique essentielle pour le développement de l'ecclésiologie apparaît en 1929 dans un article peu connu de Georges Florovsky ⁸⁴³, qui affirme que l'Église se manifeste concrètement comme prolongation de l'Incarnation dans l'Eucharistie, c'est-à-dire dans l'assemblée eucharistique, dans les dons

⁸³⁹ Schmemmann, *Church, world, mission*, p. 212. « ... par l'Eucharistie, l'Église réalise le *passage* de ce monde dans le monde à venir, dans l'*eschaton* ; participe à l'ascension du Seigneur et à son banquet messianique, goûte de la paix et de la joie du Royaume : '... tu n'as cessé de tout faire pour nous ramener au ciel et nous faire le don de ton royaume à venir...' (prière eucharistique de la Divine Liturgie de saint Jean Chrysostome). Ainsi, la vie entière de l'Église est enracinée dans l'Eucharistie, est le fruit de cette plénitude eucharistique dans le temps de ce monde 'qui passe...' » (*ibidem*).

⁸⁴⁰ *Ibidem*, p. 142-143.

⁸⁴¹ Schmemmann, *Theology and Eucharist*, p. 88.

⁸⁴² *Ibidem*, p. 82.

⁸⁴³ Georges Florovsky, *Evharistia i sobornost*, dans *Put* 29. 1929, p. 3-22.

eucharistiques comme Corps du Christ et en tant qu'expression concentrée de la doctrine de l'Église dans la prière eucharistique ; l'Église est expérimentable en tant que réalité sacramentelle dans l'Eucharistie. L'affirmation du père Florovsky contient en principe les traits essentiels d'une nouvelle idée théologique, car cette affirmation générera, par la réaction et les développements du père Nicolas Afanassieff, « l'ecclésiologie eucharistique ».⁸⁴⁴ La conception d'Afanassieff⁸⁴⁵ oppose à l'ecclésiologie dominante qu'il appelle « ecclésiologie universaliste », la doctrine considérée comme originaire de l'Église : l'ecclésiologie eucharistique.⁸⁴⁶

L'ecclésiologie eucharistique est une théorie importante depuis sa formulation en exerçant une certaine fascination tant auprès des théologiens orthodoxes⁸⁴⁷ qu'auprès des théologiens catholiques.⁸⁴⁸ Afanassieff s'est inspiré d'ailleurs des réflexions sur la relation entre l'Eucharistie et l'Église exprimées dans la période patristique à l'Est⁸⁴⁹ et à l'Ouest.⁸⁵⁰ Pour le dire en quelques mots, il a contribué à la redécouverte de la théologie de l'Église locale, travaillé sur l'importance du rôle de l'évêque dans l'Eucharistie, en mettant en

⁸⁴⁴ La paternité de l'expression est attribuée à Nicolas Afanassieff, cf. Paul McPartlan, *The Eucharist Makes the Church : Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue*, Edinburgh, T.&T. Clark, 1993, p. 226.

⁸⁴⁵ La théorie sur l'ecclésiologie eucharistique a été formulée dans plusieurs travaux d'Afanassieff : *La doctrine de la primauté à la lumière de l'ecclésiologie*, dans *Istina* 4. 1957, p. 410-420 ; *L'Église qui préside dans l'amour*, dans Nicolas Afanassieff, Nicolas Koulomzine, Jean Meyendorff, Alexandre Schmemmann, *La primauté de Pierre dans l'Église Orthodoxe*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1960, p. 7-64 ; *L'infailibilité de l'Église du point de vue d'un théologien orthodoxe*, dans *L'infailibilité de l'Église. Journées œcuméniques de Chevetogne 25-29 Septembre 1961*, Chevetogne, 1962, p. 183-201 ; *Le concile dans la théologie orthodoxe russe*, dans *Irénikon* 35. 1962, p. 316-339 ; *Una Sancta*, dans *Irénikon* 36. 1963, p. 436-475.

⁸⁴⁶ En proposant le concept d'« ecclésiologie eucharistique » au début des années 1960, Nicolas Afanassieff (1893-1966) voulait contourner l'impasse du dialogue ouvert entre les Orthodoxes et les Catholiques Romains. Cette impasse a été atteinte principalement en raison de la question du « ministère Pétrien » de l'évêque de Rome et parce que les deux Églises, celle Orthodoxe et celle Catholique Romaine, se considèrent elles-mêmes comme l'Église universelle. La théorie de l'ecclésiologie eucharistique a eu aussi une influence dans la théologie catholique. Paul McPartlan a montré que les théologiens influents pendant le Concile Vatican II, étaient familiarisés avec l'ecclésiologie d'Afanassieff. Par exemple, dans une note à l'avant-dernier projet de *Lumen gentium*, le belge Gérard Philips a recommandé à l'évêque poursuivant le projet de texte que « pour une investigation avancée du lien entre ecclésiologie et l'Eucharistie il devrait consulter les écrits d'Afanassieff » (Paul McPartlan, *Eucharistic Ecclesiology*, dans *One in Christ* 22. 1986, p. 314-331). Aidan Nichols identifie des références à « L'Église qui préside dans l'amour » d'Afanassieff, dans trois des *Congrégations Générales* où les documents du Vatican II étaient produits (Aidan Nichols, *Theology in the Russian Diaspora*, p. 173, note 51.) Le cardinal Joseph Ratzinger a accepté la centralité de l'Eucharistie dans l'office de l'évêque, mais il a essayé de rappeler aussi les autres fonctions de l'évêque, ceux d'unificateur et d'enseignant, « dans le rôle sacrificateur dans l'Eucharistie » (cf. McPartlan, *Eucharistic Ecclesiology*, p. 327).

⁸⁴⁷ Voir Miguel M. Garijo-Guembe, *Communion in the Saints : Foundation, Nature, and Structure of the Church*, traduction de Patrick Madigan, Collegeville, Minnesota, The Liturgical Press, 1994, p. 88 sq. Des références sont faites aux théologiens russes Serge Boulgakov, Georges Florovsky, Paul Evdokimov, aux roumains Andrei Scrima et Dumitru Stăniloae, aux grecs Jean Karmiris, Panayiotis Trembelas et Christou Androutsos.

⁸⁴⁸ Surtout Henri de Lubac, *Corpus mysticum, l'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge – étude historique*, Paris, Aubier, « Théologie » 3, 1949².

⁸⁴⁹ Voir par exemple Theodore de Mopsueste, *Homélie* 16, 24, dans Raymond Tonneau et Robert Devresse, *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, Rome, 1949 ; Cyrille d'Alexandrie, *In Ioannis evangelium Lib. XI*, PG 74, 560.

⁸⁵⁰ Voir par exemple Augustin, *Homélie* 272, PL 38, 1246 ; Léon I, *Homélie* 63, 7, PL 54, 357C.

évidence aussi la centralité de cette dernière dans et pour la vie de l'Église. La critique de son travail, à part sa valeur positive, a relevé aussi d'importants défauts et des contradictions internes. Parmi ceux qui ont essayé de corriger l'ecclésiologie eucharistique d'Afanassieff, se trouve Jean Zizioulas. Sa théologie a tiré des implications pour l'ecclésiologie et pour la compréhension de l'aspect ecclésiologique de l'eucharistie, à partir de l'ecclésiologie eucharistique dessinant une « ecclésiologie de la communion ».⁸⁵¹ Alexandre Schmemmann a aussi contribué à mieux articuler certaines imprécisions de son professeur.

Afanassieff affirme que le peuple de Dieu uni dans la communion eucharistique avec son évêque, qui est au milieu du collège des presbytres, assisté par les diacres, exprime et réalise l'Église dans la plénitude de sa catholicité et non seulement une partie d'une Église universelle abstraite.⁸⁵² Dans l'ecclésiologie eucharistique, l'Église s'identifie à l'Eucharistie. Pour Afanassieff, « les membres de l'Église locale expriment et réalisent entièrement l'Église de Dieu quand ils sont rassemblés dans l'Eucharistie »⁸⁵³ conformément à l'identité entre l'Église et l'Eucharistie et à l'identité entre l'Église locale et l'Église de Dieu qui est actualisée dans chaque assemblée eucharistique. Il soutient que « chaque église locale était l'Église de Dieu dans toute sa plénitude ».⁸⁵⁴ Cette plénitude a été réalisée par une communauté locale rassemblée autour de son évêque qui célébrait l'Eucharistie, parce que dans chaque assemblée eucharistique le Christ était présent « dans la plénitude de son Corps ». Autrement dit, « là où est l'Eucharistie, là est la plénitude de l'Église ».⁸⁵⁵ Dans cette ecclésiologie la notion d'Église universelle perd en importance et, en considérant que l'Église locale possède toute la plénitude de l'Église, Afanassieff transfère tous les attributs de l'Église universelle (sainteté, unité, catholicité et apostolicité) à l'Église locale.⁸⁵⁶

Du point de vue de l'ecclésiologie eucharistique développée par Afanassieff, chaque Église locale, lorsqu'elle offre l'Eucharistie, doit être considérée comme constituant l'Église catholique dans sa plénitude. Dans chaque célébration locale de l'Eucharistie, c'est le Christ

⁸⁵¹ Voir Gaëtan Baillargeon, *Perspectives orthodoxes sur l'Église-Communion : l'œuvre de Jean Zizioulas*, Montréal, Editions Paulines, 1989, p. 381 ; Paul McPartlan, *The Eucharist Makes the Church : Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue*, Edinburgh, T&T Clark, 1993.

⁸⁵² « En ecclésiologie nous opérons avec des quantités qu'on ne peut pas additionner. Dans notre conscience empirique nous sommes habitués à ce que « un plus un font deux », mais en matière d'ecclésiologie nous aurions beau additionner les églises locales, nous aurions toujours un total qui ne serait pas plus grand que chaque terme de l'addition. En effet, en ecclésiologie « un plus un fait toujours un ». Chaque Église locale manifeste toute la plénitude de l'Église de Dieu, car elle est l'Église de Dieu et non pas seulement une partie de cette dernière ». (Nicolas Afanassieff, *L'Église qui préside dans l'amour*, dans *La Primauté de Pierre dans l'Église Orthodoxe*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1960, p. 28).

⁸⁵³ Nicolas Afanassieff, *Lord's Supper*, Crestwood, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 1988, p. 16.

⁸⁵⁴ Afanassieff, *L'Église qui préside dans l'amour*, p. 26.

⁸⁵⁵ *Ibidem*, p. 29.

⁸⁵⁶ Afanassieff, *Una Sancta*, p. 452.

tout entier qui est présent, et non une simple partie de lui-même. Par conséquent, chaque Église locale, lors de la célébration de l'Eucharistie, réalise l'Église tout entière, et non une simple partie de cette Église.⁸⁵⁷ Les idées d'Afanassieff n'ont pas toujours obtenu l'accord des autres théologiens⁸⁵⁸ ou même de ses disciples qui ont retenu les aspects positifs de sa théologie, en corrigeant ses erreurs et excès.

L'ecclésiologie eucharistique soulève aussi des problèmes pour la théologie en ce qui concerne l'appréciation de la relation entre le ministère épiscopal et celui du prêtre. Afanassieff considère l'apparition de l'unité paroissiale de manière simpliste plutôt comme une destruction causée à l'ecclésiologie eucharistique. Mais il voit aussi dans l'apparition du diocèse, comme unité administrative supra-eucharistique, une évolution négative, qui a provoqué un changement dans la compréhension de la nature de l'Église. Dans l'ecclésiologie universelle, l'évêque n'est pas inclus dans l'assemblée eucharistique, étant considéré comme principe de l'unité dans sa propre personne, par lui-même.⁸⁵⁹

Alexander Schmemmann offrira l'explication « eucharistique » à la légitimité de l'évolution de la paroisse au diocèse, dans un article paru en 1962 sur la « Théologie des conciles ». Il souligne le fait que « d'une manière purement empirique, pour les fidèles la paroisse est la seule ecclésiologie vraie. Pour eux le diocèse est un organisme plus ou moins administratif et non une réalité vivante. Nous devons admettre que plusieurs des caractéristiques de la communauté 'épiscopale' ancienne ont été prises par la paroisse ainsi que le prêtre a pris plusieurs des fonctions de l'évêque ».⁸⁶⁰ Le fait que néanmoins l'Église primitive n'avait pas multiplié les chaires épiscopales, mais qu'elle les avait structurées en paroisses, est justifié par le fait que dans les communautés rurales ou même urbaines, unitaires de point de vue social, une « naturalisation » de l'Église locale constituait une menace non négligeable. À une communauté « naturelle » de la campagne ou à une communauté urbaine socialement unitaire, manque la « plénitude », la « catholicité naturelle ». Par contre, l'Église locale qui comprenait tous les chrétiens vivant dans une cité possédait cette « catholicité naturelle ». C'est pour cela qu'actuellement une paroisse reçoit sa catholicité seulement du diocèse à laquelle elle appartient, en recevant « la provocation

⁸⁵⁷ Kallistos T. Ware, *Comment l'Église est-elle eucharistique ? Ecclésiologie eucharistique*, dans *Eucharistia, l'Encyclopédie de l'Eucharistie*, sous la direction de Maurice Brouard, Paris, Cerf, 2004, p. 657-663, ici p. 660.

⁸⁵⁸ Un des premiers théologiens qui a exprimé son désaccord avec les positions d'Afanassieff a été Dumitru Stăniloae dans son article *Biserica universală și sobornicească*, dans *Ortodoxia* 18. 1966, p. 167-198. Voir aussi l'article de Lucian Turcescu, *Eucharistic Ecclesiology or Open Sobornicity ?* dans *Dumitru Stăniloae : Tradition and Modernity in Theology*, éd. par Lucian Turcescu, Iași-Oxford-Palm Beach-Portland, The Center for Romanian Studies, 2002, 260 p.

⁸⁵⁹ Afanassieff, *Una Sancta*, p. 453.

⁸⁶⁰ Alexander Schmemmann, *Towards a Theology of Councils*, dans SVTQ 6. 1962, 170-184, ici p. 178.

constante de se transcender en tant que communauté centrée en elle-même et suffisante à elle-même, pour ne pas s'identifier uniquement avec son propre 'peuple' et avec ses 'besoins religieux', mais avec l'Église et ses besoins éternels ». Même si l'Église locale peut être représentée dans le prêtre local, le représentant de la catholicité de l'Église n'est pas le prêtre, mais l'évêque – en unité avec le presbytère qui l'entoure.⁸⁶¹

À partir du principe que chaque Église locale, lors de la célébration de l'Eucharistie, réalise l'Église tout entière, et non une simple partie de cette Église, les Églises locales sont en relation les unes avec les autres sur le principe de leur identité. Comme le Christ eucharistique est présent dans sa totalité en chacune d'elles, par conséquent, chaque Église locale est identique intérieurement, à chacune des autres Églises locales.⁸⁶² L'Église locale est en général Église « catholique » seulement puisqu'elle est en communion avec les autres églises. Les Églises locales étaient unies, même si autonomes et indépendantes, unité qui se manifestait par une réception : une Église locale devait accepter ce qui se passait en d'autres Églises locales, « parce que tout ce qui se passe dans une église se passe aussi dans les autres églises ».⁸⁶³ Toutefois, « en refusant d'accepter tel ou tel acte ecclésial, les églises locales témoignaient que cet acte ne se passait pas dans l'Église de Dieu ».⁸⁶⁴ L'affirmation d'Afanassieff reste assez vague. Il considère que la « certification » de l'élection d'un évêque était parmi les actes que les autres Églises locales devaient recevoir. Il ne mentionne pas la réception de la confession de la foi d'une autre Église. En corcondance avec son ecclésiologie eucharistique, il est bien possible pour deux Églises « qui possèdent pleinement la nature ecclésiale » de s'unir sans devoir éliminer les divergences dogmatiques existant entre elles.⁸⁶⁵ Pourtant ce n'est pas sur la base de cette négligence que deux Églises peuvent arriver à l'unité, en faisant seulement abstraction de manière courtoise de leurs différences de doctrine.

Les idées d'Afanassieff sur l'unité des Églises locales ont été développées par le père Schmemmann qui s'est évertué à en atténuer les défauts. À l'encontre de son professeur, Schmemmann a de nouveau estimé positivement l'institution du synode.⁸⁶⁶ Le concile

⁸⁶¹ *Ibidem*, p. 181 sq.

⁸⁶² Cf. Ware, *Comment l'Église est-elle eucharistique ?*, p. 660.

⁸⁶³ Afanassieff, *Una Sancta*, p. 455.

⁸⁶⁴ *Ibidem*, p. 456.

⁸⁶⁵ *Ibidem*, p. 469.

⁸⁶⁶ Afanassieff croyait qu'il peut reconnaître dans la convocation des synodes épiscopaux une modification de l'ecclésiologie originaire, la supra ordination des évêques pour plusieurs communautés eucharistiques étant interprétée comme l'apparition dans la structure originaire de l'Église d'une représentation universaliste sur l'Église. Cf. Peter Plank, *Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nicolaj Afanas'evs (1893-1966)*, Würzburg, 1980, p. 135, 379, cité par Karl Christian Felmy, *Die orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990, p. 159.

œcuménique même, considéré dans la théologie orthodoxe d'école comme l'organisme suprême d'autorité de l'Église Universelle, « n'est pas plus 'entier', il ne possède pas 'davantage' de plénitude que l'église locale, mais en lui toutes les églises connaissent et réalisent leur unité ontologique en tant qu'Église Une, Sainte, Catholique et Apostolique ».⁸⁶⁷ Selon le père Schmemmann, l'Église locale possède la plénitude du Corps du Christ seulement dans la mesure où « elle ne fait pas du don unique et indivisible de Dieu, son bien propre, 'séparé', 'hérétique' au sens propre du mot ».⁸⁶⁸

Le père Schmemmann a également approfondi d'une manière positive l'ordination d'un évêque par au moins trois autres évêques comme l'accolade œcuménique existant entre les Églises locales. Il accentue le fait que, par l'ordination de son dirigeant, une Église locale reçoit « la condition de sa plénitude par l'intermédiaire des autres évêques ». La nécessité qu'un dirigeant d'une Église locale soit ordonné par les dirigeants des autres églises locales met en évidence « la forme fondamentale de cette dépendance d'une Église par rapport aux autres ».⁸⁶⁹

Apparemment, Nicolas Afanassieff n'a pas pris en considération tous les éléments pour maintenir en équilibre la tension entre les deux pôles de l'ecclésiologie eucharistique, celui que dans chaque assemblée eucharistique qui célèbre l'Eucharistie avec son évêque il y a la plénitude catholique et l'autre pôle selon lequel chacune de ces assemblées renvoie aux autres.⁸⁷⁰ Cependant, Schmemmann a vu que la tension peut être maintenue si l'unité dans la pluralité des Églises locales est comprise comme analogie de la Sainte Trinité. Aucune Hypostase divine n'est plus Dieu que l'autre, aucune n'est qu'une partie de Dieu. Chacune est Dieu dans toute la plénitude, mais seulement en « communion » avec les autres Hypostases. « De même que les Trois Hypostases de la Sainte Trinité ne divisent pas la nature divine, chacune d'elles la possédant entièrement et en vivant, ainsi la nature de l'Église-Corps du Christ n'est pas divisée par la multiplicité des églises ».⁸⁷¹ Les Églises locales envoient chacune aux autres et à leur témoignage distinct sur la Tradition, et, en même temps, chaque Église locale est Église catholique.

L'attention d'Alexandre Schmemmann s'est inmanquablement dirigée sur la relation entre l'Église et l'Eucharistie. La théologie ancienne subordonnait l'Eucharistie (comme effet) à l'Église (comme cause). Dans sa pensée la relation Église-Eucharistie doit être

⁸⁶⁷ Alexandre Schmemmann, *La notion de primauté dans l'ecclésiologie orthodoxe*, dans *La Primauté de Pierre dans l'Église Orthodoxe*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1960, p. 117-150, ici p. 136-137.

⁸⁶⁸ *Ibidem*, p. 132.

⁸⁶⁹ *Ibidem*, p. 132-133.

⁸⁷⁰ Felmy, *Die orthodoxe Theologie der Gegenwart*, p. 163.

⁸⁷¹ Schmemmann, *La notion de primauté*, p. 143.

inversée. « Ce n'est pas l'Église qui existe pour, ou bien 'génère' la liturgie, c'est l'Eucharistie qui, dans un sens très réel, 'génère' l'Église, fait qu'elle est ce qu'elle est ».⁸⁷² L'Eucharistie est le sacrement de l'Église, la « leitourgia » qui transforme éternellement l'Église en ce qu'elle est, le fait Corps du Christ et Temple du Saint Esprit.⁸⁷³

Schmemmann saisit la fonction-clef de la notion d'expérience dans la théologie orthodoxe et plaide pour le recouvrement et l'appropriation de l'expérience de l'Église non pas en tant que simple « institution, doctrine ou système », mais comme « vie entièrement transformante » (*the all-transforming life*), comme passage à la réalité de la rédemption et de la transfiguration. Cette expérience – dit-il – est centrée dans l'Eucharistie, le Sacrement de l'Église, la manifestation et l'autorévélation de l'Église. L'Eucharistie est la source organique et le « terme de référence » nécessaire de la théologie, car si la théologie témoigne de la foi et de la vie de l'Église, en tant que salut et nouvelle vie en Christ, elle témoigne premièrement de l'expérience de l'Église manifestée, communiquée et actualisée dans l'Eucharistie. C'est dans l'Eucharistie que l'Église cesse d'être « 'institution, doctrine, système' et devient Vie, Vision, Salut... ».⁸⁷⁴

La théologie, précise Schmemmann, est un charisme, un don de l'Esprit Saint, un don qui est offert dans l'Église, dans l'acte dans lequel l'Église se réalise en tant que communion de l'Esprit Saint, l'acte dans lequel elle offre en Christ et offre le Christ. Les chrétiens offrent l'Eucharistie à Dieu en Christ, et toujours en Christ ils comprennent et récapitulent la vérité sur Dieu, l'homme et le monde. Cette vérité est reçue, selon Schmemmann, dans la participation à son Corps et Sang, dans la continuelle Pentecôte qui « vous conduira dans toute la vérité et vous annoncera les choses à venir » (Jn 16,13).⁸⁷⁵ La démarche de la théologie moderne signifie pour Schmemmann,

« le retour à l'Église par l'Eucharistie et à l'Eucharistie par l'Église : ici les 'textes' des Écritures nous sont donnés encore et encore comme la vivante Parole de Dieu créatrice de vie, ici nous rencontrons nos Pères non pas dans les 'livres', mais dans la réalité, Réalité à laquelle ils ont témoigné à leur époque et dans leur langue, à laquelle nous sommes appelés à témoigner à notre temps et dans notre langue ».⁸⁷⁶

⁸⁷² Schmemmann, *Theology and Eucharist*, p. 79.

⁸⁷³ *Ibidem*, p. 83.

⁸⁷⁴ *Ibidem*, p. 85.

⁸⁷⁵ *Ibidem*, p. 87.

⁸⁷⁶ *Ibidem*, p. 88.

Il n'est pas étonnant que le père Schmemmann place au-dessus de la quête théologique de « l'ecclésiologie eucharistique », la vraie recherche de la *théologie eucharistique*. Pour lui, la vraie théologie orthodoxe est, par sa nature même, « eucharistique ». Cela veut dire que dans la vie de l'Église, l'Eucharistie est le « moment de la vérité » qui donne la possibilité de voir les vrais « objets » de la théologie : Dieu, l'homme et le monde, dans la *vraie lumière* : « Nous avons vu la lumière véritable, nous avons reçu l'Esprit céleste... ». ⁸⁷⁷ Selon les critères de Schmemmann, l'Eucharistie révèle les « objets » de la théologie comme ils sont vraiment et donne la « lumière » nécessaire pour leur compréhension.

7. La dimension anamnétique de l'Eucharistie dans la pensée du père Schmemmann

Pour expliquer théologiquement le mémorial dans l'Eucharistie, Schmemmann propose un modèle de théologie liturgique qui entreprend l'analyse à partir de l'Eucharistie même. Il discerne la réalité du mémorial dans le contexte de la Liturgie comme prière de l'Église. La procession des offrandes, la Grande Entrée, commence justement par cette demande, « Que le Seigneur Dieu se souvienne de vous dans son royaume, dans tous les temps, maintenant, toujours et dans l'éternité », placée dans le mémorial de l'Eucharistie, là où, l'Église vise l'entrée de tous les hommes dans la mémoire vivifiante de Dieu. Pour Schmemmann, « tout rapporter à la mémoire de Dieu, prier pour que Dieu 'se rappelle', cela est au cœur de la Liturgie de l'Église, de toute sa vie ». ⁸⁷⁸

Une compréhension pluridisciplinaire prendrait en compte le trait ambivalent de la mémoire humaine, don mystérieux propre à l'homme, capacité à « ressusciter le passé », d'en garder la connaissance. Tout à fait possible pour la mémoire de l'homme est de faire revivre le passé avec toutes les présences personnelles y appartenant, mais, elle ne peut pas ramener à la vie ceux qui sont morts. La présence dans le souvenir provoque la conscience de l'absence de la personne évoquée, donc le deuil et le sentiment d'impuissance devant toute disparition provoquée par la mort. La science biblique a montré la liaison et la puissance de liaison entre la mémoire, la présence et la vie qui se trouvent dans l'enseignement vétéro-testamentaire sur Dieu. Sa mémoire signifie qu'il est tourné vers le monde, sa prévoyance aimante et vivifiante pour le monde. La vie du monde dépend du souvenir de Dieu, un palier auquel l'homme n'a

⁸⁷⁷ *Ibidem*, p. 87.

⁸⁷⁸ Schmemmann, *L'Eucharistie*, p. 129.

pas d'accès ; demeurant impuissant, il a pourtant une influence possible, car c'est dans sa mémoire qu'il peut rétablir une liaison de conscience avec son créateur. Ce que l'on peut appeler *la communion dans l'acte de mémoire pas encore illimité*⁸⁷⁹, est formulé ainsi chez Schmemmann : « Par le souvenir que l'homme garde de Dieu, il répond à la mémoire que Dieu a de l'homme. Si cette mémoire est don de vie, la mémoire que l'homme a de Dieu consiste à recevoir ce don, à assimiler sans cesse cette vie et à y croître... ».⁸⁸⁰ Le souvenir de Dieu pour les hommes étant le don de la vie, le souvenir des hommes pour Dieu est l'accueil de ce don qui crée la vie. Vivre est alors demeurer dans la mémoire de Dieu, la mort représentant la chute de cette mémoire. Quand l'homme oublie Dieu, il rompt tout moyen de communication, car oublier « c'est exclure de son existence ce que l'on a oublié, s'en défaire, ne plus en vivre. Ce n'est pas simplement 'ne plus penser à Dieu' [...], c'est exactement se détacher, déchoir de Dieu qui est la Vie, cesser de vivre par Lui et en Lui ».⁸⁸¹ Par le refus de la vie, l'oubli déclenche la mort. Cela, parce que, comme le montre Schmemmann,

« l'absence de celui que j'ai oublié est *réelle* pour moi, il n'existe effectivement pas en moi comme élément de ma vie ; il est mort pour moi et je suis mort pour lui. Mais si Celui que j'ai oublié est Dieu, le Donateur de vie et la Vie même, s'il a cessé d'être ma mémoire et mon existence, celle-ci même devient un processus de mort ».⁸⁸²

La mémoire peut se transformer en connaissance et en expérience continue du mourir. Mais par le souvenir que Dieu garde de l'homme se restaure en l'homme le souvenir de Dieu. Le rétablissement de la mémoire en tant qu'énergie vivifiante et liée au salut de l'homme se réalise d'abord dans le Christ qui est

« l'incarnation en l'homme et pour l'homme, dans et pour le monde, de la mémoire de Dieu, de l'amour divin et vivifiant qui embrasse le monde. Et il est aussi la manifestation et l'actualisation parfaites de la mémoire que l'homme a de Dieu, en tant que le contenu, l'énergie et la vie de la vie même ».⁸⁸³

⁸⁷⁹ Jan-Heiner Tück, *Faire mémoire et rendre grâce*, dans *Communio. Revue catholique internationale* 33. 2008, p. 111-124, ici p. 119.

⁸⁸⁰ Schmemmann, *L'Eucharistie*, p. 132.

⁸⁸¹ *Ibidem*.

⁸⁸² *Ibidem*, p. 133.

⁸⁸³ *Ibidem*, p. 134.

Dans le Christ, la communion d'échange par le souvenir est une fois pour toutes devenue réalité : tout comme Dieu en Christ a pensé aux hommes oublieux de Dieu, l'homme en Christ a pensé à Dieu.⁸⁸⁴ Il est tout à fait juste de dire avec le professeur Tück :

« la triade de l'histoire du salut : création, chute et rédemption, est le fondement de la théologie du mémorial développée par Schmemmann. Avec le dépassement christologique de l'oubli de Dieu, la mémoire de l'homme connaît un changement paradigmatique. En se référant à la mémoire du Christ et en y entrant, elle s'ouvre à nouveau à la source divine de la vie ».⁸⁸⁵

Le Christ est le don de la mémoire divine en sa plénitude fait à l'homme, comme l'amour envers tout homme. Il est le Sauveur justement parce que sa mémoire garde le souvenir de tous et que, par cette mémoire il reçoit la vie de tous pour être sa vie et sa propre vie il la donne à tous pour être leur vie.

Chez Schmemmann, l'analyse approfondie de la mémoire cultuelle fait ressortir qu'il s'agit fondamentalement d'une action. L'Église « accomplit la mémoire », le rappel permanent représentant la substance de ses célébrations et de son culte. Elle « fait mémoire » de tel ou tel événement ou d'un saint. La commémoration liturgique n'est pas le rappel du Jésus historique. Cependant, si la foi des chrétiens consiste en ce mémorial, ils ont la connaissance du Commémoré. Ils le commémorent comme celui qui est vivant, qui leur donne et les fait communier éternellement à son existence, sa mort sur terre, à sa résurrection et à sa glorification. Dans le culte les chrétiens ne commémorent pas le passé, mais le Christ même.⁸⁸⁶ Par conséquent,

⁸⁸⁴ Jan-Heiner Tück, *Faire mémoire et rendre grâce*, p. 120.

⁸⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁸⁶ « Depuis les origines, la foi des chrétiens est mémoire, commémoration, mais restaurée dans sa vivifiante substance : contrairement à la nôtre, naturelle et déchue, avec son illusion de 'ressusciter le passé', cette mémoire nouvelle est la reconnaissance, mais encore rencontre et vivifiante expérience de la communion avec Lui. Considérant le 'passé' : la vie, la mort et la résurrection, sous Ponce Pilate, de l'homme Jésus, enracinée dans ce 'passé', la foi sait toujours que le Commémoré est vivant, qu'il 'est' et qu'il 'demeure' parmi nous. Elle n'aurait pu être reconnaissance si elle n'avait pas été mémorial si elle n'avait pas été connaissance du Commémoré. Nous n'avons pas vécu 'aux jours de sa chair', sous Ponce Pilate, et nous ne pouvons donc pas nous rappeler ce qui s'y était passé. Cependant, si non seulement nous sommes informés de ces événements par les textes qui nous sont parvenus, mais encore nous nous Le rappelons effectivement et nous Le commémorons, bien plus, si notre foi et notre vie consistent en ce mémorial, c'est que le Commémoré est vivant et que tout ce qu'il fait 'pour nous autres hommes et pour notre salut' (Credo), son existence et sa mort sur terre, sa résurrection et sa glorification, il nous l'a donné, il nous le donne et il nous y fait communier éternellement » (Schmemmann, *L'Eucharistie*, p. 136-137).

« Cette mémoire devient notre entrée dans sa victoire sur le temps, sur la décomposition de celui-ci en ‘passé’, ‘présent’ et ‘avenir’, entrée non pas dans quelque ‘éternité’ abstraite et statique, mais dans ‘la vie qui fait vivre’, où tout est vivant, où tout vit dans la mémoire vivifiante de Dieu et où tout est à nous : ‘le monde, la vie ou la mort, le présent ou l’avenir’ tout est à nous, parce que nous sommes ‘au Christ et le Christ est à Dieu’ (1Co 3,22-23) ». ⁸⁸⁷

Pour Schmemmann, telle est l’essence de la commémoration qui fonde la vie de l’Église et que réalise sa liturgie. Celle-ci est

« l’entrée de l’Église dans le temps nouveau de la création nouvelle, récapitulée par la mémoire du Christ, transformée par lui en vie et don de vie, sauvée de la désintégration en ‘passé’, ‘présent’ et ‘futur’. Dans la liturgie de l’Église, Corps du Christ, qui vit de sa Vie, de Sa mémoire, il nous faut ‘encore et sans cesse’ *nous rappeler*, et cela signifie percevoir et reconnaître ce qui a été ‘accompli’ pour nous, en nous et avec nous... Autrement dit, il s’agit de *commémorer* et le passé et l’avenir comme vivant en nous, comme accordés, comme transformés en notre propre vie pour la faire vie en Dieu ». ⁸⁸⁸

Dans cette perspective se révèle le sens de la commémoration lors de la grande entrée, où les dons eucharistiques sont apportés à l’autel. Par ce mémorial l’Église inclut ceux dont on se souvient dans la mémoire vivifiante du Christ. Les chrétiens s’offrent les uns les autres à Dieu dans le Christ. Par cet acte, ils affirment que les personnes commémorées et offertes sont vivantes, car elles demeurent dans la mémoire de Dieu. Schmemmann rappelle l’affirmation de *commémoration* ⁸⁸⁹ qui accompagne la grande entrée et l’offrande qui s’y accomplit. Pour lui, la prière d’oblation est liée à la commémoration et par celle-ci se réalise l’Offrande.

« La commémoration est accompagnée de l’oblation, avec laquelle elle constitue un tout et qu’elle effectue par la parole, car le Christ s’est immolé ‘pour tous et pour tout’, il nous a tous présentés et offerts à Dieu, en nous réunissant dans sa mémoire. Commémorer le Christ, c’est pénétrer dans son amour qui nous a fait frères et prochains [...]. Aussi, en apportant à l’autel

⁸⁸⁷ Schmemmann, *L’Eucharistie*, p. 136-137.

⁸⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁸⁹ « Que le Seigneur Dieu se souvienne de vous dans son Royaume, toujours, maintenant et à jamais et dans les siècles des siècles... ».

son sacrifice, faisons-nous mémoire les uns des autres ; et ainsi nous connaissons-nous en tant que vivants en Christ et qu'unis les uns avec les autres en Lui ».⁸⁹⁰

Incluant par la commémoration les croyants dans la mémoire vivifiante de Dieu, les barrières entre les vivants et les morts disparaissent. Au cours de chaque Liturgie par l'inclusion de tous dans la mémoire de Dieu, l'union de tous s'accomplit, des vivants comme des morts, dans « la vie qui fait vivre ». La conclusion de Schmemmann montre que « par cette commémoration de nous-mêmes, des uns des autres et de toute notre vie que nous offrons, notre oblation à Dieu s'accomplit. Que nous offrons le Christ et que le Christ nous offre rend possible et réelle notre mémoire ».⁸⁹¹

Selon Schmemmann, le sens de la Liturgie en tant que sacrement du souvenir peut être identifié dans l'Eucharistie elle-même, dans l'identité de l'expérience ecclésiale que la hiérurgie eucharistique incarne et que chacune de ses célébrations accomplit.⁸⁹² Il identifie le sens et la place de la commémoration, non seulement dans la prière eucharistique, mais aussi dans l'ensemble de la Divine Liturgie accomplie par cette prière. Schmemmann a cherché de présenter une conception englobante de l'Eucharistie, avec une compréhension de la règle de prière de l'Église dans sa totalité, où les parties composantes de la hiérurgie sont subordonnées les unes aux autres.⁸⁹³ Il a combattu ainsi la séparation du mémorial eucharistique de la liturgie dans son intégralité.

Le liturgiste orthodoxe a signalé tout d'abord l'insuffisance que présente l'interprétation de la commémoration de la Cène mystique seulement en tant que moment de l'institution du sacrement.⁸⁹⁴ Un modèle de réduction qui diminue la compréhension du vrai

⁸⁹⁰ Schmemmann, *L'Eucharistie*, p. 138.

⁸⁹¹ *Ibidem*.

⁸⁹² *Ibidem*, p. 221.

⁸⁹³ Schmemmann réclame le fait que, dans certaines interprétations, contre le témoignage d'elle-même, l'Eucharistie est évaluée par fragmentation, par des critères établis *a priori* qui lui sont extérieurs. Motif sérieux pour lui d'accuser toute segmentation de la prière eucharistique, de la Liturgie, en différentes parties étudiées et expliquées sans relation avec l'ensemble.

⁸⁹⁴ Le père Schmemmann envoie dans cette affaire à « la réponse de la Liturgie elle-même, de l'expérience eucharistique de l'Église, à la première des réductions signalées, selon laquelle on interprète la commémoration de la Cène Mystique comme une référence à l'institution du sacrement et l'on ramène ainsi cette dernière au fait que l'Église a reçu le pouvoir de convertir les oblats en Corps et en Sang du Christ. Nous pouvons maintenant constater à quel point pareille interprétation est insuffisante et ne correspond pas à l'expérience de l'Église. Elle est insuffisante non par ce qu'elle affirme : la réalité du Corps et du Sang dans les oblats, mais par ce qu'elle exclut et que, détachée de l'expérience organique de l'Église, elle ne voit ni n'entend ni, donc, ne connaît. Or elle écarte justement le plus important : la connaissance eucharistique par la Cène Mystique de la manifestation effective du Royaume de Dieu et, par conséquent, du commencement de l'Église, de l'Église comme vie nouvelle et sacrement du Royaume. Or, que le Christ, à la Cène Mystique, ait transformé la *fin en commencement*, l'Ancien Testament en Nouveau, c'est cela justement qui fait la substance de ce que nous appelons l'*institution*, un terme pâle et inerte, dont la tonalité même nous tire vers le bas, vers des réductions juridiques et rien qu'institutionnelles » (Schmemmann, *L'Eucharistie*, p. 223-224).

sens de l'Eucharistie se trouve, selon Schmemmann, dans la doctrine de la transsubstantiation, où les paroles « consécatoires », deviennent comme nécessaires et suffisantes, alors qu'on réduit au final tout le mémorial de la Cène, au rappel recevant la vertu de « l'efficacité » sacramentaire.⁸⁹⁵ Schmemmann a accusé l'interprétation de la Sainte Cène comme l'acte par lequel, avant la Passion, le Christ aurait préfiguré son sacrifice et aurait institué la « forme » sacramentaire, afin que ses fruits puissent toujours être dispensés aux fidèles. Il s'est efforcé à rétablir le sens de l'anamnèse de la Cène, qui n'est pas un « moyen », mais une épiphanie, c'est-à-dire la présence du Royaume de l'amour du Fils pour le Père, présence du don de l'amour offert aux fidèles par l'Esprit Saint. « L'essence de la Liturgie et de sa nature composite consiste en ce que, toute entière et du commencement à la fin, elle est *commémoration*, manifestation, 'épiphanie', salut du monde, accompli par le Christ ». ⁸⁹⁶

Les réductions ont provoqué dans la théologie et dans la vie liturgique de l'Église, une séparation entre la doctrine de l'Eucharistie comme sacrifice et celle de l'Eucharistie comme sacrement de communion.⁸⁹⁷ Essentiel pour Schmemmann est la vision intégrale du phénomène eucharistique comprenant la complémentarité des parties intégrantes. Le sacrement du souvenir est intimement lié au sacrement de l'offrande, au sacrement de la communion et à la dimension eschatologique de l'Eucharistie. Dans ses explications il va montrer la relation entre l'anamnèse et l'action de grâce, le rapport entre la commémoration et l'oblation.

La commémoration liturgique de la Sainte Cène se remplit de sens à la lumière de l'expérience eucharistique, qui la reflète comme faisant partie indivisible de l'action de grâce. Par l'action de grâce s'accomplit l'Eucharistie comme sacrement du Royaume, comme montée de l'Église vers l'autel céleste. Vers cette élévation est dirigée toute la Liturgie, elle y conduit par sa réalisation graduelle, comme sacrement de l'assemblée, comme sacrement de l'entrée, comme sacrement de la Parole, sacrement de l'offrande, enfin comme sacrement de l'action de grâce. Et, à cet égard il est juste d'affirmer que,

« Toute la Liturgie est une *commémoration* du Christ, qu'elle est le sacrement et l'expérience de sa présence : celle du Fils de Dieu qui est descendu du ciel et qui s'est incarné pour nous élever en lui au ciel. C'est lui qui 'nous assemble en Église', qui fait de notre assemblée une

⁸⁹⁵ « A juste titre, la tradition voit dans les paroles 'Faites ceci en mémoire de moi', l'institution de l'Eucharistie à la Cène Mystique. Mais l'erreur et le défaut des commentaires scolastiques proviennent de ce qu'ils rapportent le mot 'ceci' exclusivement à la conversion des espèces eucharistiques et que, par là-même, ils détachent cette institution de l'ensemble liturgique » (Schmemmann, *L'Eucharistie*, p. 244).

⁸⁹⁶ *Ibidem*.

⁸⁹⁷ La communion n'est plus liée au sacrifice eucharistique étant soumise à des normes concernant les besoins spirituels individuels, se rapportant surtout au degré de préparation ou impréparation des fidèles.

entrée et une élévation, qui ‘ouvre notre intelligence’ pour entendre sa Parole ; il est ‘celui qui apporte et est apporté’, qui fait sienne notre offrande et nôtre la sienne, qui fait de notre union une union dans son amour et, enfin, qui nous hisse jusqu’au ciel et qui nous ouvre l’accès auprès de son Père... ».⁸⁹⁸

Dans ce contexte de corrélation et correspondance liturgique, nous avons accès au mystère de la sainte Cène où le Christ a révélé son unique sacrifice, son amour sacrificiel, le sacrifice étant en essence lié à l’autodécouverte de l’amour. Ce sacrifice, qui devient le nôtre, est confessé dans le mémorial eucharistique.⁸⁹⁹

Dans la prière eucharistique le but de la commémoration, en continuant l’action de grâce, est celui d’élever l’Église au ciel.⁹⁰⁰ Autrement dit, l’action de grâce se développe en commémoration, ce qui, pour Schmemmann, est la *réalité même* du Royaume.⁹⁰¹ En effet, dans l’expérience eucharistique l’Église accède à la réalité céleste, celle-là même que le Christ avait déjà offerte lors de la Cène Mystique.

Le mémorial eucharistique est donc le rassemblement de notre expérience du salut, la plénitude de la réalité qui nous est donnée dans l’Église. Dans la célébration de la Liturgie, l’Église s’élève dans le Royaume, vers le mystère de la rédemption qui donne accès sans restriction à la vie divine. Dans les paroles du théologien orthodoxe,

« Commémorer, c’est *se rappeler* et vivre du souvenir, le recevoir et le garder. Mais comment se rappeler sans ‘mettre en œuvre’ ? Comment vivre de l’invisible, comment le percevoir, le

⁸⁹⁸ Schmemmann, *L’Eucharistie*, p. 221.

⁸⁹⁹ « Le sacrement de l’assemblée, le sacrement de l’offrande, le sacrement de l’élévation, celui de l’action de grâce, enfin, celui du souvenir : Sacrement unique du Royaume de Dieu, de l’unique sacrifice de l’amour du Christ ; et, donc, sacrement de la manifestation, du don fait à nous-mêmes de notre vie comme sacrifice. Le Christ, en effet, apporta notre propre vie en lui-même à Dieu. [...] C’est ce sacrifice comme vie et cette vie comme sacrifice que le Christ a manifestés par le renoncement de son amour dont il nous a gratifiés et qui est montée et participation au Royaume. Ce sacrifice, devenu le nôtre en Christ, dans sa plénitude et son universalité, est confessé dans la dernière phrase du mémorial eucharistique : ‘Ce qui est à toi, le tenant de toi, nous te l’offrons, pour tous et en tout’ » (Schmemmann, *L’Eucharistie*, p. 234).

⁹⁰⁰ « L’anamnèse eucharistique, commémoration du Royaume de Dieu manifesté et légué au cours de la Cène Mystique, est inséparablement par la-même commémoration de la Croix, du Corps du Christ, mais rompu pour nous, du Sang du Christ, mais répandu pour nous. Voilà pourquoi c’est seulement par la Croix que le don du Royaume en devient l’acceptation, que sa manifestation à l’Eucharistie devient notre montée au ciel, notre participation à la cène du Christ dans son Royaume » (Schmemmann, *L’Eucharistie*, p. 233-234).

⁹⁰¹ « Dans la nuit du monde déchu, assujetti au péché et à la mort, la Sainte Cène avait révélé la lumière qui est hors de ce monde, divine, celle du Royaume de Dieu. Tels sont le sens et la réalité éternels de cet événement unique, absolument incomparable et irréductible à quoique ce soit. C’est justement ce sens de la Sainte Cène qui se découvre dans l’expérience eucharistique de l’Église. Elle y accède par sa montée même vers la réalité céleste que le Christ sur terre, une fois pour toutes, avait révélée et nous avait donnée. Et lorsqu’en nous approchant de la communion, nous prions : ‘A ta Cène mystique, Fils de Dieu, reçois-moi aujourd’hui’, cette identification entre ce qui s’effectue *aujourd’hui* et ce qui avait été accompli *alors* est exactement *réelle*, car nous sommes rassemblés aujourd’hui dans le même Royaume, à la même Cène que le Christ avait alors effectuée, la nuit de la fête, avec ceux qu’il avait aimés jusqu’à l’extrême » (Schmemmann, *L’Eucharistie*, p. 222).

conserver et, surtout, garder en plénitude cette expérience ? Le christianisme est toujours confession, réception, expérience. Mais dans le temps déchu et fragmenté de 'ce monde', un rappel total est impossible, sinon en suivant la succession des parties composantes. Le vieux temps est horizontal, le nouveau, vertical. [...] Par la Liturgie qu'il nous a enjoint de célébrer 'jusqu'à ce qu'il vienne', nous ne répétons ni ne reproduisons ni ne figurons rien : nous nous *élevons* vers le mystère du salut et de la vie nouvelle, qui fut accompli une fois pour toutes, mais qui nous est donné 'à jamais maintenant et toujours et dans les siècles des siècles' ».⁹⁰²

Ce qui peut dévier de cette compréhension, réside selon Schmemmann, dans les interprétations scolastiques qui s'écartent de l'essentiel : « la connaissance eucharistique par la Cène mystique de la manifestation effective du Royaume de Dieu et, par conséquent, du commencement de l'Église, de l'Église comme vie nouvelle et sacrement du Royaume ».⁹⁰³ Pour le père Schmemmann ce n'est pas le « pouvoir » ni le « droit » de convertir le pain et le vin que le Christ a institué à la Cène Mystique, mais l'Église, et c'est là qu'il a découvert son Royaume, légué à ses disciples, Royaume en tant que demeure dans son amour. Il affirme aussi que :

« L'Eucharistie a été instituée à la Cène Mystique, mais non pas comme une 'autre' institution, distincte de celle de l'Église. Elle a été instituée comme *le sacrement de l'Église*, son élévation au ciel, son accomplissement d'elle-même à la Cène du Christ dans son Royaume. La Cène Mystique, l'Église et l'Eucharistie sont effectivement liées entre elles, mais non par le lien terrestre de cause à effet auquel on ramène si souvent 'l'institution' : elles le sont en vertu de leur rapport commun et unique avec le Royaume de Dieu, le Royaume manifesté à la Cène Mystique, donné à l'Église et commémoré dans l'Eucharistie, avec sa présence et son efficacité ».⁹⁰⁴

Importante pour la compréhension du mémorial dans l'Eucharistie est bien évidemment l'anamnèse de l'anaphore. Dans la Liturgie de Saint Jean Chrysostome il est dit : « Commémorant ce commandement salutaire⁹⁰⁵ et tout ce qui a été fait pour nous : la croix, le sépulcre, la résurrection au troisième jour, l'ascension aux cieux, la séance à la droite, le second et très glorieux nouvel avènement... ». La série ascendante d'événements, constitue le rappel d'une victoire remportée en Christ par le Royaume de Dieu sur ce monde, une victoire

⁹⁰² Schmemmann, *L'Eucharistie*, p. 245.

⁹⁰³ *Ibidem*, p. 223.

⁹⁰⁴ *Ibidem*, p. 224.

⁹⁰⁵ Il s'agit du commandement de la commémoration : « Faites ceci en mémoire de moi ! » (1Co 11,24).

réalisée en plusieurs étapes, mais une victoire unique ayant comme finalité la rémission, par le Christ, du même Royaume, au Père « pour que Dieu soit tout en tous » (1Co 15, 24,28). Pour Schmemmann, ce qui réunit toutes ces victoires pour n'en faire qu'une, c'est l'amour sacrificiel du Christ, l'unique et l'universel sacrifice apporté intégralement par le Christ dans l'ensemble de ces victoires.⁹⁰⁶ En commémorant ce mystère, la communauté confesse bien en connaître la réalité.

« Dans les catégories du temps nouveau où l'Eucharistie s'effectue, cette prière (le mémorial) rassemble 'tout ce qui a été fait pour nous', c'est-à-dire tout le mystère du salut, le mystère de l'Amour du Christ, qui embrasse le monde entier et qui nous est donné. En le commémorant, nous confessons que nous connaissons ce mystère dans sa réalité et que nous y avons foi, en tant qu'il est le salut du monde et de l'homme. Nous l'avons déjà dit : ni le mémorial ni l'ensemble de l'Eucharistie n'est une répétition ; c'est une épiphanie et une expérience opérées dans ce monde et, par conséquent, encore et sans cesse renouvelées, de l'Eucharistie offerte une fois pour toutes par le Christ et, en elle, de notre élévation ».⁹⁰⁷

Le mémorial est conclu par la prière de l'épiclese. Selon Schmemmann, cet ensemble unifié s'effectue dans les catégories du temps intégré et nouveau, qui rassemble tout le mystère de notre salut. Pour lui, la Liturgie est toute entière commémoration, comme elle est toute entière transformation, tous les actes sacramentaux étant transfigurés par l'Esprit Saint en ce qu'ils sont et dont ils sont les « symboles réels ».⁹⁰⁸

⁹⁰⁶ Schmemmann, *L'Eucharistie*, p. 230. « Qu'est-ce donc qui avait transformé la Croix en pareille victoire, et qui ne cesse de la faire, sinon l'amour du Christ, cet Amour divin qu'à la Cène Mystique, le Christ avait révélé comme la substance même et la gloire du Royaume de Dieu ? Et où donc, sinon à la Cène Mystique, le don intégral de cet Amour avait-il été apporté, le don qui avait fait que la Croix, c'est-à-dire la trahison, les souffrances, la crucifixion et la mort, était *inévitabile* dans 'ce monde' ? [...] Or (et cela est d'une importance capitale pour la conception ecclésiale de la Croix) les ténèbres de cette nuit pèsent sur la Cène Mystique elle-même. [...] Dans le Christ qui, par le don de soi-même à la Cène Mystique, manifeste son Royaume et sa Gloire, c'est *ce Royaume* qui sort dans la nuit de 'ce monde'. Après la Cène, le Christ, lui aussi, n'a plus où aller, sinon à la rencontre, au duel jusqu'au bout avec le Péch et la Mort. Et cela, parce que ces deux Royaumes, celui de Dieu et celui du prince de ce monde, ne peuvent pas 'coexister' ; parce que, pour détruire le pouvoir du péché et de la mort, pour ramener à Lui sa créature dérobée par le diable et pour sauver le monde, Dieu a donné son Fils unique. Ainsi, par la Cène Mystique, par la manifestation du Royaume de l'Amour, le Christ *se condamne* à la Croix. Par elle, le Royaume de Dieu, secrètement manifesté à la Cène, entre dans 'ce monde'. Et par cette entrée, il se fait combat et victoire » (*ibidem*, p. 227, 228, 229).

⁹⁰⁷ *Ibidem*, p. 248-249.

⁹⁰⁸ *Ibidem*, p. 248.

8. L'eschatologie de l'Eucharistie dans la vision d'Alexandre Schmemmann

8.1 La dimension eschatologique de l'Eucharistie reconsidérée théologiquement

La théologie orthodoxe moderne soucieuse de l'expérience de l'Église accuse l'absence de la perspective eschatologique dans la théologie *d'école* des XVII^e – XIX^e siècles où l'aspect eschatologique de l'Eucharistie a été facilement négligé.⁹⁰⁹ La théologie plus récente dans son ensemble porte une empreinte eschatologique et ne reste plus concentrée seulement sur les conceptions regardant « les choses finales ». Dans la théologie orthodoxe tournée vers l'expérience ecclésiale, ce trait ne tient plus d'une eschatologie futuriste-apocalyptique mais d'une eschatologie du présent, réalisée dans l'expérience du culte divin et de la vie spirituelle.⁹¹⁰

Dans le cas d'Alexandre Schmemmann, l'eschatologie est une constante qui traverse comme un fil rouge toute son œuvre théologique. Son dernier livre, un testament, porte le titre suggestif, *L'Eucharistie, Sacrement du Royaume*. La liturgie eucharistique commence et elle prend fin avec l'annonce, la proclamation du « Royaume du Père et du Fils et du Saint Esprit ».

8.2 La critique d'une théologie se désintéressant de la réalité eschatologique

Pour le père Schmemmann, le problème fondamental de la vie liturgique orthodoxe actuelle réside dans la conservation des formes anciennes du culte, mais avec une célébration dans un esprit différent. Le culte n'a pas changé, mais ce qui a changé est sa perception, sa compréhension. Plus précisément, l'atténuation de la dimension fondamentalement eschatologique du culte, d'épiphanie anticipée du Royaume de Dieu et de la centralité de l'Eucharistie en tant qu'événement eschatologique et en tant que manifestation communautaire de l'Église, a fait place à une vie liturgique réduite au niveau d'un simple « culte ». Un nouveau système est apparu, dans lequel ce ne sont pas les chrétiens qui se mobilisent pour la Liturgie-Royaume, mais la Liturgie devient un culte divin au service entre autres des besoins privés des chrétiens. Selon Schmemmann le fait que l'eschatologie ait été

⁹⁰⁹ Felmy, *Die orthodoxe Theologie der Gegenwart*, p. 309-315.

⁹¹⁰ L'eschatologie futuriste des dogmaticiens ne correspond pas exactement à l'expérience ecclésiale orthodoxe. À celle-ci correspond surtout une eschatologie présentiste, réalisant partiellement, dès « maintenant », la connaissance de Dieu avec le désir toujours renouvelé d'une connaissance encore plus parfaite après (cf. *ibidem*, p. 310).

repoussée dans un futur indéfini de type apocalyptique – ou intériorisé mystiquement – a eu une conséquence sur la compréhension de la Liturgie et de la vie liturgique : celles-ci, à contre-courant de la nouveauté du culte de l'Église, sont rentrées dans la dialectique sacré-profane.⁹¹¹

Schmemmann précise le sens avec lequel il emploie le terme « eschatologie ». Pour lui les chrétiens possèdent ce à quoi ils croient. Il utilise ce mot pour indiquer la particularité distinctive de la foi chrétienne, croyance en Dieu et en la nature salvatrice de certains événements et finalement croyance à l'ultime victoire de Dieu en Christ et de Son Royaume. Ce dernier est encore à venir et pourtant attendu, il est déjà au milieu de nous. Le Royaume n'est pas seulement promis, mais il est une chose que nous pouvons goûter ici et maintenant. Généralement les chrétiens témoignent non seulement de leur foi, mais aussi de leur possession de ce à quoi ils croient. L'eschatologie n'est pas simplement le dernier chapitre de la dogmatique ou un programme des événements futurs indiquant exactement ce qui aura lieu. En limitant l'eschatologie à un dernier chapitre, tous les chapitres précédents seront privés du caractère eschatologique qu'ils auraient dû avoir. Le fait que l'eschatologie ait été transposée en espoir personnel, en attente personnelle, déplaît beaucoup à Schmemmann. En réalité la théologie est intégralement eschatologique, ce qui compte pour l'expérience entière de la vie. Il appartient à l'essence de la foi chrétienne de faire l'expérience d'un rythme alternant, qui quitte le monde et pourtant, y revient toujours, vivant dans le temps ce qui est au-delà du temps, vivant par ce qui n'est pas encore arrivé, mais que nous connaissons et possédons déjà.⁹¹²

La raison pour laquelle l'eschatologie fut déconsidérée durant plusieurs époques dans l'élaboration théologique, se trouve, selon l'avis de Schmemmann, dans le divorce entre la théologie et l'expérience liturgique de l'Église. Le principe essentiel formulé dans les termes patristiques *lex orandi lex credendi*, fut oublié par les théologiens ; ainsi, les sacrements en ont finalement été considérés comme des « chaînes de grâce » ou même, selon la théologie moderne sécularisé, « chaînes d'aide »⁹¹³. En réalité les sacrements devraient être considérés en tant que *locus*, centre même de la compréhension et de l'expérience eschatologique de l'Église.⁹¹⁴ La Liturgie doit être comprise, selon Schmemmann, comme le sacrement du

⁹¹¹ Ioan I. Ică jr., *Canonul Ortodoxiei* [Le Canon de l'Orthodoxie], Vol. 1 : *Canonul apostolic al primelor secole* [Le Canon apostolique des premiers siècles], Sibiu, Deisis, 2008, p. 46.

⁹¹² Alexander Schmemmann, *Liturgy and Eschatology*, dans *Liturgy and Tradition. Theological Reflections of Alexander Schmemmann*, éd. par Thomas Fisch, Crestwood, New York, St Vladimir's Seminary Press, 1990, article publié d'abord dans *Sobornost* 7. 1985, p. 6-14, ici p. 94-95.

⁹¹³ *Ibidem*, p. 95.

⁹¹⁴ *Ibidem*.

Royaume de Dieu et l'Église comme la présence et la communication du Royaume qui est à venir. L'auteur souligne que l'unique fonction du culte, dans la théologie et dans la vie de l'Église, est de transmettre la signification de cette réalité eschatologique.⁹¹⁵

Pour revenir à une conception plus juste de la Liturgie les théologiens doivent d'abord prendre en considération les textes eucharistiques et la célébration de l'Eucharistie. Schmemmann s'élève contre les commentaires contenant des « explications symboliques inopportunes » ; pour lui, le fait de voir dans la Liturgie « l'accomplissement de l'Église à la table du Seigneur dans son Royaume » était fondamental.⁹¹⁶ La célébration eucharistique n'est pas une affaire exécutée par le clergé au profit des laïcs ; elle est plutôt l'ascension de l'Église vers son lieu d'appartenance, *in statu patriae*, comportant par ailleurs aussi son retour ultérieur à ce monde. Pour l'auteur russe cette approche eschatologique doit être appliquée à tous les aspects de la célébration liturgique, surtout vu le contexte d'une persistance de la conception historique de la fête, en tant que simple commémoration d'événements du passé. En prenant comme exemple la nuit pascale, Schmemmann insiste sur le fait, toujours important, de l'entrée de l'Église dans la réalité inusable créée par le Christ à travers sa mort et sa résurrection.

Pour Schmemmann, il fut fort regrettable de perdre de vue le vrai sens de la liturgie en Orient, par son absorption dans un symbolisme fantaisiste, et l'obscurcissement en Occident, par la distinction soutenue entre le symbole et la réalité. Il déplore l'orientation obsessionnelle de la théologie occidentale sur les questions de la causalité et du moment précis de la consécration. En Occident, l'oubli de la dimension eschatologique du sacrement a provoqué une constante insistance sur la notion de présence réelle. Dans la tradition byzantine, l'apparition des interminables explications symboliques du culte a transformé la Liturgie en une série de supports audiovisuels.⁹¹⁷

Le sacrement non plus, ne doit pas être compris, comme il l'était pendant des siècles, dans les termes du contraste entre le naturel et le surnaturel. Schmemmann exige le retour à la dichotomie chrétienne fondamentale, entre l'ancien et le nouveau. Dans les paroles « Voici, je fais toutes choses nouvelles » (Ap 21,5), le Christ ne dit pas « je crée des choses nouvelles », mais je fais « toutes choses nouvelles ». Pour le père Alexandre,

⁹¹⁵ *Ibidem*, p. 95-96.

⁹¹⁶ *Ibidem*, p. 96.

⁹¹⁷ *Ibidem*.

« Telle est la vision eschatologique qui devrait marquer la célébration eucharistique chaque jour du Seigneur. Aujourd'hui le jour du Seigneur est traité comme le septième jour, le Sabbat. Pour les Pères il était le huitième jour, le premier jour de la nouvelle création, le jour où l'Église ne se souvient pas seulement du passé, mais se souvient aussi, qu'elle entre en effet, dans le futur, le grand et dernier jour ». ⁹¹⁸

En fait, le Christ est la fin, l'*Eschaton*. L'Eucharistie n'a pas lieu dans le passé, le présent ou dans le futur, mais dans l'*Eschaton*, dans le Christ glorifié. ⁹¹⁹

Dans cette perspective Schmemmann explique aussi la relation entre l'Eucharistie et la consécration. Ce qui arrive aux éléments de pain et de vin se produit en raison de notre présence dans l'Eucharistie, dans l'*Eschaton* et tout cela parce que nous sommes dans l'éon où la transformation n'est pas un simple « miracle », mais d'une certaine manière la conséquence naturelle de notre ascension, dans le Christ au Père. L'hymne *Sanctus* est l'expression et le signe de l'accomplissement de la procession eucharistique, le signe de notre arrivée dans le Royaume. Cet hymne angélique est chanté, car en Christ nous sommes entrés dans le ciel où nous offrons le Christ comme notre Eucharistie, tout cela étant devenu possible uniquement en Lui. ⁹²⁰ Schmemmann rattache ici le moment anamnétique à la dimension eschatologique de l'Eucharistie. L'anamnèse, la récapitulation de la manière dont tout cela s'est produit, représente ce dont nous nous « souvenons » au ciel, devant le trône de Dieu, parce qu'il n'y a rien d'autre dont l'homme pourrait se souvenir et qu'il pourrait offrir.

« Et alors dans ce souvenir nous arrivons à la nuit de la Cène et nous répétons ce qu'Il a dit alors : 'Prenez, mangez...buvez...faites cela'. Après avoir atteint ce point, le mouvement de l'Eucharistie est renversé. Jusqu'ici, nous étions en mouvement ascendant, montant, nous déplaçant vers Dieu. Mais maintenant une fois de plus Dieu vient à nous, comme au Paradis, pour nous nourrir avec la nouvelle vie du nouvel éon, pour accomplir Sa communion avec nous. Ce moment de renversement est la consécration. Cela est le signe que notre offrande a

⁹¹⁸ *Ibidem*, p. 97. Le jour du Seigneur est le jour où l'Église se réunit et monte au point auquel lui devient possible de dire : « Saint, Saint, Saint, le Seigneur Sabaoth. Le ciel et la terre sont remplis de ta gloire ». Cette affirmation dans la liturgie est fondamentale parce que les hommes se sont élevés au point auquel une telle déclaration est en effet vraie, de sorte que la seule chose qui leur reste à faire est de rendre grâce à Dieu. « Dans cette action de grâce nous sommes en Lui et avec Lui dans son Royaume [...], parce que c'est là que notre ascension nous a conduits » (*ibidem*, p. 98).

⁹¹⁹ Alexander Schmemmann, *The Liturgical Revival and the Orthodox Church*, dans *Liturgy and Tradition. Theological Reflections of Alexander Schmemmann*, p. 112.

⁹²⁰ *Ibidem*, p. 112-113.

été acceptée, que notre Eucharistie a été accomplie, que nous sommes entrés dans l'Eucharistie éternelle de Jésus Christ ». ⁹²¹

À côté de cette composante christologique Schmemmann place la dimension pneumatologique de l'eschatologie eucharistique. Il explique la signification de la présence de l'Esprit Saint dans l'Eucharistie et la nécessité de l'épiclèse pour la consécration. La venue de l'Esprit Saint, Son action, représente toujours l'accomplissement de l'*Eschaton*, l'arrivée du nouvel *éon*, le dernier Jour. Dans l'Eucharistie qui est le Sacrement de l'Église, l'épiclèse signifie que l'ultime transformation est devenue possible seulement en raison de notre entrée au ciel, de notre existence dans l'*Eschaton*, dans le jour de la Pentecôte qui est le jour d'après et au-delà du septième jour, le jour qui est au-delà du temps, le jour de l'Esprit. Le dernier élément de l'Eucharistie est la participation au banquet eschatologique du Royaume, la communion. Schmemmann montre sa signification en tant qu'elle est notre participation au monde à venir. Il s'agit de notre communion dans l'Esprit, ou, en d'autres termes, dans l'*éon* du Royaume. ⁹²²

Dans l'invitation du prêtre « Allons en paix », qui signale aussi le retour du Royaume, Schmemmann identifie le déclenchement de la dernière dimension de l'Eucharistie, celle de la mission. Il explique cette réalité encore avec une référence eschatologique. D'abord les fidèles étaient invités à quitter et à oublier le monde : « Déposons tout souci de cette vie », cela étant la condition de leur ascension dans la Parousie, dans la communion de l'Esprit. Mais, dit-il encore,

« Au moment où nous avons vu la lumière véritable, nous avons reçu l'Esprit céleste, maintenant que nous avons pleinement réalisé l'Église comme n'étant pas de ce monde, nous sommes de nouveau renvoyés dans le monde et le sacrement eschatologique devient la condition même de notre activité et vie. Parce que le sacrement nous a rendus capables de porter témoignage sur le Royaume et sur la vie éternelle. 'Nous avons vu, nous avons touché, nous avons été là...'. Et nous pouvons ainsi être des chrétiens responsables, car maintenant nous pouvons rapporter tout à ce qui nous est arrivé – à cette ascension au Mont Thabor. C'est là que nous pouvons trouver le principe directeur pour notre action dans le monde. En transformant l'Église en ce qu'elle est, l'Eucharistie est capable d'être le véritable centre et le cœur de sa mission dans le monde ». ⁹²³

⁹²¹ *Ibidem*, p. 113.

⁹²² *Ibidem*.

⁹²³ *Ibidem*, p. 113-114.

L'eschatologie chrétienne est révélée de manière pleine dans la liturgie, domaine où Schmemmann exprime le trinôme Eucharistie – Église – Royaume. L'expérience eschatologique se réalise dans l'Eucharistie. À travers elle l'Église déroule son mouvement ascensionnel vers le banquet vivifiant du Royaume, occasion aussi pour le proclamer dans le monde. Dans l'Église, le Royaume à venir se révèle comme présent et transmis, étant accompli dans la liturgie, les arrhes de la vie éternelle nous étant offertes dans l'Eucharistie. En déterminant les lignes d'une méthodologie de la théologie liturgique, le père Schmemmann trouve la spécificité de la liturgie résidant dans le caractère eschatologique du culte chrétien dont la « fonction » essentielle est d'accomplir l'Église, en la révélant comme l'épiphanie du Royaume de Dieu. Dans ce sens le culte chrétien est unique, sans analogies et sans antécédents dans le culte « phénomène religieux » universel ou dans les « mystères ». Cette « unicité » lui vient exclusivement de la foi chrétienne qui, même si, d'une part, elle est comparable comme telle à d'autres pratiques, est, d'autre part, la possession et l'expérience de l'objet même de cette croyance : le Royaume de Dieu. Le père Schmemmann déclare ainsi que

« ce Royaume qui pour 'ce monde' est à *venir* et constitue l'horizon ultime de son histoire, est dans l'Église déjà *présent* : révélé, communiqué, donné, accepté... Et cette présence, cette parousie, c'est la liturgie qui l'accomplit, qui dans ce sens est – dans sa totalité – le *sacrement de l'Église*, et donc le *sacrement du Royaume*. Que ce soient les sacrements, ou l'année liturgique, de Pâques à Pâques, ou la semaine vécue dans le souvenir et dans l'attente du Huitième Jour, le Jour du Seigneur, c'est toujours cette réalité eschatologique, cet avant-goût ou cette anticipation du Royaume de Dieu qui nous est offerte par la liturgie. Mais c'est l'Eucharistie qui, de toute évidence, constitue le cœur, le centre de cette *expérience* eschatologique : en elle et par elle l'Église s'accomplit dans son ascension à la table du Seigneur, dans son Royaume, afin de pouvoir témoigner de ce Royaume dans 'ce monde'. Elle est le 'sacrement des sacrements' comme disaient les Pères. De *cette* expérience la liturgie est la seule et unique source et accomplissement. Et c'est pourquoi elle est la seule source véritable de la *compréhension* par l'Église de sa nature et vocation eschatologique, ou, plus simplement, de l'eschatologie chrétienne. On peut dire que la théologie liturgique a comme son domaine propre, comme son 'objet', l'eschatologie, laquelle est révélée dans sa plénitude dans la liturgie. Et si aujourd'hui il nous faut 'redécouvrir' tout cela, c'est parce que la tragédie essentielle dans l'histoire de l'Église fut l'éclipse presque totale du 'contenu' et de l'inspiration eschatologiques si évidents dans la foi et la vie de l'Église primitive. Mais alors tout a été faussé : la doctrine eschatologique, mais aussi la doctrine sacramentelle,

l'ecclésiologie... mais aussi la piété liturgique. L'eschatologie fut renvoyée à la fin des manuels de théologie dans un 'De Novissimis' exclusivement personnel et futuriste. [...] il est donc grand temps pour qu'une expérience, hélas, passagère, celle du Mouvement liturgique, soit traduite et consolidée dans une théologie liturgique laquelle, seule aujourd'hui, peut nous rendre cet eschatologisme unique qui fait de nous le peuple de Dieu sachant le sens véritable de la formule ancienne : '*dans ce monde, mais pas de ce monde...*' ».⁹²⁴

8.3 L'Eschaton – le Nouvel Éon. La compréhension eschatologique du temps de l'Église

Selon le père Schmemmann, certains théologiens⁹²⁵ comprennent la liturgie du temps comme opposée à la nature eschatologique de l'Eucharistie et du culte sacramentel en général. Il cherche à comprendre si, ce qui a été défini comme eschatologie dans l'Église première et par conséquent eschatologie dans l'Eucharistie, peut être véritablement compatible avec l'idée de la sanctification du temps, tant qu'elle était initialement exprimée dans le culte juif. À cette occasion il fait une analyse attentive des deux concepts impliqués, l'eschatologie et la sanctification du temps. Schmemmann fait aussi référence au travail d'Oscar Cullmann qui a réfléchi sur le concept biblique de la théologie du temps.⁹²⁶ Il présente donc la différence entre la compréhension linéaire, spécifiquement juive du temps et le concept hellénistique.

Conformément à la conception hébraïque, l'eschatologie ne signifie pas une renonciation au temps comme à quelque chose de corrompu, ni une victoire sur le temps, ni une sortie en dehors de celui-ci. Au contraire, en cette conception, le temps même peut être décrit comme eschatologique, dans le sens que, dans le temps se développent et se passent ces événements par lesquels lui est conférée sa signification, qui le transforme dans un processus ou une histoire et qui l'oriente vers un *eschaton* et non pas vers une fin en abîme – non vers ce qui laisserait le temps sans signification, mais vers sa consommation dans un événement final qui révèle son plein sens. Par conséquent, l'*eschaton* n'est donc pas simplement une fin, mais l'accomplissement de ce qui s'est développé dans le temps, l'accomplissement de ce fait auquel le temps fut intrinsèquement subordonné comme moyen, de ce fait qui lui confère un sens. Le temps est défini par son mouvement vers l'accomplissement du plan de Dieu pour le

⁹²⁴ Alexandre Schmemmann, *Théologie Liturgique. Remarques méthodologiques*, dans *La Liturgie, son sens, son esprit, sa méthode. Liturgie et Théologie*, Conférences Saint-Serge. 28^e Semaine d'études liturgiques, Paris, 30 Juin – 3 Juillet 1981, Roma, C.L.V. – Edizioni Liturgiche, BELS 27, 1982, p. 297-303, ici p. 301-302.

⁹²⁵ Gregory Dix, *The Jew and the Greek : A Study in the Primitive Church*, Westminster, Dacre Press, 1953. Cf. Alexander Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, p. 55.

⁹²⁶ Oscar Cullmann, *Christ et le Temps. Temps et histoire dans le christianisme primitif*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1947.

monde, qui se réalisera à l'intérieur et à travers le temps, par son mouvement dans la direction du Jour du Seigneur. La liturgie du temps en judaïsme est l'expression de la théologie biblique et eschatologique du temps. Cette liturgie commence avec la bénédiction du Royaume de Yahvé vers laquelle le temps est orienté. Il est entièrement un culte envers le Dieu de l'histoire, Dieu du salut. Ce culte approuve la vie humaine dans tous ses aspects et lui donne une qualification religieuse, non comme quelque chose d'autosuffisant, mais la reliant toujours à l'eschaton et en la comprenant dans la lumière de l'ultime vérité concernant le monde, l'homme et l'histoire. Le matin, le soir, la journée, le Sabbat, les jours de fête, tous ont une signification eschatologique, en tant qu'allusion à l'ultime et grand jour du Seigneur, qui est à venir. Cela est la liturgie du temps, mais non pas le temps naturel ou cyclique, non pas le temps qui est « immanent » au monde, en le déterminant et en le contenant dans son propre rythme cyclique et autosuffisant. Cela est le temps eschatologique transparent, le temps dans lequel et sur lequel, le Dieu vivant d'Abraham, Isaac et Jacob veille constamment et qui découvre sa signification réelle dans le Royaume de Yahvé, « le Royaume de tous les âges ».⁹²⁷

La même compréhension du temps constitue le fondement de la conception chrétienne néo-testamentaire et sans cela il est impossible de comprendre l'eschatologie chrétienne originaire ni l'eschatologie du culte chrétien. Le centre du *kérygme* chrétien réside dans le fait que le Messie est venu. Cet événement vers lequel l'histoire entière d'Israël fut orientée a été réalisé. La différence entre le christianisme et le judaïsme ne consiste pas dans la compréhension ou dans la théologie relative au temps, mais dans leur compréhension des événements par lesquelles ce temps est mesuré spirituellement. Le temps judaïque est eschatologique dans le sens qu'il est encore orienté vers la venue du Messie et du Royaume messianique. Pour le temps chrétien, le Messie est déjà venu, est déjà découvert, le Royaume de Yahvé est tout près. « Son étalon n'est pas quelque chose qui est toujours à venir dans le futur, mais l'Un qui est déjà venu ».⁹²⁸ Le nouvel élément dans le christianisme n'est pas sa conception sur le temps ou sur le monde vivant dans le temps, mais le fait que l'événement qui déjà dans l'ancienne conception judaïque a constitué le centre du temps et qui a défini sa signification, a maintenant commencé. Cet événement est eschatologique, car en cela est découverte et définie l'ultime signification de toutes choses – création, histoire, salut.⁹²⁹

⁹²⁷ Schmemann, *Introduction to Liturgical Theology*, p. 56.

⁹²⁸ Cullmann, *Christ et le Temps*, p. 108.

⁹²⁹ Schmemann, *Introduction to Liturgical Theology*, p. 57.

L'avènement du jour du Seigneur ne signifie ni la fin, ni la reddition absurde, ni la vacuité du temps. L'entière signification, l'entière essence et unicité de l'eschatologie chrétienne primaire consiste dans le fait que, dans la lumière de l'arrivée du Messie et du rapprochement du royaume messianique, dans la lumière de sa manifestation dans le monde, le temps devient vraiment réel, acquiert une intensité nouvelle et spéciale. Il devient le temps de l'Église, le temps dans lequel la rédemption donnée par Messie est maintenant réalisée.⁹³⁰

À la lumière de cette eschatologie qui n'est pas simplement une renonciation au monde, le chrétien doit comprendre le caractère eschatologique du nouveau culte chrétien et surtout de l'Eucharistie. L'événement qui est actualisé dans l'Eucharistie est un événement du passé, examiné à l'intérieur des catégories du temps, mais en vertu de sa signification eschatologique déterminante il est aussi un événement qui a lieu éternellement. La venue du Messie est un événement unique du passé, mais dans sa venue, dans sa vie, sa mort et sa résurrection, son Royaume est entré dans le monde en devenant vie nouvelle en Esprit, donnée par Lui comme vie en Lui.

Cette vie en *éon* est actualisée, devient réelle, dans l'assemblée de l'Église, quand les fidèles communient au Corps du Christ. L'Eucharistie est donc la manifestation de l'Église comme nouvel éon, est la participation au Royaume comme parousie, comme présence du Seigneur. Il ne s'agit pas de la répétition de sa venue dans le monde, mais de l'élévation de l'Église dans sa gloire céleste. Dans la foi et l'expérience du christianisme primaire l'Église appartient au nouvel éon, celui du Royaume du Messie qui en relation à ce monde est le royaume du siècle à venir. C'est pour cela qu'elle n'est pas de ce monde. Pourtant l'Église existe dans ce monde, dans cet éon. En Christ, le Royaume est entré dans ce monde et existe dans celui-ci par l'Église. Dans la perspective de ce monde, il est quelque chose du futur ; en Dieu il est éternel et actuel, ainsi que futur.

Les chrétiens vivent entièrement la vie de ce monde, ils sont chair de sa chair et os de ses os, mais en même temps, leur vie comme êtres nouveaux est « cachée avec le Christ en Dieu » et sera montrée dans la gloire à l'avènement du Christ, quand le dualisme de ces deux éons est accompli et ce monde arrive à la fin. L'Eucharistie ou la Cène du Seigneur est également l'actualisation du nouvel éon dans l'ancien, la présence et la manifestation dans ce siècle du Royaume du siècle à venir. L'Eucharistie est la *parousie*, la présence et l'apparition du Christ qui est « le même, hier, aujourd'hui et en éternité » (He 13,8). Par la participation à sa Cène, les chrétiens reçoivent en eux-mêmes sa vie et son Royaume, c'est-à-dire la

⁹³⁰ *Ibidem.*

Nouvelle Vie et le Nouvel Éon. En d'autres termes, l'eschatologie de l'Eucharistie n'est pas renonciation à ce monde, n'est pas une évasion hors du temps, mais au-dessus de tout, l'affirmation de la réalité, de la certitude et de la présence du Royaume du Christ qui est déjà dans l'Église, mais qui sera manifesté dans toute sa gloire seulement à la fin du monde. Cela est une conquête du temps non dans le sens de le rendre vide et dévalorisé, mais plutôt dans le sens de la création de la possibilité d'être faits participants à l'*éon* qui vient, dans la plénitude qui se trouve dans l'Esprit Saint, pendant que nous vivons encore dans ce monde. L'Église est placée dans ce monde dans le but de le sauver par sa plénitude eschatologique, par la parousie du Christ, par son avènement et sa présence. Schmemmann affirme qu'il ne peut exister une vraie eschatologie qu'en relation avec le temps, c'est-à-dire en tant que manifestation et actualisation.⁹³¹

Schmemmann consolide l'idée de la liturgie du temps basée sur la structure de la règle de prière du christianisme primitif. Le support se trouve dans la liaison entre l'Eucharistie et le temps, qui s'exprime dès les premiers jours de l'Église dans la célébration chrétienne du jour du Seigneur. Cela fut le jour de la Rédemption du Christ, son apparition comme vie nouvelle et ce jour est devenu dans l'Église le jour de l'Eucharistie. Pour comprendre la place de ce jour dans la vie liturgique de l'Église ancienne, Schmemmann trouve qu'il est important de clarifier son rapport au sabbat hébreu. Pour l'Église ancienne, le Jour du Seigneur n'a pas été une substitution du sabbat. Par contre, la nature et la signification réelle de ce nouveau jour a été définie en relation au sabbat et au concept de temps qui lui est lié.⁹³² L'apparition de ce nouveau jour a ses racines dans l'attente du salut, dans cette aspiration vers le futur et dans ces espérances messianiques.⁹³³

Le huitième jour est le jour au-delà des limites ébauchées par la semaine et pointé par le sabbat – il est le premier jour du Nouvel Éon, symbole du temps du Messie. L'idée de huitième jour est liée à une autre idée spécifique à la théorie judaïque sur l'apocalypse : la semaine universelle de sept mille ans. Chaque semaine est ainsi une image du temps entier, et le temps entier, c'est-à-dire cet âge, est une semaine. Ainsi, le huitième jour et le huitième millénaire sont le commencement du Nouvel Éon, non pas pour être intégré au comptage. C'est pour cela que le huitième jour, venant après la semaine et se situant en dehors d'elle, est également le premier jour, le début du monde qui a été libéré et restauré.⁹³⁴

⁹³¹ *Ibidem*, p. 55-58.

⁹³² *Ibidem*, p. 60.

⁹³³ *Ibidem*, p. 61.

⁹³⁴ *Ibidem*, p. 62.

Le Christ n'est pas ressuscité pendant le Sabbat, mais dans le premier jour de la semaine. Le sabbat fut le jour de son repos dans le tombeau, le jour qui a achevé sa mission dans les limites de l'ancien éon. Mais la nouvelle vie qui a commencé « à briller du tombeau » a commencé du premier jour de la semaine. Cela fut le premier jour, le commencement de la vie ressuscitée sur laquelle « la mort n'a pas de domination ». Ce jour est devenu le jour de l'Eucharistie comme « témoignage de sa Résurrection », le jour de la communication à l'Église de cette vie nouvelle.⁹³⁵ Schmemmann remarque le fait que dans le christianisme ancien et chez les Pères ce jour était fréquemment nommé « le huitième jour ». Cela signifie que le symbolisme de la théorie judaïque sur l'apocalypse a été adopté par les chrétiens et a été l'une des clefs théologiques de leur conscience liturgique.⁹³⁶ Les nombreux textes relatifs au huitième jour ont été collectés par Jean Daniélou.⁹³⁷ Leur signification est claire : le Christ est ressuscité le premier jour, c'est-à-dire le jour du commencement de la création puisqu'il restaure la création après le péché. Mais ce jour qui achève l'histoire de la rédemption, le jour de la victoire sur les forces du mal est également le huitième jour, parce qu'il est le début du Nouvel Éon.⁹³⁸ Dans ce sens, le huitième jour est défini « par opposition avec la semaine. Celle-ci est le domaine du temps ; le huitième jour est au-delà. La semaine est constituée par une répartition des jours ; le huitième jour est sans succession et définitif. La semaine comprend une multiplicité ; le huitième jour est unique ».⁹³⁹

Dans l'Église ce premier-huitième jour, le Jour du Seigneur (*κυριακή ἡμέρα*) est le jour de l'Eucharistie. L'Eucharistie a son jour propre et la tradition chrétienne ancienne est unanime sur ce fait. Dans ce jour les chrétiens se rassemblent dans un *stato die*⁹⁴⁰ – un jour établi. Pour le père Schmemmann quoique l'Eucharistie soit célébrée dans un *stato die*, quoiqu'elle ait son propre jour et ainsi découvre un lien avec le temps, étant placée dans le

⁹³⁵ Voir Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, p. 62. Il cite Henri Chirat, *Le Dimanche dans l'antiquité chrétienne*, dans *Etudes de Pastorale Liturgique*, Paris, Cerf, 1944, p. 127-148 ; Camille Callewaert, *La synaxe eucharistique à Jerusalem, berceau du dimanche*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 15. 1938, p. 34-37 ; Henri Dumaine, *Dimanche*, dans *DACL* 4. 1, col. 858-994. Certes la discussion a évolué avec la *Constitution sur la Liturgie* du Concile Vatican II et sa théologie du dimanche (SC 106). Voir aussi les réflexions dans Jean-Paul II, *Le Jour du Seigneur. Sur la sanctification du dimanche*, Paris, Centurion, 1998 ; *La liturgie et le temps*, dans *MD* 231. 2002.

⁹³⁶ Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, p. 62.

⁹³⁷ Jean Daniélou, *La doctrine patristique du dimanche*, dans *Le jour du Seigneur*, Congrès national de pastorale liturgique, du 17 au 22 septembre 1947 à Lyon, par Pie Duployé (et al.), Paris, Robert Laffont, 1948, p. 120 sq, cité par Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, p. 62.

⁹³⁸ « Donc, le jour qui était le premier sera également le huitième, de sorte que la vie pourrait ne pas être supprimée, mais plutôt faite éternelle » (Augustin, *Epistula* 55, 17, cité par Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, p. 62).

⁹³⁹ Daniélou, *La doctrine patristique du dimanche*, p. 126.

⁹⁴⁰ Plinie le Jeune, *Episulae* 10, 96 ; en français *Lettres*, texte établi et traduit par Anne-Marie Guillemin [puis] par Marcel Dury, T. 4, Livre X, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1947 ; cité par Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, p. 63.

cadre du temps, ce jour n'est pas pour autant « l'un parmi d'autres ». Les significations du premier et du huitième jour montrent que la liaison de l'Eucharistie avec le temps met en évidence la nature eschatologique de l'Eucharistie, la manifestation dans l'Eucharistie du jour du Seigneur, du Nouvel Éon. L'Eucharistie est le Sacrement de l'Église. Elle est la parousie, la présence du Seigneur Ressuscité et Glorifié au milieu de ceux qui constituent l'Église et qui sont déjà « non de ce monde », mais participants à la nouvelle vie du Nouvel Éon. Le jour de l'Eucharistie est le jour de l'actualisation ou de la manifestation dans le temps du Jour du Seigneur comme Royaume du Christ. L'Église ancienne ne liait pas l'idée de repos ni celle de l'alternance naturelle des journées de travail et de repos, au Jour eucharistique du Seigneur. Pour l'Église, le Jour du Seigneur est le jour du Royaume, plein de joie. Le jour du Seigneur ne signifie pas pour l'Église la substitution d'une forme de calcul du temps à une autre, le remplacement du samedi par le dimanche, mais la pénétration dans un temps différent par sa nature.

Schmemmann montre aussi que dans la relation entre l'Eucharistie et le Jour du Seigneur il y a la confirmation d'une forte théologie du temps. L'eschatologie du nouveau culte chrétien n'implique pas la renonciation au temps. Cette eschatologie non plus n'a pas été mise en corrélation avec le temps par la sanctification d'un des jours de la semaine, semblable au sabbat dans la loi de l'Ancien Testament. Le Jour du Seigneur actualisé dans l'Eucharistie n'a pas été un jour ordinaire. Comme l'Église même, quoiqu'elle existe dans ce monde, a une vie qui n'est pas de ce monde, également le Jour du Seigneur, même actualisé dans le temps par un certain jour, montre à l'intérieur de cette succession des jours, le jour qui est au-dessus du temps et appartient à un autre éon. Exactement comme l'Église, quoiqu'elle ne soit pas de ce monde, présente dans le monde pour sa rédemption, de même le Mystère du Jour du Seigneur, le Mystère du Nouvel Éon est uni avec le temps pour que le temps même puisse devenir le temps de l'Église, le temps du salut. En cela consiste précisément l'accomplissement du temps dans l'Eschaton et cet accomplissement du temps constitue la sanctification du temps.⁹⁴¹

8.4 La doctrine eschatologique dans d'autres aspects de la vie liturgique

Dans l'Église ancienne, la fête a eu aussi un caractère eschatologique parce que celle-là était la manifestation et l'actualisation de l'Église elle-même comme nouvelle vie, comme

⁹⁴¹ Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, p. 64.

anticipation du jour sans fin du Royaume. Ce dernier était le seul contenu d'un jour de fête pour les chrétiens qui vivent dans ce monde. Un jour de fête était l'accomplissement dans l'Église de la vie nouvelle, une communion par l'Église au Nouvel Éon. La fête était vue comme actualisation de l'eschaton dans ce monde.⁹⁴²

Le culte des saints fut aussi « sacramentellement » eschatologique. Il a été sacramentel dans le sens que la présence du Christ démontrée dans les actions du martyr s'est manifestée dans le corps de celui-ci. Le culte fut eschatologique, car le martyr dans sa décision de mourir a démontré la puissance donnée à lui par l'Église et parce que dans sa décision de mourir pour qu'il puisse vivre il manifeste la réalité de l'Église.⁹⁴³ La vie nouvelle est plus forte que la mort. Le caractère eschatologique du culte des saints, la croyance chrétienne ancienne que le Royaume de Dieu vient en puissance, a été réellement prouvé dans le martyr. Schmemmann signale qu'à des époques récentes dans le culte des saints l'accent a subi un transfert, de la vénération sacramentelle eschatologique à sa signification sanctificatrice et d'intercession. Même la signification initiale christocentrique de la vénération des saints a été altérée dans cette conception d'intercession. Dans la tradition primaire, le martyre fut le premier et le plus important témoignage de la vie nouvelle et pour cela une icône du Christ.⁹⁴⁴

Dans la perspective théologique du père Schmemmann l'influence de la doctrine eschatologique s'étend également à la dimension liturgique du jeûne. Il affirme que la conception du jeûne qui fut empruntée au judaïsme pourrait être définie comme liturgique.⁹⁴⁵ Le jeûne était lié au concept de l'Église comme n'étant pas de ce monde, tout en y existant. Le jeûne fut l'état de veille de l'Église elle-même, du peuple de Dieu se préparant sans cesse, attendant la Parousie du Seigneur. L'emphasis ne portait pas sur la valeur ascétique du jeûne, mais sur l'expression, dans la négation de toute soumission aux nécessités naturelles, de ce caractère eschatologique de l'Église même et de sa foi. Le jeûne était regardé comme une forme de fête ou de célébration solennelle ; d'où la corrélation entre le jeûne et la communion, similaire à celle entre l'attente et l'accomplissement.⁹⁴⁶ Dans le Typikon préconstantinien le jeûne était lié au culte, au rythme liturgique de la vie de l'Église, parce qu'ils correspondaient à l'Église comme attente et veille, à l'Église qui est dans ce monde, mais toutefois orientée vers l'accomplissement du Royaume dans la Parousie du Seigneur. Le

⁹⁴² *Ibidem*, p. 137.

⁹⁴³ *Ibidem*, p. 142.

⁹⁴⁴ *Ibidem*, p. 145.

⁹⁴⁵ *Ibidem*, p. 121. Schmemmann rappelle que la tradition pré-constantinienne et pré-monastique comprenait le jeûne comme une seule journée de jeûne, impliquant l'abstinence totale de nourriture et non une abstinence de certains aliments ainsi qu'elle sera comprise plus tard. Cette abstinence complète durait jusqu'à la neuvième heure.

⁹⁴⁶ *Ibidem*.

jeûne a été lié à l'Eucharistie comme mystère de la Parousie, mystère dans lequel l'arrivée du Seigneur et la participation à ce Royaume ont été anticipées.⁹⁴⁷

8.5 Une nouvelle eschatologie et l'influence du monachisme

Pour Schmemmann, le monachisme a introduit un grand changement dans ce concept par sa compréhension du jeûne comme acte ascétique individuel. En se rapportant à la situation de l'Église première il affirme que l'aspiration eschatologique originelle des chrétiens qui avait rendu possible la référence de toute l'activité humaine au Jour du Seigneur est devenue hésitante. Même si cela peut sembler étrange du point de vue des catégories d'une pensée chrétienne contemporaine, la claire différenciation des deux Éons, celui du Royaume et de l'Église d'une part et celui du monde d'autre part, a facilité l'attitude des premiers chrétiens face à la vie de ce monde. Leur appartenance à l'Église et leur participation au Jour du Seigneur a précisé la valeur et la signification de chaque charge et préoccupation de ce monde et la prière en esprit a signifié, au-dessus de tout, un constant souvenir de la subordination de toutes choses de la vie, à la réalité du Royaume manifestée dans ce monde.

Le changement parvenu dans la pensée chrétienne, dont les effets deviennent plus clairs à la fin du troisième siècle, consiste dans un changement de la hiérarchie des valeurs : une subordination graduelle de la foi, du culte et de la prière, à la vie et à ses besoins. L'accent a été déplacé de l'Église comme anticipation du Royaume de Dieu vers l'Église comme institution sacramentelle hiérarchique, servant le monde et la vie dans toutes ses manifestations, en le dotant d'une loi religieuse et morale. La disparition de la communauté chrétienne de la doctrine eschatologique de l'Église ainsi que le remplacement de l'eschatologie chrétienne primaire par une eschatologie nouvelle constituent un indice de ce changement. Le Royaume de Dieu, le salut et la mort éternelle sont maintenant perçus comme une récompense ou une punition individuelle dépendant d'un propre accomplissement de la loi dans ce monde. Psychologiquement le royaume de Dieu est devenu une récompense. Auparavant, ce monde prenait son sens et sa signification d'alliance à l'expérience de l'Église et du Royaume. Maintenant l'Église et le Royaume commencent à être expérimentés en relation avec le monde et la vie du monde. Cela n'implique pas la diminution de leur signification ou une preuve de faiblesse de la croyance en ces réalités. L'Église est toujours au

⁹⁴⁷ *Ibidem*, p. 122.

centre du monde comme protectrice, comme juge et loi, comme source de sainteté et salut, mais plus comme indication du Royaume « qui vient en force ».⁹⁴⁸

Le père Schmemmann soutient que le monachisme est apparu comme une réaction contre la sécularisation éthique et psychologique de l'Église. En ce sens le monachisme est un mouvement eschatologique. Il était une affirmation du primat du Royaume comme seule chose nécessaire, une affirmation de sa discordance avec tout ce qui est lié au monde. Pourtant, selon Schmemmann, cette eschatologie nouvelle monacale a été séparée de l'expérience de l'Église comme réalité eschatologique, étant redéfinie comme une eschatologie individuelle. Le défaut de la théologie post-constantinienne a été de repousser l'eschatologie soit dans un futur indéfini de type apocalyptique, soit intériorisée mystiquement. En est responsable, aux yeux de Schmemmann, le culte mystique des moines axé sur la thérapie et le perfectionnement personnel rattaché à l'idéal de la prière continuelle.⁹⁴⁹

Schmemmann a considéré le symbolisme rituel et l'individualisme ascétique comme des évolutions qui ont éclipsé et corrompu jusqu'à nos jours la dimension communautaire eschatologique du culte apostolique des origines, du moins dans sa perception.

La théorie de Schmemmann sur l'existence dans la tradition de l'Église de deux spiritualités différentes, une spiritualité de type communautaire spécifique à l'époque prénicéenne et la nouvelle spiritualité de type individualiste introduite par le courant monacal du IV^e siècle, a suscité des objections et des critiques qui tiennent à l'existence dans la Tradition orthodoxe d'une seule spiritualité, liturgique et patristique, personnelle et communautaire-ecclésiale, valable et universelle pour tous les fidèles.⁹⁵⁰

8.6 La direction eschatologique de la communauté chrétienne

L'âpre critique à l'égard du monachisme trouve son point de départ dans la volonté du père Schmemmann de mettre en évidence l'importance de l'aspect unitaire et communautaire de l'Eucharistie. Chez lui, l'aspect eschatologique est très lié à la dimension ecclésiale de l'Eucharistie. Ses références sont toujours en rapport avec la dimension corporative

⁹⁴⁸ *Ibidem*, p. 105-106

⁹⁴⁹ *Ibidem*, p. 107.

⁹⁵⁰ Toma, *Lex orandi, lex est credendi*, p. 35 ; cf. Ioan I. Ică jr., *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului – integrala comentariilor liturgice bizantine, studii și texte* [De Denys l'Aréopagite à Siméon de Thessalonique – l'intégrale des commentaires liturgiques byzantins, études et textes], Sibiu, Deisis, 2011, p. 47, 48 ; cf. Ioan Ică, *Modurile prezenței personale a lui Iisus Hristos și a împărtășirii de el în Sfânta Litughie și spiritualitatea ortodoxă*, dans *Persoană și comuniune*, p. 335-358, ici p. 346.

eschatologique de l'Église primaire. Pour les premiers chrétiens, la Vie nouvelle qui a brillé du tombeau est la vie du nouvel éon, du temps qui dans les termes de ce monde, est le temps à venir. Mais rien dans ce monde ne peut être identifié avec le nouvel éon, avec la nouvelle existence. La plus parfaite communauté chrétienne – peut-être complètement séparée des maux de ce monde – en tant que communauté est encore de ce monde, en vivant sa vie, en dépendant de celui-ci. Ce n'est qu'en passant dans le nouvel éon, par une anticipation du monde à venir – dans la foi, l'espérance et la charité –, qu'une communauté peut communier au Corps du Christ et peut se manifester effectivement comme le Corps du Christ. Le Corps du Christ ne peut jamais être simplement une partie de ce monde, car le Christ est monté au ciel qui est Son Royaume.⁹⁵¹ L'Église existe dans ce monde pour révéler « le monde futur », le Royaume de Dieu, accompli et manifesté dans le Christ. L'Église comme vie nouvelle ou la vie nouvelle donnée dans l'Église, fait de nous un corps, nous transforme dans le Corps du Christ, nous relève comme « des êtres nouveaux ».⁹⁵²

⁹⁵¹ Schmemann, *Theology and Eucharist*, p. 78.

⁹⁵² *Ibidem*, p. 76.

Chapitre IV. Spiritualité et communion dans la Liturgie Orthodoxe : le père Dumitru Stăniloae

1. Dumitru Stăniloae – esquisse biographique

1.1 Dumitru Stăniloae, théologien du XX^e siècle

Le renouvellement théologique liturgique et patristique du XX^e siècle a eu lieu d'abord dans le catholicisme. À la renaissance patristique et liturgique du christianisme occidental, correspond le renouvellement de la théologie orthodoxe représentée principalement par la théologie dite néopatristique. Le mérite de cette théologie néopatristique consiste entre autres dans la revalorisation théologique de la Liturgie et du culte orthodoxe. Liée à la redécouverte théologique de saint Grégoire Palamas, de l'hésychasme et de la Philocalie, la théologie néopatristique a vu son programme formulé par le père Georges Florovsky, au Premier Congrès des Facultés de Théologie orthodoxes à Athènes (1936), dans les termes d'une déconstruction de la captivité de la théologie orthodoxe inféodée entre le XVI^e et le XIX^e siècle aux modes intellectuels occidentaux. Ce programme sera concrétisé par trois théologiens orthodoxes : Justin Popovitch (la *Dogmatique*, 3 vol. 1932, 1935, 1978⁹⁵³ ; les *Vies des saints*, 1972-1977), Vladimir Lossky (la *Théologie mystique*, 1944⁹⁵⁴) et Dumitru Stăniloae dès les années 1930. Au centre de la synthèse théologique du père Stăniloae se trouve la trilogie : *Dogmatique – Spiritualité – Liturgie* (1978 – 1981 – 1986).⁹⁵⁵

La théologie roumaine contemporaine, peut se reconnaître dans la pensée et dans la spiritualité du père Dumitru Stăniloae, théologien qui a profondément marqué l'Orthodoxie du XX^e siècle.⁹⁵⁶ Dans les années quatre-vingt, le théologien et philosophe français Olivier Clément, disait : « le Père Dumitru Stăniloae est certainement aujourd'hui le plus grand théologien orthodoxe. À mesure qu'elle sera traduite dans les langues occidentales, son œuvre

⁹⁵³ Justin Popovitch, *Philosophie orthodoxe de la vérité. Dogmatique de l'Église orthodoxe*, 5 vol., traduit en français par Jean-Louis Paliarne, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1992, 1993, 1994, 1997.

⁹⁵⁴ Vladimir Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, Aubier, « Centre de recherches philosophiques et spirituelles », 1944.

⁹⁵⁵ Cf. Ion I. Ică, *Părintele Dumitru Stăniloae – « classic » al teologiei secolului XX și misiunea teologiei în Biserică și în societate* [Le Père Dumitru Stăniloae - « classique » de la théologie de XX^e siècle et la mission de la théologie dans l'Église et dans la société] dans *Studii Teologice* 1. 3^e série, 2005, p. 160-180, ici p. 170.

⁹⁵⁶ Ion Bria, *Al doilea botez – Itinerarele unei credințe și teologii de deschidere* [Le deuxième baptême – Les itinéraires d'une foi et d'une théologie d'ouverture], Alba Iulia, Reîntregirea, 2005, p. 269-270.

s'affirmera comme une des créations majeures de la pensée chrétienne de la seconde moitié de notre siècle ».⁹⁵⁷

Ces éloges se justifient par une vaste pensée et une œuvre impressionnante, élaborée pendant plus des six décennies d'activité scientifique et publiciste. Mais la « réception » authentique, systématique et historique de l'œuvre et de la pensée de Dumitru Stăniloae au niveau de l'Orthodoxie ainsi que sur le plan panorthodoxe et œcuménique vient juste de commencer. C'est la tâche de la génération actuelle de théologiens de réaliser cette réception. Une réception qui sera d'ailleurs difficile tant par les dimensions, l'ampleur et la stylistique personnelle de l'œuvre, que par la largeur d'horizon culturel, théologique et philosophique.⁹⁵⁸

1.2 Repères biographiques

Dumitru Stăniloae vient au monde en Transylvanie, au début du XX^e siècle, dans un pays placé par l'histoire au centre des grands intérêts géopolitiques, au carrefour de plusieurs influences culturelles et religieuses.⁹⁵⁹ Il est né le 16 novembre 1903, dans le village Vlădeni, près de Braşov, au sud-est de l'Ardeal roumain, qui était encore à cette époque sous l'occupation et la domination de la Hongrie.⁹⁶⁰ Dumitru est le cinquième et le dernier enfant d'Irimia et de Reveca, famille de paysans, avec une saine piété orthodoxe, et qui se sont efforcés de donner une bonne éducation roumaine et chrétienne à leurs enfants. Entre les années 1910-1916, il va à l'école primaire confessionnelle dans sa localité natale. Puis le jeune Dumitru Stăniloae est inscrit au cycle des études secondaires au lycée « Andrei Şaguna » de Braşov seulement en février 1917 à cause du début de la Première Guerre

⁹⁵⁷ Olivier Clément dans la Préface à : Dumitru Stăniloae, *Prière de Jésus et expérience du Saint-Esprit*, Paris, Desclée de Brouwer, 1981, p. 7. Le même auteur affirme ailleurs : « Tout le monde connaît Père Stăniloae qui est un géant, un génie théologique qui marque absolument tout notre siècle » (Olivier Clément, dans la revue *Renăşterea* 1. 1992, p. 8).

⁹⁵⁸ Cf. Ioan I. Ică jr., *De ce « Persoană şi Comuniune » ? – Cuvânt la un « Festschrift » întârziat* – [Pour quoi « Personne et Communion » ? – Propos à un « Festschrift » retardataire], dans *Persoană şi Comuniune*, p. XXIII-XXXI, ici p. XXIV-XXV.

⁹⁵⁹ « Roumain, le père Dumitru Stăniloae appartient à un peuple qui sans cesse a dû réaliser un difficile équilibre entre son espace propre, 'mioritique', et sa situation, tragique et féconde, de carrefour : entre l'Orient et l'Occident chrétiens, l'Orthodoxie et la latinité, le monde grec et le monde slave... Roumain et universel. Orthodoxe, et par là uni à tout ». Cf. Olivier Clément, dans la Préface à : Dumitru Stăniloae, *Le génie de l'Orthodoxie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1985, p. 11-13. Plusieurs informations sur la vie du Père Stăniloae encadrés dans la situation politique, religieuse et culturelle de la Roumanie et la présumée influence sur son futur intellectuel et spirituel dans les présentations de : Charles Miller, *The gift of the world. An Introduction to the Theology of Dumitru Stăniloae*, Edinburgh, T&T Clark, 2000, p. 7-23 ; Maciej Bielawski, *The philokalic vision of the world in the theology of Dumitru Stăniloae*, Rome, Homini, 1997, p. 15-43.

⁹⁶⁰ La présente présentation biographique reprend les sources suivantes : Mircea Păcurariu, *Preotul Profesor si Academician Dumitru Stăniloae. Câteva coordonate biografice* [Le Père Professeur et Académicien Dumitru Stăniloae. Quelques coordonnées biographiques], dans *Persoană şi Comuniune*, p. 1-15 ; Mircea Păcurariu, *Dicţionarul Teologilor Români* [Le Dictionnaire des Théologiens Roumains], p. 418-423.

mondiale, mais dans un rythme alerte passe le baccalauréat en 1922. La décision de devenir prêtre, le prestige de la Faculté de Théologie de Cernăuți lui font commencer ses études de théologie, à l'automne 1922. Il y bénéficie d'une bourse accordée par le Métropolitain d'Ardeal Nicolae Balan, qui cherchait à ce moment-là à réorganiser l'école théologique de Sibiu. Stăniloae conclut ses études par une thèse de licence soutenue en 1927 avec un sujet portant sur *Le baptême des enfants*.

En 1927 Dumitru Stăniloae reçoit une bourse d'études d'une année à la Faculté de Théologie orthodoxe d'Athènes où il a l'occasion d'apprendre le grec moderne, de perfectionner ses connaissances de grec patristique et d'entrer en contact avec la théologie de l'époque dont l'étude était organisée en système scolastique, une théologie basée sur les manuels, marquée de rationalisme et dépourvue d'originalité, sous une puissante influence de la théologie protestante allemande. Quoique Stăniloae ait eu à suivre des études de spécialisation en théologie historique, il se montra plus ouvert à la dimension dogmatique de la théologie d'Athènes. Ainsi il entre en contact avec le fameux professeur de dogmatique Christos Androutos, personnalité dominante dans le milieu académique grec, savant ayant une formation autant théologique que philosophique. *La Dogmatique* d'Androutos représentera un ouvrage important pour Stăniloae, qui la publiera en traduction roumaine à Sibiu en 1930.⁹⁶¹ L'aspect positif du travail de Stăniloae ne consiste pas dans la traduction en soi du livre d'Androutos, mais surtout dans le fait de l'avoir dépassé, les nouvelles directions de sa pensée dogmatique n'étant pas saisissables seulement dans son système théologique ultérieur, mais aussi dans l'éloignement immédiat du style scolastique par la promotion de la théologie néo-palamite, comme la montra entre autres la monographie sur *La vie et l'enseignement de Saint Grégoire Palamas* en 1938 à Sibiu et le début de la traduction de la *Philocalie* roumaine dont le premier volume paraît à Sibiu en 1946.

De retour en Roumanie en mai 1928, il soutient sa thèse de doctorat : *La vie et l'activité du Patriarche Dosithée de Jérusalem et ses liens avec les pays roumains*. En novembre 1928, avec une nouvelle bourse de l'Archevêché de Sibiu, il part à Munich, pour des études de byzantinologie et dogmatique où il entre en contact avec la théologie « dialectique » protestante. Le printemps de l'année 1929 le trouve à Berlin, puis à Paris où ses préoccupations se concentrent sur la recherche des œuvres de Grégoire Palamas existantes

⁹⁶¹ Le livre d'Androutos est marqué d'un langage philosophique, construit sur une structure et une terminologie scolastiques en essayant de comprendre et d'expliquer rationnellement la croyance chrétienne. Lui font toutefois défaut la référence à l'expérience ainsi que la prise en considération de la dimension historique de la rédemption. Concernant la période passée à Athènes et l'influence de la théologie grecque du début du XX^e siècle sur la pensée de Dumitru Stăniloae : Bielawski, *The philokalic vision of the world*, p. 18-22.

à ce temps-là seulement en manuscrit. Avec un autre séjour de deux mois à Belgrade pour des études historiques et patristiques, prend fin la période des études.

La future création théologique de Dumitru Stăniloae étendue sur le parcours de six décennies s'est déroulée dans deux étapes distinctes : entre les années 1930-1947 dans les conditions de liberté propres au cadre de l'état roumain unitaire avec une modernisation accélérée, et entre les années 1948-1989 dans les conditions dramatiques de répression, de résistance et de survie spirituelle dans le cadre de l'état totalitaire communiste qui a poussé la Roumanie dans les ténèbres de la terreur, de la faim, du froid et de la crainte.⁹⁶²

Au plan de sa carrière universitaire, le jeune Dumitru Stăniloae, alors âgé de 26 ans, devient professeur suppléant, le 1^{er} septembre 1929 à l'Académie Théologique « Andrei Saguna » de Sibiu. En 1932 il est nommé « titulaire provisoire », et en 1935 « titulaire définitif ». Dumitru Stăniloae aura une activité de 17 ans à Sibiu où il enseignera la Dogmatique (1929-1946), l'Apologétique (1929-1932 et 1936-1937), la Pastorale (1932-1936) et la langue grecque (1929-1934). Ce sera une période propice pour le parcours théologique de Stăniloae qui profite d'un milieu académique stable et favorable pour l'établissement de sa forte personnalité.

Le 1^{er} octobre 1930, Dumitru Stăniloae se marie avec Maria Miha qui sera sa dévouée compagne pendant 63 années (elle décède en 1993). Un an après le mariage Dumitru Stăniloae est ordonné diacre, le 16 octobre 1931, et l'année suivante ordonné prêtre, le 16 octobre 1932. Le 8 octobre 1933 est née la fille, Lidia, future professeure de physique, poète et romancière.

L'activité didactique soutenue de Stăniloae sera complétée par beaucoup d'autres responsabilités officielles. Le 1^{er} janvier 1945, le Métropolite Balan lui confie la direction du journal *Telegraful Român* auquel Stăniloae redonnera du prestige. Par les centaines d'articles de fond, le nouveau rédacteur a fait de *Telegraful Român* une véritable tribune pour la défense des intérêts de l'Église Orthodoxe, mais aussi des intérêts du peuple et de la culture roumaine.⁹⁶³ Stăniloae se livrera entre 1934-1946 à une intense activité publiciste, en collaborant aussi aux revues culturelles *Gândirea* et *Luceafărul*. Le 29 mai 1936, il devient le recteur de l'Académie Théologique « Andrei Saguna » de Sibiu, fonction détenue pendant 10 ans, jusqu'en 1946.

L'instauration du régime communiste en Roumanie dans les années 1944-1945 a mis fin à l'activité de père Dumitru Stăniloae à Sibiu. La prise du pouvoir par les communistes eut

⁹⁶² Ică, *Părintele Dumitru Stăniloae – « classic » al teologiei secolului XX*, p. 172.

⁹⁶³ Păcurariu, *Câteva coordonate biografice*, p. 6.

de graves conséquences pour l'Église Orthodoxe qui perdit son indépendance face au régime totalitaire. L'enseignement religieux fut supprimé dans les écoles, et aux prêtres fut interdit l'accès aux hôpitaux, aux foyers et aux casernes. Le clergé fut intensément surveillé et politiquement réprimé par la funeste « Securitate » ; des milliers de prêtres furent déportés et incarcérés, surtout dans les années 1948-1952 et 1959-1964.⁹⁶⁴

Les changements politiques et ecclésiaux ont influencé aussi la vie et l'évolution théologique de père Dumitru Stăniloae. Son attitude authentiquement roumaine, son amitié avec le professeur Nichifor Crainic et quelques articles⁹⁶⁵ du *Telegraful Român* et de *Gândirea* le rendirent dérangeant pour le nouveau régime. En mai 1945, Stăniloae fut éloigné de la direction du *Telegraful Român*.

Afin d'être plus étroitement surveillé par la « Securitate », Dumitru Stăniloae sera obligé de quitter Sibiu et sera transféré à Bucarest pour prendre la chaire d'Ascétique et Mystique. Son influence et son statut universitaire seront encore affectés par la suppression de cette chaire en 1949 quand la Faculté de Théologie de Bucarest fut restructurée en un « Institut Théologique de Grade universitaire ». Son activité didactique sera aussi limitée au cours de théologie dogmatique et symbolique pour les doctorants.

En 1958 la direction communiste durcit les persécutions et entame une politique de renvoi et d'extermination des valeurs intellectuelles. À la demande du parti, la Securitate cherche à liquider tous les adversaires potentiels du régime. Les arrestations sont alors faites pour des raisons politiques : complot, propagande contre le régime, intrigue contre l'ordre social. Le père Stăniloae participait à ce moment-là à la réunion d'un groupe des moines érudits et d'intellectuels croyants, surnommé « Rugul Aprins » (Le Buisson ardent), dont les discussions et conférences portaient sur des sujets théologiques s'opposant à la politique athée. Toutes les personnes importantes du groupe furent successivement arrêtées pour avoir mené une politique réactionnaire, par la critique du régime communiste. Le 5 septembre 1958 eut lieu l'arrestation du père Stăniloae. Après interrogatoires et enquête qui durèrent deux mois, vint le procès où 16 moines, intellectuels et étudiants furent condamnés à de nombreuses années de prison pour « intrigue contre l'état des travailleurs de Roumanie ».⁹⁶⁶ Dumitru Stăniloae fut condamné à 5 ans de prison. D'abord, il fut enfermé dans la prison de Jilava. En avril 1959, il fut transféré à la terrible prison d'Aiud où il resta jusqu'en janvier

⁹⁶⁴ *Ibidem*, p. 54.

⁹⁶⁵ *Atenție comunismului* [Attention le communisme], dans *Telegraful Român* 84. 1936, n° 38, p. 2-3 ; *Biserica împotriva comunismului* [L'Église contre le communisme], dans *Telegraful Român* 84. 1936, n° 42, p. 1 ; *Creștinism și comunism* [Christianisme et communisme], dans *Telegraful Român* 92. 1941, n° 34, p. 1.

⁹⁶⁶ Păcurariu, *Câteva coordonate biografice*, p. 9.

1963. La rigueur des condamnations était doublée non seulement par d'horribles conditions d'emprisonnement axées sur l'extermination, mais aussi par une surveillance attentive et permanente. Même si des centaines des condamnés perdirent le combat physique dans cet espace concentrationnaire, ils furent plusieurs à résister en gagnant la victoire de l'esprit.⁹⁶⁷ La loi d'amnistie et l'adoption d'une politique « d'indépendance nationale » menèrent à la libération entre 1962-1964 des détenues politiques des camps et des prisons. Dumitru Stăniloae fut libéré en janvier 1963.

Après sa libération le père Stăniloae regagna à pas lents (réglés d'ailleurs par le système politique) sa place dans le monde théologique. D'abord, il reçoit un modeste emploi dans l'administration de l'Archevêché de Bucarest. Stăniloae ne sera de retour à la chaire de l'Institut théologique qu'à l'automne 1965, mais seulement pour les cours de doctorat, qu'il continuera activant jusqu'à sa retraite en 1973.

Après 1963, le père Stăniloae reprit son activité de publication dans les revues théologiques et métropolitaines de l'Église Orthodoxe roumaine. Quelques articles parurent à l'étranger traduits en grec, français, allemand et anglais. À côté des articles qui dépasseront à la fin de sa carrière le nombre de 150, portants sur différents plans théologiques, c'est l'époque où le père Dumitru Stăniloae commence graduellement la rédaction de ses importantes monographies et l'œuvre titanesque de traduction des textes patristiques. Le père Stăniloae devient alors de plus en plus connu en Occident. Suite au relâchement politique de 1965, il prend ses premiers contacts avec l'étranger, recevant des invitations pour des conférences et des congrès internationaux. En 1968, il obtient l'autorisation des autorités communistes pour visiter l'Université de Freiburg, et de répondre à l'invitation des théologiens Friedrich Heyer et Adolf Martin Ritter de l'Université de Heidelberg. À partir de 1969, Stăniloae sera présent à de nombreuses réunions et il tiendra des conférences à Oxford, Cologne, Tübingen, Bonn, Freiburg, Heidelberg, Paris, Berne, Strasbourg, Genève, Belgrade, Athènes, Thessalonique, Bossey, Jérusalem et aux États-Unis à New York, Boston, Detroit, Washington et Chicago.

Pour son œuvre théologique, Dumitru Stăniloae a reçu de nombreuses distinctions, comme le titre de « doctor honoris causa » de la Faculté de Théologie de Thessalonique (1976), de « Saint Serge » à Paris (1981), de Belgrade (1982) et d'Athènes (1991). En Roumanie il put recevoir les honneurs mérités après la révolution de décembre 1989 : en 1992 il fut élu membre titulaire de l'Académie roumaine et reçut le titre de « doctor honoris causa »

⁹⁶⁷ Une excellente radiographie spirituelle du goulag roumain dans les descriptions et les réflexions de Nicolae Steinhardt, *Journal de la félicité*, trad. du roumain et annoté par Marily Le Nir, Paris, Ed. UNESCO, 1996.

de l'Université de Bucarest. Dans la période post-révolutionnaire, le père Stăniloae continua d'écrire beaucoup d'articles en divers journaux du pays et donna de précieuses interviews. Il travailla de manière infatigable jusqu'à ses derniers jours. En 1993, il préparait un Commentaire de l'Évangile de Jean et publiait deux travaux sur *Jésus Christ – la lumière du monde et la divinisation de l'homme* et *La Sainte Trinité ou au début était l'amour*.

En 1993, après six décennies au service de l'Église et de l'université, le père Stăniloae s'approchait de ses 90 ans. Au mois de mars, Maria, la femme qui l'avait accompagné durant toute sa vie, à travers toutes les joies et les tristesses, mourait à Bucarest. Le père Dumitru est passé par la mort à la vie⁹⁶⁸, seulement 6 mois après. Il meurt le 5 octobre 1993.

2. L'œuvre théologique du père Dumitru Stăniloae

Une évaluation théologique contemporaine de l'œuvre du père Dumitru Stăniloae s'avère difficile tant par la diversité que par l'importance de son étonnante production. La qualité et l'envergure de son œuvre placent le père Dumitru Stăniloae dans l'Orthodoxie actuelle sur une position similaire à celle de Karl Barth dans le protestantisme, ou de Karl Rahner ou Hans Urs von Balthasar dans le catholicisme.⁹⁶⁹

Pourtant l'apparition sur la scène culturelle théologique roumaine de Dumitru Stăniloae s'est produite graduellement dans une certaine liaison avec son parcours personnel et avec les conditions spécifiques de la théologie orthodoxe des années 1920-1930. À cette époque la théologie roumaine n'était pas très originale, ni très développée, le système d'enseignement était aussi très scolastique et rationaliste.

Même si dans les premières années à Sibiu, Stăniloae ne publie pas de livres ou d'articles significatifs, le volume de son travail est remarquable ainsi que la diversité des thèmes et sujets abordés. Les articles varient des différents commentaires sur des événements d'actualité, articles d'analyse théologique par rapport au Catholicisme et au Protestantisme, à des théories théologiques sur le nationalisme. Parallèlement Stăniloae continue sa recherche sur l'hésychasme et ses études sur Grégoire Palamas, travail concrétisé dans la monographie sur *La vie et l'enseignement de saint Grégoire Palamas* avec trois traités traduits (1938, 250 + CLX p.).⁹⁷⁰ Quelques années plus tard, il rédige sa première œuvre importante *Jésus Christ ou*

⁹⁶⁸ Antonie Plămădeală, « Generația Stăniloae » dans *Persoană și comuniune*, p. XI-XXI, ici p. XII.

⁹⁶⁹ Ware, *Experiența lui Dumnezeu*, p. 118.

⁹⁷⁰ Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Sibiu, AATA, « Seria teologică » 10, 1938.

la restauration de l'homme (1943, 404 p.).⁹⁷¹ À Sibiu commence le travail sur la traduction de la *Philocalie* roumaine en publiant les premiers quatre volumes entre 1946-1948.

Les œuvres classiques qui imposeront Stăniloae dans l'espace de la théologie roumaine et également à l'étranger apparaîtront après sa retraite en 1973. Parmi les plus imposantes créations du père Stăniloae il faut citer les trois volumes de la *Théologie Dogmatique Orthodoxe* (504 + 380 + 463 p.).⁹⁷² En 1981, sort le III^e volume de la Théologie Morale Orthodoxe, sous le titre *La Spiritualité orthodoxe*.⁹⁷³ *Spiritualité et communion dans la Liturgie orthodoxe* (1986, 440 p.)⁹⁷⁴, l'ouvrage dont le père Stăniloae disait que c'est le couronnement de son œuvre. L'année suivante Stăniloae publie encore un autre livre, *L'image immortelle de Dieu* (1987, 392 p.).⁹⁷⁵

Après la révolution roumaine de décembre 1989 et la libération des Roumains du joug communiste, le père Stăniloae publiera *Etudes de théologie dogmatique orthodoxe*⁹⁷⁶ (1990, 705 p.). Stăniloae ajoutera à sa création encore quelques volumes d'essais et de réflexions : *Le visage évangélique de Jésus Christ*⁹⁷⁷ (1992, 282 p.), *Réflexions sur la spiritualité du peuple roumain*⁹⁷⁸ (1992, 161 p.), *Jésus Christ – la lumière du monde et la divinisation de l'homme*⁹⁷⁹ (1993, 289 p.), *La Sainte Trinité ou au début était l'amour*⁹⁸⁰ (1993, 96 p.) et le volume d'interviews avec Sorin Dumitrescu : *Sept matins avec le père Stăniloae*⁹⁸¹ (1992, 271 p.).

Une partie très importante de son travail théologique est représentée par ses traductions. L'intérêt et les préoccupations de père Stăniloae pour la tradition patristique et byzantine peuvent être observés dès la période de ses études. Les recherches relatives à la vie et à l'œuvre de Grégoire Palamas commençaient déjà dès les années 1927-1929. Au cours de son évolution théologique, Stăniloae a compris l'importance théologique et spirituelle de l'hésychasme et du palamisme. Il souligne alors d'avantage dans son travail l'actualité et l'impérativité des œuvres des pères de l'Église pour le monde et la théologie moderne. Dans

⁹⁷¹ Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, Editura Arhiepiscopiei, « Seria teologică » 24, 1942.

⁹⁷² Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I-III, București, 1978.

⁹⁷³ Dumitru Stăniloae, *Teologia morală ortodoxă* vol. III, *Spiritualitatea ortodoxă*, București, 1981.

⁹⁷⁴ Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Craiova, Editura Mitropoliei Olteniei, 1986.

⁹⁷⁵ Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Craiova, Editura Mitropoliei Olteniei, 1987.

⁹⁷⁶ Dumitru Stăniloae, *Studii de teologie dogmatică ortodoxă. Hristologia Sf. Maxim Mărturisitorul. Omul și Dumnezeu. Sf. Simeon Noul Teolog. Imnele iubirii dumnezeiești*, Craiova, Editura Mitropoliei Olteniei, 1991.

⁹⁷⁷ Dumitru Stăniloae, *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*, Sibiu, Editura Mitropoliei Ardealului, 1992.

⁹⁷⁸ Dumitru Stăniloae, *Reflexii despre spiritualitatea poporului român*, Craiova, Editura Scrisul românesc, 1992.

⁹⁷⁹ Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos – lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, București, Anastasia, 1993.

⁹⁸⁰ Dumitru Stăniloae, *Sfânta treime sau la început a fost iubirea*, București, Editura Institutului Biblic, 1993.

⁹⁸¹ Sorin Dumitrescu, *7 dimineți cu Părintele Dumitru Stăniloae*, Convorbiri realizate de Sorin Dumitrescu, București, Anastasia, 1992.

les années où l'on confondait l'hésychasme avec le bogomilisme et le palamisme avec le monachisme athonite, Stăniloae montre que sans la théologie mystique, sans la spiritualité et la Philocalie, le christianisme oriental n'est qu'une collection de canons et de rites byzantins.⁹⁸² Dès le début de son activité à Sibiu, il publie *La vie et l'enseignement du saint Grégoire Palamas* en y incluant une étude sur la lumière divine et la traduction d'après manuscrit des deux traités pour la défense des hésychastes de saint Grégoire Palamas. Le travail de traduction s'étendra tout le long de sa vie en nécessitant un énorme effort intellectuel qui a rassemblé à la fin un volume impressionnant de textes patristiques rendus accessibles dans une langue moderne. Son travail se regroupe dans les deux immenses séries de publications : la *Philocalie*⁹⁸³ contenant une douzaine de volumes et la série « Pères et écrivains ecclésiastiques »⁹⁸⁴ où père Stăniloae traduit pas moins de dix grands volumes. En plus de la traduction des textes ascétiques mystiques byzantins de l'anthologie publiée à Venise en 1782 par Nicodème l'hagiorite, le père Dumitru Stăniloae ajoute à chaque volume d'importantes introductions et de nombreuses notes et commentaires de caractère théologique et spirituel, cela réalisant une anthologie de premier rang pour les théologiens et une littérature de renforcement spirituel pour les laïcs et les moines. Stăniloae a élargi considérablement le cadre de l'anthologie vénitienne en incluant la traduction complète des *Questions à Thalassios* de saint Maxime le Confesseur (vol. 3), *L'échelle sainte* de saint Jean Climaque et *Les paroles (Œuvres spirituelles)* d'Ava Dorothée de Gaza (vol. 9), les écritures de la I^{ère} partie des *Paroles ascétiques* de saint Isaac le Syrien (vol. 10), *Les Lettres* des Avas Varsanufie et Jean (vol. 11) et *Les écritures ascétiques* d'Ava Isaïe (vol. 12). Dans la série « Pères et écrivains ecclésiastiques » il a publié massivement la traduction des œuvres principales d'auteurs patristiques déterminants : Grégoire de Nysse (1982), Maxime le Confesseur (2 vol., 1987 et 1988), Cyrille d'Alexandrie (4 vol. : 1991, 1992, 1996, 2000), la traduction des hymnes de saint Syméon le Nouveau Théologien, les discours théologiques de saint Grégoire de Nazianze (1993) et « Œuvres complètes » de saint Denys l'Aréopagite (1996).

Auprès les 20 livres originaux, les 25 traductions de textes patristiques, la bibliographie de Gheorghe Anghelescu – Ioan I. Ică jr. enregistre 210 études théologiques et historiques dans les revues théologiques, 65 contributions et commentaires sur des thèmes œcuméniques, 22 comptes-rendus, 35 contributions occasionnelles, 17 allocutions, 14

⁹⁸² Ion Bria, *Hommage au Père Dumitru Stăniloae à l'occasion de son 75^e anniversaire*, dans *Contacts* 31. 1979, p. 64-74, ici p. 64-65.

⁹⁸³ *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți cari arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*.

⁹⁸⁴ « Părinți și scriitori bisericești » (PSB), éditée par la Patriarchie Roumaine à partir de 1978.

prédications, 16 préfaces, 60 interviews, 17 essais dans la revue de culture *Gândirea* et pas moins de 420 articles dans le journal *Telegraful Român*.⁹⁸⁵

Les principaux aspects de la pensée et de l'œuvre du théologien roumain ont été soulignés à plusieurs reprises par différents auteurs.⁹⁸⁶ La théologie contemporaine a pu constater chez Dumitru Stăniloae : le rôle de pionnier dans l'abandon des schémas scolastiques de la théologie orthodoxe d'école, le retour à la tradition patristique et byzantine, en évitant les tentations théosophiques gnostiques des philosophies religieuses ; la révilisation de la théologie et la contrebalance des influences négatives de la scolastique et du piétisme par la promotion soutenue d'une renaissance philocalique et néopatristique. (évaluation et traduction de la Philocalie) ; ses priorités incontestables dans la redécouverte et la revalorisation théologique et spirituelle du palamisme et de l'hésychasme : la première synthèse théologique originale représentée par la christologie anthropologique dans *Jésus Christ ou la restauration de l'homme* 1943, sous le signe de la catégorie fondamentale de la « personne » ; les thèmes et les intuitions théologiques philosophiques concentrées dans l'opus magnum capital, représenté par sa « trilogie » théologique : *Dogmatique* 1978 – *Spiritualité* 1981 – la *Liturgie orthodoxe* 1987, une monumentale synthèse théologique orthodoxe ; L'anthropologie trinitaire développée dans les amples méditations *L'image immortelle de Dieu* 1978 et *L'homme et Dieu* 1990.⁹⁸⁷

La clef de l'entière vision théologique du père Stăniloae, en rendant compte en même temps de sa stylistique méditative unique, est constituée par la Personne et la Communion. Ce thème général, généreux par sa nature, circonscrit le sens général et le spécifique de l'œuvre d'une vie du père Dumitru Stăniloae dans le contexte de la théologie orthodoxe et œcuménique contemporaine, ainsi que dans la culture roumaine et universelle.⁹⁸⁸

3. Aspects du commentaire liturgique et les fondements classiques de la conception sur l'Eucharistie chez Dumitru Stăniloae

La théologie eucharistique du père Stăniloae met en exergue le caractère de mystère de la sainte Eucharistie, l'inexprimable richesse et profondeur de son sens et de sa valeur qui s'y unissent organiquement. Stăniloae évite autant la réduction de l'Eucharistie à quelques

⁹⁸⁵ Jürgen Henkel, *Îndumnezeire și etică a iubirii în opera părintelui Dumitru Stăniloae*, trad. Ioan I. Ică jr., Sibiu, Deisis, 2003, p. 62.

⁹⁸⁶ Cf. *Părintele Dumitru Stăniloae, teolog al profunzimilor*, Cluj, Editura Renașterea, 2012.

⁹⁸⁷ Cf. Ică jr., *De ce « Persoană și Comuniune » ?*, p. XXIV-XXV.

⁹⁸⁸ *Ibidem*, p. XXVII.

aspects schématiques que leur exposition séparée et théorique. Il laisse parler le plus possible les textes liturgiques qui évoquent concrètement le vécu eucharistique. Aux explications du théologien roumain, en grande partie ancrées bibliquement, donnent leur concours les meilleurs interprètes des textes eucharistiques, Stăniloae ayant recours à la théologie des Pères, en se plaçant en même temps en dialogue critique avec la théologie moderne. Il met en relief les différents sens et entrecroisements de sens de l'Eucharistie, jamais entièrement définissables.

Quant à son livre sur l'interprétation théologique du culte *Spiritualité et communion dans la Liturgie orthodoxe*, Stăniloae y réalise un commentaire liturgique classique dans la continuité d'une riche tradition herméneutique orthodoxe à partir des Pères jusqu'à la contemporanéité. Il explique la portée théologique des prières, des formes et structures de la Divine Liturgie, des actes et des modes de participation à la célébration eucharistique en utilisant non pas un modèle historique, mais plutôt un modèle interprétatif systématique.⁹⁸⁹ Son commentaire se développe sur la ligne de la liaison et de l'« unité entre doctrine, théologie et expérience liturgique ».⁹⁹⁰ Les thèmes abordés invariablement, de manière récurrente, pour accompagner et approfondir l'ordre linéaire du déploiement de la liturgie, sont la Trinité et la christologie. Nous pouvons remarquer particulièrement que le long de l'analyse de l'entier événement cultuel, le père Stăniloae développe sa théologie de l'amour et de la communion. Il revient constamment sur les idées fortes non pas par redondance, mais à l'intérieur d'une pensée en spirale qui relie une idée discutée à de nouveaux sens et dimensions davantage approfondis. L'idée de communion liturgique fortement accentuée forme la ligne théologique très personnelle du commentaire liturgique de Dumitru Stăniloae qui analyse la relation de la communauté toute entière avec Dieu et la vie cultuelle comme expression de cette relation.⁹⁹¹

À l'intérieur de son travail d'herméneutique liturgique *Spiritualité et communion*, Stăniloae offre également des études sur des thèmes liturgiques spéciaux comme l'espace de culte ou le rôle des icônes dans le culte orthodoxe. Le livre contient aussi des textes apparentés thématiquement, mais indépendants, et qui ont été publiés en partie comme études séparées.⁹⁹²

⁹⁸⁹ Henkel, *Îndumnezeire și etică a iubirii*, p. 336.

⁹⁹⁰ Felmy, *Die orthodoxe Theologie der Gegenwart*, p. 6.

⁹⁹¹ Henkel, *Îndumnezeire și etică a iubirii*, p. 338.

⁹⁹² *Spiritualitate și comuniune*, p. 45-90, *Locașul bisericesc propriu-zis, cerul pe pamânt sau centrul liturgic al creației*, dans *Mitropolia Banatului* 31. 1981, p. 277-307 ; *ibidem*, p. 90-134, *Icoanele în cultul ortodox*, dans *Ortodoxia* 30. 1978, p. 475-487 ; *ibidem*, p. 134-175, *Modurile prezenței lui Hristos în cultul Bisericii*, dans *Mitropolia Banatului* 32. 1982, p. 429-457 ; *ibidem*, p. 176-215, *Proscomidia sau rânduiala producerii*

4. Le caractère trinitaire de la Liturgie dans la conception théologique de Stăniloae

4.1 La Divine Liturgie, doxologie et introduction dans le mystère de la Sainte Trinité

La réflexion théologique du père Stăniloae sur le mystère de la Trinité connaît une importante évolution si nous considérons le changement effectué dans ses préoccupations théologiques à partir de la traduction de la « Dogmatique » scolastique d'Andrutsos⁹⁹³ en 1930, à sa dernière œuvre de caractère trinitaire⁹⁹⁴ très prononcé, publiée l'année de sa mort.

Tout au long de sa création théologique il a retravaillé sa christologie⁹⁹⁵ tout comme sa pneumatologie⁹⁹⁶, en tirant dans certains de ses articles, des implications cultuelles⁹⁹⁷ ou

darurilor pentru sfânta jertfă a lui Hristos, dans *Mitropolia Banatului* 34. 1984, p. 261-277 ; *ibidem*, p. 638-661, *Mărturisirea dreptei credințe prin rugăciunile preotului însoțite de răspunsurile credincioșilor, ca pregătire pentru înfăptuirea jertfei euharistice și a împărtășirii de ea*, dans *Mitropolia Banatului* 31. 1982, p. 39-72 ; *ibidem*, p. 688-710, *Cântarea liturgică comună, mijloc de întărire a unității dreptei credințe*, dans *Ortodoxia* 33. 1981, p. 58-72.

⁹⁹³ Hristou Andrutsos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe răsăritene* [La Dogmatique de l'Église Orthodoxe orientale], Sibiu, Editura Tipografiei Arhidiecezane, 1930, XIV + 478 p.

⁹⁹⁴ Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea* [La Sainte Trinité ou Au début a été l'amour], București, EIBMBOR, 1993.

⁹⁹⁵ Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului* [Jésus Christ ou la restauration de l'homme], Sibiu, Editura Arhidiecezană, « Seria teologică » 24, 1942, 405 p. ; *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* [L'image immortelle de Dieu], Craiova, Editura Mitropoliei Olteniei, 1986, 440 p ; *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos* [L'image évangélique de Jésus Christ], Sibiu, Editura Mitropoliei Ardealului, 1992, 161 p. ; *Iisus Hristos – lumina lumii și îndumnezeirea omului* [Jésus Christ – la lumière du monde et la divinisation de l'homme], București, Anastasia, 1993 ; *Iisus Hristos în scrierile apostolice și în cei ce primesc credința* [Jésus Christ dans les écrits apostoliques et dans ceux qui reçoivent la foi], Alba Iulia, Deisis, 1993 ; *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie* [L'expérience de Dieu dans l'Orthodoxie], Cluj-Napoca, Dacia, 1993, 240 p.

⁹⁹⁶ Dumitru Stăniloae, *Prière de Jésus et expérience du Saint Esprit*, préface d'Olivier Clement, Paris, Desclée de Brouwer, « Théophanie », 1981 ; *Sfântul Duh în Revelație și în Biserică* [L'Esprit Saint dans la Révélation et dans l'Église] dans *Ortodoxia* 26. 1974, p. 216-249 ; *Le Saint Esprit dans la théologie et la vie de l'Église Orthodoxe*, dans *Contacts* 26. 1974, p. 227-256 ; Un important volume de réflexion théologique sur la pneumatologie dans *Teologia dogmatică ortodoxă* [La théologie dogmatique orthodoxe], 3 volumes, București, 1978, 504+380+466 p. ; la traduction du premier chapitre introductif sur la Révélation du premier volume de La Dogmatique : *Le génie de l'Orthodoxie, introduction*, avant-propos du métropolite Damaskinos, préface d'Olivier Clément, traduit du roumain par Dan Ciobotea, Paris, Desclée de Brouwer, « Théophanie. Essais », 1985, 144 p. ; en allemand : *Orthodoxe Dogmatik I*, mit einem Geleitwort von Jürgen Moltmann. Aus dem Rumänischen übersetzt von Hermann Pitters, Zürich – Einsiedeln – Köln, Benziger Verlag, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, « Ökumenische Theologie » 12, 1985, 485 p. ; *Orthodoxe Dogmatik II*, aus dem Rumänischen übersetzt von Hermann Pitters, Zürich – Einsiedeln – Köln, Benziger Verlag, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, « Ökumenische Theologie » 15, 1990, 305 p. ; *Orthodoxe Dogmatik III*, aus dem Rumänischen übersetzt von Hermann Pitters, Zürich – Einsiedeln – Köln, Benziger Verlag, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, « Ökumenische Theologie » 16, 1995, 403 p. ; *The Experience of God*, Translated by Ioan Ioniță and Robert Barringer, Foreword by Bishop Kallistos of Diokleia, Massachusetts, Holy Cross Orthodox Press Brookline, 1993, 280 p. (la traduction du premier volume de *La Théologie Dogmatique Orthodoxe*). Les études clés pour sa pneumatologie sont : *Relațiile treimice și viața Bisericii* [Les relations trinitaires et la vie de l'Église], dans *Ortodoxia* 16. 1964, p. 503-525 (la traduction anglaise de Robert Barringer, *Trinitarian Relations and the Life of the Church*, dans Dumitru Stăniloae, *Theology and the Church*, Crestwood, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 1980, p. 11-44) ; *Biserica universală și sobornicească* [L'Église universelle et sobornique], dans *Ortodoxia* 18. 1966, p. 167-198 ; *Criteriile prezenței Sfântului Duh* [Les critères

ecclésiologiques.⁹⁹⁸ L'œuvre qui présente dans toute son ampleur la synthèse entre la christologie et la pneumatologie intégrées dans une théologie trinitaire⁹⁹⁹ est sans aucun doute la *Spiritualité et communion dans la Liturgie Orthodoxe*. Cette œuvre reflète les effets profonds pour la théologie sacramentaire où le théologien roumain articule le dialogue divino-humain culturel avec la présence existentielle et transformatrice de la Sainte Trinité pour l'homme.

Dès l'introduction de son livre, le père Stăniloae précise que, dans la liturgie, le croyant vit la relation dialogique avec la Sainte Trinité et donc une certaine présence à elle.¹⁰⁰⁰ Dans la Divine Liturgie, la Sainte Trinité descend éminemment vers les fidèles. Et de la manière la plus accomplie, les fidèles s'unissent à la Sainte Trinité par l'union au Fils du Père, fait homme, sacrifié et ressuscité pour eux dans l'Esprit Saint.¹⁰⁰¹

de la présence du Saint Esprit], dans *Studii teologice* 19. 1967, p. 105-113 ; *Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii* [Le Saint Esprit et la sobornicité de l'Église], dans *Ortodoxia* 19. 1967, p. 32-48, traduction en anglais de Robert Barringer, *The Holy Spirit and the Sobornicity of the Church*, dans Dumitru Stăniloae, *Theology and the Church*, Crestwood, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 1980, p. 45-73). Voir aussi, *Purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl și relația Lui cu Fiul ca temelie al îndumnezeirii și înfierii noastre* [La procession du Saint Esprit du Père et sa relation avec le Fils comme fondement de notre divinisation et de notre adoption], dans *Ortodoxia* 31. 1979, p. 583-592, la version anglaise *Procession of the Holy Spirit from the Father and His Relation to the Son, as the Basis of our Deification and Adoption*, dans *Spirit of God, Spirit of Christ*, éd. par Lukas Vischer, Londres, SPCK, 1981, p. 174-186 ; en français *La doctrine de la procession du Saint-Esprit du Père et de la relation de celui-ci avec le Fils en tant que base de l'adoption filiale et de la déification de l'homme*, dans *La signification et l'actualité du II^e Concile Œcuménique pour le monde chrétien d'aujourd'hui*, Chambésy, Editions du Centre orthodoxe du Patriarcat œcuménique Chambésy – Genève, « Les études théologiques de Chambésy » 2, 1982, p. 201-211 ; *Sfântul Duh în Revelație și în Biserică* [L'Esprit Saint dans la révélation et dans l'Église], dans *Ortodoxia* 26. 1974, p. 216-249, la version anglaise : *The Holy Spirit in the Theology and Life of the Orthodox Church*, dans *Sobornost* 7. 1975, p. 4-21.

⁹⁹⁷ *Cutul Bisericii, mediu al lucrărilor Sfântului Duh asupra credincioșilor* [Le culte de l'Église, milieu des actions de l'Esprit Saint sur les fidèles], dans *Ortodoxia* 33. 1981, p. 5-12 ; *Le Saint Esprit dans la théologie byzantine et dans la réflexion orthodoxe contemporaine*, dans *Credo in Spiritum Sanctum*, Atti del Congresso teologica internazionale di pneumatologia in occasione del 1600 – o anniversario del I Concilio di Constantinopoli, Roma 22-26 marzo 1982, Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 1983, p. 661-679 ; *Atragerea ierarhică a lumii spre Sfânta Treime prin Cuvântul lui Dumnezeu făcut om* [L'attraction hiérarchique du monde vers la Sainte Trinité par le Verbe de Dieu fait homme], dans *Mitropolia Olteniei* 43. 1991, p. 14-34.

⁹⁹⁸ Voir le chapitre sur la dimension ecclésiologique de l'Eucharistie.

⁹⁹⁹ La doctrine sur la Sainte Trinité est développée par le père Stăniloae en plusieurs livres et articles : *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, p. 282-230 ; *Trinitarian Relations and the Life of the Church* et *The Holy Trinity : Structure of Supreme Love*, dans *Theology and the Church*, p. 73-108 (en original *Sfânta Treime, structura supreme iubiri*, dans *Studii Teologice* 5-6. 1970, p. 333-355) ; *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, p. 211-271 ; *Studii de teologie dogmatică ortodoxă* [Études de théologie dogmatique orthodoxe], p. 157-248 ; *Studii catolice despre Filioque* [Études catholiques sur le Filioque] dans *Studii Teologice* 7-8. 1973, p. 471-505 ; *Ființa și Ipostasurile Sfintei Treimi, după Sf. Vasile cel Mare* [La nature et les Hypostases de la Sainte Trinité, selon St. Basile le Grand], dans *Ortodoxia* 31. 1979, p. 53-75 ; *Sfânta Treime : creatoarea, mântuitoarea și țința veșnică a tuturor credincioșilor* [La Sainte Trinité : la créatrice, la rédemptrice et la cible éternelle de tous les fidèles], dans *Ortodoxia* 38. 1986, p. 14-42 ; *Sfânta Treime și creația lumii din iubire în timp* [La Sainte Trinité et la création du monde par l'amour dans le temps], dans *Mitropolia Olteniei* 39. 1987, n° 2, p. 41-70 ; n° 3, p. 28-47.

¹⁰⁰⁰ Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 10.

¹⁰⁰¹ *Ibidem*.

La prière liturgique du prêtre et de la communauté est une doxologie¹⁰⁰² commune de la Trinité et une demande de rédemption. Le salut est identifié dans la Liturgie comme dans le Nouveau Testament à la qualité de membre du Royaume de la Sainte Trinité. L'Église est le Royaume anticipé de la Sainte Trinité et, le lieu dans lequel s'affermir le plus ce Royaume anticipé de la Sainte Trinité, dont la Divine Liturgie est l'avant-gout.¹⁰⁰³

La Sainte Trinité tout entière est active, est agissante dans la réalisation de l'Eucharistie, car :¹⁰⁰⁴

« le sacrifice eucharistique est offert au Père par le Fils, Qui nous offre nous aussi ensemble avec Lui, tandis que le pain et le vin se changent par la venue de l'Esprit-Saint, Qui demeure dans le Corps et le Sang du Christ. Ainsi les fidèles vont s'unir par la communion non seulement au Christ, mais aussi au Père, en tant que sacrifice, et avec l'Esprit-Saint. C'est seulement en s'unissant avec la Sainte Trinité que les fidèles s'unissent aussi entre eux : 'Et nous tous – prie le prêtre après le changement –, qui communions d'un pain et d'un calice, unis-nous les uns aux autres par la communion au même Esprit Saint' (Liturgie de saint Basile). Le Saint-Esprit est d'une manière particulière le facteur unificateur, le facteur de communion, car Il est en Dieu et du Père et du Fils, et dans les hommes, de l'un et de l'autre. Après la communion, les fidèles chantent : 'Nous avons vu la vraie lumière, nous avons reçu l'Esprit céleste, nous avons trouvé la foi véritable, adorons l'indivisible Trinité, car c'est Elle qui nous a sauvés'. Bien que l'on mentionne particulièrement le Fils comme la vraie lumière et l'Esprit comme facteur qui nous ouvre à Dieu et nous unit entre nous, toutefois l'on confesse aussi la foi dans la Sainte Trinité ».¹⁰⁰⁵

Tout ce qui s'accomplira dans la Divine Liturgie est une introduction graduelle dans le mystère ou bien dans la vie de la Sainte Trinité. Du début de la Liturgie, par la confession « Béni soit le Royaume du Père et du Fils et du Saint-Esprit, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles », jusqu'au moment culminant de la communion au Christ, le prêtre et la

¹⁰⁰² Le père Stăniloae précise que les ecphonèses, brèves formules de doxologie trinitaires prononcées à la fin des ecténies, sont prises des laudes apportées à la Trinité dans le Nouveau Testament. Dans l'atmosphère spirituelle de la Divine Liturgie se prolonge l'atmosphère du Nouveau Testament, vécue par les Apôtres auprès du Seigneur (*ibidem*).

¹⁰⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁰⁴ *Ibidem*, p. 641.

¹⁰⁰⁵ Dumitru Stăniloae, *Spiritualité et Communion dans la Liturgie Orthodoxe*, traduction, notes et commentaires du Père Jean Boboc, ouvrage en cours de parution. Cf. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 641.

communauté expriment la conviction qu'ils sont entrés dans un espace spirituel dans lequel ils connaîtront encore davantage par expérience, la lumière¹⁰⁰⁶ et l'amour¹⁰⁰⁷ de la Sainte Trinité.

La structure trinitaire de son commentaire est visible aussi dans l'intégration de la christologie dans une théologie eucharistique articulée de façon trinitaire. Dans l'action liturgique, le parcours de la communauté trouve sa référence finale dans la communion de la Sainte Trinité, par le Christ, dans l'Esprit Saint vers le Royaume du Père.

Les trois premières ecphonèses trinitaires, les trois antiennes, le chant trois fois saint etc., rappellent, comme toute la Liturgie, la dimension trinitaire donc aimante de Dieu. Ce sont des prières qui projettent la suprême réalité à laquelle nous allons nous rendre participants : le Royaume du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Par la Liturgie la Sainte Trinité pénètre dans l'être des fidèles, en leur imprimant un élan trinitaire et en satisfaisant leur besoin de communion.¹⁰⁰⁸

Au plus haut degré de l'union à la Sainte Trinité et entre nous, nous venons à la communion avec les dons sanctifiés. En effet, toute la Divine Liturgie est une progression dans l'union avec la Sainte Trinité et entre nous. C'est la célébration qui réalise cette communion.¹⁰⁰⁹ Mais à un certain degré de l'unité à la Sainte Trinité et entre nous, nous arrivons déjà avec le début des prières qui conduisent au changement des dons en Corps et Sang du Seigneur. Tout le développement de la Liturgie est pris en compte par le père Stăniloae, la présence de la Sainte Trinité étant identifiée à partir de la bénédiction initiale jusqu'à l'envoi final. Différents rites comme celui de l'ouverture des portes royales, le moment du début de la Divine Liturgie, la lecture de l'Apôtre et de l'Évangile ou encore les ecphonèses, sont interprétés par le père Stăniloae comme des débordements de l'amour divin sur les fidèles ou des arrhes du Royaume de la Sainte Trinité. Tout cela annonce aux fidèles la grâce et l'amour de la Trinité qui débordera sur eux par l'offrande commune des dons qui

¹⁰⁰⁶ « La lumière est l'irradiation de l'être et du sens. Et la lumière suprême est l'irradiation de l'Être suprême et du sens suprême, ou de la plénitude des sens. Mais c'est l'irradiation de l'amour qui ne peut exister que dans la communion interpersonnelle et, de manière parfaite, dans la Trinité. Elle est une autre lumière que celle de ce monde et elle est infinie en demeurant dans l'Être suprême. Par conséquent elle ne peut pas être comprise avec la raison. Mais étant irradiation de l'amour elle est vécue par tout notre être. Mais cette lumière de l'amour et du sens suprême et éternel appartenant à notre être c'est le Christ qui nous l'a apporté, Fils qui, en se faisant homme, a montré le sens impérissable et la valeur inestimable que la Trinité donne à l'être humain » (Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 641-642). Une part des traductions du roumain sont le fait de l'auteur. Une autre part a été réalisée par le père Jean Boboc et est extraite de son volume en cours de publication : Dumitru Stăniloae, *Spiritualité et Communion dans la Liturgie Orthodoxe*, traduction, notes et commentaires du père Jean Boboc. Qu'il en soit vivement remercié ! Les traductions respectives seront rappelées à chaque reprise.

¹⁰⁰⁷ « Le Fils s'est incarné pour nous révéler le Père, pour découvrir l'amour entre lui et le Père et leur amour envers nous, qui n'existerait pas sans l'existence de leur amour entre eux. Le Père nous a découvert un amour d'autant plus grand qu'il a donné son Fils unique bien-aimé pour nous (Jn 3,16) » (*ibidem*, p. 643).

¹⁰⁰⁸ Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 643.

¹⁰⁰⁹ *Ibidem*, p. 537.

seront changés en Corps et Sang du Christ. Les moments importants pour la communauté dans son avancée eucharistique et eschatologique, comme la bénédiction initiale du Royaume de la Trinité, le credo, l'offrande, l'anamnèse, l'épiclese, sont saisis par le théologien roumain dans un registre trinitaire. En organisant sa réflexion théologique en spirale, le père Stăniloae revient sans cesse sur l'événement-présence du Père par le Christ dans la Liturgie et cela dans l'Esprit et sur la valeur inestimable de l'événement personnel du sacrifice d'amour et dans l'amour. La Sainte Trinité est louée dans toutes les ecphonèses du prêtre, dans l'hymne « Saint Dieu », dans l'hymne séraphique. Le prêtre s'adresse à la Trinité dans les prières de l'anaphore. La Trinité est confessée par la communauté liturgique avant de prononcer le Symbole de la foi et détaillée dans chaque article de ce dernier. Le père Stăniloae considère que c'est seulement après le Symbole de la foi, que le prêtre annonce aux fidèles l'effusion des dons de la Trinité sur eux. Au début de la Liturgie sont louées la souveraineté, la gloire et la miséricorde de la Trinité. Ensuite sont loués, le Père sans commencement, l'Esprit vivifiant et à un autre moment le Fils incarné, crucifié et ressuscité pour nous.

Du geste liturgique fondamental du signe de croix jusqu'à l'appropriation de l'œuvre rédemptrice actualisée, la liturgie porte une empreinte trinitaire saisie et mise en évidence par le père Stăniloae, une présence trinitaire touchant à chaque étape de la liturgie et qui soutient l'entrée de la communauté, Corps du Christ, dans la vie réelle de la Sainte Trinité. L'œuvre du Christ commence à s'accomplir pour la communauté liturgique, une fois que celle-ci a loué la Trinité par les premières antiennes. Le Seigneur Jésus-Christ a accompli en Soi toute l'économie de la rédemption pour en élargir l'expérience, pour lui donner une extension par les Sacrements à ceux qui croient en Lui, et de manière culminante en l'Eucharistie. L'économie divine, précise Stăniloae, a été accomplie par le Fils avec la volonté du Père et la collaboration de l'Esprit Saint et se manifeste dans la célébration eucharistique.

« Dans toute la Liturgie est présente la Sainte Trinité, comme structure et source suprême de l'amour, qui réside au fondement de l'incarnation du Fils de Dieu, de son sacrifice et de sa résurrection pour notre réconciliation avec le Père, pour la rédemption, l'adoption et notre résurrection. Quand on parle du Christ, quand s'actualisent ses actes salvifiques, on le voit comme l'Un de la Trinité. Tout ce qu'il a fait jadis et qui s'actualise dans la Liturgie a son fondement et son explication dans la Sainte Trinité, dans le fait qu'il est l'Un de la Trinité aimante. Le signe de la croix du Christ est fait en louant la Trinité. Toute la Liturgie est remplie de Trinité, comme source irradiante de son amour et de sa miséricorde, donc de son

action salvatrice. C'est pour cela que toute la Liturgie est remplie de la Trinité commémorée et appelée en même temps que le signe de croix ».¹⁰¹⁰

Le père Stăniloae interprète les prières après la communion dans une même clef d'interprétation trinitaire. Après avoir donné la communion aux fidèles, le prêtre bénit le peuple avec le calice en signe de croix, disant : « Sauve, ô Dieu, ton peuple, et bénis ton héritage ! » ; le peuple répondant : « Nous avons vu la lumière céleste, nous avons reçu l'Esprit céleste, nous avons trouvé la vraie foi en adorant l'indivisible Trinité, car c'est elle qui nous a sauvés ». Stăniloae commente :

« Maintenant, par l'union du Christ avec eux, ils ont tout reçu. Maintenant la communauté a dépassé le stade de l'espérance. Elle vit maintenant dans l'amour. La miséricorde qu'elle a implorée par des litanies répétées leur a été donnée en abondance. Par la réception du Corps et du Sang du Christ, 'nous avons vu la vraie lumière'. Son Corps ressuscité a apporté la lumière en nous. Car en nous assurant la vie éternelle de la résurrection, Il a donné sens à notre vie. [...] Tout nous est venu par le Christ, le Fils incarné, crucifié et ressuscité, le Fils du Père, affiné et spiritualisé par la patiente obéissance et donc rempli d'Esprit Saint. C'est par Lui que l'amour du Père nous est communiqué ainsi que la puissance de la foi dans cet amour et celle de la patience. La Trinité tout entière, avec Son amour, nous a sauvés, en répandant Son amour sur nous et en nous par le Christ. La foi en Elle c'est la foi véritable, celle salvatrice, parce que c'est la foi en un Dieu de l'amour communautaire conscient, qui se répand de Lui sur nous par sa volonté. C'est pourquoi nous L'adorons. [...] L'adoration est une relation entre des personnes, c'est une relation de notre personne aux Personnes de la Sainte Trinité. [...] Il n'y a que la Trinité personnelle, supérieure aux lois, qui nous ouvre la perspective d'une connaissance nouvelle, d'une compréhension de l'existence, de la 'lumière', de l'accomplissement personnel en communion ».¹⁰¹¹

Après quelques réflexions sur l'importance du corps humain comme véhicule de la vie spirituelle, ayant pour rôle de rendre transparente l'existence et en ayant aussi pour rôle la communication de sa connaissance, Stăniloae revient sur les conséquences de la communion au corps du Christ, grâce auquel,

¹⁰¹⁰ *Ibidem*, p. 422. Selon le père Stăniloae, « par la prononciation de la bénédiction apostolique 'Que la grâce de notre Seigneur Jésus Christ, l'amour de Dieu le Père, et la communion du saint Esprit soient avec vous tous !', on souhaite à la communauté d'avoir avec elle l'amour du Père, la grâce du Christ et la communion de l'Esprit Saint, ce qui signifie aussi la volonté des Trois Personnes d'offrir aux fidèles ces dons » (*ibidem*, p. 422-423).

¹⁰¹¹ Dumitru Stăniloae, *Spiritualité et Communion dans la Liturgie Orthodoxe*, traduction, notes et commentaires du Père Jean Boboc, ouvrage en cours de parution. Cf. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 607-611.

« nous connaissons la compassion du Fils de Dieu lui-même envers nous, vécue par Son corps, et notre relation à Lui par la communion à Son corps. Et par cela, nous connaissons l'amour de la Trinité pour nous. Nous savons que nous avançons dans le sens de l'existence jusqu'à la suprême cime. Cela s'est révélé à nous par l'Esprit Que nous avons reçu du Christ, Qui est d'une part céleste, au-dessus de toute existence immanente, et d'autre part nous donne une lumière suprême qui nous explique cela. Ainsi, la Liturgie est le milieu de l'expérience et de notre connaissance de l'amour personnel divin, comme le sens suprême, ou 'la vraie lumière', plénière de l'existence. Mais la connaissance que nous donne la Trinité des Personnes divines n'est pas obtenue de force, mais avec la prière qui appelle à la liberté de la Trinité de se découvrir, de même que nous obtenons la connaissance de la personne humaine en la priant de se communiquer à nous. Parce qu'elle n'est pas objet, mais liberté. La plus étonnante descente de la Trinité à nous, a été l'incarnation et le sacrifice du Fils du Père pour nous. La Divine Liturgie est la prolongation continue de la descente de la Trinité vers nous par le sacrifice du Fils, descente qui répond à nos prières et a pour but notre élévation à l'union avec Elle dans l'amour. Cette lumière se donne à nous surtout par le Corps du Fils sacrifié pour nous, qui est rempli de tout le sentiment d'amour pour nous et de toute la lumière. [...] En communiant au Christ, nous avons vérifié notre foi, son authenticité, car la Trinité nous a sauvés de la mort éternelle par l'amour montré dans le sacrifice du Christ et dans son union avec nous ».¹⁰¹²

Dans sa mystagogie, le père Stăniloae n'hésite donc pas à revenir constamment, de manière toujours plus approfondie, sur la présence de Dieu Trinité dans la Liturgie, lors des invocations, prières et rites liturgiques. Son commentaire liturgique selon une réflexion en spirale, rétablit une présence trinitaire explicite dans la liturgie et non pas implicite ou fixée une fois pour toutes à un moment précis de l'analyse. Promoteur d'une vision théologique holistique, le théologien roumain indique les rapports de réciprocité entre différentes dimensions théologiques comme l'ecclésiologie, le sacrifice et l'eschatologie, et établit en termes corrélatifs les différents modes d'existence soit divin, soit humain.

¹⁰¹² Stăniloae, *Spiritualité et Communion dans la Liturgie Orthodoxe*, traduction, notes et commentaires du Père Jean Boboc, ouvrage en cours de parution. Cf. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 607-611.

4.2 La synthèse christologie – pneumatologie dans la pensée théologique du père Stăniloae

Une des thèses les plus importantes du père Stăniloae est que le Christ et l'Esprit Saint agissent en conditions de réciprocité et en sacerdoce réciproque, tant dans leur vie intratrinitaire, que dans leurs économies propres dans l'histoire.

Pour Stăniloae, ce qui marque profondément et décisivement l'expérience chrétienne c'est l'hypostase distincte de chaque personne trinitaire. Dans cette perspective une conséquence significative pour la théologie de l'Eucharistie s'éclaire ; il n'y a plus seulement une seule hypostase, celle du Christ glorifié, mais plusieurs hypostases humaines unies en Christ et diversifiées par l'Esprit Saint.¹⁰¹³ Le théologien roumain comprend la christologie du point de vue pneumatologique, parce que l'économie du Christ ne peut pas être comprise sans l'économie du Saint-Esprit.¹⁰¹⁴ Dans la théologie du père Stăniloae, le Fils et l'Esprit ont en fait une seule économie, mais aux rôles différents.¹⁰¹⁵ L'économie de l'Esprit n'est ni subordonnée ni parallèle à l'économie du Fils, mais complémentaire à celle-ci et réciproquement. Les implications pour la vie eucharistique des chrétiens sont essentielles : « Selon la doctrine orthodoxe les fidèles ne peuvent avoir l'Esprit qu' 'en Christ' et vice-versa. Ils sont unis au Christ par l'Esprit, Celui qui ne s'éloigne pas du Christ, Celui qui 'rayonne' du Christ, mais ne sort pas de Lui. Ils communient ainsi ensemble avec le Christ au 'repos' de l'Esprit sur Lui ». ¹⁰¹⁶ L'Esprit Saint révèle le Christ et prépare les fidèles à recevoir le Fils. En devenant aussi le milieu de leur communication réciproque¹⁰¹⁷, Il crée la liaison entre les hommes, en étant Lui-même la liaison, « la puissance d'intégration, d'unification

¹⁰¹³ Stăniloae affirme que, de manière kénotique, le Christ est devenu homme par l'union de Son hypostase à la nature humaine, tandis que, l'Esprit Saint se dépouille Soi-même en demeurant dans les hypostases humaines par le partage de la grâce créée.

¹⁰¹⁴ Le père Stăniloae indique aussi la correspondance avec la vie intratrinitaire qu'il enseigne dans sa synthèse de théologie trinitaire : l'Esprit Saint procède du Père, et le Fils naît du Père d'une manière inséparable et simultanée. Stăniloae explique soigneusement que l'Esprit procède du Père non pas indépendamment du Fils, et ne se manifeste non plus du Fils indépendamment du Père. La manifestation est liée à la procession, mais non pas une extension à elle (Stăniloae, *Relațiile treimice și viața Bisericii*, p. 507-511). Le père Dumitru affirme : « Dans la Trinité, l'Esprit ne passe pas plus loin du Fils, ne procède non plus sans liaison à la naissance du Fils pour demeurer auprès du Fils, sans une relation personnelle avec le Fils... Le Fils a l'Esprit comme Celui qui L'a du Père... » (*ibidem*, p. 516).

¹⁰¹⁵ Dans l'enseignement du père Stăniloae le Fils et l'Esprit sont inséparables. L'Esprit révèle le Fils, et le Fils se révèle dans l'Esprit. L'Esprit ne laisse jamais le Fils, mais demeure toujours en Lui. Dans sa synthèse la naissance du Fils et la procession de l'Esprit n'ont pas lieu l'une après l'autre, mais les deux simultanément et l'une à l'intérieur de l'autre. Le Fils et l'Esprit ne sont jamais absents l'un à l'autre substantiellement ou personnellement dans leurs actions (comme il l'explique dans l'article *Relațiile treimice și viața Bisericii*, p. 507-511).

¹⁰¹⁶ Stăniloae, *Relațiile treimice și viața Bisericii*, p. 514.

¹⁰¹⁷ Pour le père Stăniloae, l'Esprit Saint est la liaison ou le principe personnel d'unité dans la Sainte Trinité. Dans la vie intratrinitaire, l'Esprit Saint communique au Fils l'amour du Père, ce qui est le but de Sa procession. L'Esprit communique pareillement au Père l'amour du Fils, ce qui représente le but de Sa manifestation.

tout entière et de cohésion dans la communauté». ¹⁰¹⁸ Le rôle de l'Esprit Saint dans l'économie de l'union sans fusion des personnes est un reflet de son rôle hypostatique d'unir les Personnes dans la Trinité. ¹⁰¹⁹ L'Esprit actualise la réalité de la présence du Fils comme Logos incarné dans le monde, et c'est l'Esprit qui accomplit l'œuvre de la Sainte Trinité dans la création et dans la rédemption. ¹⁰²⁰

La pneumatologie, tout autant que la christologie de Stăniloae, sont incluses tant dans la *theologia* générale que dans l'économie de la Sainte Trinité. ¹⁰²¹ La présence et l'œuvre du Christ, comme de l'Esprit, sont maintenues dans le cadre d'une théologie sacramentaire et d'une sotériologie trinitaires. Dans le contexte liturgique, le père Stăniloae met en évidence tant l'économie du Fils, que l'économie de l'Esprit, en les équilibrant trinitairement et en évitant les tendances christocentriques ou pneumatocentriques trop accentuées. La présence de Dieu dans une communauté liturgique implique une christologie pneumatologique. Le Christ s'étend Lui-même dans l'Eucharistie et dans l'Église en général, par l'Esprit, tout comme l'Église et les baptisés font l'expérience du Christ, par l'Esprit. C'est seulement par la grâce de l'Esprit que les croyants peuvent percevoir la présence directe et personnelle du Christ dans le culte de l'Église : « ...l'entrée en relation personnelle avec le Christ ne peut avoir lieu qu'en entrant dans le champ dans lequel est présente l'énergie unificatrice et sanctifiante de l'Esprit Saint, c'est-à-dire l'Église ». ¹⁰²²

Le père Stăniloae précise la relation entre l'œuvre du Christ et l'œuvre de l'Esprit Saint dans les Sacrements et articule sa réflexion de manière trinitaire. Tout d'abord il affirme que l'œuvre du Christ dans la Liturgie n'est pas séparée de celle de l'Esprit Saint. En effet, le Christ est présent et actif dans l'intégralité de la Liturgie, à différents degrés et modalités, ensemble avec l'Esprit Saint. C'est par l'Esprit Saint que le Christ actualise son œuvre rédemptrice accomplie au cours du temps. ¹⁰²³ Le père Stăniloae ouvre aussi dans ce contexte une perspective trinitaire. L'œuvre du salut, accomplie par l'incarnation du Fils de Dieu, par sa crucifixion, sa résurrection et par la réalisation de ses effets dans notre être, est une œuvre

¹⁰¹⁸ Stăniloae, *Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii*, p. 37.

¹⁰¹⁹ Calinic (Kevin M.) Berger, *Does the Eucharist Make the Church? An Ecclesiological Comparison of Stăniloae and Zizioulas*, dans SVTQ 51. 2007, p. 23-70, ici p. 39. Stăniloae affirme ailleurs : « L'Esprit est, dans la Trinité, la Personne unifiant par l'amour le Père et le Fils. L'Esprit garde aussi cette fonction dans les rapports entre Dieu et les créatures. [...] Le Saint-Esprit est la Personne divine qui porte en Elle le mouvement d'amour vers un destinataire personnel » (Stăniloae, *La doctrine de la procession*, p. 210).

¹⁰²⁰ Dans la pneumatologie orthodoxe, l'humanité et la création sont également dans le processus de sanctification par l'action des énergies incréées de l'Esprit.

¹⁰²¹ Cf. Emil Bartoș, *Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae*, [Le concept de divinisation dans la théologie de Dumitru Stăniloae], Oradea, Editura Institutului Biblic « Emanuel », 1999, p. 405.

¹⁰²² Dumitru Stăniloae, *Transparența Bisericii în viața sacramentală* [La transparence de l'Église dans la vie sacramentelle], dans *Ortodoxia* 22. 1970, p. 501-516, ici p. 502-503.

¹⁰²³ Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 170.

commune de la Sainte Trinité. Chaque Personne de la Trinité a sa propre part dans cette action, qui dans sa totalité est son œuvre commune. Le Fils ne travaille pas seul à notre salut.¹⁰²⁴ Reprenant en discussion le changement eucharistique dans l'épiclese, le père Stăniloae soutient que c'est du Père même que s'origine l'œuvre de changement. Le Père l'accomplit par l'Esprit, comme Il l'avait fait aussi dans le cas de la création. Dans l'épiclese le prêtre demande l'Esprit au Père, comme Celui par lequel le Père même change le pain et le vin en Corps et Sang de son Christ.¹⁰²⁵ Dans la perspective théologique de Stăniloae il est naturel que le changement soit effectué par l'Esprit Saint.¹⁰²⁶ Mais le Christ aussi œuvre à ce changement, car : « la puissance de l'Esprit qui change le pain et le vin en Corps et Sang du Seigneur est en ceux-ci bien avant le changement du pain et du vin en elles. Dans ce sens, le Christ agit aussi, rempli de l'Esprit Saint dans son Corps et son Sang, au changement du pain et du vin en ceux-ci ».¹⁰²⁷

Le père Stăniloae explique le fait que les fidèles, en communiant au Corps et au Sang du Seigneur, recevront aussi l'Esprit Saint qui rendra plus ardente leur foi.¹⁰²⁸ Dans la perspective orthodoxe, l'accent est mis sur la présence du Fils et du Père dans l'être intime des fidèles par l'Esprit Saint. Le théologien roumain parle d'un « état de suprême pneumatisation du corps du Fils, qui coïncide avec la communion parfaite du Père et du Fils et du Saint-Esprit ».¹⁰²⁹

¹⁰²⁴ L'économie du salut, étendue aux fidèles par les Sacrements, et de manière culminante par l'Eucharistie, le Christ l'avait accomplie avec la volonté du Père et l'action commune de l'Esprit Saint. Sans la Sainte Trinité l'œuvre de salut par le Fils ne serait pas accomplie et ne se serait pas étendue dans la création (Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 646-647).

¹⁰²⁵ *Ibidem*, p. 171. En général dans la Liturgie tout est demandé à la Sainte Trinité et c'est toujours elle qui est louée. À la réalisation du sacrement, ce ne sont pas seulement les paroles du Christ qui sont répétées, mais aussi l'Esprit Saint qui est invoqué par la prière. Car l'Esprit est dans l'homme au moment où celui-là prie (*ibidem*, p. 170).

¹⁰²⁶ « Et la transformation étant l'acte plus accentué de sanctification de certaines matières, rendus dignes de devenir le Corps même et le Sang même du Fils de Dieu incarné, pour nous sanctifier nous aussi par la communion avec eux, il est normal qu'elle s'effectue par l'Esprit Saint. L'Esprit Saint transforme le pain en un corps pneumatisé, dans lequel les sens sont totalement spiritualisés, même divinisés, sans cesser d'être humains. Quand dans le calice qui contient le sang du Seigneur est immergée la parcelle 'IS' de l'agneau transformé en Corps du Christ, le prêtre dit : 'Plénitude de la foi du Saint-Esprit'. La présence de l'Esprit Saint se trouvant dans le corps du Christ intensifie jusqu'à la plénitude la présence de l'Esprit se trouvant dans le sang. [...] Entre l'Esprit Saint et la foi, il y a une relation particulière. L'Esprit Saint est une Personne réelle de la Sainte Trinité, a donc une réalité objective. Mais sa réalité objective est productrice de la plus profonde sensibilité subjective. Le Corps et le Sang du Seigneur, même s'ils sont une réalité objective, leur objectivité est un facteur générateur de foi, l'Esprit Saint irradiant d'eux. Dieu et toutes les choses remplies par lui par l'Esprit Saint relèvent de la plus ferme objectivité et, en même temps, cette dernière irradie la sensibilité la plus accentuée, manifestée dans la foi. Plus quelqu'un est plus ardent dans la foi, plus il a en lui une preuve plus sûre d'être plein de la présence de Dieu par l'Esprit Saint. C'est pour cela qu'après le changement le prêtre prie pour tous ceux qui communieront au Corps et au Sang du Seigneur, afin que la communion leur soit 'vers la communion de ton Saint-Esprit', trouvé en ceux-ci » (*ibidem*, p. 173).

¹⁰²⁷ *Ibidem*, p. 174.

¹⁰²⁸ *Ibidem*, p. 173.

¹⁰²⁹ Stăniloae, TDO II, p. 191.

Pour le père Stăniloae dans le Mystère de l'Église, par les sacrements mais pas uniquement par ceux-ci¹⁰³⁰, nous demeurons en relation avec la Trinité. Le Baptême et la Chrismation sont le fondement de la demeure permanente ou du « repos » de l'Esprit Saint dans l'Église et dans chacun de ses membres.

« L'Esprit Saint est la Personne de relation entre le Père et le Fils, donc, nous qui sommes devenus par le Baptême des fils du Père par notre incorporation en Christ, il nous fait sentir l'amour du Père pour nous et notre amour pour Lui, ainsi qu'à son Baptême le Christ reçoit une fois sorti de l'eau, des cieux ouverts, l'Esprit comme confirmation de l'amour du Père, comme relation d'amour du Père avec lui non seulement selon sa divinité, mais aussi selon son humanité. Cela signifie que déjà à partir du Baptême nous sommes mis en relation avec la Trinité entière ».¹⁰³¹

Le père Stăniloae ne fonde pas seulement l'expérience de la communion et de l'eschaton dans les Personnes du Fils et de l'Esprit dans la liturgie eucharistique de l'Église. Il voit la demeure perpétuelle de l'Esprit et du Christ dans l'Église et donc dans tous ses membres s'accomplissant d'abord par le Baptême, la Chrismation et l'Eucharistie. L'Esprit Saint est entièrement dans l'Église et entièrement dans chacun de ses membres et la Liturgie est l'expression la plus prononcée de la prière de l'Église et une expérience directe de son caractère épiclétique.¹⁰³² L'eschaton est situé dans l'Esprit comme Personne qui « est partout », et pas seulement dans sa manifestation dans l'Eucharistie. Stăniloae voit le culte de l'Église comme manifestant une « ouverture vers l'eschatologique », vers la présence dynamique de Dieu. L'expérience de l'énergie de Dieu dans la Liturgie, surtout dans l'Eucharistie, est telle que « la communauté vit dans l'horizon transparent de l'eschatologique et en tension vers lui, tension soutenue en elle par l'Esprit ».¹⁰³³

La partie centrale de l'approche du père Stăniloae est que, si l'Esprit Saint pénètre avec sa Personne et son œuvre tout aspect de l'Église, alors sa présence permanente doit être

¹⁰³⁰ Par tous ses membres l'Église porte le Christ et l'Esprit de manière continuelle dans son existence même, par conséquent dans toutes ses activités et pas seulement dans les assemblées eucharistiques. Dans la vision du père Stăniloae, toutes les luttes, les peines, les ministères et les dons des membres de l'Église sont un déploiement de la présence du Christ et des dons de l'Esprit reçus dans les Saints Sacrements. L'Esprit Saint est, selon Stăniloae, continuellement à l'œuvre dans l'Église et dans ses membres dans tout ce qu'ils font de bon et pas seulement dans les actes proprement dits des sacrements. La prière personnelle par exemple n'est pas un sacrement mais une actualisation de la grâce, de l'action de l'Esprit des Sacrements, des prolongations des Sacrements (Dumitru Stăniloae, *Din aspectul sacramental al Bisericii* [Sur l'aspect sacramentel de l'Église], dans *Studii Teologice* 18. 1966, p. 531-562, ici p. 553).

¹⁰³¹ Stăniloae, *Din aspectul sacramental*, p. 541.

¹⁰³² Cf. Berger, *Does the Eucharist Make the Church ?*, p. 52.

¹⁰³³ Stăniloae, *Sfântul Duh în Revelație și în Biserică*, p. 247.

fondée dans l'Église d'une manière sacramentelle. Ce fondement a lieu par le Baptême et la Chrismation, comme par l'Eucharistie. L'expérience directe par l'Église de la vie dans l'Esprit et de l'Esprit lui-même ne peut pas être limitée seulement à l'Eucharistie. L'Esprit repose dans l'Église comme il repose dans le Fils, donc pour le théologien roumain l'expérience de l'eschaton et de la communion se fonde non pas dans l'événement de la célébration de l'Eucharistie, mais de manière directe dans la Personne de l'Esprit Saint qui repose dans le Fils et par cela est présent dans les fidèles par le Baptême, et qui est en vérité présente « partout et remplit tout ». Ainsi, le père Stăniloae voit l'Église faisant l'expérience d'une épiclese incessante par laquelle elle est constamment transformée dans le Corps du Christ dans tous ses membres et par tous ses dons et ses ministères.¹⁰³⁴

Stăniloae développe le thème de l'unité du Christ avec l'Église, en suivant le modèle de l'unité personnelle périchorétique de la Sainte Trinité.¹⁰³⁵ En réalisant la synthèse entre la christologie et la pneumatologie, le père Stăniloae peut affirmer que l'Église et les fidèles communient en même temps et continuellement au Christ et au Saint-Esprit.¹⁰³⁶ Il explique la relation entre le Fils et l'Esprit dans la vie intérieure de la Trinité, c'est-à-dire au-delà de leur activité dans l'économie dans le temps.¹⁰³⁷ Ce fait se reflète dans sa vision intégrale sur tous les aspects et activités de l'Église, comme dans l'interprétation qu'il donne du Baptême et de la Chrismation. Par exemple, la ressemblance au Christ nous est donnée dans le Baptême par l'Esprit, et les dons de l'Esprit nous sont donnés dans la Chrismation par le Fils aussi.¹⁰³⁸ Par ces Sacrements le fidèle est mis en relation avec le Père ou avec la Trinité entière.¹⁰³⁹ Chez le père Stăniloae, le Baptême reçoit une plus grande signification que celle de simple mort au monde ou de préparation pour l'Eucharistie, même s'il inclut aussi ces aspects. Il est autant une mort qu'une résurrection qui occasionne la demeure personnelle du Christ et de l'Esprit dans le fidèle. Le père Stăniloae fonde la présence continue de l'Esprit dans tous les croyants, en tant que membres du Corps du Christ, tant par sa synthèse christo-

¹⁰³⁴ Berger, *Does the Eucharist Make the Church ?*, p. 57.

¹⁰³⁵ « ...dans l'Église les personnes croyantes sont unies à la personne du Christ encore plus dans l'œuvre et dans la volonté, et par cela dans une unité qui les englobe, sans que les personnes fusionnent en une seule personne. Chacune d'elles se meut autour de l'autre et dans l'autre, dans une périchorèse, dans une intériorité réciproque qui les sauve de l'existence pour soi, ... Dans cette intériorité réciproque entre nous et le Christ, Il est le centre de gravitation pour nous, qu'il soit en nous tous comme le même soleil unificateur, ou que nous soyons tous en lui » (Dumitru Stăniloae, *Autoritatea Bisericii*, dans *Studii Teologice* 16. 1964, p. 183-215, ici p. 187).

¹⁰³⁶ Par ex., *Din aspectul sacramental*, p. 536.

¹⁰³⁷ Le métropolite Zizioulas place le lieu de cette synthèse dans l'Eucharistie (John Zizioulas, *The Mystery of the Church*, p. 301, cf. Berger, *Does the Eucharist Make the Church ?*, p. 58). L'explication de la relation précise entre le Fils et l'Esprit manque aussi dans la pensée de Vladimir Lossky, qui fait une division entre les économies du Fils et de l'Esprit comme étant « juxtaposés » l'une à l'autre (Vladimir Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, Cerf, « Foi Vivante » 246, 1990 [1944], p. 162-163, 172 et suiv.).

¹⁰³⁸ Stăniloae, *Din aspectul sacramental*, p. 541.

¹⁰³⁹ Berger, *Does the Eucharist Make the Church ?*, p. 68.

pneumatologique, que par l'accent mis sur le Baptême et la Chrismation (autrement dit l'Esprit « repose » dans les fidèles adoptés, comme il repose dans le Fils). En équilibrant l'Eucharistie avec le Baptême et la Chrismation, le père Stăniloae offre une base sacramentelle à la demeure et à l'intervention continuelle de l'Esprit dans toutes les activités de l'Église, et non seulement dans l'Eucharistie ou dans les « Sacrements » au sens strict. Les saints Mystères permettent à l'Église de se renforcer dans toutes ses autres activités et permettent en même temps à ces activités de servir à la préparation des fidèles pour les sacrements. Les deux se font en union avec l'Église et dans l'Esprit. Le résultat est une vision intégrale et large de l'Église comme épiclese continuelle dans tous ses aspects : c'est une extension de l'œuvre salvatrice du Christ et de l'Esprit par toutes les missions, par tous les membres, tous les aspects et activités, une vision exprimée par les ecténies et par les prières du prêtre dans la Liturgie eucharistique même. Tant dans l'Eucharistie que dans l'utilisation des dons de l'Esprit en dehors de l'Eucharistie, l'Église aspire après une épiclese continuelle et par cela est continuellement transformée dans le Corps du Christ.¹⁰⁴⁰ L'épiclese eucharistique éloigne la Liturgie de tout accent binaire ou unilatéralement christologique. L'épiclese confère aux anaphores une dimension trinitaire, ce qui évite de concentrer toute l'attention sur la seule action du Christ.

En ce qui touche à la théologie sacramentaire, le père Stăniloae réalise une harmonisation des Mystères de l'initiation chrétienne, n'admettant pas une accentuation excessive de l'Eucharistie, mais conférant un équilibre par un accent mis sur le Baptême et sur la Chrismation en tant que fondation sacramentelle de l'intégration des fidèles dans la vie et dans les relations réciproques des personnes de la Sainte Trinité, et comme le « repos » continu du Saint-Esprit dans le Corps du Christ.¹⁰⁴¹

4.3 L'Église liturgique, parce que trinitaire

L'Église est le lieu de Communion à la divine Trinité, elle est l'image de la Trinité parce qu'elle est formée par la présence du Verbe en elle, dans l'Esprit. Et dans l'Eucharistie, le moment culminant du culte que l'Église rend à la Sainte Trinité, l'Église dans sa prière, manifeste sa véritable identité dans cette relation de communion à la Trinité personnelle. Dans la vision du père Stăniloae l'Église est perçue comme le mystère de l'incarnation du Logos

¹⁰⁴⁰ Cf. *ibidem*, p. 69.

¹⁰⁴¹ *Ibidem*.

qui amène dans le monde la puissance entière de l'éternité, en initiant l'Église, le Corps du Christ, à la vie plénière de la Sainte Trinité.¹⁰⁴²

Pour le père Stăniloae l'Église est la vie communautaire propre aux Personnes de la Sainte Trinité et étendue à l'humanité.¹⁰⁴³ L'Église même est une unité semblable à celle de la Sainte Trinité. Celui qui est baptisé au nom de la Sainte Trinité entre dans l'unité pleine de l'unité suprême de la Trinité, car la Trinité est présente dans l'Église. L'Église est l'humanité restaurée dans l'unité trinitaire. Le but du Seigneur est de fonder l'Église, communauté semblable à celle de la Sainte Trinité.¹⁰⁴⁴ Dans la conception de Stăniloae, l'Église existe comme une communion entre les personnes humaines et divines, une communion qui présuppose un caractère trinitaire, christologique et pneumatologique.¹⁰⁴⁵ Pour Dumitru Stăniloae, les relations trinitaires ne constituent pas seulement un modèle, mais aussi la source ou le principe constitutif de l'Église.¹⁰⁴⁶ En tant que réaction à la rationalisation exagérée du principe *imitatio Christi* de la tradition occidentale, Stăniloae parle de la vie en Christ comme une communication de la vie trinitaire par les énergies créées aux membres du corps mystique du Christ dans l'Esprit.¹⁰⁴⁷ En conséquence, notre union au Christ dans l'Esprit et notre transformation ont lieu dans le corps du Christ, comme lieu de la rencontre de Dieu avec les hommes rassemblés dans le corps ressuscité du Christ. Ainsi, dans l'Église les fidèles sont élevés au plan relationnel et personnel de la Sainte Trinité. Le père Stăniloae affirme que la relation personnelle avec le Christ s'accomplit dans l'Église par l'Esprit et sa grâce sanctifiante.¹⁰⁴⁸

L'idée d'unité selon le modèle trinitaire est essentielle pour le père Stăniloae parce que « l'unité fondamentale de Dieu ne laisse pas se confondre en elle le Père et le Fils sans l'Esprit. La structure de la Trinité est la seule qui maintient aussi dans la création la variété

¹⁰⁴² Bartoș, *Conceptul de îndumnezeire*, p. 403.

¹⁰⁴³ Dumitru Stăniloae, *Sinteză ecleziologică*, dans *Studii Teologice* 7. 1955, p. 262-284. Stăniloae développe ici la base intratrinitaire de l'Église : p. 270-273.

¹⁰⁴⁴ Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 644. Des références sont faites à l'œuvre de l'Archimandrite Vasileios, *Eisodikon. Elemente ale trăirii liturgice a misterului unității în Biserica Ortodoxă*, (Eisodikon. Des éléments de l'expérience liturgique du mystère de l'unité de l'Église Orthodoxe), St. Monastère Stavronichita du Mont Athos, 1974. « Le Fils nous communique l'expérience de la vie en union au Père » (L'Archimandrite Vasileios, *Eisodikon*, p. 55).

¹⁰⁴⁵ Bartoș, *Conceptul de îndumnezeire*, p. 336.

¹⁰⁴⁶ *Ibidem*, p. 408.

¹⁰⁴⁷ Dumitru Stăniloae, *Chipul lui Hristos în Biserica Răsăriteană* [L'image du Christ dans l'Église Orientale], dans *Ortodoxia* 25. 1973, p. 5-17, ici p. 6. On perçoit ici la différence entre l'imitation pietiste et la vie en Christ telle que décrite dans l'ouvrage de Nicolas Cabasilas, *La vie en Christ* 1, Livres I-IV ; 2, Livres V-VII, introduction, texte critique, traduction, annotation et index par Marie-Hélène Congourdeau, Paris, Cerf, « Sources chrétiennes » 361, 2009.

¹⁰⁴⁸ Dumitru Stăniloae, *Transparența Bisericii în viața sacramentală* [La transparence de l'Église dans la vie sacramentelle], dans *Ortodoxia* 22. 1970, p. 501-516, ici p. 502-503.

non confondue et inséparable ».¹⁰⁴⁹ Nous-mêmes, en ce monde nous sommes sauvés en communion dans l'Église. L'explication de Stăniloae implique le fait que la Sainte Trinité agit tant de l'intérieur, en nous offrant un nouveau principe de vie d'en haut, que de l'extérieur, dans la Liturgie et les sacrements. « L'Église est trinitaire, parce qu'elle est liturgique ou liturgisante, parce qu'elle célèbre le Dieu trinitaire et s'unit à lui dans les Mystères ; ou c'est seulement parce qu'elle est trinitaire qu'elle peut être liturgisante, donnant la possibilité à ses membres de s'offrir par le Fils, en l'Esprit, au Père, et les uns aux autres, sans s'abolir, mais en se renforçant par là encore plus dans leur identité et dans leur bonheur ».¹⁰⁵⁰ C'est par la célébration du mystère liturgique que l'Église offre le Fils au Père, ou que le Fils offre l'Église avec Soi-même au Père ; et le Père reçoit le Fils ensemble avec la communauté dans son saint autel et nous Le rend dans l'Esprit Saint. Pour Stăniloae, l'union trinitaire entre les membres de l'Église « ne se réaliserait pas s'ils ne mouraient pas comme le vieil homme à leur égoïsme, en s'ouvrant à la Sainte Trinité et en s'imprimant de l'amour entre les Personnes de la Trinité, ou s'ils ne plongeaient pas dans sa communion aimante. C'est pour cela que l'action du Christ commence à s'accomplir pour la communauté liturgique après qu'elle, à l'exhortation et à l'exemple du prêtre, a loué la Trinité par les premières antiennes ».¹⁰⁵¹

En recevant la vie de la Sainte Trinité, l'Église reflète cette vérité dans sa vie, en étant la représentation des relations trinitaires.¹⁰⁵² L'Église est une présence iconique de Dieu dans le monde. Dans la Liturgie, l'Église apparaît comme le *locus* où s'accomplit le plan éternel de la Trinité. Le débordement de vie dans l'Église à la Pentecôte, à laquelle l'Église participe par la grâce, c'est la vie du Christ même par laquelle la vie trinitaire est insérée dans notre vie. Le principe trinitaire de la vie est révélé à l'Église par le Fils et par l'Esprit, non pas comme quelque chose d'abstrait, mais comme une règle de vie selon le modèle de la Trinité. Le père Stăniloae affirme que, dans l'Église, « nous partageons tous ensemble avec le Christ et le Saint-Esprit la source absolue et fondamentale de notre existence, c'est-à-dire le Père, non pas selon la nature, comme le sont le Fils et l'Esprit, mais selon la grâce ».¹⁰⁵³ Par le culte nous sommes introduits dans la sphère de la vie trinitaire et nous entrons en relation personnelle avec le Père et le Fils et le Saint-Esprit. La Sainte Trinité agit ontologiquement sur la relation

¹⁰⁴⁹ Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 645.

¹⁰⁵⁰ *Ibidem*, p. 645-646.

¹⁰⁵¹ *Ibidem*, p. 646.

¹⁰⁵² L'évêque Kallistos Ware montre que pour le père Stăniloae « 'l'intersubjectivité divine' de la Trinité constitue le modèle et le paradigme de toutes les relations humaines et, plus spécifiquement, le modèle et le paradigme de l'Église » (Kallistos Ware dans l'avant-propos à *The Experience of God*, p. XX).

¹⁰⁵³ Stăniloae, *Relațiile treimice și viața Bisericii*, p. 521.

avec les hommes. La base de notre transfiguration par la grâce est réalisée par l'incarnation du Verbe et par la descente de l'Esprit. La mission fondamentale de l'Esprit est d'amener toute l'humanité et la création à l'union avec le Christ par son corps divinisé débordant de Saint-Esprit.

4.4 L'union de la Sainte Trinité et des hommes

Le père Stăniloae parle d'une présence de la Sainte Trinité dans les hommes.¹⁰⁵⁴ Dans toute la Liturgie la Trinité tout entière, se découvre et agit par le Christ.¹⁰⁵⁵ En nous unissant tous par la Sainte Communion au Christ pour nous offrir ensemble au Père, nous nous unissons tous non seulement au Christ, mais aussi au Père dans l'Esprit. Et nous nous unissons aussi entre nous tous.¹⁰⁵⁶ Le sens de l'Eucharistie est la transformation de l'homme, sa sanctification par l'union à Dieu.

C'est dans la liturgie que la communion éternelle entre nous s'abreuve à l'infini de la source éternelle de la communion qui est la Sainte Trinité. La Sainte Trinité est

« la communion parfaite depuis l'éternité. Il y a en elle est la force d'attraction spirituelle vers la communion des êtres conscients et Elle leur a donné une nature qui ne se sent heureuse que par la réalisation de la communion. Sa force d'attraction est vécue de manière achevée dans la Divine Liturgie, et ce vécu se prolonge dans la vie des chrétiens comme communauté ecclésiale, vouée à étendre Sa force d'attraction dans toute la société humaine pour la parachever, en tant que communion. C'est pour cela que nous chantons dans la Divine Liturgie

¹⁰⁵⁴ Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 619. « Constatant le mouvement de ceux qui s'assemblent ensemble dans le Christ vers l'actualisation des virtualités variées de leur nature, de l'humanité intégrale, pleinement actualisée du Christ, unie par le Christ au Père et potentialisée au maximum par l'Esprit Saint, il faut observer par cela que ce qui est un fait accompli de l'éternité dans la Sainte Trinité avec Leur nature divine commune, se passe avec l'humanité des personnes humaines. De même que dans la Sainte Trinité, chaque Personne possède actualisées et comme propres les puissances de la nature divine de toutes les trois Personnes depuis l'éternité, ainsi chaque personne humaine parviendra à avoir dans le Christ actualisées et donc propres les potentialités de toutes les personnes humaines, ou de la nature humaine toute entière. En cela se montre de façon plus plénière la présence de la Trinité dans les hommes. L'unité donnée dans la Sainte Trinité depuis l'éternité est un but pour l'unité vers laquelle nous avançons dans le Christ. C'est en même temps une élévation équivalente avec sa pénétration la plus plénière de Dieu en Trinité. Dans le Christ la félicité humaine consiste ainsi dans l'unité parfaite de toutes les personnes humaines, dans la joie du vécu de toutes les potentialités humaines actualisées pour tous dans le Christ, Qui ayant en Lui en même temps comme les Siennes toutes les puissances de la nature divine actualisées dans l'éternité, ensemble avec le Père et l'Esprit-Saint, imprime Son unité selon la divinité avec le Père et l'Esprit-Saint dans l'unité selon l'humanité avec les autres hommes rassemblés en Lui » (Dumitru Stăniloae, *Spiritualité et Communion dans la Liturgie Orthodoxe*, traduction, notes et commentaires du Père Jean Boboc, ouvrage en cours de parution ; cf. *ibidem*, p. 619).

¹⁰⁵⁵ *Ibidem*, p. 622.

¹⁰⁵⁶ *Ibidem*, p. 615.

si souvent et pleins d'élan et d'allégresse la Sainte Trinité, qui nous fait pré-gouter la joie de la communion parfaite et nous fait nous sentir dès maintenant heureux de cet avant-gout ».¹⁰⁵⁷

Le père Stăniloae considère la Divine Liturgie comme un moyen de transcendance des hommes, un moyen de passer de la vie close en égoïsme à la vie de communication en Dieu. Les prières liturgiques indiquent une telle transcendance, c'est-à-dire une sortie de l'homme enfermé dans l'égoïsme pour s'unir avec le Dieu d'amour, « le Dieu Trinitaire, ambiance et source de la communion ».¹⁰⁵⁸ C'est cela que nous apprenons au cours de la Divine Liturgie : « la transcendance ou bien notre relèvement au-dessus des intérêts égoïstes et charnels qui nous lient au monde et notre union en esprit de sacrifice au Christ et, par lui, au Père dans l'Esprit Saint. Et en nous rassemblant tous dans l'ambiance de communion de la Sainte Trinité, nous affermissons la communion entre nous ».¹⁰⁵⁹ La communion réalisée entre les fidèles dans l'ambiance de communion de la Sainte Trinité est une avec le Royaume de la Sainte Trinité.¹⁰⁶⁰ Le Royaume est communion d'amour. Celui qui s'offre dans l'amour, ensemble avec le Christ, a l'accès à la Divinité trinitaire qui est amour. L'amour représente l'affirmation de l'éternité de la personne et la foi en elle. Dans le dialogue d'amour avec Dieu l'homme ne se perd pas dans l'infinité divine, car les personnes qui s'unissent dans l'amour ne peuvent maintenir leur amour qu'en restant conscientes l'une de l'autre, le père Stăniloae parlant d'une préservation non confondue des personnes, d'une union sans confusion. Le Christ avait rétabli la personne dans les attributs normaux de l'amour et de l'immortalité.¹⁰⁶¹ « Dans la Divine Liturgie, chaque personne est illuminée comme mystère de valeur inépuisable de l'existence ».¹⁰⁶² Et dans la quête du Royaume que nous cherchons d'abord dans la Divine Liturgie, nous avançons dans la communion entre nous et Dieu, en recevant

¹⁰⁵⁷ Cf. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 623 ; selon la trad. fr. du père Jean Boboc, *Spiritualité et communion*, en cours de parution.

¹⁰⁵⁸ Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 9.

¹⁰⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁶⁰ *Ibidem*.

¹⁰⁶¹ *Ibidem*, p. 19.

¹⁰⁶² *Ibidem*, p. 16. « La foi chrétienne affirme que la Sainte Trinité est la base éternelle des personnes humaines et le modèle de félicité dans l'unité de l'amour. Dieu a créé les hommes en tant que personnes afin de les aimer comme Père et comme Frère. Lorsqu'ils ont chu de l'amour par leur liberté, Il a envoyé Son Fils lui-même se faire pleinement leur Frère par l'assomption de la nature humaine ou par incarnation, et pousser son amour pour eux jusqu'au sacrifice de Soi pour leur assurer l'éternité par Sa résurrection. Il leur a ainsi accordé aussi un plus grand amour après que les hommes furent tombés de l'amour dans le péché. Dans la Divine Liturgie, cet amour nous est montré, prouvé et communiqué en permanence par la Sainte Trinité, par le Fils incarné, sacrifié et ressuscité afin que par cela Il nous conduise à l'amour parfait du Royaume de la Sainte Trinité. [...] La Divine Liturgie est le lieu central de croissance des hommes dans cet amour et cette union par la communion ensemble avec le Fils de Dieu, celui sacrifié et ressuscité pour eux, afin qu'ils apprennent et trouvent la force de s'aimer eux-aussi jusqu'au sacrifice, et par cela d'avancer vers la résurrection avec Lui dans la vie des siècles » (*ibidem*, p. 18 ; selon la trad. fr. du père Jean Boboc, *Spiritualité et communion*, en cours de parution).

par surcroît (Mt 6,33) la gloire des fils du Roi éternel et des frères du Fils unique, en nous situant dans une relation avec la Trinité, mais de manière précisée, dans une préservation non confondue des Personnes.¹⁰⁶³

La dimension communautaire de la Liturgie n'est jamais oubliée par le père Stăniloae. La croissance dans la vie spirituelle du chrétien¹⁰⁶⁴, l'ascension personnelle vers Dieu par la purification des passions, par l'acquisition des vertus, sera incomplète sans une ascension liturgique vers Dieu, qui s'accomplit toujours ensemble avec la communauté. La spiritualité orthodoxe qui comprend l'être humain entier et qui est alimentée par la communication aux autres, en créant la communion, s'entretient par la Divine Liturgie. Cette ascension est soutenue par le Christ ressuscité et uni aux fidèles par la Communion. « Mais l'union au Christ dans la Sainte Communion unit les fidèles rassemblés en Christ aussi à la Sainte Trinité, en consolidant leur qualité d'héritiers ensemble avec le Christ du Royaume du Père, ayant l'Esprit Saint reposant sur eux ».¹⁰⁶⁵

Donc, différente de la théologie comme réflexion sur une expérience de la divinité, l'ascension liturgique vécue par les chrétiens comme union ascendante au Dieu Trinité est une relation intime avec le Dieu vivant, une expérience de l'amour de Dieu. La Liturgie n'est pas un vécu purement subjectif, elle est l'Évangile toujours actualisé, la relation actualisée au Christ de l'Évangile, relation dont les fidèles font toujours l'expérience.

4.5 La Communion au Christ et par le Christ à la Sainte Trinité

Toute la communion eucharistique se situe dans un contexte trinitaire. L'Église se souvient au moment de la communion que l'Eucharistie est la communion au Christ ressuscité

¹⁰⁶³ « Dans l'union avec Dieu, le chrétien se maintient en tant que personne non fusionnée et ce d'autant plus qu'avec Dieu, dans l'enseignement chrétien, il y a une Trinité de personnes dans laquelle l'unité est d'autant plus grande que le maintien sans confusion des Personnes est plus authentique. En s'unissant à Dieu, le chrétien garde conscience du Père comme distinct du Fils, avec Lequel en s'unissant à Lui, il ressent Son affection filiale distincte de l'affection du Père. Il est donc conscient aussi du Fils comme distinct du Père, vivant son affection filiale vis-à-vis du Père depuis et ensemble avec l'affection du Fils pour le Père, sans se confondre avec le Fils. Car il sent que ce n'est pas de soi, mais de l'affection du Fils pour le Père, comme d'une source particulière et infinie, que lui vient son affection filiale pour le Père. De même, est-il conscient de l'Esprit-Saint et qu'Il est distinct du Père et du Fils, car il s'unit par l'Esprit autant avec le Père qu'avec le Fils, en tant que personne distincte avec des Personnes distinctes, parce que l'Esprit qui lui donne l'élan de cette union est aussi Personne distincte. Les trois Personnes divines ne se confondant pas, l'homme non plus ne peut pas se confondre avec Dieu, car pour cela il faudrait que Dieu Lui-même devienne impersonnel, manquant alors d'intérêt personnel pour chaque homme en tant que personne particulière » (*ibidem*, p. 14 ; selon la trad. fr. du père Jean Boboc, *Spiritualité et communion*, en cours de parution).

¹⁰⁶⁴ Dumitru Stăniloae, *Spiritualitatea ortodoxă* [La spiritualité orthodoxe], rééditée en 2002, sous le titre *Asctica și Mistica Bisericii Ortodoxe*, București, EIBMO, traduit en français par Jean Boboc et Romain Otal, *La théologie ascétique et mystique de l'Église Orthodoxe*, Paris, Cerf, 2011, 480 p.

¹⁰⁶⁵ Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 8.

et exalté, au Christ présent à la droite du Père. L'importance de la Sainte Communion réside dans le fait que nous avons accès à la vie divine vivifiante par le Corps et le Sang du Christ. Nous entrons en contact et en relation non seulement avec le Christ, mais avec toute la Sainte Trinité.

Pour le père Stăniloae, le corps du Christ, avec lequel nous communions dans l'Eucharistie, est devenu un « milieu transparent non entravé de l'amour infini de Dieu dans son œuvre dirigée vers nous ».¹⁰⁶⁶ Mais le Corps ressuscité du Seigneur, Son humanité, est rempli de la vie divine, parce qu'Il est reçu comme homme dans la communion parfaite de la Sainte Trinité. Le Christ vit cette communion parfaite dans son Corps même, qui « se remplit de la vie divine incorruptible et se fait le milieu de Ses puissances divines ».¹⁰⁶⁷ Le fondement théologique de la position orthodoxe du théologien roumain se trouve dans le mystère de la Trinité, et spécialement dans le rôle de l'Esprit Saint. L'Esprit Saint est la force de la parfaite communion, et Il remplit l'humanité du Christ avec la vie divine.

« Le Père, duquel l'Esprit procède, et qui est aussi dans le Fils, en pneumatisant le corps du Seigneur, le pneumatise par l'Esprit. Là où l'Esprit est actif, le Christ ne peut pas être un objet, mais Il est aussi en activité. Dans cet acte commun de suprême pneumatisation du corps se réalise la suprême communion entre le Père et le Fils dans l'Esprit Saint. C'est seulement en raison de cette parfaite pneumatisation du corps du Fils, que l'Esprit irradiera dans le monde. L'Esprit qui procède du Père sera envoyé dans le monde par le Christ en tant qu'homme. Car le Christ n'est pas passif dans cette irradiation de l'Esprit depuis Son corps ».¹⁰⁶⁸

Suivant la tradition orientale, le père Stăniloae voit les saints Mystères comme un débordement des énergies déifiantes, des œuvres mystériques dans lesquelles le Saint-Esprit est présent d'une manière active. Dans l'Eucharistie, par le fait qu'il reçoit la communion, le fidèle reçoit le corps glorifié du Seigneur, saturé de l'énergie vivifiante de l'Esprit et de Son sang pneumatisé. Cette pneumatologie de Stăniloae soutient que le pouvoir qui œuvre dans toutes les cérémonies déborde de l'intervention hypostatique de l'Esprit Saint, étant donné qu'Il est l'auteur direct de la vie spirituelle, la source de la grâce et des énergies divines dans l'Eglise. Ainsi, en plus de la relation ontologique du croyant avec le Christ¹⁰⁶⁹, il existe une

¹⁰⁶⁶ Stăniloae, TDO II, p. 183.

¹⁰⁶⁷ Stăniloae, TDO I, p. 88.

¹⁰⁶⁸ Stăniloae, TDO II, p. 167.

¹⁰⁶⁹ La relation ontologique de la matière avec le Logos de Dieu et avec le corps humain du Christ est un thème très connu dans la théologie du père Stăniloae, qui accentue le réalisme christologique des sacrements. Dans le processus de sanctification du fidèle, le Christ pénètre dans nos corps avec l'énergie de Son Corps purifié, en

relation dynamique avec l'Esprit. Après le changement des dons, l'Esprit opère un changement en ceux qui communient, en les transformant par Ses énergies déifiantes et en les conduisant à l'union mystique au Christ.¹⁰⁷⁰ Le rôle de l'Esprit Saint est mis en évidence, car il remplit l'humanité du Christ de vie divine, la vie de la parfaite communion.

Les prières avant la Communion affirment la pénétration de la vie spirituelle humaine et divine du Seigneur, par son Corps, dans le corps et dans l'esprit de celui qui communie. Stăniloae parle même d'une demeure de la Trinité dans l'esprit de celui qui communie par le Corps du Seigneur. Car là où il y a l'action divine, les Personnes sont aussi présentes.¹⁰⁷¹

La facilité à intégrer le discours christologique dans une théologie trinitaire aux accents sotériologiques et sacramentaires est remarquable chez le père Stăniloae. Dans la Liturgie de l'Église, le croyant fait l'expérience anticipée du Royaume de l'amour trinitaire, en avançant par le Christ dans la communion à la Sainte Trinité. Le théologien explique d'abord l'intégrité ou la plénitude humaine du Christ. Dans ce sens le Christ est totalement ouvert aux autres personnes humaines et celles-là se retrouvent aisément en Lui, pouvant vivre la plus parfaite communion non seulement avec Lui, mais, en Lui, aussi avec les autres personnes. Cela parce que toute personne peut voir dans l'autre la possibilité d'avoir en Christ un aspect correspondant qui peut se développer justement en Christ vers la beauté spirituelle accomplie. C'est dans ce sens que pour Stăniloae,

« toutes les personnes trouvent en Lui leur intégrité et la pleine réalisation et beauté spirituelle. Ainsi se réalise en Christ le Royaume de la Sainte Trinité et de l'amour. Or la Divine Liturgie est le vécu anticipé de ce Royaume. Et ce vécu se prolonge dans la communauté continue de l'Église. Dans ce sens, la Trinité est celle qui sauve le monde par le Logos incarné, après l'avoir créé par le Logos non incarné. Dans toute la Liturgie, la Trinité entière transparaît et agit par le Christ. Les ondes de l'amour de la Trinité débordent par le Christ sur la communauté liturgique, renforçant la communion entre les fidèles, puisqu'Il l'élève toujours plus en Elle. On ne parle pas du Christ sans avoir pensé à la Trinité, car Il est l'Un d'Elle,

utilisant les éléments matériels des sacrements ou les gestes du prêtre. Cette chose est possible, dans la conception de Stăniloae, parce que le Logos de Dieu est présent dans toutes les créatures et, pour cela, est présent aussi « dans les matières des sacrements sanctifiés par les prières spéciales de l'Église ». Ainsi, la matière est sanctifiée et ensuite utilisée par l'Esprit Saint dans les sacrements. « La matière n'est pas seulement un symbole séparé de la grâce, elle occasionne et traduit de manière intuitive l'action invisible de la grâce, elle-même est remplie de la puissance divine » (Dumitru Stăniloae, TDO III, p. 21).

¹⁰⁷⁰ Bartoș, *Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae*, p. 401.

¹⁰⁷¹ Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 562.

inséparable d'Elle. Nous n'avancons pas en Christ sans avancer dans la Sainte Trinité et, par cela dans la communion entre nous, dans le Royaume de la Sainte Trinité ».¹⁰⁷²

Sa pensée théologique en spirale fait qu'il encadre avec souplesse et précision dans son discours centralisé trinitairement les éléments correspondants à une théologie synthétique du culte : les énergies incréées, la lumière divine, l'amour trinitaire, le sacrifice, la croix. Tous ces éléments s'articulent dans une vision intégrale et intégrante de toute la Liturgie.

4.6 Le sacrifice eucharistique – montée liturgique avec le Christ et porte d'entrée dans le Royaume d'amour de la Sainte Trinité

Dans la théologie du père Stăniloae le sacrifice porte une dimension très importante, étant impliqué déjà dans les rapports d'amour intratrinitaire, avec une valeur ontologique éternelle, issue de la structure de l'amour suprême, de l'offrande totale et parfaite des Personnes divines. Dans la perspective de Stăniloae, à la base de tout sacrifice réside le don de soi périchorétique trinitaire : « Mais notre union à la Sainte Trinité et entre nous, selon la figure de l'unité trinitaire, ne s'accomplit pas sans la renonciation à notre égoïsme, sans le sacrifice de soi-même à Dieu et au semblable, et la force pour ce sacrifice c'est le Christ qui nous la donne. Au fondement du sacrifice du Christ en tant qu'homme réside cependant l'éternel don de soi des Personnes de la Sainte Trinité ».¹⁰⁷³ En ce qui concerne les hommes, le père Stăniloae considère que dans la Divine Liturgie nous louons « le Dieu qui de l'amour pour nous fondé dans l'amour des Personnes trinitaires, a envoyé son Fils se faire homme et s'offrir en sacrifice pour nous et rester avec nous dans l'état de sacrifice, pour nous conduire à l'union avec la Trinité dans l'amour ».¹⁰⁷⁴

Dans ce sens le sacrifice eucharistique ne peut pas être pris en compte seulement d'un point de vue christologique. Stăniloae ne perçoit pas le sacrifice de manière exclusive comme une œuvre particulière du Fils de Dieu, en dehors de la présence du Père et de l'Esprit. Le fondement christologique initial ne reste pas unilatéral, car il ouvre de suite une perspective trinitaire. Stăniloae soutient que les chrétiens montent vers l'union parfaite avec le Christ sacrifié en tant que membres d'une communauté. Cela se passe pour que les membres arrivent à se livrer ensemble avec le Christ au Père et les uns les autres. Stăniloae postule également que la montée vers le Christ sacrifié consiste dans un emplissage graduel des croyants de la

¹⁰⁷² *Ibidem*, p. 622.

¹⁰⁷³ *Ibidem*, p. 235.

¹⁰⁷⁴ *Ibidem*, p. 235-236.

disposition d'offrande à Dieu du Christ et de la puissance qui irradie du Christ sacrifié qui se donne à eux entièrement.¹⁰⁷⁵ Pour Stăniloae, dans ce cadre,

« toute la Divine Liturgie est le mouvement de la communauté dans l'esprit de sacrifice du Christ vers l'union parfaite au Christ sacrifié et ressuscité et de la puissance de son sacrifice vers le sacrifice réciproque entre eux. Cela est tout un avec la montée dans la plénitude de l'amour. Cela équivaut à l'entrée et à l'avancement dans le Royaume de la Trinité. Cela met un sceau d'offrande d'amour sur toute la vie chrétienne, en devenant une Liturgie au sens large. [...] En fait le Royaume a été révélé et fondé par la Sainte Trinité par le Fils incarné, sacrifié et ressuscité, pour unifier par le sacrifice des deux parties, la Trinité à la création, car le sacrifice du Christ n'a pas été regardé avec indifférence par le Père et par l'Esprit Saint. Le Père tout miséricordieux compatissait aussi avec le Fils, qui s'offrait en oblation pour nous, et l'Esprit affermissait le Fils comme homme dans l'offrande de ce sacrifice. Et l'état de sacrifice permanent du Christ signifiant son attention pour nous, signifie aussi l'attention de toute la Trinité ».¹⁰⁷⁶

Le sacrifice eucharistique qui génère pour les chrétiens l'assimilation personnelle de l'état de sacrifice du Christ représente pour Stăniloae une manière de compréhension et d'expérience de l'amour trinitaire que le Christ rend disponible pour les hommes, la Liturgie en étant le cadre existentiel, l'ambiance pneumatique, d'avancement en relation personnelle d'amour aux perspectives éternelles. La Liturgie entraîne l'approfondissement du mystère de la vie trinitaire à travers l'offrande personnelle et communautaire selon un modèle christologique et pneumatologique dans une optique eschatologique. Donc, chez le père Stăniloae l'accent est mis sur le sacrifice qui institue la communion et accomplit cette communion par l'amour. Le Sacrifice du Christ jusqu'à la mort n'a aucun but en dehors du contexte d'une relation personnelle entre l'homme et Dieu. Le contexte relationnel valide un tel sacrifice.¹⁰⁷⁷ Le péché consiste dans l'égoïsme qui sépare les hommes de Dieu, et entre eux, le salut consiste dans le dépassement de l'égoïsme dans l'amour et l'union à Dieu. Le Christ a triomphé de la mort parce que, sur la croix, « il a vaincu le péché du manque d'amour ».¹⁰⁷⁸ C'est le motif pour lequel la théologie orthodoxe affirme la liaison vitale entre sacrifice et sanctification, liaison confirmée par la liturgie et la pratique de l'Église

¹⁰⁷⁵ *Ibidem*, p. 227-228.

¹⁰⁷⁶ *Ibidem*, p. 228.

¹⁰⁷⁷ Dans l'acte du sacrifice est impliqué « la foi en un Dieu personnel, aimant et omnipotent et dans la valeur éternelle des personnes humaines » (Dumitru Stăniloae, *Învățătura ortodoxă despre mîntuire și concluziile ce rezultă din ea pentru slujirea creștină în lume*, dans *Ortodoxia* 24. 1972, p. 195-212, ici p. 206).

¹⁰⁷⁸ Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 11.

Orthodoxe. Selon la théologie de Stăniloae, nous ne pouvons venir à Dieu que dans un état de sacrifice dans lequel le Christ même, qui est en état de sacrifice permanent, nous attire. Cela en vue de la communion, dans l'amour, à la Sainte Trinité.

L'importance du caractère trinitaire de sa réflexion théologique s'observe donc dans l'articulation trinitaire du sacrifice liturgique. Dans la perspective théologique de Stăniloae le sacrifice a une composante fondamentalement trinitaire. Pour lui, le sacrifice eucharistique même est fondé de manière trinitaire : « Par son Fils fait homme, la Trinité est venue pour l'éternité à nous et nous a élevés à Elle, car à travers le sacrifice du Christ, l'homme a détruit le mur de l'égoïsme et il est venu au Père. Dans Sa personne, le Christ nous a ouvert le chemin vers la Sainte Trinité, et par la croix par laquelle en la recevant nous aussi de Lui, nous sortons de la situation égoïste qui nous sépare de Dieu et aussi d'entre nous ».¹⁰⁷⁹ L'avancement vers la communion de la Trinité se réalise dans le cadre cultuel, là où se précise aussi son but eschatologique : « La Divine Liturgie est l'action de notre offrande ensemble avec le Christ, ou l'union de la communauté au Christ en état de sacrifice pour s'offrir elle aussi en oblation ensemble au Père, pour que se réalise le Royaume de la Trinité en toutes choses ».¹⁰⁸⁰

Le père Stăniloae voit l'Eucharistie dans l'optique d'un réel circuit ontologique de dialogue d'amour entre le Père, le Fils et nous, par le sacrifice du Fils.¹⁰⁸¹ Il rappelle que la liberté, donc l'amour, implique aussi le sacrifice, donc la croix. Le sacrifice du Christ est perçu en tant que manifestation culminante de son amour.¹⁰⁸² C'est dans la Divine Liturgie¹⁰⁸³ que se montre l'inséparabilité entre le Christ, son Royaume proclamé par l'Évangile et la croix. C'est seulement par la liberté de l'amour que peut être vaincue la séparation volontaire de la créature d'avec Dieu, séparation qui a provoqué sa souffrance. Le Christ accepte la mort non pas parce que Dieu a besoin de l'amour de l'homme ou parce que l'amour forcerait Dieu à livrer son Fils à la mort, mais parce que seulement par la mort il peut amener la création à l'union avec Lui qui est immortel. « Et cela se réalise par le Fils de Dieu qui par l'amour de la Trinité entière pour les hommes prend la nature humaine et en même temps que celle-là,

¹⁰⁷⁹ *Ibidem*, p. 233.

¹⁰⁸⁰ *Ibidem*, p. 240.

¹⁰⁸¹ *Ibidem*, p. 487.

¹⁰⁸² *Ibidem*, p. 616.

¹⁰⁸³ C'est en effet, tant par le signe de la croix, fait par le prêtre avec l'Évangile sur l'Antimension, en rappelant la bienfaisance du Royaume de la Trinité sur les hommes, que par le placement de la croix au lieu de l'Évangile à la « Petite Entrée » que se voit cette inséparabilité.

accepte la mort pour la dépasser dans la plénitude de vie de la Divinité, communiquée par l'amour ».¹⁰⁸⁴

4.7 La Croix – milieu suprême de l'irradiation de la vie trinitaire envers l'homme. Le signe liturgique de la croix nous met en relation avec la Trinité.

Dans la Divine Liturgie, l'homme peut vivre dans l'ambiance de l'amour trinitaire. Dans un texte de grande densité, le père Stăniloae exprime l'éternelle liaison créée entre Dieu et l'homme dans l'ambiance personnelle du sacrifice charitable : « Le Christ S'est plongé, avec Son humanité pleine d'amour pour Ses frères, dans la divinité du Père, et donc la Sienne, en convoquant, comme réponse, l'amour et la puissance du Père pour Son humanité, mais aussi pour tous ceux pour lesquelles Il s'offrait en sacrifice ».¹⁰⁸⁵

C'est non seulement l'événement de la croix comme expression parfaite de l'amour du Christ pour l'homme qui engage la réflexion du père Stăniloae, mais la croix liée à l'amour de la Sainte Trinité et la croix comme signe liturgique réalisé par les fidèles, ou comme geste cultuel fait par le prêtre pendant la célébration eucharistique. Pour Stăniloae il n'y a pas de séparation entre la Sainte Trinité et la souffrance du Christ sur le Golgotha. Cela parce que le lien réalisé avec notre nature par l'incarnation du Christ est immuable :

« L'un de la Trinité est en communion éternelle avec nous par le corps qu'il a en commun avec nous, corps porteur des stigmates de la croix. Notre corps commun avec celui de cette Personne trinitaire est le moyen par lequel nous nous faisons participants à l'infinité de la vie divine. Et cela se montre dans sa résurrection.

L'humanité d'une Personne de la Trinité a touché l'apogée du dépassement de tout égoïsme et de l'amour parfait pour Dieu par la croix et c'est pour cela que par elle se déverse sur nous, qui avons un corps commun à lui, son amour envers le Père et envers nous ; par la croix son humanité est devenue un vase parfait de l'amour divin. Cette trace de la croix qu'il imprime aussi en nous ne s'efface jamais de l'humanité du Christ, donc de notre humanité non plus, et elle reste par excellence le milieu suprême de l'irradiation de la vie de la Trinité tout aimante envers nous et de notre amour envers elle ».¹⁰⁸⁶

¹⁰⁸⁴ Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 245.

¹⁰⁸⁵ Idem, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, p. 189. « Et le principal motif pour un tel amour est que, dans le plan de l'existence, de l'amour et de la nature divine, l'ontologique et le spirituel coïncident » (Idem, *Dumnezeu este lumină*, p. 95).

¹⁰⁸⁶ Idem, *Spiritualitate și comuniune*, p. 250.

Le signe de la croix fait dans la vie et dans la liturgie par les chrétiens nous met en relation avec le Dieu Trinité : « Nous ne pouvons pas glorifier la Trinité sans montrer et glorifier le milieu par lequel elle œuvre en nous et nous ne pouvons pas faire le signe de la croix sans glorifier la Trinité et sa puissance vivifiante montrée par la croix. Par la croix du Christ a œuvré et œuvre sur nous la Sainte Trinité ».¹⁰⁸⁷

La théologie sacramentaire du père Stăniloae implique une puissante triadologie qui intègre la dimension sacrificielle en orientant le tout de manière structurelle vers une eschatologie bien précisée : « La Divine Liturgie commence avec la promesse absolue de cette union à la Sainte Trinité et de ce banquet éternel de l'amour, vers lequel les fidèles progressent par la Sainte Communion, comme union au Christ ».¹⁰⁸⁸

4.8 Eschatologie eucharistique trinitaire

Dans le contexte liturgique, l'importance du sacrifice comme renoncement à l'égoïsme et comme sortie dans l'étendue de la communion, envisage toujours dans la pensée du père Stăniloae, une finalité eschatologique. La Communion eucharistique qui génère de la communion implique une progression dans la relation avec Dieu, mais Dieu Trinité : « C'est donc seulement en nous détachant de la vie étroite de l'égoïsme, que nous nous remplissons de la vie infinie de la communion de la Sainte Trinité. L'Église a exprimé ce paradoxe en appelant la mort du Christ, contraire à tout égoïsme, 'vivifiante'. Le Corps sacrifié du Christ est pain 'qui donne la vie au monde', comme l'avait dit le Seigneur lui-même (Jn 6,33), parce qu'en lui se réalise cette sortie de l'égoïsme pour l'étendue de la communion à tous. En immergeant son corps, par la mort, en Dieu, dans l'infinité de la vie, dans un suprême dépassement de Soi-même, le Christ l'a rempli de la vie immortelle et infiniment pleine d'amour de la Sainte Trinité. Celui qui s'offre par amour, ensemble avec le Christ, entre en liaison avec les eaux vives de la Divinité trinitaire qui est amour et, donc, vie sans fin, et se remplit d'elles ».¹⁰⁸⁹ Par conséquent, le père Stăniloae met en évidence le dynamisme eschatologique de l'Eucharistie. Cette dernière est vue comme créatrice de communion en vue d'une communion future plus accomplie : « Le fait que la Divine Liturgie soit vécue par les

¹⁰⁸⁷ *Ibidem*, p. 251. « Ainsi quand nous faisons le signe de croix, nous affirmons notre liaison pour l'éternité avec la Sainte Trinité, la Source suprême de l'amour, mais aussi notre valeur éternelle pour elle, une fois qu'elle a décidé qu'Un de la Trinité se fasse homme et qu'il offre son sacrifice suprême pour nous puisqu'il ressuscite pour nous pour l'éternité, afin de nous ressusciter nous aussi pour l'éternité et qu'il contemple l'existence infinie comme homme ensemble avec nous, dans un dialogue éternel d'amour » (*ibidem*, p. 254).

¹⁰⁸⁸ *Ibidem*, p. 227.

¹⁰⁸⁹ *Ibidem*, p. 13-14.

croyants en commun comme ascension ou progression dans l'ambiance de communion de la Sainte Trinité, fait d'elle le plus effectif moyen de création, de maintien et d'affermissement de la communauté entre les hommes, comme anticipation du Royaume de la Sainte Trinité ».¹⁰⁹⁰

5. L'aspect de sacrifice dans l'Eucharistie

5.1 Le commentaire liturgique du père Stăniloae

La théologie orthodoxe ne remet pas en question le caractère de sacrifice de la Divine Liturgie, celui-là étant clairement attesté par les textes liturgiques. La conception théologique du père Stăniloae sur la Liturgie et la spiritualité orthodoxes est développée dans son œuvre *Spiritualité et communion dans la Liturgie Orthodoxe*. Il présente ici les aspects de l'Eucharistie dans un certain ordre qui tient du déroulement de la Sainte Liturgie, en explicitant leur contenu, sans l'intention de les séparer totalement les uns des autres. L'exposition est systématique et son analyse n'a pas un caractère schématisant, de résumé, Stăniloae donnant ses explications en prenant comme point de départ la prière eucharistique, établissant ainsi la distinction devenue aujourd'hui classique, saisie par le théologien catholique Louis Bouyer entre la théologie de l'eucharistie et les théologies sur l'eucharistie.¹⁰⁹¹ En ce qui concerne la présentation de l'aspect de sacrifice de l'eucharistie, fortement accentué dans son œuvre, nous essaierons de rester dans l'esprit de l'analyse du théologien roumain, en identifiant les différentes significations du sacrifice, développées par Stăniloae en relation et en référence aux actes et aux moments de la Divine Liturgie.¹⁰⁹² Il est facile de constater que dans l'ouvrage du père Stăniloae il y a des redondances car il revient toujours sur le même sujet. Ces redondances sont à considérer comme partie inhérente d'un mode d'expression approprié à la complexité du sujet, comme nous l'avons mentionné dans l'introduction de ce chapitre. Les dites répétitions trahissent l'aspect professoral de son écriture, une façon d'écrire toute aussi présente dans d'autres livres. Ce style d'écriture traduit

¹⁰⁹⁰ *Ibidem*, p. 15.

¹⁰⁹¹ Louis Bouyer, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Paris, Desclée, 1968², p. 11 : « Ce sont bien des théologies *sur* l'eucharistie. Ce ne sont à peu près jamais *la* théologie *de* l'eucharistie : une théologie qui procède d'elle, au lieu de venir s'y appliquer du dehors, tant bien que mal, ou se réduire à la survoler sans jamais daigner prendre contact avec elle ».

¹⁰⁹² Le commentaire liturgique du Père Stăniloae s'appuie sur les Divines Liturgies de Saint Jean Chrysostome et de Saint Basile de Césarée, les anaphores eucharistiques les plus utilisées dans le rite byzantin.

une pensée en spirale¹⁰⁹³ où les notions reviennent pour être progressivement affutées. Le texte est certes redondant, mais n'en demeure pas moins traversé par une dynamique eschatologique parce que ce qui importe au théologien est de nous faire comprendre non seulement d'où nous venons, mais aussi où nous allons. Pour lui le but de l'orthodoxie est la théosis, la déification. Le traité sur la Liturgie du père Stăniloae renvoie à l'expérience de la déification à travers le sacrifice eucharistique, à travers la communion au sacrifice du Christ.

Nous allons expliciter d'abord l'enseignement du père Stăniloae sur la dimension christologique du sacrifice et sur la correspondance entre l'aspect de sacrifice et celui de sacrement de l'Eucharistie pour suivre ensuite le chemin interprétatif parcouru par Stăniloae à travers la Divine Liturgie dans l'identification de sa dimension sacrificielle.

5.2 L'état de sacrifice permanent du Christ

Pour le père Stăniloae l'Eucharistie est un sacrifice mystique parce qu'elle représente le mystère insondable de la mort continuelle du Christ, qui est inséparable de son état de résurrection. C'est une mort ontique qui n'est pas d'une autre catégorie que la mort sur la Croix en représentant sa continuation ininterrompue.¹⁰⁹⁴

La nécessité de l'Eucharistie comme sacrifice se fonde sur le besoin de l'homme de s'unir avec Jésus Christ qui continue à s'offrir, pour que par la puissance ininterrompue de son sacrifice l'homme puisse s'offrir lui aussi.

L'Eucharistie est le lieu de notre rencontre avec le Christ. Elle est notre attraction avec la volonté dans l'acte de sa mort et de sa résurrection mystique, qui est la continuation de sa mort et de sa résurrection historique. L'acte externe du sacrement, sans indiquer et sans comprendre une mort comme celle historique du Christ, indique toutefois une mort réelle, mais mystique, comme il indique aussi une résurrection réelle, mais mystique. En clarifiant le concept de mort mystique réelle, Stăniloae affirme que c'est une mort qui comprend une union de l'homme à Dieu en vue de la résurrection. Cette mort est une désappropriation, une « auto-annulation »¹⁰⁹⁵, auto-cessation de l'humain devant le divin pour laisser prévaloir les œuvres divines dans l'esprit de l'homme. Le Christ est dans un état continuuel d'annulation en

¹⁰⁹³ « Aspects de la cardiologie mystique chez le Père Stăniloae », conférence donnée par le père Jean Boboc, le 23 octobre 2011, dans le cadre du cycle des conférences de la paroisse Notre-Dame Souveraine à Chaville.

¹⁰⁹⁴ Dumitru Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie în cele trei confesiuni* [La divine eucharistie dans les trois confessions], dans *Ortodoxia* 5. 1953, p. 46-115, ici p. 97.

¹⁰⁹⁵ L'expression est la traduction littérale de l'expression en roumain, qui n'exprime nullement un anéantissement de la personne mais un dessaisissement de soi-même en vue d'un accueil total de la présence déifiante de la Trinité.

tant qu'homme devant Dieu, ainsi qu'il l'était sur le Golgotha.¹⁰⁹⁶ Venant sur l'autel et communiant aux hommes, il les attire dans sa propre annulation, en les faisant mourir eux aussi pour qu'en même temps Dieu vive pleinement en eux et pour qu'ils vivent véritablement. Il devient alors compréhensible que la mort et la résurrection sont vécues simultanément par le chrétien, comme elles sont vécues de manière permanente dans le Christ.

En expliquant le sens de l'actualité de l'oblation eucharistique du Christ pour nous, oblation qui non seulement nous représente nous-mêmes, mais aussi nous y intègre, Stăniloae dit que l'état d'oblation du Christ que nous adoptons est une mort mystérique, une mort mystique de l'homme en Dieu, un enterrement en Lui. C'est une plongée dans la source infinie de la vie dont la conséquence immédiate est la résurrection, la réception d'une vie nouvelle, inaltérable.¹⁰⁹⁷ Stăniloae accorde aussi une attention à la dialectique de l'unification et de la distinction des fidèles par rapport au Christ. La réponse réside dans le caractère de dialogue de l'union, caractère propre à l'amour en général. L'union ne produit pas un état d'indistinction par rapport au Seigneur, l'union vécue en dialogue provoque la nécessité de s'unir à lui bien davantage par l'acte de communion.¹⁰⁹⁸

L'eucharistie est la présence du Seigneur dans la réalité de sa mort et de sa gloire. Il offre aussi continuellement sa mort sur l'autel céleste. Notre Eucharistie est la vraie représentation de son sacrifice réel et continu, offert une fois pour toutes sur la terre – sur le Golgotha – et présentée perpétuellement en notre faveur dans l'éternité.¹⁰⁹⁹ Le Christ continue son sacrifice sur les autels, pour attirer mystiquement les hommes dans sa mort, pour qu'ils puissent y communier. Par le sacrifice eucharistique du Seigneur s'entretient de manière continue dans l'Église, son Corps mystique, l'événement de la mort mystique avec le Christ. Et puisque le sacrifice du Seigneur au ciel est inséparable de son état de résurrection, il demeure aussi dans l'Église l'événement de la Résurrection et par cela l'action de divinisation¹¹⁰⁰ parce que dans le Corps mystique du Christ tous les fidèles participent aux fruits du sacrifice liturgique. Le Christ se sacrifie continuellement à l'intérieur du Corps

¹⁰⁹⁶ « Le sacrifice continu du Seigneur au ciel et son apparition sur l'autel pendant la Liturgie, s'accroît du Sacrifice sur la Croix ou est la continuation de celle-là, sans avoir dans cette continuation un caractère sanglant. Les figures du pain et du vin séparées et les actes d'égorgeement et de brisement réalisées en elles, expriment la mort mystique-réelle du Seigneur, comme une continuation de la mort sanglante sur le Golgotha. Ainsi le sacrifice eucharistique ne fait qu'un avec le sacrifice du Golgotha en ayant toutefois son caractère propre » (Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie*, p. 96).

¹⁰⁹⁷ Dumitru Stăniloae, *Théologie eucharistique*, dans *Contacts* 22. 1970, p. 184-211, ici p. 196, traduit de l'original roumain *Teologia Euharistiei*, dans *Ortodoxia* 21. 1969, p. 343-364, ici p. 352.

¹⁰⁹⁸ *Ibidem*, p. 200, 201 ; Idem, TDO III, p. 76, 77.

¹⁰⁹⁹ Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie*, p. 102.

¹¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 106.

mystique de l'Église et nourrit l'Église avec son Corps sacrifié pour entretenir et augmenter toujours la vie divine en elle. Le Corps eucharistique, le corps divinisé du Seigneur, entretient en tant que nourriture son Corps mystique.

Selon Stăniloae c'est le Christ qui par Sa propre initiative et d'une manière permanente est dans l'état de sacrifice, afin que nous l'ayons toujours à notre portée pour participer à cet état, pour nous mettre à tout moment en état de sacrifice. D'ailleurs le Christ veut de manière perpétuelle nous attirer dans cet état de sacrifice et de louange offerts au Père et d'union avec Lui dans l'amour. L'état permanent de sacrifice du Christ l'homme le reçoit dans les sacrements de l'Église, et à mesure comble il l'atteint dans l'Eucharistie. Pour le théologien roumain cet état est le fondement céleste de tous les sacrements et surtout de la liturgie eucharistique et c'est grâce à cet état de sacrifice céleste permanent que nous pouvons avancer vers un état de perfection toujours grandissant.¹¹⁰¹ Dans un commentaire au chapitre 5 de l'Apocalypse, le père Stăniloae décrit la liaison entre le sacrifice du Christ et l'histoire en mettant en évidence que la liturgie céleste n'est pas une liturgie en elle-même, mais qu'elle est le fondement de la liturgie visible célébrée dans les églises au cours de l'histoire, ayant aussi comme fondement le sacrifice incessant du Christ au ciel. Il affirme :

« Nos prières sont reçues par le Père par la médiation du Christ, donc dans une sorte d'union avec les prières du Christ. Mais Celui-ci n'intercède pour nous qu'en présentant son sacrifice au Père. Son sacrifice est la plus puissante prière 'incarnée'. Et notre prière, en tant que nourrie de ce sacrifice, est, elle aussi, une sorte de sacrifice, dont la réalité peut s'élargir bien loin et aboutir au sacrifice comme prière incarnée. Il s'ensuit que la médiation du Christ n'est pas extérieure à nous, ou, autrement dit, qu'elle ne nous laisse pas extérieurs à Lui, mais nous unit avec Lui en nous élevant à son état sacrificiel. En tant que notre prière, nourrie du sacrifice du Christ et mélangée à Sa prière, est elle aussi un sacrifice (cf. Ps 140, 2), on peut considérer toute la liturgie un sacrifice tantôt du Christ tantôt nôtre (bien sûr, en tant que nôtre, il tire tout son pouvoir de celui du Christ), un sacrifice qui culmine dans l'Eucharistie. Celle-ci est sans doute le don du Christ au Père et à nous, mais elle ne se réalise pas sans notre prière, nourrie à son tour du sacrifice céleste du Christ ».¹¹⁰²

¹¹⁰¹ Dumitru Stăniloae, *Liturgie, participation au sacrifice du Christ, spiritualité*, dans *Liturgie, Spiritualité, Cultures*, Conférences Saint-Serge, 29^e semaine d'études liturgiques, Paris, 29 juin-2 juillet 1982, éd. par Achille M. Triacca et Alessandro Pistoia, Roma, Edizioni Liturgiche, BEL.S 29, 1983, p. 277-297, ici p. 282.

¹¹⁰² *Ibidem*, p. 283.

Le père Stăniloae unit d'une façon paradoxale deux affirmations. La première se réfère au fait que le Christ ne répète pas son sacrifice, car celui-ci est parfait en soi.¹¹⁰³ Deuxièmement, le sacrifice du Christ a une actualité permanente, parce que la qualité de Grand Prêtre propre au Seigneur ne pourrait fonctionner sans sacrifice. Pour Stăniloae la qualité de Grand Prêtre et le sacrifice sont inséparables. Il saisit qu'avant saint Ignace d'Antioche¹¹⁰⁴ ou saint Cyrille d'Alexandrie¹¹⁰⁵, l'Épître aux Hébreux montre réalisés en Christ les qualités de Grand Prêtre, d'autel suprême et impérissable et de sacrifice incessant, éternel, qui n'a pas besoin d'être répété. Cela parce que Son corps est incorruptible et soustrait à la mort, ayant le Fils de Dieu comme hypostase. Dans le commentaire à l'Épître aux Hébreux, Stăniloae donne l'exemple d'une interprétation typologique-anagogique percevant le Christ comme le célébrant, l'autel et le sacrifice.¹¹⁰⁶ L'Épître montre l'état plurivalent du Christ et,

« elle fait cela en présentant le Christ comme célébrant, en Grand Prêtre, une liturgie à l'autel situé dans l'espace le plus saint et le plus intérieur du temple céleste qui n'est pas fait de main d'homme. Étant donné qu'Il n'entre pas dans cet espace intérieur de temps en temps, mais une seule fois pour y rester toujours, Il célèbre une liturgie incessante. Mais comment célébrerait-Il sans interruption s'Il n'offrait sans cesse le sacrifice suprême de Soi-même ? 'Le point capital de nos propos – dit encore l'Épître – est que nous avons un pareil Grand Prêtre qui s'est assis à la droite du trône de Majesté dans les cieux, ministre (= célébrant la liturgie) du sanctuaire et de la Tente, la vraie, celle que le Seigneur, et non un homme, a dressée' (He 8, 1-2) ».¹¹⁰⁷

¹¹⁰³ Le père Stăniloae donne un autre argument concernant la réalité de la permanence du sacrifice christique : « le sacrifice du Christ n'aurait pas été parfait s'il n'entraînait pas un état permanent de sacrifice. Celui qui ne se donne pas de façon totale et pour toujours, ne se donne pas d'une manière parfaite. Or, c'est dans cette 'permanence' que se montre la perfection du sacrifice du Christ et son pouvoir de perfectionner autrui » (*ibidem*, p. 284).

¹¹⁰⁴ Voir Ignace d'Antioche, *Ad Magnesios* VI, PG 5, 661-674, ici 667 ; en français, *Épître aux Magnésiens*, dans *Les écrits des Pères Apostoliques* : texte intégral en un volume, introduction de Dominique Bertrand, Paris, Cerf, « Foi vivante » 244, 1990, p. 169-176.

¹¹⁰⁵ Voir Cyrille d'Alexandrie, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* IX, PG 68, 592.

¹¹⁰⁶ Pour le père Stăniloae le sacrifice et l'autel sont en Christ une et même chose. En plus, en Christ qui est en haut devant le Père, en tant que Prêtre, Sacrifice et Autel, se trouvent aussi nos dons, ou nous-mêmes : « Mais à l'intérieur de la Tente, ou Saint des Saints, Il célèbre à l'autel qui est comme le lieu le plus élevé. Et l'autel, c'est Lui-même. C'est par là que l'autel de chaque église est l'image visible du Christ sur lequel Lui-même offre, par le prêtre, son sacrifice au Père, en se donnant en même temps à nous pour nous élever ensemble avec Lui en sacrifice au Père » (Stăniloae, *Liturgie, participation au sacrifice du Christ, spiritualité*, p. 286).

¹¹⁰⁷ Stăniloae, *Liturgie, participation au sacrifice du Christ, spiritualité*, p. 286. Stăniloae tient aussi à souligner encore une fois la connexion entre la qualité de Grand Prêtre et la réalité éternelle de sacrifié, comme argument pour la permanence de cet état du Christ : « S'Il reste sans cesse Grand Prêtre, il faut qu'Il reste aussi en état permanent de sacrifice. En même temps, Il est aussi l'autel suprême proprement dit. Étant l'autel le lieu le plus élevé vers Dieu, le lieu spirituel le plus proche de Dieu et de sa sainteté, quoi ou qui peuvent être plus proches de Dieu que le Fils même de Dieu devenu homme pour s'offrir en sacrifice suprême au Père au nom de tous ses frères en humanité ? Le Grand Prêtre le plus élevé, c'est Lui ; l'autel le plus sacré et le sacrifice le plus parfait, c'est Lui. C'est donc Lui – Grand Prêtre, autel, sacrifice parfaits – qui peut conduire ses frères en humanité à la

L'union paradoxale entre l'état de sacrifice permanent du Christ et son état d'immortalité est entendue par Stăniloae comme un seul état qui en unit deux, celui de mort relativement à la vie qui est conforme au monde, vie qui tombe vers la mort, et celui de la vie éternelle de Dieu. Ceux qui s'unissent à Dieu dans le Christ participent à ce mode unique de vie.¹¹⁰⁸ Une réponse sera donnée aussi à la question de la paradoxale union entre le corps du Christ devenu incorruptible, non plus soumis à la mort, et Son état permanent de sacrifice :

« La réalité sous-entendue par ce paradoxe doit consister soit dans l'expérience très sensible de Sa remise au Père par le renoncement à Soi-même, et de la gloire qui Lui revient du Père à cause de cela, soit dans une compassion pour les hommes poussée jusqu'à une déchirure intérieure, déchirure vécue comme une manière de leur communiquer Son sang et Son corps, mais qui est aussi accompagnée par une grande satisfaction pour l'amour qu'Il leur a montré et pour l'amour qu'ils Lui donnent en retour. [...] Il faut se rappeler à ce point que la souffrance du Christ pour nous et avec nous n'est que l'un des côtés de son état. Il y en a aussi un autre, celui de la gloire ».¹¹⁰⁹

En partant de l'idée de la bonne odeur de l'état de sacrifice du Christ qui emplit l'Église entière, d'après le modèle de la théologie de saint Cyrille d'Alexandrie¹¹¹⁰, le père Stăniloae dit que l'état sacrificiel incessant du Seigneur au ciel se précise aussi par Sa relation avec l'Église qui à travers l'Eucharistie cherche une orientation sacrificielle vers le Père :

« Les églises n'immolent pas le Christ de nouveau, mais d'elles s'élève la bonne odeur du Christ immolé une fois pour toutes, et qui rend permanent, dans une actualité dynamique, l'état produit en Lui par son immolation. Le Christ se trouve dans un état permanent d'offrande 'aux cieux' en sa qualité de Tête de l'Église et, par sa communion intime avec celle-ci, il l'emplit en permanence de son état d'offrande vers lequel il l'entraîne. Par

perfection, à la plus haute proximité de Dieu, comme fils adoptifs de Dieu et frères de Son Fils monogène. Si donc leur perfection peut se réaliser et durer éternellement, c'est parce qu'il y a une participation éternelle au sacrifice du Fils de Dieu devenu homme » (*ibidem*, p. 285).

¹¹⁰⁸ « En se donnant ainsi au Père et mourant ainsi à la vie conforme au monde, mais en même temps rempli de la vie du Père, le Christ entraîne avec Soi et présente au Père ceux aussi qui sont morts avec Lui à la vie conforme au monde, afin qu'ils soient remplis à leur tour de la vie du Père. En effet, rassemblés dans le Fils, ils s'approprient Son amour de Fils pour le Père en vainquant leur égoïsme, en refrénant leur passion et l'attachement au monde, en se remplissant de la vie divine en communion avec le Fils et le Père, et en sentant unis par compassion à leurs semblables grâce au pouvoir de compatir reçu du Fils » (*ibidem*, p. 291-292)

¹¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 288-289.

¹¹¹⁰ Cyrille d'Alexandrie, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* XII, PG 68, 833 D.

l'Eucharistie, l'Église manifeste sa volonté de s'approprier cet état dans lequel le Christ vient à sa rencontre ». ¹¹¹¹

Le sacrifice aussi bien du Christ que de nous avec Lui répand une bonne odeur vers le Père parce que Celui-ci se plaît à voir son Fils devenu homme et ses frères en humanité se donner à Lui dans un élan d'amour. ¹¹¹² En touchant de nouveau à la dimension mystique le père Stăniloae déclare ensuite qu'« en puisant ainsi à l'état sacrificiel éternel du Christ comme à une source, nous nous élevons, nous aussi, à un état de 'vie spirituelle' qui se constitue simultanément de la mort de l'égoïsme, de la victoire sur les passions, de la communion par 'compassion' avec la Sainte Trinité et nos semblables ». ¹¹¹³

Selon le père Stăniloae le Christ nous communique le pouvoir de tuer notre égoïsme et de nous donner sans cesse au Père, ainsi que la force de nous pousser vers la communion avec nos semblables par compassion, en nous offrant simultanément la vie immortelle, notamment parce qu'Il se trouve dans un état permanent de sacrifice dans le sens d'un état de donation incessante de Soi-même au Père et de sensibilité compatissante vers les autres.

C'est seulement l'union avec le Christ, vainqueur dans l'humanité assumée en Lui de la mort qu'Il avait acceptée et par cela ressuscité à la vie éternelle, qui nous introduit, nous aussi, dans la voie de la spiritualisation sans fin, dans la vie en communion parfaitement libre avec Dieu et avec nos semblables. En Christ, considéré comme homme, la possibilité de mourir n'a représenté que le maintien, dans l'humanité assumée, de la volonté de se donner aussi comme homme à Dieu le Père, de même que le signe de communion plénière avec nous. Par la mort Il se donne librement et totalement comme homme aussi au Père et l'amour du Père qu'Il gagne comme homme s'étend du Fils monogène, devenu homme, à tous les hommes. En se donnant au Père il réalise donc aussi la communion parfaite avec nous, car c'est pour nous qu'Il meurt, communion qui prend chez Lui la forme sensible de la compassion, car Il s'identifie avec nous en souffrant comme nous. Il s'approprie notre humanité soumise à la possibilité de mourir par la volonté de « com-patir » avec nous, mais il vainc cette mort en souffrant la mort dans un élan de donation au Père. Le père Stăniloae parle

¹¹¹¹ Stăniloae, *Théologie eucharistique*, p. 199.

¹¹¹² Stăniloae, *Liturgie, participation au sacrifice du Christ, spiritualité*, p. 281. « Le Fils qui s'est donné au Père par amour dès l'éternité, se donne aussi comme homme par le sacrifice. Il a pris à Sa charge d'amener de nouveau la création à son vrai but, c'est-à-dire à vivre en unité avec Dieu et en elle-même. Cela Il veut le faire à partir de l'intérieur même de la création, à savoir en se faisant homme en union de nature avec l'humanité et engageant ainsi dans cette action la volonté de notre nature, assumée elle aussi dans Son hypostase. Il Se donne ainsi comme homme au Père par un sacrifice dans lequel Il demeure sans cesse pour y attirer les hommes de chaque génération » (*ibidem*, p. 290-291).

¹¹¹³ *Ibidem*, p. 282.

donc de la force avec laquelle le Christ vainc la mort par compassion pour nous et de la manière dont nous devons nous préparer à participer nous aussi au pouvoir victorieux de son sacrifice. Il entraîne aussi le rôle de la liturgie eucharistique car : « En Le recevant ainsi en nous, avec le pouvoir qu'Il avait d'aller à la mort pour nous, ce n'est pas seulement la disposition de nous donner avec Lui au Père que nous recevons, mais aussi la mort de notre égoïsme et le pouvoir de dominer nos passions ».¹¹¹⁴

Le père Stăniloae s'engage alors dans une explication de mystique-christologique sur la libération de l'étroitesse égoïste du péché et de la domination des attachements terrestres, pour une sortie vers l'étendue de la communion par amour avec la communauté d'amour infini des Personnes de la Sainte Trinité et avec nos semblables.¹¹¹⁵ La mort du vieil homme et l'entrée dans la vie renouvelée de l'amour non charnel s'accomplissent dans le chrétien seulement par l'union au Fils de Dieu qui est devenu homme justement pour vaincre, avant tout en Lui, la mort de l'homme et pour arriver à la résurrection dans la vie immortelle en Dieu. C'est la mort qui a le caractère de renoncement volontaire à la vie mortelle et de don de soi-même à Dieu qui mène à la vie nouvelle en Dieu. L'homme cesse d'exister par soi-même hors de Dieu ou contre Dieu et cette mort le met en communication avec la vie infinie et impérissable qui se répand de Dieu. « Cette mort de l'homme mortel a revêtu dans le Christ le caractère de sacrifice volontaire ».¹¹¹⁶

Le père Stăniloae considère que l'homme, pour planter en lui et pour renforcer continuellement l'état de sacrifice, doit communier à la nature humaine du Christ imprégnée de l'esprit de sacrifice, ouverte totalement à Dieu, pleinement pneumatisée. L'état de sacrifice pénètre l'homme au Baptême, mais doit être renouvelé surtout par la communion au Corps et au Sang du Christ, qui portent en eux pour l'éternité la capacité de sacrifice total à Dieu et aux semblables. Selon le théologien roumain, le Christ est passé par le sacrifice vers la résurrection, mais il se trouve aussi actuellement dans cet état, même si, paradoxalement, il est et demeure également dans l'état de résurrection.

« Cet état permanent de sacrifice du Christ nous le recevons dans tous les Sacrements de l'Église, mais dans un mode culminant dans l'Eucharistie. Cet état est donc un fondement céleste de tous les Sacrements et, surtout, de la Divine Liturgie, accomplis par des formes visibles dans l'Église. Cet état de sacrifice permanent du Christ a donc en soi la puissance de nous parachever, parce qu'en cet état même réside un état de perfection, d'après ce que nous

¹¹¹⁴ *Ibidem*, p. 280.

¹¹¹⁵ *Ibidem*, p. 278.

¹¹¹⁶ *Ibidem*, p. 279.

dit l'Épître aux Hébreux. C'est seulement grâce à cet état de sacrifice céleste permanent que nous pouvons avancer nous aussi vers un état de parachèvement de plus en plus élevé ». ¹¹¹⁷

La référence à saint Eutyque ¹¹¹⁸ le patriarche de Constantinople qui parle clairement d'une offrande permanente ou d'une oblation permanente du Seigneur après la résurrection, comme base de l'Eucharistie, est articulée par Stăniloae avec l'Évangile de saint Luc ¹¹¹⁹ qui nous laisse comprendre que le Seigneur a célébré après la résurrection aussi sur la terre l'Eucharistie comme une présentation visible de Son état d'offrande de Soi dans le plan invisible. ¹¹²⁰ La réalité visible d'oblation du Seigneur passe à un état d'offrande invisible une fois que le Christ ressuscité s'offre en communion aux disciples.

L'aspect eschatologique est évidemment pris en compte par Stăniloae qui affirme une communion au Christ sacrifié et ressuscité dans la vie future, communion anticipée par la communion actuelle au même Christ. Dans cette communion éternelle se finalise l'économie du salut, en tant qu'union éternelle des hommes avec Dieu en Christ. L'Eucharistie dans la vie éternelle sera en tant que couronnement de l'économie divine, cette union accomplie entre la création et le Christ, dans laquelle « Dieu sera tout en tous » (1Co 15,28). ¹¹²¹

5.3 Le corps du Christ sacrifié et ressuscité

Avec l'incarnation, l'hypostase divine ne se sépare plus de Sa nature humaine. Après la mort, le Christ vivait certes dans le ciel portant son humanité, mais il vivait aussi d'une manière mystérieuse dans son corps déposé dans le tombeau. Mais son corps, quoiqu'au tombeau, était présenté au Père comme sacrifice et l'esprit vivait lui aussi l'état de sacrifice de son corps. ¹¹²² Le père Stăniloae met ensuite l'accent sur le fait que « la mort a mené le Christ non seulement comme Dieu, mais aussi comme homme jusque devant le Père. La mort

¹¹¹⁷ Dumitru Stăniloae, *Jertfa lui Hristos și spiritualitatea noastră prin împărtășirea de ea în Sfânta Liturghie*, dans *Ortodoxia* 35. 1983, p. 104-118, p. 104.

¹¹¹⁸ Eutychie de Constantinople, *Sermo de paschate et de sacrosancta eucharistia*, PG 86 (2), 1395-1397. Saint Eutyque fait la distinction entre le sacrifice mystique du Seigneur à la Cène, puis Sa mort réelle, et l'accomplissement de la mort mystique qui commence à partir du jour de la résurrection. La mort mystique du Christ nous la réalisons aussi dans le Baptême, la deuxième dans le martyre ou en dehors du martyre dans notre mort réelle. Et la Pâque mystique accomplie à laquelle il lie l'Eucharistie, nous l'effectuons au jour de la résurrection (cf. Stăniloae, TDO III, p. 59).

¹¹¹⁹ « Et il advint, comme il était à table avec eux, qu'il prit le pain, dit la bénédiction, puis le rompit et le leur donna. Leurs yeux s'ouvrirent et ils le reconnurent... mais il avait disparu de devant eux » (Lc 24, 30-31).

¹¹²⁰ Stăniloae, TDO III, p. 67.

¹¹²¹ *Ibidem*, p. 78.

¹¹²² Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 384.

comme sacrifice l'a mené comme homme dans la plénitude de la vie divine ».¹¹²³ L'hypostase divine est inséparable de son corps du tombeau. Présenté au Père comme sacrifice le corps sera ressuscité en recevant non seulement la vie d'avant, mais une vie humaine parfaitement comblée par la vie divine. Christ avait assumé une vie humaine mortelle afin de l'élever par le sacrifice à une vie immortelle. Celle-ci parce que le sacrifice pur rejoint naturellement Dieu et Sa vie. Le sacrifice signifie pour l'homme le dépassement de soi-même et l'immersion en Dieu. Et puisque seulement l'humain porté par Dieu est capable de sacrifice total, dans lequel l'homme ne retient rien pour soi-même, Dieu vient à l'accueil du sacrifice élevé vers Lui. Tout vrai sacrifice implique la présence de Dieu :

« C'est seulement dans Jésus Christ que s'est produite la rencontre parfaite de Dieu et du sacrifice et c'est pourquoi, seulement celui-ci a été un sacrifice total, pur, achevé. Ainsi, là où il y a sacrifice il y a Dieu. [...] La mort n'échappe pas à la présence de Dieu quand elle est reçue comme sacrifice. Si Dieu est présent souvent dans les reliques des saints et des martyrs d'autant plus était-il présent dans son corps humain assumé par lui, en ne le laissant pas se putréfier. Son corps s'est immergé par la mort encore plus en Dieu, non dans la diminution de l'existence, ni dans la décomposition. Son tombeau était le palais de Dieu. C'est à cause de cela qu'il était et qu'il est source de vie et que, entre la qualité de trône, de palais et de tombeau de la sainte table, il n'y a pas de contradiction ».¹¹²⁴

À ce point, Stăniloae se place dans la tradition interprétative de Nicolas Cabasilas, qui comprend les Mystères comme ceux qui communiquent tant une expérience authentique, qu'une présence. Pour l'auteur byzantin, l'Église visible dans l'acte du culte est l'action du Sauveur, son seul vrai prêtre, autel et victime.¹¹²⁵

La valeur du corps est donc mise en évidence, ainsi que l'honneur auquel il est destiné justement parce qu'il est possible d'offrir un sacrifice à Dieu par le corps. Quant à l'âme de Jésus pleine de l'entière divinité, elle descend dans l'enfer pour le combler de sa lumière divine et non pour souffrir les douleurs de l'enfer. On n'offre plus de sacrifice dans l'enfer, mais celui qui ne s'est pas sacrifié y souffre. C'est pourquoi dans l'Orthodoxie la résurrection du Christ est représentée en partant de l'enfer. Par l'amour total qui se montre dans le

¹¹²³ *Ibidem*.

¹¹²⁴ *Ibidem*, p. 385-386.

¹¹²⁵ Nicolas Cabasilas, *La vie en Christ* 1, Livres I-IV, introduction, texte critique, traduction, annotation et index par Marie-Hélène Congourdeau, « Sources chrétiennes » 355 ; *La vie en Christ* 2, Livres V-VII, « Sources chrétiennes » 361, Paris, Cerf, 2009, ici *La vie en Christ* III, p. 259. Voir aussi Nicolas Cabasilas, *Explication de la liturgie*, traduction et notes de Séverien Salaville, Paris, Cerf, « Sources chrétiennes » 4bis, 1967.

sacrifice, celui-ci est plein de force, la gloire de Dieu se révélant davantage que dans d'autres manifestations de puissance.¹¹²⁶ Stăniloae soutient que le sacrifice où la mort du corps comme sacrifice « commence à être vaincue dans l'âme remplie de la force de Dieu, mais aussi unie au corps. C'est aussi pourquoi la résurrection du Christ a commencé par l'œuvre de Dieu dans l'âme descendue dans l'enfer pour qu'il puisse venir de là, dans Son corps qui n'est pas dépourvu non plus de la présence de la Divinité ».¹¹²⁷

5.4 Sacrifice et Sacrement

Le père Stăniloae clarifie aussi une autre discussion très importante pour la définition et la compréhension de l'aspect de sacrifice dans l'Eucharistie. Il s'agit de la liaison intrinsèque entre l'aspect de Sacrifice et l'aspect de Sacrement de l'Eucharistie. Dans l'Eucharistie se rencontrent deux mouvements : de nous vers Dieu et de Dieu vers nous. Par le Sacrement, Dieu nous communique Son œuvre, comme grâce et comme don, tandis que par le sacrifice nous offrons à Dieu ceux qui nous appartiennent et même notre être. L'Eucharistie comme Sacrifice est un Sacrement, car en s'offrant à Dieu nous nous élevons et nous communions à sa sainteté et à sa bénédiction. Le Sacrement est un Sacrifice puisque le corps du Seigneur qui se donne à nous est dans un état de corps sacrifié et ressuscité. Il nous imprime l'état de sacrifice par lequel nous avançons vers la résurrection.¹¹²⁸ Dans l'Eucharistie le Christ ne nous donne pas seulement une irradiation de son état de sacrifice et de résurrection, mais son corps même dans cet état. Fortifiés par la communion au Christ, les fidèles peuvent recevoir aussi la force de son sacrifice, en vue de l'offrande de leur vie à Dieu ou en vue de leurs devoirs remplis de l'Esprit du Christ envers leurs semblables.¹¹²⁹

Pour le père Stăniloae le sacrifice consiste aussi dans la louange que doit apporter au Père chaque créature raisonnable et dans la remise totale au Père. Toutefois, l'homme ne pourrait pas réaliser cette remise de soi au Père, si le Christ n'était pas continuellement dans un tel état et n'entraînait pas en contact avec nous afin que de sa puissance nous puissions

¹¹²⁶ Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 387.

¹¹²⁷ *Ibidem*, p. 388.

¹¹²⁸ Stăniloae, TDO III, p. 72.

¹¹²⁹ *Ibidem* ; Pour Stăniloae tous les Sacrements sont dans une relation avec le sacrifice du Christ, car dans ces Sacrements nous recevons la force de nous offrir, de par la force du sacrifice du Christ. Ce n'est pas du souvenir de son sacrifice du Golgotha, car dans ce cas l'homme s'accorderait tout seul cette force et les sacrements ne seraient plus des sacrements. « Nous recevons cette force d'un état actuel de sacrifice du Christ, qui est une prolongation de sa livraison en tant qu'homme au Père, livraison qu'il a menée à son terme en acceptant la mort sanglante, en se trouvant dans un corps capable de mourir ; mais après la mort corporelle il la maintient en tant que livraison spirituelle totale de son humanité au Père, pour qu'elle soit parfaitement remplie par la divinité, qui la tient élevée dans l'état de résurrection, ascension et pneumatisation » (*ibidem*).

recevoir la force pour une telle remise.¹¹³⁰ L'oblation permanente du Christ n'est pas un simple hommage adressé à Dieu sans effet sur les fidèles. De toute manière, l'effet ne peut pas être une récompense juridique qui produit d'elle-même la sanctification des croyants. C'est dans un mouvement de rencontre personnelle avec Dieu que Stăniloae choisit d'engager son explication du sacrifice qui est :

« sortie de l'égoïsme, ouverture à Dieu, expression de l'amour et de l'adoration qu'on a pour lui. C'est l'épanouissement généreux de soi-même et accueil au plus profond de soi de la Présence divine et de son infinie générosité. C'est pourquoi on ne peut faire une stricte séparation dans l'eucharistie entre l'aspect de sacrifice et celui de sacrement : offrir veut dire en même temps recevoir. Il en est ainsi dans nos rapports avec n'importe quelle personne. D'autant plus dans nos rapports avec Dieu. Ainsi, par la communion des fidèles, l'aspect de sacrement est mis en valeur, mais non d'une façon explicite ».¹¹³¹

Le père Stăniloae parle d'une osmose entre les deux sacrifices, celui de la communauté qui s'ajoute à celui du Christ et le sacrifice du Christ qui attire le sacrifice de la communauté à côté de son sacrifice. Le corps du Christ sacrifié devient sacrifice de la communauté, et la communauté devient par le sacrifice le Corps du Christ qui se sacrifie.¹¹³² Chez Stăniloae l'aspect de sacrifice de l'Eucharistie ne concerne pas exclusivement le Christ et ne rompt pas avec l'aspect de sacrement, de communion, qui intéresserait en quelque sorte exclusivement la communauté.

Le père Stăniloae accentue l'enseignement au sujet de l'intégration de notre sacrifice dans le sacrifice du Christ. Son interprétation insiste sur le fait que le sacrifice eucharistique nous inclue. Il retient bien le fait que les fidèles apportent leurs dons ou s'offrent eux-mêmes, mais souligne que dans la liturgie, c'est surtout le Christ qui s'offre en sacrifice. Selon la doctrine du théologien roumain l'unité entre le sacrifice eucharistique et le sacrifice du Golgotha est effectuée par la consécration, voir la transformation du pain et du vin en Corps et en Sang du Christ et la transformation du sacrifice ecclésial en sacrifice du Christ. L'homme, suivant le commandement donné par le Christ, apporte les dons à Dieu pour que, reçus par Dieu, ils soient transfigurés et transformés en sacrifices. En recevant les Dons, Dieu les transforme en une unique offrande, l'offrande du Corps et du Sang du Christ. Pour Stăniloae :

¹¹³⁰ Stăniloae, *Théologie eucharistique*, p. 195.

¹¹³¹ *Ibidem*, p. 199.

¹¹³² Stăniloae, *Din aspectul sacramental al Bisericii*, p. 549.

« Jusqu'à la transformation, l' 'Agneau' est cette offrande incomplète de la communauté ; par la transformation qui fait de son Corps et de son Sang le Corps et le Sang de Dieu, il devient, non seulement l'offrande du Christ pour la communauté, mais aussi l'offrande complète de la communauté, l'offrande du Christ s'imprimant dans celle de la communauté : le Christ en état d'oblation absorbe dans son offrande celle de la communauté et la rend parfaite ». ¹¹³³

Pour le père Stăniloae, il y a une étroite union entre les deux oblations, celle du Christ et celle de la communauté, union produite par le fait que le Christ nous prend pour nous offrir avec Lui au Père. Par notre participation à l'offrande du Christ de lui-même, nous nous offrons également au Père : nous sommes dans le Christ offert et Lui en nous qui nous offrons. ¹¹³⁴ Le Christ s'offre dans l'Eucharistie en tant qu'homme en sacrifice au Père. Il s'offre non pas d'une façon juridique, mais nous ouvre par ce biais le chemin vers le Père. C'est pour cela qu'Il se met à notre disposition dans l'Eucharistie, pour nous offrir aussi au Père en même temps que Soi-même. Il nous offre en sacrifice non pas comme des objets, mais comme personnes, donc en tant que sacrifices que nous offrons aussi nous-mêmes, par une vie vécue pour Dieu et morte aux passions qui nous renferment en nous-mêmes. Et la force pour cette vie en sacrifice nous la prendrons de l'état de sacrifice dans lequel nous nous transposons avec le Christ dans l'Eucharistie. Il n'y a pas une séparation individualiste entre le sacrifice du Christ et notre sacrifice. Il s'agit d'une rencontre plénière entre le Christ et les fidèles, une communication intime entre sa disposition et notre disposition en état de sacrifice. Le Christ nous encadre dans son sacrifice, ou bien il actualise son sacrifice pour nous, en tant que notre sacrifice offert par Lui, ou il fait sien notre sacrifice. Notre sacrifice est encadré par le Christ dans son sacrifice, en l'offrant comme une fructification de son sacrifice pour nous, comme une actualisation de ce sacrifice. ¹¹³⁵

L'Eucharistie et les autres sacrements entretiennent dans la vie des fidèles en Christ, leur puissance continuelle d'oblation et permettent de s'effectuer en eux le mouvement de convergence et d'avancement sans fin vers les autres et même dans la vie de la Sainte Trinité. ¹¹³⁶

¹¹³³ Stăniloae, *Théologie eucharistique*, p. 196.

¹¹³⁴ Stăniloae, TDO III, p. 73.

¹¹³⁵ *Ibidem*, p. 73, 74.

¹¹³⁶ *Ibidem*, p. 73. « La disposition active d'oblation équivaut au mouvement de convergence ; mais non seulement entre le Fils de Dieu devenu homme et ceux qui croient en lui, mais aussi entre tous ceux-ci. Car la volonté de Dieu avec laquelle ils se mettent d'accord veut qu'ils se trouvent dans le rapport de sacrifice et de convergence entre eux aussi. Le christianisme affirme que la contradiction est l'expression du péché, et le sacrifice, loin d'être contraire au mouvement est mouvement de convergence vers un avancement. Le

Dans sa *Dogmatique*, Stăniloae met un accent particulier sur l'osmose entre le sacrifice du Seigneur et le sacrifice de la communauté : « Son Corps personnel immolé rencontre son corps mystique, sacrifié dans le pain et le vin eucharistique. Le Corps sacrifié du Seigneur dans l'Eucharistie est uniquement Son corps, mais il a en Soi le don de la communauté, ou bien son sacrifice, pour qu'il le présente ainsi en Soi-même et ensuite au Père ». ¹¹³⁷ Par cela s'affirme dans la vision du père Stăniloae justement la réciprocité entre le Christ et la communauté dans l'apport de l'offrande : « Nous T'offrons encore ce culte spirituel et non sanglant et nous T'invoquons, nous Te prions et nous Te supplions : envoie ton Esprit-Saint sur nous et sur les dons qui sont présentés ici ». Mais il tire de là, la conclusion que l'offrande apportée implique aussi une certaine consécration de la communauté par la descente de l'Esprit Saint, donc un aspect de Sacrement. ¹¹³⁸ Les fidèles s'offrent eux-mêmes, en offrant le pain et le vin qui représentent la substance même de leur vie. L'intention de s'offrir eux-mêmes dans ces dons se montre aussi par les prières avec lesquelles ils accompagnent cette offrande et qui exprime aussi leur donation spirituelle, parce que celui qui prie s'offre à Dieu. ¹¹³⁹

Dans l'Eucharistie, par le Sacrement, une nouvelle étape de la relation personnelle du Christ avec chaque personne est inaugurée, mais à l'intérieur d'une communauté, dans une relation de chacun à l'autre. Stăniloae nous voit dans une communion du corps mystique du Seigneur avec les saints, représentés tous dans les mérides, exprimant leur rédition mystique à Dieu. Pour le père Stăniloae, par la communion des fidèles l'aspect de sacrement de l'Eucharistie est mis en valeur, mais non d'une façon exclusive. Dans l'Eucharistie les personnes se sanctifient dans l'acte même du sacrifice parce qu'elles sont en un certain sens unies aux offrandes apportées et au Christ en qui elles se transforment. À partir de ce moment, les personnes bénéficient déjà de l'Eucharistie comme d'un sacrement. Les personnes se sanctifient ainsi puisqu'elles s'approprient l'état et la disposition de sacrifice du Christ. « Le moment de la communion intensifie seulement le bienfait qu'on retire de l'Eucharistie en tant que sacrement et sacrifice ». ¹¹⁴⁰

mouvement ne perd pas ainsi le sens par son retour éternel cyclique mais mène les partenaires à une connaissance toujours plus approfondie de l'infinité de l'être et de l'amour trinitaire, ce qui donne la possibilité d'une participation éternellement nouvelle à cette infinité appartenant aux personnes humaines » (*ibidem*).

¹¹³⁷ *Ibidem*, p. 75.

¹¹³⁸ *Ibidem*, p. 77. « L'Esprit transforme l'offrande de pain et de vin de la communauté, de sa vie, dans le sacrifice du Christ, dans son corps immolé, que le Christ offre au Père, et qu'Il offre ensuite en nourriture et en boisson à la communauté, pour qu'elle se remplisse davantage de son corps sacrifié » (*ibidem*).

¹¹³⁹ *Ibidem*.

¹¹⁴⁰ Stăniloae, *Théologie Eucharistique*, p. 200.

Dans sa démarche, Stăniloae insiste donc sur le fait que l'Eucharistie se réalise complètement, seulement par le changement et la communion.¹¹⁴¹ Et puisque la sanctification accomplie dépend de la communion au sacrifice, une distance s'intercale entre le moment du changement soit la réalisation de l'Eucharistie comme Sacrifice et le moment de la communion ou de sa réalisation comme Sacrement. Cet espace est rempli par les prières pour la préparation des fidèles pour la communion. Dans l'acte de fractionnement du corps immédiatement avant la communion et dans la prononciation par le prêtre des paroles : « l'Agneau de Dieu est fractionné et partagé ; il est fractionné, mais non divisé ; Il est toujours nourriture et ne s'épuise jamais, mais sanctifie ceux qui y communient », le père Stăniloae voit la persistance de l'aspect du sacrifice dans l'aspect du sacrement.¹¹⁴² Le théologien roumain déclare que :

« La sanctification même des fidèles qui communient est un effet de la communion au sacrifice, qui montre une plus complète transposition des fidèles dans l'état de sacrifice, à partir de la puissance de sacrifice du Christ. À proprement parler, c'est seulement par l'acte de la communion des fidèles que s'achève l'Eucharistie en tant que sacrifice et Sacrement, car c'est seulement maintenant que s'accomplit son but de sacrifice offert au Père, mais aussi pour la sanctification des fidèles ; c'est seulement maintenant qu'est prononcé le nom de chaque fidèle, comme dans tous les Sacrements ».¹¹⁴³

Ainsi, pour le père Stăniloae le moment du changement met en relief spécialement l'aspect de sacrifice de l'Eucharistie. Le moment de la communion met surtout en évidence son aspect de sacrement. La distinction entre les deux, identifiée par Stăniloae, trouve sa cohérence au niveau personnel et au niveau communautaire. Le moment du sacrifice (le changement) actualise le sacrifice du Christ pour la communauté. Cela correspond au fait qu'Il s'est immolé au Golgotha pour toute l'humanité. L'autre moment, celui de la communion correspond à la nécessité pour l'homme de se décider personnellement à s'approprier le sacrifice du Christ. Même si dans l'« agneau » qui se change est représentée la communauté tout entière, il existe cependant la nécessité d'un acte décisionnel distinct de chaque croyant pour l'unification personnelle avec le Christ et pour pleinement accomplir son sacrifice :

¹¹⁴¹ *Ibidem*, p. 201.

¹¹⁴² Stăniloae, TDO III, p. 77.

¹¹⁴³ *Ibidem*, p. 78.

« Au moment du changement l'homme est concerné au niveau de sa nature et il est intégré dans l'état de la communauté unie, comme un tout, au Christ. Mais c'est au moment de la communion qu'il s'unit au Christ par une décision personnelle. Le fait que les 'mérídes' (parcelles) représentant les fidèles en tant que personnes, restent autour de l' 'agneau' transformé sans l'être elles-mêmes, mais qu'on les verse dans la coupe, c'est-à-dire dans le Sang du Christ au moment (avant ou après) de la communion des laïcs, pourrait bien souligner cette décision personnelle de s'unir au Christ par la communion ». ¹¹⁴⁴

Conformément au père Stăniloae, dans l'Orthodoxie l'effet de cette inséparabilité entre l'Eucharistie comme sacrifice et comme sacrement, fait que les fidèles vivent leur oblation ou leur reddition avec le Christ à Dieu comme un acte de joie et non pas de tristesse, car devenus immolés en Christ, ils sont purifiés. « C'est la joie de l'élan qui brise le mur de l'individualisme et atteint, dans l'ambiance de la communauté, le large de l'océan divin de sorte que s'offre une vie nouvelle, supérieure. La communauté s'avance vers l'acte sacrificiel par les degrés d'une glorification de Dieu à laquelle participent tout le cosmos et les mondes angéliques ». ¹¹⁴⁵

5.5 Le Golgotha, sacrifice historique suprême et le rapport au sacrifice eucharistique

Un autre aspect sur lequel insiste Stăniloae est le fait que le sacrifice liturgique est identique à celui du Golgotha, sans en être une répétition. Même si distincte de l'acte de la croix en ce qui concerne le cadre temporel et le contexte externe, la Liturgie en est dans son essence identique. Il suit la tradition liturgique orthodoxe roumaine et fait aussi référence à l'opinion de père Ene Braniște conformément à laquelle quoique le fait historique de la croix n'ait eu lieu qu'une seule fois, pour Dieu qui est au-dessus du temps et de l'espace, le sacrifice de la croix est un fait permanent, non interrompu, présent et actuel avec son éternelle force rédemptrice. ¹¹⁴⁶ Pour Stăniloae cela signifie qu' « en Christ se perpétue éternellement l'expérience de l'état de sacrifice uni paradoxalement à l'état de résurrection et, dans cet état sont élevés, par changement en Son corps et Son sang, le pain et le vin comme nos dons, pour

¹¹⁴⁴ Stăniloae, *Théologie eucharistique*, p. 201-202. La théologie eucharistique actuelle accentue encore, selon Stăniloae, cette union de la communauté au Christ dès le moment de la transformation des dons, se fondant sur le fait que la présence du Christ dans l'eucharistie n'est pas enfermée dans des choses, mais constitue une réalité irradiante qui lie d'une manière mystérique la communauté à cette présence.

¹¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 202.

¹¹⁴⁶ Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 482 ; cf. Ene Braniște, *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila* [l'Explication de la Divine Liturgie selon Nicholas Cabasilas], București, 1943, p. 76.

que nous communions avec eux de Son sacrifice ».¹¹⁴⁷ Stăniloae se situe aussi sur la ligne interprétative de Nicholas Cabasilas, le théologien byzantin avec la plus systématique théologie du sacrifice eucharistique de la théologie orientale et dont la thèse centrale est que le moment de Sacrifice réel de l'Eucharistie coïncide avec celui de la réalisation du Sacrement de la présence du Corps et du Sang du Christ, qui est la sanctification des Dons par l'invocation de l'Esprit Saint. L'Eucharistie est Sacrifice réel, effectif, en vertu du changement réel et effectif du pain et du vin offerts par l'Église par le prêtre en Corps et en Sang du Christ crucifié, ressuscité et élevé, sacrifié une fois pour toutes et resté toujours en état de sacrifice devant le Père dans le Saint des Saints des cieux.¹¹⁴⁸

5.6 Les notions liturgiques sacrificielles dans la mystagogie de Stăniloae

5.6.1 Le sacrifice eucharistique – sacrifice non sanglant. Références à Odon Casel

Dans l'expression « sacrifice non-sanglant » Stăniloae comprend tant les offrandes de pain et de vin offertes par le peuple et par le prêtre pour le peuple, que le Corps et le Sang du Christ en lesquels ils se changent. Le père Stăniloae utilise des textes liturgiques dans son argumentation. Il identifie le deuxième sens de l'expression dans plusieurs prières : « Mais dans ton ineffable et incommensurable amour pour l'homme, Tu T'es fait homme sans changement, ni altération et Tu es devenu notre grand Prêtre ; et, Maître de toutes choses, Tu nous as confié l'accomplissement sacré de ce sacrifice liturgique et non sanglant », dans la prière du prêtre avant l'anaphore, et avant la procession des saints dons ; « Nous T'offrons encore ce culte spirituel et non sanglant et nous T'invoquons, nous Te prions et nous Te supplions : envoie ton Esprit Saint sur nous et sur les dons qui sont présentés ici et fais ce Pain, Corps précieux de ton Christ et ce qui est dans ce Calice, Sang précieux de ton Christ », au début de l'épiclese eucharistique.¹¹⁴⁹

« Sacrifice non sanglant » est une expression qui oppose en premier lieu le sacrifice des chrétiens aux sacrifices sanglants de l'Ancien Testament et des païens. Stăniloae insistera sur le fait qu'il ne signifie pas seulement une action de grâce et une offre de soi apportée à Dieu en paroles. Stăniloae développe cette idée et ce n'est pas la première fois, en dialogue

¹¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 483.

¹¹⁴⁸ Ică jr, *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului*, p. 335.

¹¹⁴⁹ Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 361.

avec le théologien catholique Odon Casel.¹¹⁵⁰ Même si l'Eucharistie comme sacrifice d'action de grâce apporté à Dieu par les fidèles consiste aussi en paroles, cependant les paroles sont accompagnées de dons plus concrets, le pain et le vin. Ceux-ci se changent en un don d'action de grâce encore plus grand, c'est-à-dire dans le sacrifice du Corps et du Sang du Christ, sacrifice offert par Lui en notre nom et pour nous. C'est seulement lorsque le pain et le vin sont changés en Corps et Sang du Seigneur par sa force et par sa volonté de s'offrir comme don, qu'ils acquièrent le caractère de sacrifice total. Mais étant offerts pour ce changement ils ont dès le début le caractère potentiel de sacrifice du Christ, qui s'actualise par sa volonté et sa force.¹¹⁵¹ Le sacrifice non sanglant consiste alors dans les dons concrets que nous retournons à Dieu. Casel affirme que l'action de grâce ou l'Eucharistie comme sacrifice consiste dans le retour à Dieu des dons que nous avons reçu de sa part : « Parce que Dieu est *Agapi*, amour qui s'offre librement, il a mandé des créatures à la vie... Mais il leur a offert l'amour, pour qu'à leur tour ils retournent en liberté l'amour. Ce retournement de l'amour ce n'est rien d'autre que l'amour – l'Eucharistie (l'action de grâce). Ce retournement comme don, des dons reçus est à proprement parler un sacrifice. C'est pour cela que le sacrifice du Christ, que nous célébrons mystérieusement, porte le nom d'Eucharistie ». ¹¹⁵² Stăniloae conclue en disant : « c'est le plus haut accomplissement du sens du sacrifice, la plus grande action de grâce ». ¹¹⁵³

Le Christ choisit d'offrir comme sacrifice d'action de grâce au Père, comme eucharistie, son Corps et son Sang changés depuis le pain et le vin. Le sacrifice du Christ comprend nos sacrifices, mais ceux-ci sont élevés au plan suprême du sacrifice du Christ, comme suprême accomplissement du sacrifice.

Dans le cadre de ce « dialogue » théologique, Stăniloae réclame de nouveau l'opinion de Casel, selon lequel, dans le christianisme ancien il ne s'agissait pas seulement d'un sacrifice des dons naturels. L'Eucharistie n'était pas vue seulement comme une offre de pain et de vin. « Le sacrifice proprement dit de l'Eucharistie est le mystère de la mort du Christ. Si d'abord le pain et le vin sont offerts d'une manière simple, et plus tard accompagnés des

¹¹⁵⁰ Concernant les références du père Stăniloae à dom Casel en matière du rapport entre les différentes dimensions du sacrifice eucharistique, voir : Florentin Adrian Crăciun, *Eucharistic Sacrifice in Dumitru Stăniloae's Theology with a Referential Point at the Mysterienlehre of Odo Casel*, dans RES 4. 2014, p. 47-70.

¹¹⁵¹ Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 362.

¹¹⁵² Odo Casel, *Die Doxologie und das Amen der Gemeinde*, dans le vol. *Das christliche Opfermysterium*, Köln, Styria, 1968, p. 99, cité par Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 362.

¹¹⁵³ Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 362.

chants et des prières, celle-ci est seulement une action préparatrice pour l'Eucharistie, ou bien une anticipation du vrai sacrifice qui suit ».¹¹⁵⁴

Le pain et le vin sont considérés Corps et Sang du Christ dans lesquels ils se changeront mystiquement, sans que le Corps répète l'effusion du sang. Pour Stăniloae ils sont :

« une condition naturelle réalisée par nous pour l'accomplissement du Mystère par-dessus de la nature de l'Eucharistie, dans laquelle s'achève d'une manière culminante 'le Sacrifice raisonnable' comme immolation du corps raisonnable du Christ, d'autant plus raisonnable qu'il est le corps du Verbe divin d'où viennent tous les verbes révélés dans les créatures, mais surtout dans les personnes humaines raisonnables. Étant le sacrifice du corps raisonnable, c'est le sacrifice de la Personne consciente suprême [...]. En changeant le pain et le vin offerts par les fidèles dans son corps et son sang, le Christ montre qu'il a offert comme propre sacrifice le corps qu'il a pris de nous comme sacrifice potentiel, pour qu'en nous le donnant comme sacrifice actualisé nous puissions nous rendre nous aussi des sacrifices actuels ».¹¹⁵⁵

La conclusion de l'auteur, c'est que les paroles du prêtre « sacrifice non sanglant » se réfèrent à un tout dans lequel se comprennent tant le pain et le vin offerts par les fidèles que le corps et le sang du Christ. Il est souligné que l'offrande du Christ est non sanglante parce que le Seigneur ressuscité ne verse pas de nouveau son sang dans l'Eucharistie. Pourtant il revit dans son éternité comme un présent continu la fraction de son corps et l'effusion de son sang pour nous sur la croix. La théologie orthodoxe est en accord avec la théologie catholique dans l'affirmation que Dieu « nous a donné la possibilité de nous présenter, de nous faire présente à nouveau dans le rite, l'immolation offerte autrefois sur le Golgotha, immolation éternellement valable ».¹¹⁵⁶ Le sacrifice s'est imprimé en Christ comme un état éternel. Les fidèles communient au sang transfiguré du Christ, mais en état de sacrifice.

5.6.2 Le sacrifice eucharistique – sacrifice de louange et de paix

Dans le cadre de la Divine Liturgie suit le moment central de l'accomplissement du sacrifice, la sanctification des dons. Le prêtre à haute voix attire l'attention des fidèles sur le moment solennel de l'offre du sacrifice : « Tenons-nous bien ! Tenons-nous avec crainte !

¹¹⁵⁴ Casel, *Das christliche Opfermysterium*, p. 126, cité *ibidem*, p. 363.

¹¹⁵⁵ Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 364.

¹¹⁵⁶ Casel, *Das christliche Opfermysterium*, p. 101, cité par *ibidem*, p. 364.

Soyons attentifs à offrir en paix la sainte oblation ». À son exhortation les fidèles répondent : « Miséricorde, paix, sacrifice de louange ». Ces paroles indiquent les dons de l'offrande spirituelle que les fidèles veulent offrir de leur part en même temps que le vrai Sacrifice offert par le prêtre en leurs noms. Les éléments de cette offrande sont les trois vertus : la miséricorde, la paix et le sacrifice de louange (le chant, les hymnes), que l'Écriture oppose aux offrandes matérielles de l'Ancienne Alliance, en les recommandant comme les dons ou matières du vrai sacrifice qui plaît à Dieu, le sacrifice spirituel.

En assumant les explications du père Petre Vintilescu¹¹⁵⁷, Stăniloae reste fidèle à la tradition d'ancrer bibliquement l'analyse du texte liturgique. Dans ce cas les paroles miséricorde et paix, reproduisent le verset de la Lettre de Jude : « Que la bonté, la paix et l'amour de Dieu vous soient pleinement accordés » (Jd 1,2). En dépassant le commentaire liturgique classique qui offre l'explication plutôt symbolique et sommaire de l'acte ou de la prière liturgique, Stăniloae revient encore une fois sur l'importance de l'offrande de nos dons à Dieu. Par ceux-ci les fidèles s'offrent d'abord eux-mêmes à Dieu pour se faire associer à Son sacrifice. Ensuite, ils se sacrifieront en même temps avec le Christ, par leurs dons changés dans son offrande.¹¹⁵⁸ La sainte oblation que nous offrons en paix consiste, selon Stăniloae, dans les dons qui, ne faisant virtuellement qu'un avec le Corps et le Sang du Seigneur, en les offrants, c'est Lui que nous offrons.¹¹⁵⁹ Stăniloae dit : « D'un côté Christ les reçoit, d'un autre côté il les transforme dans Son corps et Son sang, en S'offrant ensemble avec nous. Ainsi l'offrande des dons aura pour conséquence 'l'offrande de paix' ou la miséricorde de la réconciliation de Dieu avec nous par leur transformation dans le corps et le sang du Christ. Mais, tant les dons offerts que l'oblation du Christ dans laquelle ils se transforment sont un sacrifice de louange à Dieu ». ¹¹⁶⁰ Comme sacrifice de louange, offert par nous à Dieu, compte l'amour envers les autres ou la compassion pour le prochain, car même Dieu les considère comme un sacrifice de louange qui Lui est offert. Faire du bien à quelqu'un c'est un sacrifice, mais un sacrifice grâce à la force donnée par Dieu, donc aussi une louange à Dieu pour la force qu'Il nous a donnée pour faire du bien. « À Dieu – dit Stăniloae – nous sacrifions concrètement en menant plus loin le fruit des lèvres que nous lui offrons, dans l'offrande de nous-mêmes à ses chères créatures, nos semblables. En leur faisant du bien, nous renforçons la louange que nous Lui offrons par les paroles, puisque nous apprécions la valeur que Dieu a mis, par la création, dans ses créatures conscientes, mais nous

¹¹⁵⁷ Petre Vintilescu, *Liturghierul explicat* [L'euchologe expliqué], București, EIBMBOR, 1998², p. 231-233.

¹¹⁵⁸ Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 416.

¹¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 417.

¹¹⁶⁰ *Ibidem*.

augmentons aussi leur valeur et la nôtre ou bien nous les développons et nous nous développons sur la ligne du bien ou en direction de Dieu ». ¹¹⁶¹ En s'avancant dans l'explication, Stăniloae montre que la référence principale à l'« offrande » ne concerne pas notre compassion envers les semblables, mais elle est faite à l'offrande du Christ. Cette référence correspond plus directement dans sa perspective à l'exhortation du prêtre : « Tenons-nous bien ! Tenons-nous avec crainte ! Soyons attentifs à offrir en paix la sainte oblation ». Nous offrons nos dons avec crainte parce que nous pensons à notre indignité et impureté quand nous nous approchons de Dieu avec les dons, mais aussi parce qu'ils sont offerts pour être transformés en Corps et en Sang du Seigneur. C'est seulement par notre offrande pure que nous pouvons entrer au Père, mais elle ne peut être pure, que si, et seulement si, elle est liée par le Christ à son offrande. Chose valable pour Stăniloae dans le sens où, « le fait d'offrir le Roi de tout, fait homme, nous remplit plus de crainte que le sacrifice de louange et de paix offert par nous. Ce fait nous noie dans les abîmes incompréhensibles du mystère de l'amour de Dieu, qui se met à notre disposition en se faisant homme pour se faire offrande pour nous ». ¹¹⁶²

5.6.3 Le sacrifice raisonnable

Pour le père Stăniloae les paroles « culte spirituel » (sacrifice spirituel) expriment tant la présentation des dons de pain et de vin comme l'offrande de notre corps que l'offrande du Corps et du Sang du Seigneur. Cela parce que les deux sont des corps raisonnables. En même temps il exprime le fait qu'ils sont accompagnés par les paroles de la prière. ¹¹⁶³ Étant donné que l'Esprit-Saint qui transforme les dons descend par les prières du prêtre accompagnées de celles de la communauté, l'expression « culte (ministère, sacrifice) raisonnable » se réfère aussi aux prières du prêtre et de la communauté. ¹¹⁶⁴

La communauté offre non seulement le pain et le vin, donc tout ce qui est à elle, mais s'offre aussi elle-même, par la prière, en « sacrifice raisonnable ». Dans la Liturgie, par « sacrifice raisonnable », on comprend premièrement le sacrifice de l'homme et ensuite celui du Christ. Stăniloae précise qu'en fait d'abord il y eut l'immolation du Christ sur le Golgotha, puis l'oblation de l'homme par la prière, par la parole et la vie représentées par le pain et

¹¹⁶¹ *Ibidem*, p. 418. « Nous avons apporté à Dieu le sacrifice de louange en confessant ses actions dans le Credo ; que nous fassions pour la suite cela par nos actions. Qu'on se décide donc, à Sa louange par le sacrifice concret de notre bienfaisance que par la communion à Son sacrifice » (*ibidem*, p. 419).

¹¹⁶² *Ibidem*, p. 420.

¹¹⁶³ *Ibidem*, p. 468.

¹¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 469.

enfin le sacrifice eucharistique. Tous sont en même temps des « sacrifices raisonnables » unis entre eux, et les deux derniers de manière plus étroite. Du « sacrifice raisonnable » par excellence, celui du Christ, trouvé sur l'autel, l'homme pourra prendre de nouveau la force de se rendre un « sacrifice raisonnable » encore plus élevé. Dans l'optique des théologiens orthodoxes, c'est par la foi et par la prière que l'homme s'offre en tant que sacrifice raisonnable à Dieu. En plus, l'homme est par son être, parole raisonnable, créé selon le modèle du suprême Verbe raisonnable.¹¹⁶⁵ L'homme est fait parole raisonnable pour répondre au suprême Verbe raisonnable. Nous sommes des paroles raisonnables selon le modèle du Fils de Dieu raisonnable. Chose essentielle puisque dans la relation de dialogue intratrinitaire le Fils, né Verbe raisonnable, demande au Père et répond toujours au Père, obéissant au Père, en lui répondant positivement, et en accomplissant sa volonté. Mais le Fils incarné non seulement a prié le Père pour les hommes lorsqu'Il était sur terre, mais aussi après, une fois qu'Il s'est élevé et demeure à Sa droite. Le Christ intercède aussi à présent pour les hommes : « Il ne peut pas rester passif devant l'acte de changement du pain et du vin en Son corps et en Son sang. Si lors de la Cène mystique, Il a changé le pain et le vin en Son corps et en Son sang 'en rendant grâce (au Père) et en bénissant', comment ne le fera-t-Il pas aussi à présent ? C'est Lui qui en tout cas parle aussi au présent, en S'offrant en sacrifice raisonnable aussi dans ce sens, ou en montrant qu'Il veut que le pain et le vin se changent en Son corps et en Son sang immolés, qui restituent Son état de sacrifice raisonnable, accompagné de Sa volonté manifestée ». ¹¹⁶⁶ Le Fils a loué, a béni et a rendu grâce au Père lors de la Cène mystique, d'abord comme homme et il est naturel qu'Il n'oublie pas de le faire maintenant en Se souvenant à présent d'y associer le prêtre et la communauté. ¹¹⁶⁷ Mais dans la prière eucharistique, le Christ même est Celui qui, dans les paroles du prêtre « en ouvre les horizons mystériques et y apporte Sa puissance divine ». ¹¹⁶⁸ De plus, le Christ se met à la disposition du prêtre et de la communauté pour qu'Il soit présenté au Père comme sacrifice pour eux et avec eux, Il accepte et permet d'être offert comme sacrifice et d'unir sa demande à la prière

¹¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 470-472. En faisant référence à la réflexion de Pavel Florensky, *Slovesnie slujenie*, dans *Jurnal Moskovskoi Patriarhii*, 1977, n° 4, p. 63-75, Stăniloae mentionne que la parole, n'est pas un ajout à l'être humain mais un trait constitutif, est même l'être de l'homme. La parole est l'homme-même sous l'aspect de sa découverte comme activité. Et cette activité est essentiellement raisonnable, l'homme étant raisonnable par ses activités. Par la parole l'homme se découvre soi-même dans son énergie spirituelle, devient existant pour soi et pour les autres. Les mots de l'apôtre Paul qui parle du culte spirituel sont aussi invoqués : « Je vous invite donc, frères, à cause de cette immense bonté de Dieu, à lui offrir votre corps comme un sacrifice vivant, saint et qui plaise à Dieu. Ce sera là de votre part un culte spirituel » (Rm 12,1). Conformément à la conclusion de Florensky, l'apôtre appelle à un sacrifice par le corps car l'homme parle par son corps. Mais le service auquel l'homme est appelé est le service par le corps spiritualisé, qui est raisonnable (cf. *ibidem*, p. 471-472).

¹¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 476.

¹¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 477.

¹¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 478.

du prêtre et de la communauté, ce qui fait que : « La prière du prêtre et de la communauté parvient à sa suprême efficience comme service ou ‘sacrifice raisonnable’, par l’union avec la demande du Verbe incarné, c’est-à-dire avec le suprême culte raisonnable. Celui-ci s’ajoute à la prière du prêtre et de la communauté, demandée par le prêtre et la communauté ». ¹¹⁶⁹

5.7 L’aspect de sacrifice dans le commentaire de la Divine Liturgie

5.7.1 La caractéristique sacrificielle de la liturgie eucharistique

Spiritualité et communion dans la Liturgie orthodoxe, est l’œuvre théologique qui achève la trilogie Stăniloaienne dogmatique-spiritualité-liturgie. Il ne s’agit pas, dans ce travail, d’une application d’un *summum* informationnel doctrinal à la liturgie eucharistique. Mais, la Liturgie représente et dégage, conformément à l’interprétation du théologien roumain, une richesse de connaissance et de message doctrinal, spirituel et d’expérience. L’investigation de Stăniloae sur l’aspect sacrificiel de la liturgie eucharistique n’est pas concentrée dans un chapitre spécial. La dimension sacrificielle de l’Eucharistie fait l’objet d’un développement spécifique tout au long de la Liturgie commentée. L’événement eucharistique a une caractérisation conséquente non seulement trinitaire et christologique, mais aussi sacrificielle. Le sacrifice devient un thème majeur qui traverse structurellement l’ordre et l’accomplissement de la Divine Liturgie. La dimension sacrificielle n’est pas mise seulement en évidence par Stăniloae au moment de l’Oblation eucharistique, mais l’importance du sacrifice est soulignée dès le début de l’action liturgique et demeure présente dans l’explication de la grande majorité des parties de la Divine Liturgie. Nous allons suivre la logique de l’exégèse de Stăniloae, qui au travers de l’avancement de l’œuvre eucharistique discerne une dynamique sacrificielle, à partir de la préparation des dons, jusqu’à la communion en esprit sacrificiel à la vie trinitaire.

¹¹⁶⁹ *Ibidem*.

5.7.2 La Liturgie comme préparation pour le saint sacrifice

Dans son commentaire liturgique, le père Stăniloae voit le déploiement de la Divine Liturgie comme une préparation pour l'accomplissement du sacrifice.¹¹⁷⁰ Cela parce que dans la pensée en spirale du père Stăniloae les moments de la liturgie sont considérés dans leur liaison organique.

Il est bien discernable que déjà avec l'analyse de la bénédiction initiale le théologien roumain accorde une importance significative au moment sacrificiel.¹¹⁷¹ Toute la Liturgie est analysée et commentée sous le prisme du sacrifice. La grande partie des étapes de la Divine Liturgie est examinée en rapport au moment du sacrifice eucharistique.¹¹⁷² Stăniloae n'interprète pas la Liturgie comme une série des moments rituels séparés, chacun avec son sens propre et indépendant. Selon lui, la Liturgie est formée de plusieurs parties qui participent toutes à l'œuvre eucharistique et qui, par l'Esprit Saint, sont des œuvres divino-humaines, des œuvres mystériques. Les parties dépendent les unes des autres, et forment une unité dans laquelle chacune est indispensable pour l'autre, et toutes forment l'intégralité de l'Eucharistie. Pour ce qui tient de la liturgie de la parole, selon Stăniloae, l'enseignement est une préparation pour l'immolation et pour la résurrection.¹¹⁷³ Il explique que les deux litanies initiales anticipent l'entrée du Christ vers le sacrifice, à la fin de la prédication. Dans la première prière pour les fidèles, le prêtre remercie Dieu de l'avoir rendu digne de rester devant Son saint autel et demande la sanctification pour qu'il puisse s'approcher de Dieu justement avant de commencer l'action de sacrifice. Il demande l'absolution pour ses péchés et pour ceux du peuple, pour qu'il soit digne d'offrir « nos prières, nos supplications et nos sacrifices non sanglants pour tout ton peuple ».¹¹⁷⁴

¹¹⁷⁰ Ses explications commencent avec « La prothèse ou la préparation des Saints Dons pour le Saint Sacrifice du Christ ». Ce titre de sous-chapitre indique déjà l'importance de la notion de sacrifice dans le plan de l'œuvre *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă* p. 176-215.

¹¹⁷¹ *Ibidem*, p. 227-228. Le terme sacrifice qui dépasse les 1400 occurrences dans l'ouvrage confirme à quel point le commentaire liturgique se fait sous le prisme sacrificiel.

¹¹⁷² Quand son commentaire arrive au moment de la Liturgie de la Parole, par les explications sur la « Liturgie des catéchumènes », nommée encore « Liturgie de l'appel et de l'enseignement » (ayant au centre « La prédication du Christ » avec les « lectures de l'Apôtre et de l'Evangile »), Stăniloae fait un renvoi au moment spécifique de la Liturgie du sacrifice du Christ, qui prendra le premier plan. Même l'énonciation des titres des chapitres dans l'œuvre *Spiritualitate și Comuniune*, souligne la manière de structurer le sujet par l'auteur et offre une certaine disposition centralisatrice au sacrifice eucharistique. Le commentaire sur la « Liturgie des fidèles » commence avec « Les ecténies pour les fidèles et les deux prières du prêtre comme préparation pour l'offrande et pour le changement des Dons des fidèles en sacrifice non-sanglant » (sous-titre), p. 359-371.

¹¹⁷³ *Ibidem*, p. 328.

¹¹⁷⁴ La version française des textes liturgiques de la Sainte Liturgie dans *Divines Liturgies de saint Jean Chrysostome et de saint Basile de Césarée*, Traduites du grec par l'archimandrite Jacob, le hiéromoine Elisée et le père Dr. Y. Goldman, Editées avec la bénédiction de S. Em. l'archevêque Joseph POP, Métropolitain de la Métropole Orthodoxe roumaine d'Europe occidentale et méridionale, Monastère de la Théotokos, 2002.

5.7.3 La prière pour les fidèles, l'hymne Chérubin, la Grande Entrée et la commémoration.

En suivant le déroulement de la Divine Liturgie, le père Stăniloae analyse les prochaines actions liturgiques. Dans la prière pour les fidèles, le prêtre demande à Dieu de nous rendre dignes de lui offrir nos sacrifices non sanglants. Le sacrifice non sanglant en question dans cette prière se réfère au sacrifice eucharistique qui se produit par le changement des dons de pain et de vin.

Stăniloae considère comme nécessaire l'éclaircissement de la liaison entre l'image d'Agneau et celle de Pain comme symboles du Verbe. Le Christ a comme Son symbole révélateur, l'agneau qui subit l'immolation silencieuse, mais aussi le pain. Il est le pain qui nous nourrit spirituellement, comme Il est l'Agneau conscient qui a supporté d'être immolé pour nous et qui nous remplit de sa bonté prête au sacrifice. Au plan invisible, Il préfère être considéré Agneau, qui a une sensibilité, pour autant que le pain ne l'ait pas. Au plan visible, Il veut être figuré par le pain non sanglant qui nous nourrit. Le Verbe en soi implique la qualité de Pain et aussi celle d'Agneau. Le Pain nous nourrit, l'Agneau se sacrifie, il nous possède avec la douceur de l'Agneau pour qu'il nous offre comme Pain. Stăniloae affirme que sans le Verbe il n'y aura ni le Pain, ni l'Agneau, d'où il résulte que :

« C'est seulement dans sa qualité de Verbe qui donne par l'Esprit de la force à la parole du prêtre, que le pain se change dans le Pain céleste ou dans l'Agneau qui porte les signes de l'égorgement. Et puisque la parole est si essentielle dans l'accomplissement du sacrifice, ou que Celui qui se donne à nous dans le Mystère Se montre à nous au plan visible en tant que Pain et œuvre au plan invisible comme Agneau, l'Eucharistie peut être appelée sacrifice non-sanglant et raisonnable, d'autant plus que le prototype de l'Agneau au plan invisible ne se sacrifie plus à chaque Eucharistie, mais revit seulement le ressenti du sacrifice qui s'est imprimé en Lui pour l'éternité. [...] Pour nous le Verbe est surtout le Pain, bien qu'il soit aussi l'Agneau et, pour le Père, Il est surtout l'Agneau et le Verbe ».¹¹⁷⁵

Au moment de l'hymne des Chérubins le prêtre prononce la prière dans laquelle il supplie Dieu directement d'être digne d'offrir le Christ même comme sacrifice. La dignité du prêtre qui se tient revêtu de la grâce du sacerdoce devant la sainte table, pour consacrer le Corps saint et sans tache et le Sang précieux du Christ, est un sujet traité à plusieurs occasions par le père Stăniloae. L'affirmation centrale se réfère à la conscience du prêtre qui par la

¹¹⁷⁵ Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 370-371.

grâce du sacerdoce est celui qui offre le Christ, mais en sachant en même temps que le Christ lui-même est Celui qui s'offre. Pour Stăniloae, la résolution d'un tel paradoxe consiste dans le fait que le Christ est le grand Prêtre qui s'est offert Soi-même en sacrifice unique, mais qui donne au prêtre la célébration sensible du sacrifice liturgique non sanglant. Le prêtre est fait organe conscient par lequel le Christ même actualise l'immolation sur le Golgotha d'une manière non sanglante pour la communion des fidèles sous des espèces visibles. Les fidèles qui perçoivent le sacrifice avec leur corps sensible, notamment les yeux et la bouche, ont besoin d'une personne qui soit l'organe visible accomplissant les prières qui permettent l'actualisation du sacrifice invisible du Christ. Les dons aussi bien que le prêtre lui-même impliquent le Christ. Car le Christ est celui qui agit par le prêtre sur les dons. La prière exprime clairement que le Christ est offert et s'offre comme don et offrande : « rend-moi digne, tout pécheur et indigne serviteur que je suis, de T'offrir ces dons. C'est Toi qui offres et qui es offert, qui reçois et es partagé, ô Christ notre Dieu ».

Pour la suite de son analyse, le père Stăniloae précise encore la dynamique de l'aspect de sacrifice. À la Grande Entrée, avant le transfert des dons, le chœur chante la première partie de l'hymne des chérubins : « Nous qui, secrètement, sommes les images des chérubins, et qui, en l'honneur de la vivifiante Trinité, chantons l'hymne trois fois saint, déposons tout souci de cette vie ». Selon Stăniloae, la communauté liturgique se prépare à recevoir le Roi caché dans son mystère insondable, qui avance vers l'actualisation de son sacrifice, ou en d'autres termes, il élève le sacrifice de notre milieu, pour nous, au Père.¹¹⁷⁶ La communauté contemple actuellement le grand Mystère, c'est-à-dire le Roi entrant pour nous à Jérusalem en vue du sacrifice sur le Golgotha et de la tombe. Au présent de la célébration, dans ce même mystère, le Seigneur se montre au regard spirituel des fidèles sur l'autel d'en haut, comme Celui ressuscité, mais en état d'éternelle offrande devant le Père. Dans la perspective théologique du père Stăniloae, le Christ « S'achemine vers un Golgotha de compassion et vers un tombeau où Il veut attirer notre vie ancienne, et vers la permanence de l'état de sacrifice depuis le ciel pour nous, entouré et glorifié invisiblement par les armées célestes pour ce sacrifice d'un amour infini. La descente jusqu'à la croix et l'élévation dans la gloire, mais toujours en état de sacrifice, ne sont pas contradictoires, la première potentialise la gloire qui pour l'amour qu'Il nous a montré n'est dépassée par personne, ou dépasse toute compréhension ». ¹¹⁷⁷ Après avoir déposé les soucis de ce monde, la communauté se concentre totalement pour la glorification de Celui qui va par amour pour nous jusqu'à Son sacrifice.

¹¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 376.

¹¹⁷⁷ *Ibidem* ; selon la trad. fr. du père Jean Boboc, *Spiritualité et communion*, en cours de parution.

L'expérience spirituelle de Sa gloire, mais aussi de Celui qui est crucifié, et qui dans cette qualité s'élève sur l'autel d'en haut comme offrande d'amour pour nos péchés, est exprimée dans l'hymne des chérubins du Samedi saint de la Liturgie de saint Jacques : « Que toute chair mortelle se taise et se tienne avec crainte et tremblement ; et qu'elle n'entretienne aucun raisonnement terrestre. Car le Roi des rois, le Seigneur des seigneurs, s'avance pour être immolé et donné en nourriture aux fidèles, précédé par les chœurs des archanges, avec toutes les principautés et puissances, les chérubins aux yeux multiples et les séraphins aux six ailes qui se voilent la face et clament l'hymne : alleluia, alleluia, alleluia ! ».

En suite, le prêtre demandera, selon l'exemple du larron crucifié à la droite du Christ, la commémoration de tous ceux qui croient en son Royaume céleste dans lequel le Christ s'élève maintenant avec son sacrifice. Les membres de la communauté liturgique continuent l'hymne chérubinique et demandent à Celui qui se trouve avec Son oblation sur l'autel céleste leur commémoration dans Son Royaume, c'est-à-dire d'être placés à côté de Lui, ils demandent le salut pour tous ceux présents dans l'église, mais aussi pour les proches, vivants ou morts. La notion de sacrifice est chère au père Stăniloae et à la théologie orthodoxe en général non seulement parce qu'elle tient de la structure originale de la Divine Liturgie, mais aussi à cause de la commémoration des morts liée au caractère de sacrifice.¹¹⁷⁸ En outre, saint Cyrille de Jérusalem, qui est plusieurs fois cité par le père Stăniloae, appelle l'Eucharistie « sacrifice d'expiation ».¹¹⁷⁹

Cette forme de prière pour les morts a une grande importance pour la piété des fidèles orthodoxes. Le père Stăniloae établit une liaison entre la prière et l'aspect communautaire ecclésiologique de la Liturgie : « Par les commémorations – dit-il – la conscience de la catholicité de l'Église gagne dans chacun de ses membres un nouvel affermissement ».¹¹⁸⁰ Ceux qui se trouvent sur la terre étant orientés vers l'éternité désirent le rapprochement de tous les vivants et de tous les morts, pour lesquels ils sentent le devoir de demander au Christ leur commémoration. La responsabilité des fidèles les uns pour les autres ressort de la commémoration de tous ceux qui sont présents, pour tous les présents et les absents. « Le sacrifice permanent du Christ, inauguré au Golgotha, nous attache tous, parce qu'Il s'est offert pour tous. Si le Christ n'a pas restreint le but de son sacrifice, nous ne devons pas non plus le restreindre par une sorte d'égoïsme individuel ou de groupe ».¹¹⁸¹

¹¹⁷⁸ Felmy, *Die orthodoxe Theologie der Gegenwart*, p. 211.

¹¹⁷⁹ Cyrille de Jérusalem, *Catechesis mystagogica* V, PG 33, 1116.

¹¹⁸⁰ Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 379.

¹¹⁸¹ *Ibidem*, p. 379-380.

5.7.4 La participation des fidèles au sacrifice du Seigneur

Un autre aspect de la réalisation du sacrifice mis en évidence par Dumitru Stăniloae est la participation des hommes à l'accomplissement du sacrifice du Christ. En assumant la tradition mystagogique et celle des commentaires liturgiques byzantins, le père Stăniloae ne craint pas d'interpréter les actes et les rites dans une clef symbolique. Le réalisme sacramentel de sa théologie inclue le symbolisme tant sacramentel que liturgique. La communauté continue l'hymne des Chérubins étant rendue digne de recevoir le Roi de tous.¹¹⁸² L'état de sacrifice du Christ est de plus en plus visible. Le prêtre arrivé à l'autel pose le calice sur l'antimension¹¹⁸³ qui se trouve sur la sainte table. Le prêtre représentant Joseph, dépose le Christ crucifié dans le tombeau et dit : « Le noble Joseph descendit de la Croix ton Corps très pur, l'enveloppa d'un linceul immaculé, l'oignit d'aromates, et le déposa dans un sépulcre neuf ». Stăniloae ne cherche pas à établir aucun symbolisme figuratif, mais essaie de saisir le sens théologique de la formule liturgique prononcée par le prêtre. À partir d'une référence à l'état de kénose du Christ le père Stăniloae montre qu'à cet instant,

« Celui qui est dévêtu par les autres est au degré ultime de son impuissance. Jésus non seulement s'offre en sacrifice, mais se laisse offrir par d'autres en cet état, même si ceux qui l'ont crucifié ne l'ont pas fait avec l'intention de faire un sacrifice. Le prêtre le dévêt avec cette pensée, comme l'ont fait aussi Joseph et Nicodème, qui ont fait que par cela s'accomplisse l'acte de sacrifice du Sauveur. Sans la participation du prêtre et des fidèles, sans la participation des hommes à l'accomplissement du sacrifice du Christ, celui-là ne peut pas se réaliser ».¹¹⁸⁴

Le ministre est donc un sacrificateur et les dons offerts dans l'Eucharistie sont un sacrifice ou une oblation réelle.

La valeur et le caractère de sacrifice de l'office liturgique seront accentués dans les prières suivantes. Lors de l'ecténie dans laquelle nous demandons au Christ la pitié, le pardon, la force pour une bonne réponse au jugement dernier, le prêtre prononce une prière dans laquelle il prie Dieu, le Pantokrator, Celui qui reçoit l'offrande de louange de ceux qui

¹¹⁸² « Afin de recevoir le Roi de toutes choses, invisiblement escorté des ordres angéliques. Alleluia, alleluia, alleluia »

¹¹⁸³ Linge de toile sur lequel est dessinée la scène de l'ensevelissement du Sauveur. Sur son revers est cousu un tout petit sachet dans lequel se trouvent des fragments de reliques. Cf. Lucreția Vasilescu, *Franceza pentru teologi. Le français à l'usage des théologiens*, București, Sophia, 2005, p. 146.

¹¹⁸⁴ Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 382.

l'appellent, d'accepter sa prière et celle des fidèles pour la mener dans son très saint autel. La prière se finalise par les paroles : « Accorde-nous de T'offrir les dons et des sacrifices spirituels pour nos péchés et les ignorances de ton peuple. Et rends-nous dignes de trouver grâce devant Toi, afin que notre sacrifice Te soit agréable et que ton Esprit de grâce en sa bonté descende sur nous, sur ces dons et sur tout son peuple ». Selon Stăniloae, cette prière est une anticipation ainsi qu'une préparation de l'épiclese et de la transformation des dons en corps et en sang du Seigneur par l'Esprit Saint.¹¹⁸⁵ Le prêtre prie pour que cette prière soit menée par le Christ comme une offrande de louange sur l'autel saint et céleste. L'accent porte sur la nécessité d'ajouter nos sacrifices au sacrifice du Christ trouvé sur le saint autel céleste ou bien que le Christ rallie nos sacrifices au sien, purifiant nos sacrifices par la pureté de son sacrifice. Au sein de cette prière, Stăniloae montre l'alternance entre l'offrande du Christ par Lui-même et celle qui s'effectue par nous. Il commente la prière expliquant de nouveau l'importance de la participation des fidèles :

« le Christ S'offre Lui-même pour nous, mais Il ne s'offre pas avec un effet salvifique si nous ne L'offrons pas nous aussi et si nous ne faisons pas de Lui par cela 'notre propre sacrifice'. C'est notre identification au Christ, mais aussi notre distinction de Lui qui se montre par le fait que les dons de pain et de vin sont les nôtres, mais deviennent aussi le Corps et le Sang du Christ. Pareillement la demande d'absolution de nos péchés est une offrande de louange à Dieu unie avec le sacrifice du Christ ».¹¹⁸⁶

Cette prière, de même que la prière de l'hymne des Chérubins, contient le même entrecroisement entre l'acte d'offrande de nos sacrifices par le Christ et l'acte d'offrande du Christ par nous, opéré par l'intermédiaire du prêtre.¹¹⁸⁷ Le théologien roumain reprend l'idée de notre participation à l'offrande du Christ en saisissant encore plus profondément l'aspect personnel conscient et communautaire du sacrifice eucharistique.

« Mais dans cette jonction par Lui de nos sacrifices au Sien, nous ne pouvons pas demeurer passifs, il faut que nous les offrions nous aussi ou que par eux nous nous offrions. En plus, même le Christ est offert non seulement de Lui-même, mais aussi par nous. Ou le Christ, qui

¹¹⁸⁵ À cet endroit Stăniloae marque aussi la distinction entre les dons des fidèles et les sacrifices spirituels appelés sacrifices de louange. Il s'agit d'une prière adressée par le prêtre à Dieu, pour son absolution et l'absolution des péchés d'ignorance des fidèles. En suivant saint Cyrille d'Alexandrie, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* X, PG 68, le père Stăniloae dit que notre sacrifice actuel, à nous qui nous approchons de Dieu en Esprit et en vérité, est la pénitence et la demande d'absolution (Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 396).

¹¹⁸⁶ Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 397.

¹¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 398.

nous purifie des péchés par Son sacrifice pur, ne nous purifie pas comme des objets passifs, mais comme quelques-uns qui faisons nous aussi l'effort de nous purifier de par la force de Son sacrifice, en identifiant notre sacrifice avec le Sien, ou en faisant de Son sacrifice le notre ; c'est-à-dire en nous emplissant de Son sentiment avec lequel Il s'offre au Père ».¹¹⁸⁸

5.7.5 L'ordre de l'amour et le Credo – préparation pour le sacrifice

Deux autres étapes de la partie préparatrice pour l'accomplissement du sacrifice eucharistique suivront : l'accomplissement de l'ordre chrétien de l'amour : « Aimons-nous les uns les autres, afin que, dans un même esprit, nous confessions » et, la confession de la droite et vraie foi qui se fait par la récitation du Credo. Tandis que la communauté récite le Symbole de Nicée-Constantinople le prêtre soulève l'aër qui recouvre les saints dons et l'agite par-dessus eux tout en récitant le Symbole de la foi. Dans l'interprétation de la théologie orthodoxe classique, le soulèvement de l'aër et son agitation par-dessus les saints dons pendant la récitation du Credo symbolise le tremblement de terre qui a eu lieu avant la résurrection et l'ouverture du tombeau par le soulèvement de la pierre trouvée dessus. Aux paroles « Qui est ressuscité le troisième jour... », le prêtre cesse de remuer l'aër, le replie et le dépose sur l'autel avec les autres voiles.¹¹⁸⁹ Le commentaire liturgique du père Stăniloae suit la présentation et l'analyse des pères Petre Vintilescu et Ene Braniște, liturgistes roumains, qui font des références aux significations mystiques et symboliques des actes accomplis. Toutefois, Stăniloae intègre dans son analyse la catégorie fondamentale de l'amour, le Christ étant perçu toujours dans une optique sacrificielle. Son interprétation relève en même temps d'une présence trinitaire. Le texte liturgique est interprété théologiquement. Par le sacrifice, le Christ devient fortement efficace en nous par l'Esprit Saint et n'est plus couvert par le cosmos (l'aër) qui épaississait son corps. La nature cosmique ne recouvre plus le Christ qui se sacrifie. Stăniloae souligne encore que,

« L'amour de Dieu par le Christ incarné et sacrifié se connaît, au moment du témoignage de ce qu'Il a fait pour nous, et par cette preuve découverte du sacrifice et de la résurrection du Christ. (...) La résurrection a été l'acte le plus miraculeux et plus aimant de Dieu à notre égard. (...) Par Sa mort en tant que sacrifice offert au Père, le Christ S'est approché du Père aussi en tant qu'homme, mais est devenu très fortement efficient en nous aussi par Son Esprit

¹¹⁸⁸ *Ibidem*.

¹¹⁸⁹ Ene Braniște, *Liturgica specială pentru facultățile de teologie* [La liturgie spéciale pour les facultés de théologie], București, Nemira, 2002³, p. 246.

Saint, n'étant plus recouvert par le cosmos qui épaississait aussi Son corps à la suite de l'épaississement général de la création, provoqué par le péché. Il n'est plus soumis aux conditions de vie de la forme actuelle du cosmos. Le moment suprême de la kénose est en même temps le moment de la sortie de la kénose. Par la mort, Il écrase la mort, par la mort Il passe à la résurrection et à la révélation de la Divinité qui se rend évidente pour nous par l'Esprit-Saint à un niveau supérieur. Cependant après la résurrection et surtout après l'ascension le Christ demeure en tant que sacrifice devant le Père, mais aussi à notre disposition. Or par la récitation du Credo, nous montrons que nous avons été élevés à la connaissance de Son économie salvifique, qui nous est confirmée par le maintien révélé ou par l'efficience du Christ en état de sacrifice jusqu'à la fin des temps ». ¹¹⁹⁰

5.7.6 Le saint sacrifice eucharistique – la prière de l'Oblation

C'est par les paroles du prêtre « Cela est digne et juste d'adorer le Père, le Fils et le Saint-Esprit, Trinité consubstantielle et indivisible » que s'inaugure, dans le cadre de la Divine Liturgie, l'anaphore ou la prière de l'Oblation. ¹¹⁹¹ Conformément aux explications du père Stăniloae avec les paroles « Pour tout cela et en tout cela, t'offrant ce qui est à toi, et que nous avons reçu de toi », commence l'anaphore ¹¹⁹² (l'offrande des saints Dons) au sens strict. L'offrande du pain et du vin au Christ est liée à l'anamnèse par les paroles du prêtre : « Commémorant donc la Croix, le Tombeau, la Résurrection... », et au commandement de

¹¹⁹⁰ Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 415-416 ; selon la trad. fr. du père Jean Boboc, *Spiritualité et communion*, en cours de parution.

¹¹⁹¹ Conformément au liturgiste roumain Ene Braniște, en suivant le contenu des anaphores des Liturgies chrétiennes, anciennes et nouvelles, leurs texte peut être divisé dans quatre parties bien distinctes : a) la première partie de l'anaphore est la *prière de louange et d'action de grâce* ou la *grande prière eucharistique* dans laquelle s'exprime la reconnaissance à Dieu motivée par les bienfaits que nous lui devons. Dans la grande prière eucharistique se récapitulent tous les moments principaux de l'histoire de la rédemption de la création jusqu'à l'ascension du Sauveur au ciel ; b) l'*anamnèse* est la deuxième partie constitutive de l'anaphore. En partant du commandement donné par le Christ à ses apôtres « Faites cela en souvenir de moi » (Lc 22,19), une énumération des moments principaux de l'histoire de la rédemption sera faite, moments considérés comme fondement et justification de l'offrande des dons de pain et de vin dans le sacrifice liturgique ; c) l'*épiclese* est la troisième partie de l'anaphore et ici s'accomplit la sanctification et la transformation des dons. L'épiclese a la forme d'une prière adressée à Dieu le Père, pour qu'il envoie l'Esprit Saint, qui transformera par sa puissance nos dons en Corps et en Sang du Seigneur ; d) la dernière partie de l'anaphore est formée des *prières d'entremise pour toute l'Église*, appelées aussi *diptyques*. Il s'agit des prières d'entremise pour l'Église, pour ses dirigeants et ses membres, pour les gouverneurs des peuples, pour diverses catégories des fidèles vivants et morts, pour l'accomplissement des toutes leurs demandes et nécessités ; cf. Ene Braniște, *Liturgica specială pentru facultățile de teologie*, București, Nemira, 2002³, p. 210-211.

¹¹⁹² Le père Stăniloae précise qu'au sens strict l'anaphore commence seulement avec les paroles « Pour tout cela », pour finir avec les paroles « Nous T'offrons encore ce culte (sacrifice) spirituel et non sanglant ». Avec les paroles : « et nous T'invoquons, nous Te prions et nous Te supplions : envoie ton Esprit-Saint... » commence la demande ou l'épiclese (Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 428).

faire ce qu'il a fait à la sainte Cène. C'est le moment où le prêtre commence d'accomplir l'œuvre sacerdotale du Christ à la sainte Cène.

La prière de l'Oblation se poursuit avec le Sanctus, l'hymne angélique que le père Stăniloae appelle « hymne triomphal » parce qu'il loue la victoire du Fils de Dieu, par le sacrifice, contre le diable et la prise en possession de ceux qui ont été libérés par Celui-là. En symbolisant les anges et en les joignant, le peuple fidèle continue la proclamation du prêtre entonnant l'hymne des Séraphins : « Saint, saint, saint, le Seigneur Sabaoth. Le ciel et la terre sont remplis de ta gloire (Es 6,3). Hosanna au plus haut des cieux ! Béni est celui qui vient au Nom du Seigneur ! Hosanna au plus haut des cieux ! (Mt 21,9) ». Stăniloae explique qu'ayant les cœurs élevés à Dieu et en le glorifiant par l'hymne trois fois saint, nous nous trouvons prêts du sacrifice, moins sur terre et en quelque sorte emménagés au ciel. « Mais nous n'oublions pas que le Dieu Trinité auquel nous nous sommes élevés, remplit tout le ciel et la terre de sa gloire et que le Fils de Dieu est venu des cieux à nous en s'incarnant et continue de venir à nous par Son sacrifice. Le ciel est lié à la terre par le sacrifice du Fils de Dieu pour nous ou bien il renouvelle continuellement cette liaison avec nous par Son sacrifice. Nous ne nous trouvons pas dans un ciel séparé de la terre. La Liturgie céleste se prolonge dans l'Église ». ¹¹⁹³

Après l'hymne, le prêtre prononce la deuxième partie de l'anamnèse en s'adressant au Père, pour louer avec les anges, la sainteté du Père, du Fils et du Saint-Esprit. « Et le motif – dit le père Stăniloae – n'est plus une gloire qui se trouve loin de nous, mais un amour révélé dans l'économie salvatrice de Son Fils, particulièrement dans son sacrifice ». ¹¹⁹⁴ Stăniloae approfondit son interprétation en partant de la prémisse que l'amour réside à la base de l'existence et implique la profondeur insondable de la Personne libre. Pour lui toute la profondeur de l'amour culmine dans le sacrifice. L'amour de Dieu ouvre aux créatures conscientes, par le sacrifice, les portes du Royaume des cieux. Stăniloae précise encore que le fondement de l'Eucharistie se trouve dans l'acte de sacrifice du Christ fondé sur l'amour, amour porteur de vie immortelle.

« Depuis l'amour, le Fils unique engendré, mais non créé – donc Qui ne meurt pas, comme le Père ne meurt pas non plus, et qui est le Fils unique engendré, et non l'un d'entre tous ceux qui se font et se défont – emplit de Sa vie non soumise à la création et à la destruction tous ceux qui croient en Lui et s'unissent à Lui. Cette vie, Il nous la donne par le fait qu'après avoir

¹¹⁹³ Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 440.

¹¹⁹⁴ *Ibidem*.

accompli tout le dessein pour nous, dans la nuit où Il S'est livré Soi-même pour la vie du monde, mais non pas pour rester dans la mort, car Il était aussi Dieu, Il a inauguré l'Eucharistie, dans laquelle Il nous donne Son corps et Son Sang, remplis de l'immortalité de la Divinité, sous la forme du pain et du vin. L'amour Le conduit jusqu'à la mort, mais n'abandonne pas à la mort Celui qui accepte la mort par amour. L'amour est plus fort que la mort. Il vainc la mort pour toujours. Et le témoignage et la puissance de cet amour qui est allé jusqu'à la mort nous l'a laissé le Fils dans le moment antérieur à la mort, en nous donnant par l'Eucharistie la preuve de la victoire qu'Il avait à remporter sur la mort. Il n'a pas terminé Sa relation à nous une fois la mort reçue par amour pour nous, mais Il la continue en Se communiquant comme l'Unique qui porte la vie en Lui, comme suite de cette mort par amour, de ce sacrifice. Jésus va jusqu'à la mort par amour, montrant qu'Il ne S'arrête pas quelque part, mais demeure sans cesse dans Son amour ; instituant donc dans le sacrifice par amour le mystère de Son offrande en continuation comme Celui sacrifié, donc en même temps comme Celui toujours vivant par Son sacrifice. Et pour preuve qu'il va rester en fait ainsi 'prenant le pain dans ses mains saintes et immaculées, rendant grâce, le bénissant, le sanctifiant et le rompant', Il le donna comme Son Corps à Ses disciples, comme assurance qu'Il ne restera pas dans la mort, qu'Il ne sera pas vaincu par la mort, mais qu'Il triomphera de Sa mort, par l'amour pour ceux qu'Il veut immortels, en passant à la vie éternelle pour les y faire passer eux aussi ». ¹¹⁹⁵

Pour le père Stăniloae le fait de communier au Corps ressuscité du Christ implique aussi une communion à l'état permanent de sacrifice du Christ, car l'humanité du Christ, par le renoncement continu à soi, puise éternellement en Dieu. « L'état permanent de sacrifice est l'état permanent de la vie de résurrection » ¹¹⁹⁶, état répandu sur les hommes par le Christ. Stăniloae affirme ainsi que « La force transfiguratrice du Christ vient toujours de son sacrifice. Celui qui s'offre par amour comble tout par l'amour. Son corps même plonge dans la profondeur insondable de sa divinité et d'ici débordent, sur toutes choses et en toutes choses, l'amour et la vie transfiguratrice. Le plus grand amour et générosité de vie s'expérimente comme venant de l'état permanent de sacrifice du corps du Fils de Dieu ». ¹¹⁹⁷

¹¹⁹⁵ Dumitru Stăniloae, *Spiritualité et Communion dans la Liturgie Orthodoxe*, traduction, notes et commentaires du Père Jean Boboc, ouvrage en cours de parution. Cf. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 441.

¹¹⁹⁶ Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 443.

¹¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 442. Le père Stăniloae en trouve aussi des implications pour la dimension cosmique de la rédemption : « Dans l'océan de l'amour et de la vie infinie le Christ se vit consciemment avec son corps en état permanent de sacrifice d'amour. Le Dieu aimant devenu océan intérieur de Celui qui s'est sacrifié comme homme et qui reste en état permanent de sacrifice, inonde avec Sa vie et transfigure et donne vie éternelle à tous ceux qui veulent la recevoir, renouvelant, transfigurant et unifiant complètement avec eux aussi le cosmos qui leur est lié » (*ibidem*, p. 443).

5.7.7 L'anamnèse du sacrifice du Christ

Le père Stăniloae s'est arrêté aussi à quelques thèmes du contenu de la deuxième partie de l'anamnèse de saint Basile le Grand. La prière exprime la doctrine sur Dieu Trinité, présente une doctrine essentielle sur l'homme et une explication détaillée sur l'incarnation et l'œuvre rédemptrice du Christ. Le final de la prière affirme explicitement que le Seigneur a institué l'Eucharistie pour nous laisser les souvenirs actifs de Sa Passion. La prière dit : « Il nous a aussi laissé, de sa passion salvatrice, ce mémorial que nous t'avons présenté selon ses préceptes. Car sur le point d'aller à sa mort volontaire, vivifiante et éternellement digne d'être célébrée, la nuit où il se livra lui-même, pour la vie du monde, prenant du pain dans ses mains saintes et immaculées, et l'élevant vers toi, Dieu et Père, il prononça l'action de grâce et la bénédiction, puis il le sanctifia, le rompit, et le donna à ses saints Disciples et apôtres, en disant : prenez, mangez, ceci est mon corps rompu pour vous, en rémission des péchés ». Pour le théologien roumain « les souvenirs » de la passion rédemptrice sont la promesse conformément à laquelle il transforme maintenant le pain et le vin, par l'intermédiaire desquels nous recevons Son corps autrefois immolé. Le corps immolé qui s'offre à présent représente un souvenir vivant par prolongation, de Sa Passion sur le Golgotha. Les éléments qui se transformeront dans le souvenir prolongé de la passion sont « mis devant le Père », comme fut mise devant le Père l'immolation sur le Golgotha. Cette fois-ci, ils sont mis devant le Père par le prêtre et les fidèles, ou bien, précise Stăniloae, sont mis par le Christ mais d'une manière visible par nous, le Christ en nous engageant dans cet acte.¹¹⁹⁸

La deuxième partie de l'anamnèse, conformément à la schématisation de Stăniloae, est conclue par les paroles : « Prenez, mangez, ceci est mon Corps... » et « Buvez-en tous, ceci est mon Sang... ». Par ces paroles le Christ assure la communauté liturgique qu'à la sainte Cène a eu lieu un changement et donc sa force réalisera aussi actuellement ce changement. Le Christ assure la communauté comme il assurait les disciples que son corps même se rompait sous la figure du pain pour la rémission des péchés. « Jésus vivait sa mort avant qu'elle soit accomplie d'une manière visible. Et dans la décision de mourir par amour pour les autres, il

¹¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 445. « Cette passion du Christ ensemble avec nous se dirige particulièrement vers une communauté dans les moments où elle vient à une Liturgie, à laquelle elle participe et s'associe en Lui offrant ses dons, en priant le Père, et en le priant aussi de les changer par l'Esprit Saint en Son Corps et Son Sang sacrifié. Alors l'Agneau sans cesse immolé sur l'autel céleste est attiré vers une communauté déterminée ; alors les hommes pour lesquels Il souffre prennent les visages concrets des ceux qui participent à l'offrande de Son sacrifice, en y associant leur sacrifice, ou en faisant Son sacrifice efficient dans leur élan de sacrifice, présent dans leur dons » (*ibidem*, p. 529).

passé de Lui à ceux qui s'ouvrent à son amour, amour trinitaire infini, sous la forme du pain ». ¹¹⁹⁹

5.7.8 Le mémorial eucharistique rend présent le Sacrifice du Christ

Le père Stăniloae s'inscrit dans la tradition qui considère que ce qui est rendu présent sur l'autel, ce n'est pas seulement le corps et le sang du Christ, mais aussi son sacrifice, c'est-à-dire le mystère de sa Passion, dont l'Eucharistie est l'anamnèse. Mais le fait qu'elle soit le mémorial efficace du sacrifice du Christ, il le traite toutefois moins dans cette clef herméneutique. Il admet l'importance de l'anamnèse, comme rendant présent non à la mémoire, mais en réalité, sous les signes sacramentels, le sacrifice unique du Seigneur, mais sans élaborer plus ce sujet. Il fait cependant référence au travail de Jean Daniélou en approuvant ses recherches. Il consent sans réserve que l'anamnèse rend présent en réalité, et non pas à la mémoire, sous les signes sacramentels, le sacrifice unique du Christ. Sur l'autel ce qui est rendu présent n'est pas seulement le Corps et le Sang du Christ, mais « son sacrifice lui-même, c'est-à-dire le mystère de sa Passion, de sa Résurrection et de son Ascension, dont l'Eucharistie est l'anamnèse, le mémorial efficace ». ¹²⁰⁰ Il ajoute aussi l'enseignement alexandrin selon lequel nous ne pouvons venir au Père que seulement en état de sacrifice pur, mais qu'en cet état de sacrifice pur nous pouvons venir seulement réunis à son Fils incarné

¹¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 450. Dans la prière du prêtre avant la communion on comprend que maintenant il n'y a plus le Père ou le Saint Esprit qui nous donnent le Christ, mais qu'Il Se donne à nous Lui-même par la main du prêtre : « Soit attentif, Seigneur Jésus Christ notre Dieu, de ta sainte demeure et du trône de ta gloire de ton royaume. Viens nous sanctifier, toi qui sièges là-haut avec le Père, et qui es ici présent avec nous de manière invisible. Daigne nous donner de ta main puissante une part de ton corps immaculé et de ton précieux sang et, par nous, le donner à tout le peuple ». Le père Stăniloae considère que de cette prière, et les paroles qui suivent « Est rompu et partagé l'Agneau de Dieu » et de celle d'avant la sortie avec les dons « Car c'est toi qui offres et qui es offert », il ressort que le prêtre n'est pas un remplaçant du Christ qui serait absent, mais seulement un moyen, un organe visible par lequel le Christ même agit. « Le Christ Lui-même vit toujours Sa mort pour nous sur la base du vécu sur la croix. Tant au moment du changement qu'au moment dans lequel Il se prépare pour Se donner à nous et aussi quand Il se donne à nous, Lui-même 'Se rompt' par le geste du prêtre appliqué à l'Agneau visible ; ce n'est pas le prêtre qui le rompt. La mort du Christ comme passage vers la résurrection comble toute la Divine Liturgie » (*ibidem*, p. 542).

¹²⁰⁰ Jean Daniélou, *Bible et Liturgie. La théologie biblique des Sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église*, Paris, Cerf, « Lex Orandi » 11, 1951, p. 186-187. Le théologien catholique et le théologien orthodoxe citent Saint Jean Chrysostome qui, dans le *Commentaire à l'Épître aux Hébreux*, Homélie XVII, insère une catéchèse eucharistique pour expliquer l'efficacité du sacrifice unique du Christ par rapport aux sacrifices païens répétés : « Mais n'offrons-nous pas quotidiennement le sacrifice ? Nous l'offrons, mais en faisant l'anamnèse de sa mort. Et celle-ci est unique, non multiple. Il s'est offert une fois, comme il est entré une fois dans le Saint des Saints. L'anamnèse est la figure de sa mort. C'est le même sacrifice que nous offrons, non l'un aujourd'hui, l'autre demain. Un seul Christ partout, entier partout, un seul corps. Comme partout un corps, partout un sacrifice. C'est ce sacrifice que nous offrons encore maintenant. C'est le sens de l'anamnèse : nous opérons l'anamnèse du sacrifice » (PG 63, 130).

dans son état de sacrifice pur¹²⁰¹. Il souligne aussi comme essentielle non seulement l'identité du sacrifice trouvé sur l'autel avec celui de Golgotha par l'anamnèse, mais aussi avec celui qui s'accomplit continuellement au ciel conformément aussi à ce que dit Théodore de Mopsueste¹²⁰². Finalement Stăniloae approuve les conclusions de Daniélou concernant les modes de subsistance du sacrifice christique.¹²⁰³

Le père Stăniloae saisit donc dans l'Eucharistie le parallélisme des deux aspects, l'anamnèse du sacrifice de la Croix et le sacrifice céleste rendu visible dans le sacrement.

5.7.9 La mystique rédemptrice de l'Eucharistie. Le sacrifice du Christ – purification et absolution des péchés

Le père Stăniloae observe encore dans l'anaphore de la Liturgie de saint Basile le Grand, la présence de l'aspect de l'absolution des péchés par le sacrifice du Christ et de l'aspect du renouvellement de notre vie par ce sacrifice. Les deux buts doivent être compris dans une unité intérieure. La rédemption ne consiste pas seulement dans la rémission des péchés. Après le relèvement de la barrière des péchés existante entre l'homme et Dieu, l'homme est monté à la nouvelle vie, immortelle, en Dieu.¹²⁰⁴ Le Nouveau Testament et les Pères orientaux voient les deux imbriquées. Saint Basile les unit dans l'anaphore de sa Liturgie, qui affirme dans sa deuxième partie que le Christ « s'est anéanti lui-même, prenant forme d'esclave, devenant conforme à notre corps de misère pour nous rendre conformes à l'image de sa gloire » pour dire à la fin que le Christ donne son corps et son sang aux disciples « en rémission des péchés ». La catégorie fondamentale de personne est utilisée par le théologien roumain pour faire comprendre cette dimension mystique de l'Eucharistie. La

¹²⁰¹ Cyrille d'Alexandrie, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* XVI, PG 68, 1013D ; 1016 B. Cf. Stăniloae, *Théologie eucharistique*, p. 197, 198 ; idem, *Spiritualitate și comuniune*, p. 489.

¹²⁰² Théodore de Mopsueste, *Les homélies catéchétiques* (Homélie XV, 15 et 20, La liturgie eucharistique, mémorial du sacrifice du Christ sur terre, figure de son sacerdoce du ciel), éd. critique Les Homélies Catéchétiques de Théodore de Mopsueste, reproduction phototypique du Ms. Mingana Syr. 561, Traduction, introduction, index par Raymond Tonneau et Robert Devreesse, Città del Vaticano, 1949, p. 485, 497.

¹²⁰³ « Le sacrifice du Christ subsiste sous trois modes différents. C'est la même action sacerdotale qui a eu lieu à un moment précis de l'histoire, qui est éternellement présente dans le ciel, qui subsiste sous les apparences sacramentelles. C'est qu'en effet l'action sacerdotale du Christ dans sa substance est l'action même par laquelle la création atteint sa fin, puisque par elle Dieu est parfaitement glorifié. C'est cette action dès lors qui, par un privilège unique, est soustraite au temps pour subsister éternellement, et que le sacrement rend présente à tous les temps et dans tous les lieux » (Daniélou, *Bible et Liturgie*, p. 188).

¹²⁰⁴ Stăniloae fait appel à la doctrine de Cyrille d'Alexandrie, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate*, XVII, PG 68, sur la rémission des péchés par le sacrifice du Christ et sur notre nouvelle vie par ce sacrifice. Saint Cyrille parle de telle manière que même dans la mort du Christ pour nos péchés il voit aussi le moyen de mourir nous aussi à ces péchés (cf. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 454).

rencontre entre le sacrifice de Jésus Christ et le sacrifice actuel de l'homme comporte pour le dernier un devenir, une évolution existentielle :

« Le sacrifice est l'expression de la capacité d'attendrissement d'une personne en relation avec une autre, et le sacrifice du Christ poursuit le redressement de notre humanité par notre sensibilisation par l'amour de Dieu pour nous, qui va jusqu'au sacrifice. Le Fils de Dieu s'imprime en nous en état de sacrifice justement pour nous faire vivre son sacrifice offert pour nous, ou bien son sentiment agissant de sacrifice pour nous, afin que nous répondions aussi avec notre sacrifice, ou par le renoncement à notre orgueil sous l'impression de son amour jusqu'au sacrifice pour nous ».¹²⁰⁵

Pour Stăniloae, il est très important de ne pas perdre la conscience que le fidèle communie au Christ en état de sacrifice. L'union au Christ n'est pas une simple union avec quelqu'un, qui produit une simple joie sentimentale, et non pas une responsabilité ou un engagement. Dans l'Orthodoxie, l'union au Christ est une union en esprit de sacrifice, qui a comme but la transfiguration et la divinisation de l'être humain. Le père Stăniloae considère que sans une vie ascétique l'union au Christ est une union sentimentale piétiste. Il accentue les conditions ascétiques pour la Communion, car nous recevons le Christ en état de sacrifice et nous participons à une transformation de notre être par la mort et la résurrection avec le Christ. « Jeûnant, tuant l'égoïsme par la charité, nous nous unissons au Christ sacrifié et en état de sacrifice, pour que la force de son état de sacrifice affermis en nous davantage l'esprit de sacrifice, de mortification des impulsions pécheresses, de renforcement de l'homme nouveau ».¹²⁰⁶

5.7.10 L'épiclese – changement des dons en Corps fractionné et en Sang répandu du Christ

Stăniloae passe à l'étape suivante du déroulement de la Divine Liturgie : « l'épiclese et le changement des dons en corps et sang du Christ en état de sacrifice ».¹²⁰⁷ Le prêtre appelle l'Esprit Saint pour que les dons de pain et de vin élevés vers Dieu qui ont préfiguré en eux le Christ comme don envers nous (par l'incarnation) et comme don envers Dieu le Père (par la

¹²⁰⁵ Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 455.

¹²⁰⁶ Dumitru Stăniloae, *Mărturisirea păcatelor și pocăința în trecutul Bisericii* [La confession des péchés et la pénitence dans le passé de l'Église], dans BOR 73. 1955, p. 218-250, ici p. 248.

¹²⁰⁷ Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 465.

crucifixion) soient changés dans le corps et le sang du Christ comme dons suprêmes offerts par Lui au Père pour nous et comme dons donnés à nous de nouveau au niveau suprême.¹²⁰⁸

La formule sacramentelle de l'épiclese eucharistique implique aussi la catégorie de sacrifice : « Nous T'offrons encore ce culte spirituel et non sanglant et nous T'invoquons, nous Te prions et nous Te supplions : envoie ton Esprit-Saint sur nous et sur les dons qui sont présentés ici et fais ce Pain, Corps précieux de ton Christ et ce qui est dans ce Calice, Sang précieux de ton Christ en les changeant par ton Saint-Esprit ».

5.7.11 Le sacrifice eucharistique – sacrifice du Christ dans l'Esprit Saint

Stăniloae met ensuite l'accent sur le rôle de l'Esprit Saint dans l'Eucharistie. Le Christ demeure dans l'Esprit dans le sacrifice eucharistique. Saint Cyrille d'Alexandrie avait déjà affirmé que nous sommes reçus avec nos offrandes ensemble avec le Christ sacrifié « dans l'Esprit »¹²⁰⁹. Stăniloae met en relief la présence de l'entière Sainte Trinité dans l'acte révélateur, rédempteur de la Divine Liturgie : « C'est justement parce que c'est une suprême rencontre entre le ministère raisonnable de l'homme avec le ministère du Verbe par l'Esprit, que la prière de l'épiclese a sa suprême efficence. Le changement se fait avec la volonté du Père par le Verbe et par l'Esprit ».¹²¹⁰ Le rôle de l'Esprit Saint dans la prière de l'épiclese a des implications pour la compréhension du sacrifice eucharistique : « L'Esprit Saint dont le corps du Christ est rempli, passe aussi à la demande du Christ et à la prière du prêtre, dans le pain et le vin que le Christ S'est appropriés, se les rendant propres à Lui et de manière totale. Par cela Son corps même et Son sang qui portent imprimé en eux l'état de sacrifice, s'impriment parfaitement dans le pain et dans le vin, les rendant aussi Son corps et Son sang sacrifiés ».¹²¹¹

Dans la théologie orientale en général le moment de la réalisation du sacrifice dans l'Eucharistie est lié à l'épiclese, à la sanctification des dons. Le changement eucharistique est identifiée à un acte de sacrifice. De manière habituelle les dons qui sont offerts en sacrifice à Dieu se remplissent de sa puissance, de sa sainteté. Si dans l'épiclese chrysostomienne on prie : « et fais de ce pain, le précieux corps de ton Christ, et de cette coupe, le précieux sang de ton Christ », dans l'épiclese de la Liturgie de Saint Basile on dit : « que ton Esprit saint

¹²⁰⁸ *Ibidem*.

¹²⁰⁹ « Par le Christ nous avons été reçus en offrant nos dons, dans l'Esprit, à Dieu et Père » (Cyrille d'Alexandrie, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* XI, PG 68).

¹²¹⁰ Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 480.

¹²¹¹ *Ibidem*, p. 482.

vienne sur nous et sur ces dons ici présentés, qu'il les bénisse, les sanctifie et les manifeste : ce pain, comme le précieux et propre corps de notre Seigneur, Dieu et Sauveur Jésus Christ, et cette coupe comme le précieux et propre sang de notre Seigneur, Dieu et Sauveur Jésus Christ, répandu pour la vie du monde ». Pour le père Stăniloae, la sanctification signifie leur accueil par le Père, en tant que sacrifice, donc : « tout ce qui est offert en sacrifice à Dieu se sanctifie. Cela met fin à beaucoup de discussions sur le moment où le Christ devient sacrifice dans l'Eucharistie. La réponse est : le moment du changement. À proprement parler, c'est la venue du Christ toujours en l'état de Celui immolé sous l'image du pain et du vin ».¹²¹² Pour le père Stăniloae le changement des dons représente donc un acte de sacrifice.

5.7.12 Le changement des dons – acte de sacrifice

Dans sa compréhension du changement¹²¹³, le père Stăniloae interprète aussi l'expression « sacrifice raisonnable » appliquée tant à notre sacrifice qu'au sacrifice du Christ. Notre corps a la capacité de transformer le pain dans notre corps. Nous offrons au Père le pain comme notre corps potentiel, par le Christ. Dieu le Verbe fait de sorte que notre pain, en tant que corps virtuel à nous, puisse se transformer dans Son corps sacrifié, par Sa parole de prière envers le Père unie à la parole du prêtre. Pour Stăniloae, si le Verbe se fait chair d'autant plus

¹²¹² *Ibidem*, p. 483.

¹²¹³ Dans une des explications du mystère du changement eucharistique Stăniloae réagit contre la théorie de Serge Bulgakov, *La Dogme Eucharistique*, revue *Putj*, n° 20, 1930, qui entend le changement dans le sens d'une utilisation du pain et du vin comme moyens de transcendance (de passage, d'élévation) vers le Corps et le Sang du Christ, comme une « valeur de passage » (Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 524). Dans l'élaboration de son argumentation Stăniloae montre qu'il ne s'agit pas d'un changement physique ou chimique, mais que : « En surface la présence du corps de lumière et de feu du Verbe dans lequel s'est transformé le fondement ontologique du pain, demeure couverte par la figure du pain, solidaire de ce monde. Mais le pain et le vin ne restent pas en dehors de l'influence de la présence du Corps et du Sang du Christ. Ils ne peuvent pas être considérés comme du simple pain et du simple vin. Ils n'ont plus leur fondement indépendant, en eux-mêmes. Le pain a retrouvé son fondement dans le corps de lumière du Christ, de la même manière que dans la vie future les fondements de toutes les choses se trouveront dans Son corps transfiguré et transluminé. Les raisons des créatures issues de la Raison suprême s'immergent en retour, comme le dit le saint Maxime le Confesseur (*Ambiguum Liber VII*, PG 91, trad. française dans *Ambigua*, introd. Jean-Claude Larchet, avant-propos, traduction et note par Emmanuel Ponsoye, commentaires par le père Dumitru Stăniloae, Suresnes, éd. de l'Ancre, 1994). Prenant en nous les figures de pain et de vin, nous prenons en nous le Corps et le Sang du Christ, dans lesquels le pain et le vin ont trouvé leur fondement. Ce fait anticipe notre communion au Christ par toutes les choses, quand les raisons de toutes s'uniront à leurs modèles trouvés dans le Logos divin et dans Son corps, et donc à Lui-même. L'énergie divine active de l'Esprit Saint présente dans Son corps est si grande, que le corps du Christ n'a pas besoin d'assimiler en tant que nourriture le pain et le vin pour les changer, mais les incorpore soudainement dans Son corps et dans Son sang, ou fait que Son corps et sang s'élargissent en eux, pour que n'en reste d'eux, distinctement de Lui, que leur figure, en gardant pourtant en Lui leur fondements ou leur raisons propres. Nous ne recevons pas un corps et un sang statique, mais le corps dans son action de comblement, d'assimilation du pain et du vin ; ou par les figures du pain et du vin nous prenons le Corps et le Sang du Christ s'articulant et s'unifiant en eux » (*ibidem*, p. 524-525).

change-t-Il dans Son corps notre pain, qui fait virtuellement partie de notre corps. Dans ce sens,

« le changement même est un acte de sacrifice, de sacrifice raisonnable et de sacrifice du corps du Christ, corps auquel nous nous sommes déjà unis par des paroles et par nos dons de pain et de vin. Car le Christ, Celui qui Se sacrifie, vient dans les paroles de notre corps et dans nos dons, en les changeant au plan invisible en Son corps, mais en les laissant au plan visible avec leurs apparences de pain et de vin comme nos dons, représentant le sacrifice de notre corps en union avec le sacrifice du corps du Christ ». ¹²¹⁴

C'est dans le sacrifice eucharistique que notre sacrifice de pain et de vin devient, par le changement dans le Corps et le Sang du Christ, Son sacrifice. Nos offrandes eucharistiques sont soutenues par la présence catalysante et englobante du Verbe comme sacrifice raisonnable. D'ici, Stăniloae dégage la compréhension du changement eucharistique comme acte de sacrifice :

« le sacrifice non sanglant du Seigneur s'appelle aussi culte raisonnable, qui comprend aussi notre sacrifice, car tout don du Seigneur au Père pour nous et à nous-mêmes encadre aussi notre don. Le Seigneur l'offre au Père pour que le don revienne à nous par la suite. Et ce don c'est la parole même du Seigneur et la nôtre. Cela se fonde sur le fait que Son don fondamental au Père et à nous est Lui-même en tant que Verbe incarné et nous-mêmes en tant que paroles raisonnables. C'est pour cela qu'Il montre Son sacrifice par les figures du pain et du vin et notre sacrifice par le pain et le vin que nous Lui avons offerts comme présence virtuelle de notre corps pour qu'Il les transforme en Son corps et en Son sang, par lesquels Il s'offre au Père et ensuite S'offre à nous. Notre don de pain et de vin, comme notre corps potentiel, transformé dans Son corps et Son sang, devient Son sacrifice ». ¹²¹⁵

5.7.13 Sacrifice eucharistique – sacrifice de la communauté liturgique déterminée

L'ample commentaire liturgique dogmatique du père Stăniloae sur l'épiclese eucharistique implique aussi une nouvelle mise en valeur de la richesse de sens du caractère de sacrifice propre à l'Eucharistie. De son exposé se détachent trois idées essentielles connexes à l'aspect du sacrifice. Elles sont présentées dans le style caractéristique du père

¹²¹⁴ *Ibidem*, p. 526.

¹²¹⁵ *Ibidem*, p. 526-527.

Stăniloae dans une vision personnaliste, élaborées par la perspective de l'amour. Il dégage, comme d'habitude dans les parties conclusives, des implications des actions liturgiques, sur la dynamique de la communauté, sur la perspective eschatologique qui s'ouvre.

La première problématique de Stăniloae touche à la présence du Christ dans l'Eucharistie, présence comme acte d'amour renouvelé. L'accent est mis de nouveau sur l'importance de la continuité de l'état de sacrifice du Christ pour nous. Par l'incarnation le Fils est descendu parmi nous, par le sacrifice Il monte ensemble avec nous vers le Père. Le Corps et le Sang nous sont retournés pour qu'en communiant au Christ nous puissions monter avec Lui vers le Père.

« Il y a maintenant – dit Stăniloae – une nouvelle descente du Christ à nous en état de sacrifice. Cela est en même temps une renonciation totale à Soi, donc une plongée ou une élévation par l'amour dans le Père. Restant dans une continuation de l'état de sacrifice pour nous à la droite du Père, il 'descend' jusqu'à nous dans la Liturgie en état de sacrifice puisqu'à notre demande et à la Sienne, le Père change par l'Esprit, pour nous, le pain et le vin en Son corps et Son sang sacrifié, pour nous élever nous aussi là où il se trouve, nous qui communions à Lui. C'est un acte d'amour renouvelé à notre égard, mais aussi envers le Père ensemble avec nous, fait pour nous. Sa 'descente' jusqu'à nous dans un acte de vie spéciale pour nous de son état de sacrifice, a commencé en même temps que sa demande, unie avec la prière du prêtre, et elle s'exprime par les paroles : 'Nous T'offrons encore ce culte raisonnable...', 'Et fais ce Pain, Corps précieux de ton Christ' ».¹²¹⁶

Un deuxième point développé ici se réfère à la communauté liturgique dans l'acte de présentation comme sacrifice au Père. D'abord, les fidèles offrent eux-mêmes au Christ par l'offrande, et d'une manière concentrée, toutes les choses qui soutiennent leur vie. Le don de soi du Christ vient comme une réponse au don des fidèles. Stăniloae affirme que par cette offrande nous mourons pour nous-mêmes et pourtant au même instant nous naissons à la vie nouvelle, nous communions à la vie divine par le fait que nous faisons une assemblée eucharistique (pleine d'action de grâce).¹²¹⁷ Mais l'intérêt de Stăniloae est de parvenir à expliquer les implications pour une vie dans la vie de la Sainte Trinité où le Fils porte notre humanité, et où l'amour réciproque n'est pas statique, mais en mouvement d'une personne à l'autre :

¹²¹⁶ *Ibidem*, p. 484-485.

¹²¹⁷ *Ibidem*, p. 462.

« Le Fils incarné ne reste pas immobile dans son état de sacrifice, comme homme, face au Père, ni le Père ne reste immobile dans la contemplation de cet état, mais il y a une référence continue et spéciale par le Fils de son acte de présentation comme sacrifice au Père, pour tout fidèle et communauté liturgique, chaque fois que le fidèle ou la communauté veut présenter le Christ au Père uni avec lui ou avec moi par conséquent. Et chaque fois le sacrifice présenté par le Fils au Père, en impliquant une prière, tient compte des péchés des fidèles qui ont besoin de son sacrifice et le Père le reçoit pour ces péchés. Et leur communion au sacrifice leur apporte la force de se sacrifier eux aussi en dépassant leur égoïsme pécheur dans l'acte d'oblation ensemble. En quelque sorte, le Fils souffre dans son sacrifice présenté chaque fois au Père de la faiblesse pécheresse des fidèles. Il les aide à la dépasser par le sacrifice compatissant ».¹²¹⁸

Stăniloae tient à préciser que la compassion du Christ pour les hommes se destine spécialement à une communauté déterminée aux moments où Il s'offre lors d'une Divine Liturgie, à laquelle la communauté participe et associe ses dons à l'offrande du Christ, en même temps que les prières pour le changement des dons dans Son corps sacrifié.¹²¹⁹

Stăniloae explique ensuite que le Christ n'est pas seulement dans l'état de Celui qui s'offre par le prêtre ou dans l'état de grand Prêtre qui s'offre par le prêtre qui l'offre, mais aussi comme Celui offert comme oblation pour la communauté liturgique présente, pour ses péchés et aussi pour son redressement de l'égoïsme. Dans cet état de sacrifice revêtu spécialement pour la communauté, le Christ s'est laissé mettre et s'y est mis par la transformation de nos dons :

« Il s'est laissé mettre en cet état de sacrifice spécialement pour nous, mais à son tour Il nous a pris avec Lui ou nous a élevés dans Son état de sacrifice de manière spéciale. Dans Son corps et Son sang est donc impliquée spécialement la communauté liturgique présente. C'est un autre motif pour lequel le prêtre comme représentant de la communauté, uni avec elle, a prié avec le Christ : 'envoie Ton Esprit-Saint sur nous et sur les dons qui sont présentés ici et fais ce Pain, Corps précieux de ton Christ...'. Dans ce corps nous serons contenus nous aussi ».¹²²⁰

¹²¹⁸ *Ibidem*, p. 485.

¹²¹⁹ *Ibidem*, p. 529. Et ailleurs le père Stăniloae dit : « Compris de l'étroite liaison entre le revêtu par le Christ de son état de sacrifice pour la communauté qui l'amène en sacrifice par le prêtre, en s'offrant en même temps Soi-même, et les besoins concrets de ceux pour lesquels Il est offert et Il s'offre, et du souvenir de ces péchés et nécessités immédiatement après le changement, ressort que le Christ s'amène en sacrifice exactement dans le moment du changement des dons en Son Corps et Son Sang. Il se présente alors comme sacrifice adapté aux péchés et aux besoins qui pèsent sur les membres de la communauté en ce moment » (*ibidem*, p. 487).

¹²²⁰ *Ibidem*, p. 486.

Une troisième idée saisie par Stăniloae a comme point de départ la prémisse que le sacrifice est offert à Dieu par la renonciation à soi-même de celui qui se sacrifie, mais implique aussi la nécessité d'un mouvement inverse, d'un retour du don plein d'action de grâce envers celui qui s'est sacrifié initialement. Le théologien roumain parle d'un dialogue de l'amour parfait par le sacrifice. Pour l'homme, ceci est un moyen de guérison d'un égoïsme concrétisé par les péchés :

« Le Fils offert au Père comme sacrifice par la communauté dans son élan d'amour pour le Père, mais aussi sous l'influence de Son élan d'amour pour elle, veut imprimer en elle encore plus l'élan d'amour de Son état de sacrifice pour le Père et pour elle ; tandis que le Père veut montrer sa satisfaction non seulement envers Son Fils que s'est offert et s'est laissé offrir en sacrifice pour la communauté, mais aussi envers la communauté qui lui a offert son Fils en sacrifice et elle même ensemble avec Lui, imprimant en ses membres la face sacrifiée de son Fils pour que le Père leur montre Son amour, comme pour ceux qui ont en eux la face imprimée et donc le sentiment de son Fils sacrifié [...]. C'est seulement par la Sainte Communion que se ferme le circuit réellement ontologique du dialogue d'amour entre le Père, le Fils et nous, par le sacrifice de son Fils ». ¹²²¹

5.7.14 La prière des diptyques

Après le changement suivent les demandes adressées à Dieu. Dans sa prière le prêtre donne une indication générale des biens qui sont attendus par la Communion au Corps et au Sang du Christ. Puis le prêtre fait la commémoration spécifique de ceux pour lesquels le sacrifice du Christ est pour leur gloire et de ceux pour lesquels il leur est utile. ¹²²² Stăniloae explique que le sacrifice du Christ offert dans l'Eucharistie pour les saints sera pour la gloire et pour les fidèles commémorés, vivants ou morts, pour le bénéfice. Le prêtre annonce qu'il offre le culte raisonnable pour ceux qui ont trouvé le repos dans la foi, des ancêtres aux apôtres et jusqu'aux ascètes et pour toute âme juste décédée dans la foi. Cette prière fait comprendre qu'avec chaque nouveau sacrifice eucharistique, les saints reçoivent une abondance de grâce et les fidèles ont davantage de confiance dans leurs prières pour eux. Les saints ont grandi dans le sacrifice du Christ, en assimilant son état de sacrifice. Grâce au sacrifice du Christ, les saints « affermissant leur foi et en la transmettant aux autres générations ensemble avec les abstinences et les peines pour le Christ, ont assuré l'efficience

¹²²¹ *Ibidem*, p. 486-487.

¹²²² *Ibidem*, p. 495.

de l'œuvre salvatrice du Christ par le sacrifice eucharistique jusqu'à aujourd'hui. Ainsi leur confiance dans la puissance salvatrice du sacrifice du Christ se confirme chaque fois de nouveau. Et c'est pour cela qu'ils sont glorifiés ». ¹²²³

Après le souvenir de la Mère de Dieu, le prêtre fait le souvenir de saint Jean-Baptiste, des apôtres, des saints du jour et de tous les saints en demandant « ...par leurs prières, ô Dieu, abaisse ton regard sur nous ». Selon Stăniloae, « le ciel entier prie pour nous, ajoutant le sacrifice de sa prière au sacrifice du Christ qui polarise autour de lui et en lui leurs prières comme un aimant spirituel ». ¹²²⁴ Le prêtre passe à la mention des défunts qui sont endormis dans l'espérance de la résurrection pour la vie éternelle. Ceux-ci ont besoin des prières de l'Église, annexées comme un sacrifice au sacrifice du Christ. De l'avis de Stăniloae, ces prières montrent que le sacrifice eucharistique est aussi au profit de ceux qui ne communient pas dans la Divine Liturgie respective. Suivent les prières pour ceux qui sont sur terre parce que le Christ veut leur être utile, par l'offrande toujours reprise de son sacrifice eucharistique. ¹²²⁵

Selon Stăniloae, par « l'offrande reprise du sacrifice du Christ, l'Église prend la force de prier pour sa propre existence. [...] La vie de l'Église, comme mode de continuation de l'œuvre salvatrice de la Sainte Trinité et du Christ, se soutient par un dialogue de sacrifice, comme forme de l'amour entre Dieu et la communauté humaine ». ¹²²⁶

Pour la suite le prêtre utilisera de nouveau l'expression « Nous T'offrons encore ce culte raisonnable » cette fois « pour l'univers, pour la sainte Église catholique et apostolique, pour ceux qui mènent une vie pure et honorable », ce qui montre que les prières antérieures envers Dieu pour la commémoration des vivants et des morts, ont toujours eu à la base, l'offrande du Christ comme sacrifice dans la Divine Liturgie. ¹²²⁷ À la fin le prêtre passe au concret indiquant qu'il apporte le « sacrifice raisonnable » pour les vivants et les morts en nommant les personnes dont il veut faire mémoire.

Par les prières d'après le changement des dons, le prêtre a demandé la miséricorde de Dieu pour les différentes catégories de personnes sur la base du sacrifice offert dans la Liturgie présente par son Fils. Le prêtre bénira les fidèles avec le signe de la croix disant : « Que les miséricordes de notre grand Dieu et Sauveur Jésus-Christ soient avec vous tous ». Il

¹²²³ *Ibidem*, p. 497.

¹²²⁴ *Ibidem*, p. 498.

¹²²⁵ *Ibidem*, p. 499.

¹²²⁶ *Ibidem*, p. 499-500.

¹²²⁷ *Ibidem*, p. 500.

demande pour tous la miséricorde de Dieu. Sa miséricorde s’est montrée disponible et s’est manifestée par et dans le sacrifice du Christ.

« C’est pourquoi – dit Stăniloae – son sacrifice est un sacrifice de miséricorde. Et par sa miséricorde venue de son sacrifice pour tous, il veut les amener tous à l’union multipersonnelle semblable à la Sainte Trinité. [...] Par l’immolation au Golgotha, le Christ s’est fait pour nous Sauveur au plan général. Par l’offrande de son sacrifice au Père dans la Liturgie présente, il est le Sauveur de ceux qui sont là. Seulement ici Jésus-Christ est nommé dans la Liturgie, le ‘Sauveur’ et le ‘grand Dieu’. C’est le moment de dire maintenant cela, parce que par l’état de sacrifice dans lequel Jésus-Christ se trouve sur l’autel, on voit qu’Il est le Sauveur par excellence. [...] Par son sacrifice s’est révélée sa gloire divine réelle, par laquelle il a pu nous sauver ».¹²²⁸

Un autre moment de la Divine Liturgie sur lequel le père Stăniloae dirige son interprétation théologique liturgique, en l’analysant dans la perspective du sacrifice, c’est l’ecténie par laquelle le prêtre demande à Dieu les choses nécessaires pour la préparation des fidèles qui vont communier, mais aussi pour différents dons spécifiés pour ceux qui ne vont pas communier. Dans la troisième ecténie on constate que Dieu « a reçu nos dons à son autel saint, céleste et immatériel, comme un parfum de bonne odeur spirituelle ». Nous demandons au Seigneur en échange pour les dons changés « la grâce divine et le don de l’Esprit Saint ». Le père Stăniloae affirme que « l’autel immatériel » est le Christ même, demeurant maintenant comme « le grand Prêtre et l’Oblation et l’Autel ».¹²²⁹ Stăniloae fait référence ici tant à la Bible¹²³⁰ qu’aux écrits des Pères de l’Église¹²³¹. La leçon tirée est que « dans le Christ qui est en-haut, devant le Père, comme grand Prêtre, Oblation et Autel, se trouvent aussi nos dons ou nous-mêmes, et qu’à la hauteur à laquelle Il est monté, Lui en tant qu’homme, du fait qu’il est aussi Dieu, Il nous y fait monter aussi ».¹²³²

5.7.15 Le sacrifice eucharistique – présence de la Sainte Trinité

Stăniloae identifie aussi une dimension trinitaire dans la réalité du sacrifice. Il met l’accent sur la présence de la Sainte Trinité dans le sacrifice eucharistique. Là où il y a le

¹²²⁸ *Ibidem*, p. 516.

¹²²⁹ *Ibidem*, p. 520.

¹²³⁰ Par exemple Exode 25, 17-22.

¹²³¹ Par exemple Cyrille d’Alexandrie, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* IX, PG 68, 592.

¹²³² Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 521.

sacrifice du Christ sont aussi présents le Père et l'Esprit. Au Père nous sommes reçus avec nos offrandes ensemble avec le Christ Celui sacrifié « en Esprit ». Le Christ est dans l'Esprit aussi dans le sacrifice eucharistique.¹²³³ Partant de la prémisse que, par le sacrifice a lieu l'entrée la plus complète de l'humanité assumée par le Fils dans l'intimité du Père, Stăniloae affirme :

« Tant que l'humanité assumée par le Fils n'a pas été sacrifiée, elle n'était pas pleinement pénétrée par la divinité, puisqu'Il ne S'était pas donné au Père de façon parfaite. Le Fils incarné et sacrifié nous représente. C'est en souffrant et en S'offrant en sacrifice qu'Il va chez le Père pour nous. C'est par miséricorde qu'Il va chez Celui qui est miséricorde. Et dans Son sacrifice, il y a aussi le notre, représenté par nos dons. La miséricorde pour nous, qui Le fait Se sacrifier, et la miséricorde du Père pour Lui en tant qu'homme et envers nous, s'unissent. L'humanité du Christ élevée au Père dans l'état de sacrifice attendrit le Père à notre égard. Cette tendresse déborde sur l'humanité du Christ et sur nous par l'Esprit du Père ».¹²³⁴

Suite à cette argumentation, en associant aussi l'affirmation de la Lettre de saint Paul aux Éphésiens 2, 18 : « Car, grâce à lui, nous avons accès, les uns comme les autres, auprès du Père, par le même Esprit », le père Stăniloae arrive à la conclusion que le sacrifice du Christ réalise non seulement la rencontre du Christ avec le Père, mais aussi la nôtre.¹²³⁵

« Où il y a le sacrifice du Christ il n'y a pas seulement le Christ, ni seulement le Père, ou seulement l'Esprit Saint, mais tous les trois demeurent ».¹²³⁶ Le Fils et le Père se sont faits par le sacrifice du Fils « Notre Dieu ». Ils nous sont devenus un Dieu intime.¹²³⁷ L'état de sacrifice du Christ pour nous devant le Père montre une relation nouvelle, « extrêmement intime » du Christ comme homme avec le Père, de même qu'une relation à Lui comme Dieu avec nous. Il s'agit d'une relation suprême de l'amour et d'une glorification du Christ par le Père en tant qu'homme.¹²³⁸ Les fidèles, en union au Christ, vivent une relation nouvelle au Père, par l'adoption dans l'Esprit, devenus donc frères du Fils :

¹²³³ *Ibidem*, p. 480.

¹²³⁴ *Ibidem*, p. 522-523 ; selon la trad. fr. du père Jean Boboc, *Spiritualité et communion*, en cours de parution.

¹²³⁵ *Ibidem*, p. 523.

¹²³⁶ *Ibidem*, p. 522.

¹²³⁷ *Ibidem*, p. 522 ; Le père Stăniloae rend compte du fait que l'état de sacrifice du Christ devant le Père, pour les hommes, montre une relation nouvelle, « extrêmement intime » du Christ comme homme avec le Père, mais aussi Sa relation en tant que Dieu avec nous. « C'est la suprême relation de l'amour et une considération pour le Christ par le Père aussi en tant qu'homme. C'est pourquoi on peut dire que l'Autel d'en haut est étayé par le Père, que l'oblation du Christ pénètre Son Père de son parfum. L'autel immatériel est le 'lieu' spirituel devant le Père, c'est le sein du Père céleste. Dans Son intimité a été reçue l'humanité sacrifiée du Fils ; ou, le Fils s'immergeant dans le sein aimant du Père, a offert en sacrifice son humanité » (*ibidem*, p. 522)

¹²³⁸ *Ibidem*.

« Notre sacrifice est devenu Son sacrifice devant le Père, il s'est transformé en Son sacrifice pour nous le donner rempli de l'Esprit du Père. Le Père du Fils en tant que Dieu, S'est empli de Son affection paternelle aussi pour Lui comme homme et, par Lui, pour nous tous qui nous unissons par la foi dans le Fils, et prenons par là les traits spirituels de la face du Fils sur la notre. Le sacrifice du Fils est reçu comme étant le notre, Son amour comme étant le notre ; Il ne nous laisse pas en dehors de Lui, mais nous reçoit en Lui avec notre sacrifice et notre amour, purifiés et renforcés par Son sacrifice et Son amour. C'est justement pourquoi nous devenons héritiers de Son Royaume comme aussi Son Fils ou ensemble avec Lui, unis à Lui. En nous unissant avec le Fils offert en sacrifice, nous nous approprions l'amour du Fils pour le Père, nous nous emplissons de hardiesse de fils envers le Père, mais nous ressentons aussi l'amour du Père pour nous ensemble avec Son Fils fait homme. Par conséquent, nous Le prions de nous rendre dignes de communier comme des fils au Corps et au Sang de Son Fils, de nous rendre dignes de nous considérer comme Ses fils. Par cela nous devenons ensemble héritiers avec le Fils de Son Royaume, du Royaume de l'amour, qui nous a été montré au début de la Divine Liturgie comme une promesse éloignée, mais qui maintenant demeure à la porte de notre être, pour entrer en nous avec la communion au Corps et au Sang du Fils comblés de l'Esprit Saint, donc pleins de l'amour pour le Père. Devenant des fils en union au Fils, cela nous donnera la hardiesse des fils envers le Père ».¹²³⁹

5.7.16 Le sacrifice eucharistique comme accès à la vie de la Trinité divine

Par la lecture de la dernière partie de l'anaphore – c'est-à-dire des diptyques ou des prières d'intercession générale pour l'Église – s'achève donc la partie de l'office en liaison avec la sainte Oblation. La partie suivante est en liaison avec le sacrement, c'est-à-dire la communion des fidèles, qui constitue le but indirect, mais ultime, de la Liturgie.¹²⁴⁰ Le père Stăniloae présente l'ordre d'accomplissement de la Sainte Communion comme montée continue dans la vie chrétienne. Il développe à tour de rôle la relation intime qui existe entre le corps et l'esprit et leurs importances, tous les mouvements, les sentiments affectifs, les ressentis et les actes qui partent de nous vers Dieu et de Dieu vers nous, liés à l'acte de la communion.

Vers la fin de la Divine Liturgie le prêtre bénit le peuple en disant : « Ô Dieu, sauve ton peuple et bénis ton héritage ». Les fidèles répondent : « Nous avons vu la vraie lumière, nous avons reçu l'Esprit céleste, nous avons trouvé la foi véritable, adorons l'indivisible

¹²³⁹ Dumitru Stăniloae, *Spiritualité et Communion dans la Liturgie Orthodoxe*, traduction, notes et commentaires du Père Jean Boboc, ouvrage en cours de parution. Cf. *ibidem*, p. 532-533.

¹²⁴⁰ Braniște, *Liturgica specială*, p. 248.

Trinité, car c'est Elle qui nous a sauvés ». Stăniloae tire d'ici l'explication selon laquelle la Liturgie est le milieu par lequel les hommes vivent et connaissent l'amour personnel divin, comme suprême sens de l'existence. Cette connaissance vient de la liberté de la Trinité de se découvrir et porte une fondamentale dimension mystique, l'homme trouvant, par le sacrifice, son achèvement en Dieu. Selon Stăniloae, la Divine Liturgie est une « prolongation continue de la descente de la Trinité vers nous par le sacrifice du Fils »¹²⁴¹, ayant comme but l'élévation de l'homme à l'union avec la Trinité dans l'amour.¹²⁴² La communion au Corps et au Sang du Christ mort et ressuscité joue un rôle essentiel pour l'ascension de l'homme en Dieu, par le sacrifice.¹²⁴³

À la dernière présentation du calice au peuple le prêtre dit d'une voix basse : « Béni soit notre Dieu », puis, il tourne vers le peuple et ajoute, à voix haute, en élevant le calice : « En tout temps, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles ». Dans son commentaire, Stăniloae tient à rappeler la présence agissante et donc rédemptrice du Christ par son sacrifice dans la Liturgie : « Le Christ qui s'élève ne se sépare pas du peuple et ne s'en séparera jamais. Il s'élève pour nous élever. Il continuera de travailler à notre rédemption par son sacrifice. Le prêtre assure cela en montrant au peuple le calice avec le sang du Christ, dans lequel Il se trouve comme hypostase (IS) ».¹²⁴⁴

Par l'obtention de la sanctification de Celui qui est « notre sanctification » (« Tu es notre sanctification »), la montée liturgique vers le Royaume par l'union avec le Christ sacrifié et par la pénétration en nous de son Esprit plein du ressenti sacrificiel, est arrivée à sa fin.¹²⁴⁵

Vers la fin de son commentaire Stăniloae préfère mettre de nouveau en liaison la réalité de la vie divine trinitaire partagée aux hommes avec la réalité du sacrifice christique. Notre accès à la sainteté de la Trinité divine se fait à travers le sacrifice d'amour du Christ. Il soutient que la sainteté de la Trinité

¹²⁴¹ Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 609.

¹²⁴² *Ibidem*.

¹²⁴³ « ...le corps et le sang du Christ nous ont remplis de lumière. Par eux nous avons vu la lumière, nous avons vu le sacrifice d'amour vécu jusqu'à la fin par le Fils de Dieu pour nous par le corps et nous l'avons ressenti en nous-mêmes. Nous avons vu que le sens de la vie et sa plénitude se trouvent dans le sacrifice d'amour du Fils de Dieu pour nous, pour que cela porte du fruit dans notre sacrifice d'amour pour les autres. Le sacrifice de Dieu incarné nous ouvre aussi à nous l'ascension vers notre accomplissement en Dieu par le sacrifice, puisque par le sacrifice il est descendu à nous et il a rendue parfaite notre humanité qu'il a assumée » (*ibidem*, p. 609-610).

¹²⁴⁴ *Ibidem*, p. 625. À la fin du rite eucharistique le prêtre rapporte le calice à l'autel de la prothèse mais : « Le Christ reste avec les fidèles, mais seulement de manière invisible. Avec le Corps et le Sang, sous la figure du pain et du vin, Il viendra à la prochaine Divine Liturgie toujours d'où Il est auparavant venu, c'est-à-dire toujours par une sorte de revécu mystérique de Sa naissance et de sa crucifixion pour nous » (*ibidem*, p. 626).

¹²⁴⁵ *Ibidem*, p. 631.

« s'est faite notre sainteté par le Fils incarné et crucifié et offert à nous en état de sacrifice. Car en nous appropriant cet état nous réalisons aussi entre nous une unité mystérique. La Trinité s'est d'abord fait sanctification du Christ homme, qui s'est offert à Elle en sacrifice. Et par le Christ offert en sacrifice et sanctifié, auquel nous avons communie, la sainteté de la Trinité s'est aussi faite notre sanctification. Celui pleinement sanctifié par le sacrifice en tant qu'homme, par le total dépassement de Soi-même, en venant en nous, nous a donné à nous aussi Sa sainteté comme don et comme pouvoir de nous offrir en sacrifice au Père et à nos semblables, et par cela, de nous approprier nous aussi la sainteté ». ¹²⁴⁶

5.8 Résumé

Dans le plus pur esprit de la tradition orthodoxe, le père Stăniloae traite scrupuleusement le caractère de sacrifice de l'Eucharistie, dont les textes liturgiques mêmes l'attestent d'une manière si impressionnante. Dans l'explication et la détermination du caractère de sacrifice de l'Eucharistie, Stăniloae a suivi et s'est basé justement sur ces textes liturgiques. Son commentaire attaque ponctuellement toutes les étapes, les moments de la Divine Liturgie et développe une analyse théologique pour chaque acte accompli, pour chaque prière prononcée. La notion de sacrifice y trouve sa place constamment, presque de façon permanente dans le cadre de l'interprétation dogmatique liturgique du père Stăniloae.

La Divine Liturgie est par son déploiement une préparation du sacrifice, un acte de sacrifice et finalement un effet du sacrifice. Stăniloae se laisse conduire généralement par ce que disent les textes eucharistiques et leurs meilleurs interprètes, en présentant la notion de sacrifice dans le cadre de ses multiples aspects, réussissant à les exposer sans les séparer les uns des autres. Il s'agit principalement du sacrifice du Christ pour le Père et pour les hommes, ayant comme moment décisif et unique l'immolation sur le Golgotha, immolation qui est et reste permanente, oblation actualisée dans le sacrifice eucharistique, qui à son tour implique comme moment initial la Sainte Cène, sacrifice eucharistique qui, à présent, contient aussi le sacrifice de la communauté. Il s'agit d'un sacrifice unique et en même temps d'un sacrifice unitaire du Christ et de la communauté qui se sous-entendent, s'unissent et se comprennent, sacrifice qui implique tant l'action de l'homme et de la communauté vers la divinité que surtout celle de la Sainte Trinité vers l'humanité. Son interprétation du sacrifice eucharistique comprend une révélation graduelle de sens exprimés par la Liturgie même, qui commence avec notre disposition d'offrande pour finir avec la communion, en esprit de sacrifice, à la vie

¹²⁴⁶ *Ibidem*, p. 629.

de la Sainte Trinité. Stăniloae a une compréhension liturgique authentique du sacrifice, mais en même temps éminemment trinitaire et ecclésiologique. Le sacrifice chrétien a un sens véritablement interpersonnel, car ce n'est pas simplement un rituel, mais un événement de communion, d'offrande réciproque entre des personnes. Le sacrifice est un mystère lié à la vie périchorétique trinitaire de Dieu et commence avec l'offrande du Père au Fils par l'Esprit Saint et la réponse du Fils d'offrande au Père par l'Esprit Saint. Cette approche « de type personnel » comprend aussi la réaction des fidèles qui sont appelés à participer par l'offrande de leur vie à être intégrés dans l'offrande du Christ, le sacrifice étant l'expression de la rencontre et du « don » de vie de Dieu à l'homme et des hommes à Dieu Père, Fils et Saint-Esprit. Ce dernier vient sur l'Église et sur les dons offerts en transformant les deux dans le vrai Corps du Christ.

Conformément à la tradition théologique qui en ce cas se trouve en contact direct avec la pratique ecclésiale de l'Eucharistie, le sacrifice eucharistique est rendu ou est compris comme « sacrifice non sanglant », « sacrifice de louange », « sacrifice d'action de grâce », « sacrifice raisonnable », « sacrifice d'expiation » (ou sacrifice en fonction des péchés et des besoins des membres de la communauté).

6. Aspects théologiques de la « présence réelle » et du changement eucharistique

6.1 La présence réelle du Christ dans l'Eucharistie

Stăniloae se réfère à plusieurs reprises aux modes de présence du Christ et de son œuvre dans la Divine Liturgie et à la présence réelle du Seigneur dans l'Eucharistie.¹²⁴⁷ Le

¹²⁴⁷ Le sujet est traité dans le cadre des différents thèmes dans les articles apparus dans les publications théologiques roumaines : *Sfintele taine și ierurgiile bisericești* [Les saints sacrements et les sacramentaux ecclésiastiques], dans *Ortodoxia* 36. 1985, p. 450-454 ; *Drumul cu Hristos Mântuitorul prin tainele și sărbătorile Bisericii Ortodoxe* [Le chemin avec Christ le Sauveur par les sacrements et les fêtes de l'Église Orthodoxe], dans *Ortodoxia* 28. 1976, p. 402-416 ; *Teologia euharistiei* [La théologie eucharistique], dans *Ortodoxia* 21. 1969, p. 343-364 ; le chapitre *Modurile prezenței lui Hristos în cultul Bisericii* [Les modes de la présence du Christ dans le culte de l'Église], dans *Spiritualitate și comuniune*, p. 134-175 ; *Creația ca dar și tainele Bisericii* [La création comme don et les sacrements de l'Église], dans *Ortodoxia* 28. 1976, p. 16-21 ; *Modurile prezenței lui Hristos în cultul Bisericii* [Les moyens de la présence du Christ dans le culte de l'Église], dans *Mitropolia Banatului* 32. 1982, p. 429-457 ; *Din aspectul sacramental al Bisericii* [Sur l'aspect sacramental de l'Église], dans *Studii Teologice* 18. 1966, p. 531-562 ; *Liturgia comunității și jertfa interioară în viziunea filocalică* [La liturgie de la communauté et le sacrifice intérieur dans la vision de la philocalie], dans *Ortodoxia* 30. 1978, p. 389-399 ; *La liturgie de la communauté et la liturgie intérieure dans la tradition philocalique*, dans *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques*, Conférences St. Serge, Paris, 25^e Semaine d'étude, juillet 1977, Roma, Centro Liturgico Vincenziano, BEL.S 14, 1978, p. 259-273 ; *Taina euharistiei, izvor de viață*

fait que le pain et le vin sont le corps et le sang du Christ est aussi la ferme conviction des Pères des premiers siècles. Par rapport à ce sujet, le père Stăniloae reste fidèle à son habitude de faire appel à la théologie patristique, aux textes bibliques et eucharistiques.

La principale donnée de cette problématique réside dans l'affirmation que l'Eucharistie est le mystère de la présence la plus totale et de l'action la plus efficace du Christ dans l'Église. Si le Christ est présent dans les autres sacrements d'une manière invisible par Son action, dans l'Eucharistie, il est présent par son corps et son sang mêmes, sous forme de pain et de vin. Par ce sacrement, Il se donne complètement aux membres de l'Église, c'est-à-dire à l'Église, en la constituant et en la soutenant entièrement comme son corps élargi, puisqu'Il mène jusqu'au bout sa demeure dans ceux qui croient.¹²⁴⁸ Le père Stăniloae rend compte de cette présence constante du Ressuscité en présentant sa doctrine dans un texte d'une grande richesse théologique :

« L'eucharistie est le mystère de la présence la plus totale et de l'action la plus efficace de Jésus-Christ dans l'Église et, par l'Église, dans le monde. Il est présent dans l'eucharistie par son humanité, née de la Vierge Marie, crucifiée, ressuscitée, élevée aux cieux, siégeant à la droite du Père. Il est présent par son Corps et son Sang sous l'aspect du pain et du vin consacrés et transformés, pendant la sainte liturgie, en ce Corps et ce Sang. Ainsi il opère l'extension de la Rédemption dont l'origine est le fait qu'il a pris notre humanité, a imprimé en elle les dispositions au sacrifice suprême supporté pour la gloire du Père, lui a communiqué la vie inaltérable de la Résurrection, l'a glorifiée en l'élevant et en le faisant siéger à la droite du Père, et qu'il reviendra avec elle pour juger les vivants et les morts et donner la vie ou la condamnation à jamais. Le Christ est réellement présent dans l'eucharistie pour nous faire partager tout ce qui est advenu dans son Corps, tout ce qui en est résulté jusqu'à présent et en résultera à l'avenir, à travers sa personne qui nous le communique actuellement dans la mesure où nous pouvons le recevoir en ce siècle, car cette communication actuelle recèle en puissance tout ce que nous pourrons recevoir dans le siècle à venir. Dans l'eucharistie notre rédemption se concentre pour que nous puissions la recevoir personnellement. En nous unissant au Christ, l'eucharistie nous rend semblables à Lui, elle imprime en nous la capacité du sacrifice, de la résurrection et de la glorification éternelle. Le tout de la Rédemption nous est ainsi communiqué par l'eucharistie, d'une manière à la fois potentielle et actuelle,

spirituală în Ortodoxie [Le sacrement de l'eucharistie, source de vie spirituelle dans l'Orthodoxie], dans *Ortodoxia* 31. 1979, p. 499-510 ; *Dumnezeiasca Euharistie în cele trei confesiuni* [La divine eucharistie dans les trois confessions], dans *Ortodoxia* 5. 1953, p. 46-115.

¹²⁴⁸ Stăniloae, TDO III, p. 64.

dynamique : ‘par l’eucharistie, nous sommes incorporés au Christ’ (Ep 3,6). Nous recevons par le Christ, dans l’humanité qu’il a assumée, la rédemption, la résurrection et la gloire ».¹²⁴⁹

Pour élucider le sujet de la présence réelle du Christ dans l’Eucharistie, Stăniloae fait d’abord appel à l’exposé biblique.¹²⁵⁰ La sainte Écriture montre que c’est le Christ qui a posé le fondement de l’Eucharistie par ses actes et l’a éclairée par ses paroles. C’est le Seigneur qui a institué formellement le Sacrement de l’Eucharistie à la sainte Cène, lui-même étant le premier à l’accomplir. Le père Stăniloae soutient que l’assurance de la présence réelle du Christ dans l’Eucharistie, avec Son corps et avec Son sang et les significations de cette présence avec l’explication de sa possibilité sont données par Jésus Christ lui-même. Le fait que le Seigneur dit en offrant le pain : « Ceci est mon Corps qui est rompu pour vous » et en offrant le calice : « Ceci est mon Sang, qui est répandu pour vous » signifie pour Stăniloae que l’Eucharistie a son fondement dans le sacrifice sur la croix et qu’en elle seront présents dans tous les temps futurs son corps et son sang ressuscité. Si le Christ ne Se crucifiait pas et ne ressuscitait pas, la Cène et l’Eucharistie dans l’Église ne seraient pas possibles. Le Christ a vécu dans la Cène d’une manière anticipée et mystérieuse Sa mort sur la croix, mais aussi la mort mystérieuse d’après.¹²⁵¹ En considérant la nécessité de l’incarnation du Christ pour sa crucifixion et sa résurrection ultérieures, le père Stăniloae montre que,

« la base de l’Eucharistie est l’action d’assumer notre corps, Son sacrifice pour nous et Sa résurrection. *L’Eucharistie de la Cène Mystique est l’anticipation mystérieuse du sacrifice du Golgotha et de la Résurrection.* C’est la preuve que le Christ a vécu à la Cène Mystique d’une manière mystérieuse Son sacrifice et Sa résurrection, ainsi qu’Il les vivra dans l’Eucharistie de l’Église, pour les imprimer aussi dans notre corps et notre sang ».¹²⁵²

En mettant l’accent sur cette influence de l’Eucharistie sur nous, Stăniloae continue :

« Tout comme ont été nécessaires, le sacrifice sur la croix et Sa résurrection, pour l’institution de l’Eucharistie, tout aussi nécessaire a été la Cène Mystique. Sans elle les apôtres ne se

¹²⁴⁹ Stăniloae, *Théologie eucharistique*, p. 185.

¹²⁵⁰ « Pendant qu’ils mangeaient, Jésus prit du pain ; et après avoir rendu grâce, il le rompit, et le donna aux disciples, en disant : Prenez, mangez, ceci est mon corps. Il prit ensuite une coupe ; et après avoir rendu grâce, il la leur donna, en disant : Buvez-en tous ; car ceci est mon sang, le sang de l’alliance, qui est répandu pour beaucoup, pour le pardon des péchés. Je vous le dis, je ne boirai plus désormais de ce fruit de la vigne, jusqu’au jour où j’en boirai du nouveau avec vous dans le royaume de mon Père » (Mt 26, 26-28, avec les parallèles de Mc 14, 22-23 et de Lc 22, 19).

¹²⁵¹ Stăniloae, TDO III, p. 65.

¹²⁵² *Ibidem*.

seraient pas réellement approprié la mort et la résurrection mystérique du Christ et nous ne le ferions pas non plus ; il n'y aurait pas eu le passage de la mort du Seigneur sur le Golgotha, et de Sa résurrection, à leur expérience par nous, où à leur vécu par Lui en nous ». ¹²⁵³

Chez Stăniloae, la question de la présence du Christ dans l'Eucharistie liée à l'explication de la nécessité de l'Eucharistie, trouve pleinement sa cohérence. Le Christ est réellement présent avec son corps et son sang sacrifié et ressuscité dans l'Eucharistie, car c'est seulement à travers elle que nous pouvons nous aussi, mourir et ressusciter avec lui, en devenant participants à la vie éternelle. Pour le théologien roumain, « sans la dépendance de notre salut de l'ensemble-mort et de l'ensemble-résurrection avec le Christ, la présence du Christ en nous avec son corps sacrifié et ressuscité ne serait pas nécessaire, donc l'Eucharistie ne serait pas nécessaire ». ¹²⁵⁴

La doctrine de Stăniloae sur le salut est marquée d'un profond caractère pneumatique ou spirituel. Plus le Christ agit en nous par l'Esprit Saint, plus notre nature devient pneumatique, spirituelle, fine, transparente. À la mesure de notre croissance dans le Christ, notre être progresse vers l'état actuel du Christ, celui de transparence. Dans la théologie de Stăniloae une ferme orientation vers l'idée de spiritualisation de l'être humain, semblable à la spiritualisation de l'humanité du Christ peut être observée. Sa pensée est dominée par un actualisme efficient de la présence du Christ en nous. L'auteur, bien connu pour l'élaboration de la théologie de la personne, parle souvent d'une communication intime entre la personne de l'homme et la personne du Christ dans l'ambiance de l'Église. Il parle aussi d'une efficence du Christ dans la spiritualisation de l'être humain par l'action de l'Esprit du Christ. Pour Stăniloae, « au réalisme actif de la présence du Christ en nous et de son action par l'Esprit Saint sur nous, correspond, comme effet en nous, notre transformation selon l'image de son humanité spiritualisée, transformation qui ne se termine jamais ». ¹²⁵⁵

Parmi les Pères de l'Église constamment invoqués par Stăniloae, saint Eutyque parle d'une offrande permanente ou d'un sacrifice permanent du Seigneur après la Résurrection, comme base de l'Eucharistie. ¹²⁵⁶ Dans la même discussion, le théologien roumain fait référence à l'épisode d'Emmaüs où, après le voyage avec le Seigneur, « Pendant qu'il était à table avec eux, il prit le pain ; et, après avoir rendu grâce, il le rompit, et le leur donna. Alors

¹²⁵³ *Ibidem*, p. 66.

¹²⁵⁴ *Ibidem*.

¹²⁵⁵ Stăniloae, *Drumul cu Hristos Mântuitorul*, p. 403

¹²⁵⁶ Saint Eutyque, le Patriarche de Constantinople, *De Paschate et de Sacrosancta Eucharistia*, PG 86, 2, 1395-1397.

leurs yeux s'ouvrirent, et ils le reconnurent ; mais il disparut de devant eux » (Lc 24,30-31). Il en ressort qu'après la Résurrection, le Seigneur a accompli aussi sur terre l'Eucharistie, comme une présentation visible de l'état de son offrande permanente sur un plan invisible. Stăniloae voit comme base de la présence du Christ et de son offrande représentée visiblement dans l'Eucharistie de tous les temps, le passage de l'accomplissement visible de l'Eucharistie par le Christ à la présence du Christ comme offrande invisible dans le temps de sa consommation. Le Christ montre qu'il est ressuscité et qu'en cette qualité il accomplira dans la suite l'Eucharistie dans un vin nouveau.

« Jésus leur fait se souvenir ici de la Cène Mystique et donc aussi du commandement qu'il leur a donné alors d'accomplir l'Eucharistie dans tout le futur comme souvenir de lui, qui ne sera seulement le souvenir de quelqu'un qui fut, mais la continuation de Sa présence avec eux en qualité de ressuscité, et qui est le même que Celui qui fut et avait accompli au début l'Eucharistie d'une manière visible. Il leur montre que maintenant ils ont la preuve qu'ils peuvent avoir le Christ réellement dans l'Eucharistie, une fois qu'il est ressuscité, même s'il est à présent invisible ». ¹²⁵⁷

Le caractère pneumatique du Corps du Christ représente pour Stăniloae un autre argument de la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie. L'Esprit présent dans le corps et qui a pneumatisé ce corps, rend le corps nourriture pour la rédemption dans le mystère de l'Eucharistie.

« Il est possible que le Seigneur soit présent avec son corps dans l'Eucharistie et qu'il puisse se donner à nous comme nourriture en vue de la vie éternelle, puisque son corps est étroitement uni à Dieu le Verbe par l'Incarnation, c'est-à-dire descendu des cieux, et pneumatisé par la Résurrection et l'Ascension, donc élevé aux cieux par son comblement par l'Esprit divin, arrivé à l'union culminante avec la Divinité ». ¹²⁵⁸

Une situation à part est constituée par le positionnement du sujet de la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie dans une perspective eschatologique. Stăniloae développe son idée à partir de la considération de Louis Bouyer que, l'Eucharistie est comprise non seulement comme le moment isolé de la consécration des éléments, mais aussi comme la réponse du Christ à la louange et à l'action de grâce de la communauté ecclésiale pour tout ce

¹²⁵⁷ Stăniloae, TDO III, p. 67.

¹²⁵⁸ *Ibidem*.

qu'il a fait dans le passé. C'est aussi la réponse à la demande de la communauté qu'il soit présent aussi maintenant par le moyen du pain et du vin, dans l'espérance de sa manifestation sans voile au siècle à venir.¹²⁵⁹ Invoquant la prière de louange de l'Apocalypse à laquelle le Seigneur même répond « Je suis l'alpha et l'oméga, celui qui est, qui était, et qui vient, le Tout-Puissant » (Ap 1,8), le théologien roumain souligne le fait que, si pour les chrétiens le Christ commémoré à la célébration eucharistique est le Seigneur ressuscité, il ne peut pas être l'objet d'une commémoration, mais aussi le sujet présent, celui qui, à présent, opère effectivement sur les fidèles. Dans la perspective théologique de Stăniloae, « la présence et l'intervention réelles du Christ dans l'Eucharistie, qui résultent de sa mort et de sa résurrection, ont autant d'importance pour les chrétiens que l'attente de son retour. Mais, par sa présence actuelle, Celui qui était et qui est, prépare son retour ».¹²⁶⁰ En se fondant sur les écrits des Pères¹²⁶¹, Stăniloae affirme : « L'union eschatologique parfaite avec le Christ – que l'on attend – est impliquée dans l'union présente avec lui. Sa présence actuelle ne diffère de sa présence eschatologique que parce qu'elle nous est donnée sous les espèces du pain et du vin ».¹²⁶² Le Christ est donc tout aussi présent dans l'Eucharistie qu'il sera dans la vie future. Stăniloae donne les raisons pour lesquelles le Christ reste caché sous les espèces du pain et du vin¹²⁶³ en montrant que :

« dans la perspective eschatologique vécue par anticipation, le pain et le vin peuvent être considérés comme transformés complètement en Corps et en Sang du Seigneur. Mais tant que ce monde conservera son apparence et tant que nous resterons dans les mêmes conditions d'existence, le pain et le vin conserveront aussi leurs apparences anciennes sur leur fond ontologique dès maintenant revenu au Christ, transformé en son Corps et son Sang. Par cela même, leur apparence porte le sceau de leur transfiguration eschatologique future.

¹²⁵⁹ Bouyer, *Eucharistie*, p. 19 ; cf. Stăniloae, *Théologie eucharistique*, p. 186.

¹²⁶⁰ *Ibidem*, p. 187.

¹²⁶¹ Maxime le Confesseur, *Mystagogia*, PG 91, 657-718, ici col. 704 ; traduit en français par Myrrha Lot-Borodine et publiée dans la revue *Irénikon* 13. 1936, 14. 1937, 15. 1938 ; reprise par Adalbert-Gauthier Hamman, dans *L'initiation chrétienne*, Paris, Grasset, « Lettres chrétiennes » 7, 1963, p. 249-291 ; Nicolas Cabasilas, *La vie en Christ*, Paris, Cerf, « Sources chrétiennes » 361, 2009, traduit en roumain, *Despre viața în Hristos*, Sibiu, 1946, p. 26, 27 ; cf. Stăniloae, *Théologie eucharistique*, p. 187-188.

¹²⁶² Stăniloae, *Théologie eucharistique*, p. 187.

¹²⁶³ « Si le Christ reste caché sous les espèces du pain et du vin, ... c'est que nous ne pouvons pas le voir maintenant, dans la vie terrestre, comme nous le verrons dans le monde à venir. Cette incapacité est due aux conditions actuelles de notre existence, à l'opacité présente de la matière devant l'action illuminatrice de l'Esprit du Christ qui rayonne de son corps transfiguré. L'Esprit Saint transforme le pain et le vin en Corps et Sang de Dieu, mais leurs apparences non transfigurées nous empêchent de voir ce Corps et ce Sang bien qu'elles leur appartiennent d'une manière cachée. Et cette opacité durera jusqu'à la fin du monde terrestre, jusqu'à ce que nos corps puissent assimiler totalement le Corps du Seigneur, par une communion directe dans un cosmos transfiguré » (*ibidem*, p. 189).

L'eucharistie prend un caractère prophétique pour la transfiguration eschatologique de la matière ». ¹²⁶⁴

6.2 La transformation eucharistique. Changement opéré par l'entière Trinité

La conscience de l'Église Orthodoxe possède la compréhension d'un changement réel dans l'Eucharistie, du pain et du vin en corps et en sang du Christ. Sujet délicat, la transformation a été souvent traitée différemment par les théologiens qui ont utilisé de multiples notions pour la définir. Il est certain que les Pères de l'Église ont affirmé que dans l'Eucharistie a lieu un changement réel, mais sans expliquer comment ce changement se produit. ¹²⁶⁵ La théologie orthodoxe, comme la théologie catholique, a parcouru plusieurs étapes dans la tentative de faire la lumière sur cette question, en utilisant selon les conjonctures ¹²⁶⁶ de différentes notions ou explications.

Dans la théologie de Dumitru Stăniloae, le changement du pain et du vin en corps et sang du Christ est un sujet réfléchi dans une perspective eschatologique, également compris dans un contexte ecclésiologique ; une grande importance étant accordée à la donnée trinitaire et à la force dialogique déterminante de l'amour divin.

Une dimension importante du changement eucharistique est saisie par Stăniloae au moment où il traite de la présence et de l'intervention du Christ dans toute la Liturgie. L'œuvre de rédemption n'appartient pas seulement au Fils, mais est une œuvre commune de la Trinité. Stăniloae affirme que le Père et l'Esprit Saint ne sont pas étrangers à ce qui se passe avec le corps et le sang du Christ ou avec le pain et le vin voués au changement.

« Dans l'épiclese le prêtre demande l'Esprit du Père, comme Celui par lequel, le Père même change le pain et le vin en corps et en sang de son Christ. Le changement n'est pas seulement une action du Christ, même si le pain et le vin changent dans son corps et son sang, comme dans la Vierge il ne s'est pas non plus incarné sans l'œuvre de l'Esprit Saint. Le Christ reçoit

¹²⁶⁴ *Ibidem.*

¹²⁶⁵ Stăniloae affirme aussi : « Sans doute, la présence du Seigneur avec son corps et son sang dans l'Eucharistie et la transformation du pain et du vin pour sa consommation par nous est un grand Mystère. L'étroite union de ce corps au Verbe et sa pneumatisation par son Esprit peut expliquer la possibilité de ce changement, mais pas la manière dont il s'effectue. La tentative de projeter quelques rayons sur le mystère est conduite non seulement par l'intention de ne pas le laisser pas totalement opaque, mais de rendre plus évidente sa profondeur et sa complexité » (Stăniloae, TDO III, p. 69).

¹²⁶⁶ Un bon exemple est celui de la théologie de la Confession de foi Orthodoxe de patriarche Dosithée de 1672, où sur un fond antiprottestant la notion et l'enseignement de la « *transsubstantiation* » pénètrent dans la théologie orthodoxe. Cf. Felmy, *Die orthodoxe Theologie der Gegenwart*, p. 200.

du Père même l'œuvre du changement, mais il l'accomplit par l'Esprit, de la même manière qu'il a déclenché et accompli aussi la création ».¹²⁶⁷

Stăniloae explique que c'est au Père qu'appartient l'initiative de l'incarnation de son Fils. Mais le Père a également l'initiative « du changement continu du pain et du vin en son corps et son sang, corps qu'il devait assumer », situation qu'il réalise toujours par l'Esprit Saint.¹²⁶⁸

6.3 L'action de l'Esprit Saint

Le pain et le vin représentent tant notre corps que celui du Seigneur, étant les éléments fondamentaux qui soutiennent notre corps et notre sang.¹²⁶⁹ Par la loi de notre nature, notre corps transforme ces substances en sa propre substance. Le père Stăniloae dit que pareillement le Christ transforme ces substances en son corps sauf que le Christ par son Esprit change instantanément le pain de l'Eucharistie en son corps qui est l'organe de manifestation de l'Hypostase et de Son Esprit.¹²⁷⁰ La transformation du pain et du vin en corps et en sang du Christ n'est pas un processus semblable aux changements qui s'accomplissent dans la nature. Elle est une œuvre de l'Esprit Saint qui transfigure et divinise les choses de la nature et l'homme même. C'est pourquoi dans l'épiclese on demande la venue de l'Esprit Saint, d'abord « sur nous » et après « sur les dons qui sont présentés ici », dons offerts par la communauté et qui la représentent.

Le Saint-Esprit a transfiguré par la résurrection d'abord le corps du Christ et c'est pourquoi cette transfiguration ne s'étend pas sur le pain et le vin en eux-mêmes, mais sur le

¹²⁶⁷ Dumitru Stăniloae, *Modurile prezenței lui Hristos în cultul Bisericii*, dans *Mitropolia Banatului* 32. 1982, p. 429-457, ici p. 453.

¹²⁶⁸ *Ibidem*, p. 454.

¹²⁶⁹ Dans un même registre s'inscrit l'affirmation qui explicite encore que : « le Christ utilise les aspects du pain et du vin pour se faire nourriture et boisson pour nous, tant parce qu'Il est devenu invisible après l'Ascension que parce que le pain et le vin sont les aliments principaux que nous mangeons et buvons, non pas le corps et le sang à nu. Sous l'aspect du pain et du vin nous pouvons manger Son corps même et boire Son sang même, puisque les aspects du pain et du vin sont complètement enracinées, avec leurs raisons, dans Son corps et Son sang, c'est-à-dire dans la raison de Son corps et de Son sang et transfigurés par cela et transformés en Son corps et sang, au-delà de leurs aspects » (Dumitru Stăniloae, *Taina Euharistiei, izvor de viață spirituală în Ortodoxie*, dans *Ortodoxia* 31. 1979, p. 499-510 ici p. 505).

¹²⁷⁰ Dans la même étude, citée ci-dessus, Stăniloae précise : « Mais si le changement transfiguratif du cosmos matériel en corps et en sang humain est restée, après la chute de l'homme de son union avec Dieu, donc avec Son Esprit, seulement un processus naturel, sans effets durables et générales, l'Esprit qui a rempli par la résurrection le corps et le sang du Christ, a élevé par Sa puissance ce changement, au niveau d'une transfiguration et divinisation instantanée au-delà de la nature » (Stăniloae, *Taina Euharistiei, izvor de viață spirituală*, p. 504).

pain et le vin comme dons de la communauté qui croit en lui. Par la foi en lui, les fidèles se trouvent dans une relation intérieure avec lui. L'humanité du Christ en se remplissant entièrement d'Esprit Saint par la résurrection, son irradiation dans les croyants et dans les choses qui leur appartiennent, atteint une intensité suprême. Il en résulte que, de l'Esprit qui irradie du Christ, ne se ressentent pas, par leur changement, seulement le pain et le vin, mais aussi tous les fidèles de l'Église, même s'ils ne communient pas. Toutes les prières de la Divine Liturgie suivant l'acte du changement montrent que tous les fidèles de l'Église, vivants et morts, bénéficient grâce à l'Eucharistie de l'intervention de l'Esprit du Christ.

Cette irradiation de l'Esprit du Christ sur la communauté et sur ses dons représente la conséquence de la prière et est unie à cette prière. Par la prière la force de transfiguration de l'Esprit Saint descend sur le prêtre, sur la communauté et sur les dons offerts et à différents degrés sur les autres fidèles de l'Église. Le changement se produit par l'irradiation de la force de l'Esprit Saint, en spiritualisant la communauté, en l'unifiant davantage en l'Esprit du Christ, comme son corps mystique.

Stăniloae montre encore que la communauté se réjouit d'une transfiguration de la part de l'Esprit Saint, sans être transformée dans son être. Par contre, le pain et le vin offerts par la communauté à travers le prêtre se changent en corps et sang du Seigneur, en se remplissant par leur qualité de dons unis au corps mystique du Seigneur de tout l'Esprit qui est dans le Christ ressuscité. Ils se transforment en son corps et son sang personnel, justement pour que son corps mystique, c'est-à-dire la communauté des fidèles, en y communiant, progresse davantage en sa qualité de corps mystique du Seigneur.¹²⁷¹

Le corps du Christ est si spiritualisé, ou sa matérialité est si affinée par l'Esprit, que sa rationalité dynamisée par l'Esprit illumine notre raison et divinise notre âme, dans lesquelles sont enracinés et donc illuminés les raisons de nos corps.¹²⁷²

6.4 Le Logos divin et les raisons du pain et du vin

Une des idées force du théologien roumain a comme point de départ l'affirmation que le Verbe de Dieu est la Raison dans laquelle les raisons de toutes les choses trouvent leur origine et leur modèle. Par l'incarnation, la Raison divine se faisant l'Hypostase du corps humain, attire dans Sa plus profonde intimité la raison du corps assumé. La raison de son corps plongée dans la Raison divine s'y unifie avec la raison du pain et du vin qui

¹²⁷¹ Stăniloae, *Taina Euharistiei, izvor de viață spirituală*, p. 502.

¹²⁷² *Ibidem*, p. 505.

entretiennent le corps et sont destinés à être assimilés par ce dernier. Le changement des raisons du pain et du vin dans la raison du corps et du sang, qui se produit sur le plan de la vie terrestre par un processus d'assimilation naturelle, se produit au sein de la Raison divine grâce à l'intimité suprême dans laquelle ils arrivent là-bas avec le corps en un instant. Dans ces conditions, le pain et le vin de l'Eucharistie restent sans fondement de leur existence dans leurs raisons séparées. Ils restent comme simples aspects de leurs raisons plongées dans la raison du corps du Logos incarné. « Dans la Raison divine, la raison du corps assumé retrouve aussi son interpénétration plénière avec la raison de tout autre corps humain ». ¹²⁷³ Cela dépend de l'ouverture de chaque homme d'accepter cette interpénétration de la raison du corps du Seigneur avec la raison de son corps. L'homme peut manger le corps du Seigneur, pour arriver dans une étroite union avec ce corps dans le Verbe de Dieu dans Lequel se trouve plongée sa raison. Stăniloae présente le mécanisme de la spiritualisation commune des corps qui se rencontrent :

« La pneumatisation du corps du Seigneur rend transparente et confondante la présence de l'Hypostase du Verbe, de manière qu'il peut être reçu dans leur corps en une suprême union par ceux qui croient. Cette présence du corps pneumatisé et accablé par la transparence du Verbe, et par conséquent ressuscité et immortel, donne aussi à notre corps ce ferment de l'immortalité, de la transparence du Verbe à travers lui, de la pneumatisation ». ¹²⁷⁴

L'union intime du pain avec le corps du Christ hypostasié dans le Verbe, transforme le pain en corps du Christ, parce que c'est la raison du pain : de se transformer en corps. Stăniloae marque une dimension personnelle pour préciser que notre corps commence sur le chemin de la pneumatisation et de la divinisation suivant le corps du Seigneur pneumatisé et divinisé avec sa raison qui est de persister dans l'union hypostatique avec Dieu. La raison de chaque corps est de rester le corps d'une personne, soit la Personne du Logos, soit d'une personne humaine distincte. L'union du corps et du sang du Seigneur avec notre corps et notre sang par les espèces du pain et du vin est nécessaire. En tant que Sacrement, l'acte de la communion au corps invisible du Christ, doit nous être sensible par quelque chose.

Selon le père Stăniloae, le changement pousse davantage son rayon vers les dons, avant même qu'il se produit. Le Seigneur les reçoit en quelque sorte avant de les changer, justement en vue de ce but. Cela se voit par leur préparation à la proscomidie qui est un acte

¹²⁷³ Stăniloae, TDO III, p. 69.

¹²⁷⁴ *Ibidem*.

liturgique important dans l'Orthodoxie. Les dons reçoivent une bénédiction. L'acte d'offrande de pain et de vin pour la transformation en corps du Seigneur est en quelque sorte déterminé eucharistiquement même avant le changement. Cette détermination eucharistique des dons de pain et de vin déjà avant le changement a lieu parce que la communauté qui les offre est elle-même déterminée eucharistiquement, ce qui se voit dans le fait que celui qui les reçoit est le prêtre officiant, et par lui, le Christ même. Sur ce point Stăniloae soutient que,

« leur fondement, on dirait leur raison ontologique est pénétrée par la raison ontologique des fidèles, ou de la communauté ecclésiologique, pénétrée à son tour par le Christ, la Raison des raisons, par son corps dont la raison a été absorbée par le Logos divin incarné, entièrement dans sa raison éternelle qui se trouve en lui. Par Son corps de telle sorte absorbé avec sa raison créée dans son fondement incréé, le Christ a pénétré par les communions antérieures nos corps, en absorbant dans une certaine mesure leurs raisons créées dans leur fondement incréé, dans leurs raisons éternelles du Logos, où ils forment une unité symphonique, dialogique, événement qui fait des fidèles le corps mystique du Christ... Avec son corps ressuscité, donc avec sa raison attirée dans l'intérieur vif de sa raison éternelle, le Christ pénètre les corps des fidèles ou leurs raisons liées à la raison de son corps, en faisant d'eux un seul corps, un corps du Christ, totalement placé sur le chemin de la résurrection. C'est dans cette qualité que la communauté offre ses dons de pain et de vin, liés intimement aux corps dont elle se compose, pour que ces éléments se remplissent aussi de la vie du corps ressuscité du Christ, pour se transformer dans ce corps, conformément à la vocation de l'éternité du pain et du vin de se transformer dans des corps ».¹²⁷⁵

En même temps que l'incarnation du Logos, commence le processus de transformation des hommes et des fondements secrets de l'univers dans le corps du Christ. Stăniloae parle d'une perspective de comblement eschatologique de toutes les choses par la gloire révélée du Corps ressuscité du Christ. La Raison divine incarnée rassemble en soi les raisons de toutes les choses.

C'est seulement par la médiation de la raison humaine que les raisons (*logoî*) du cosmos reviennent au Logos d'où elles sont issues. L'union au Christ dans l'Eucharistie est préparée par l'union au Christ à travers la contemplation « intellectuelle », à travers la raison.¹²⁷⁶ C'est par l'orientation orante de l'esprit de la communauté (*métanoïa*) vers le

¹²⁷⁵ Stăniloae, *Creația ca dar și tainele Bisericii*, p. 21

¹²⁷⁶ « Au cours de la Liturgie, les fidèles s'avancent avec leur raison vers le Logos divin, vers la Raison de tout, en élevant graduellement par diverses consécration, le pain et le vin qui constituent la prolongation virtuelle du corps, donc de la raison (*logos*) de chacun d'eux. Et lorsqu'à la fin, ils s'unissent, avec le pain et le vin, au Logos

Christ que le logos du pain se transforme en Corps du Christ. À travers la référence ecclésiologique, l'explication du père Stăniloae touche aussi à la dimension cosmique et eschatologique de l'Eucharistie.

« le Christ veut que les 'raisons' (*logoi*) de l'univers se réunissent dans son Corps par l'intermédiaire de nos Corps rendus par lui capables de cette offrande. Il fait donc en sorte qu'au moment où il s'unit à nous par la descente de son Esprit sur la communauté, une transformation du pain et du vin en son Corps et son Sang se produise, afin que non seulement nous soyons transformés en Christ, mais pour que les 'raisons' (*logoi*) du monde se transforment aussi à travers notre offrande ». ¹²⁷⁷

Le fait que le corps et le sang du Christ se rendent présents à nous par le changement du pain et du vin conduit à un nouveau degré dans l'approfondissement du mystère eucharistique. Le Seigneur ne change pas dans l'Eucharistie le pain et le vin pour Soi, mais pour Se donner en communion aux croyants, c'est-à-dire parce qu'il y a des fidèles qui croient et qui désirent communier à Lui sous l'aspect du pain et du vin. Cette foi et ce désir les fidèles les manifestent par la prière liturgique qui culmine dans l'invocation de l'Esprit Saint faite par le prêtre au nom de la communauté liturgique, avec la participation de cette dernière, pour le changement du pain et du vin en Corps et Sang du Christ. La communauté est le corps mystique du Seigneur. Il y est présent par les communions antérieures. ¹²⁷⁸

« Ainsi – dit Stăniloae –, le Logos en attirant dans Son intimité la raison du pain et du vin ou en les comblant par l'Esprit Saint, opère aussi de l'intérieur de la communauté avec laquelle il est uni à un certain degré. La communauté et le pain offert par elle sont ensemble unifiés en quelque sorte avec le Verbe de Dieu incarné. Dans cette ambiance d'union auparavant existante – entre le Verbe incarné, la communauté, et le pain – se produit le changement du pain et du vin en corps et sang du Seigneur, comme identification complète du pain et du vin avec son corps et son sang, pour que ce corps s'unifie sous l'aspect du pain et du vin de manière totale aussi avec notre corps ». ¹²⁷⁹

par la descente du Saint Esprit sur leurs propres raisons et sur ces prolongements du corps et de la raison de chacun, ils deviennent, ensemble avec le Logos, 'l'offrande raisonnable' apportée au Père » (Stăniloae, *Théologie eucharistique*, p. 193).

¹²⁷⁷ Stăniloae, *Théologie eucharistique*, p. 193.

¹²⁷⁸ Stăniloae, TDO III, p. 69-70.

¹²⁷⁹ *Ibidem*, p. 70.

6.5 L'apport de la communauté au changement eucharistique

L'acte du changement s'accomplit alors dans l'atmosphère de cette relation intime entre le Christ et la communauté, dans le champ des forces spirituelles dans lequel le Christ, comme centre, n'est pas séparé de la communauté dans laquelle souffle l'Esprit Saint.¹²⁸⁰

Le père Stăniloae parle de l'importance de la communauté dans l'acte du changement eucharistique par la perspective de l'acte fondamental de l'amour. Il souligne l'apport réel de la communauté dans cet acte sur le fond du dialogue d'amour entre les hommes et Dieu. Le changement des saints dons en Corps du Seigneur est en fonction de la communauté et pour la communauté, pour l'Église.¹²⁸¹ Le rapport d'amour entre l'homme et Dieu fait que la communauté désire davantage le rapprochement du Christ en se rendant au Seigneur avec la soif de réduire ce qui la différencie de Son corps. Le Seigneur accueille sa demande et s'offre à elle pour la remplir davantage de Lui-même. Le changement du pain terrestre en pain céleste et le don de Lui-même à la communauté sont ainsi un acte du Seigneur. Cet acte est aussi provoqué par le besoin ressenti, et par la demande de la communauté eucharistique.

« Dans l'amour eucharistique, c'est la communauté qui demande et c'est le Christ qui s'offre. Mais la demande aussi sort du pouvoir de ce qu'elle a déjà et a de l'importance dans la réalisation de l'amour et dans sa réception ; en ce sens, elle a aussi un rôle positif dans la réalisation de cette nouvelle venue du Christ, qui d'un autre côté se trouve en elle et donc il vient aussi d'elle. C'est pourquoi l'Eucharistie ne peut avoir lieu que dans l'Église et la communion eucharistique de même ». ¹²⁸²

Pour Dumitru Stăniloae, dans le changement et la communion eucharistiques se produit un acte d'accomplissement organique de ce qui est déjà dans l'Église, mais aussi une venue du Seigneur comme surcroît au sein de l'Église.¹²⁸³

Le changement eucharistique est compris aussi à l'intérieur de l'élévation de la communauté et des fidèles vers le Christ. L'argumentation du père Stăniloae considère d'abord l'intimité dans laquelle se trouvent l'Église et le Christ dans l'Eucharistie. Étant le corps du Christ, l'Église s'étend jusqu'au lieu où se trouve sa Tête. De là, du corps ressuscité et élevé dans la gloire, l'Église se transforme toujours plus profondément en Corps. Stăniloae

¹²⁸⁰ Stăniloae, *Creația ca dar și tainele Bisericii*, p. 20

¹²⁸¹ Stăniloae, *Din aspectul sacramental al Bisericii*, p. 546.

¹²⁸² Stăniloae, TDO III, p. 71.

¹²⁸³ *Ibidem*.

montre que non seulement les offrandes de la communauté changent, mais aussi ceux qui les reçoivent, ajoutant par cela à son discours une dimension mystique.

« Pour la consommation du pain et du vin, la communauté, non seulement dans sa réalité actuelle, mais dans son devenir, est transformée en Corps et Sang du Christ. [...] Elle est transformée dans son devenir par sa foi, par l'offrande des dons et d'elle-même, au Christ qui devient ainsi son fondement le plus profond. Le Christ vient à sa rencontre dans le pain et le vin qui, parce qu'ils lui sont offerts, constituent non seulement la continuité de la vie, mais une élévation vers lui. En consommant le pain et le vin transformés en Corps et Sang du Christ, les fidèles ne font pas seulement un pas en avant dans leur existence, mais un pas décisif pour leur propre transformation dans le Christ ». ¹²⁸⁴

La question du changement du pain et du vin en Corps et en Sang du Christ est traitée donc par Stăniloae dans une perspective ecclésiale, communautaire. L'amour représente l'acte décisif dans le cadre du dialogue charitable entre Dieu et les hommes, la Personne de relation, de même que dans la vie de la Sainte Trinité, c'est l'Esprit.

« L'Esprit Saint change l'agneau offert par la communauté en Corps du Christ, mais en même temps il rassemble et change la communauté même, représentée par l'agneau, d'une manière renouvelée en Corps du Christ. Entre ces deux actions, il y a une très étroite relation non seulement parce qu'ils sont accomplis par le même Esprit dans le Corps du même Christ (Corps personnel et Corps ecclésial), mais aussi pour l'interaction entre le Corps personnel et le Corps ecclésial, grâce au même Esprit. Le Christ change l'agneau et assimile encore plus la communauté représentée par l'agneau, dans son Corps, mais aussi son Corps, qui est la communauté, contribue au changement de l'agneau en Corps du Christ. Il n'est pas possible de séparer l'Église du Christ dans l'accomplissement de ce mystère complexe ». ¹²⁸⁵

La réception de l'Esprit en vue du changement eucharistique et également à la communion, n'est pas individuelle, mais personnelle, c'est-à-dire ecclésiale. Elle n'est pas

¹²⁸⁴ Stăniloae, *Théologie eucharistique*, p. 190.

¹²⁸⁵ Stăniloae, *Din aspectul sacramental al Bisericii*, p. 547. Stăniloae apprécie la position théologique d'Henri de Lubac, qui développe un point de vue différent d'autres théologiens, qui souvent parlent de trois corps du Christ après la transformation : le corps personnel, le corps mystique et le corps eucharistique. Le théologien jésuite déclare, qu'en réalité, il ne s'agit que d'un seul corps parce que le corps mystique n'est qu'une prolongation du corps personnel, et le corps eucharistique est le corps-même du Logos qui s'offre dans la continuation de la communauté ecclésiale, en tant que prolongation de son corps mystique, qui n'annule pas la distinction entre la communauté et le corps personnel du Christ, duquel se forme toujours Son corps mystique. Cf. Stăniloae, TDO III, p. 70 avec référence à Henri de Lubac, *Glauben aus der Liebe*, trad. allemande de l'œuvre : *Le Catholicisme*, Einsiedeln, Johannes Verlag, p. 86-87.

donnée à l'individu qui émette l'humanité et par cela est opaque à l'amour trinitaire, mais à la personne qui réalise dans l'Église sa « consubstantialité » eucharistique avec tous les autres.¹²⁸⁶

Dans la perspective théologique de Stăniloae l'appartenance existante et progressive du corps communautaire des fidèles au corps du Christ pourrait donc offrir une clef pour la compréhension même du mystère eucharistique. Pour lui, le conditionnement de l'Église par l'Eucharistie se tient en balance avec le conditionnement de l'Eucharistie par l'Église :

« C'est seulement comme réponse à l'épiclèse de l'Église que descend l'Esprit Saint qui transforme le Corps et le Sang du Seigneur dans le but de nourrir l'Église. Seulement l'Église, où la communauté de foi et de amour, dans laquelle demeure le Christ par l'Esprit Saint, peut recevoir continuellement l'Esprit Saint (peut le recevoir et reste ouvert à elle), qui accomplit le changement des dons en Corps et Sang du Christ et la transformation de l'Église même en Corps et Sang du Christ, en l'unifiant et en l'amenant à un degré supérieur dans la ressemblance avec le Christ ».¹²⁸⁷

6.6 Le moment du changement eucharistique

Dans la confrontation entre la théologie orientale et la théologie occidentale, un rôle important a été joué par le moment du changement des dons eucharistiques. La théologie liturgique orthodoxe a exploité à cet égard toutes les possibilités : de la conception que les dons changent graduellement lors de la prothèse, à la théorie sur la transformation des dons eucharistiques suite à la prononciation des paroles d'institution. On peut rappeler aussi la conception syriaque selon laquelle c'est seulement avec la fraction du pain que la consécration des dons eucharistiques est achevée.¹²⁸⁸ La théologie orthodoxe d'école, dans l'essai de déterminer la matière et la forme du sacrement, selon le modèle de la scolastique médiévale, est arrivé par moment à appeler l'épiclèse « forma sacramenti », la désignant occasionnellement par la formule « paroles de consécration ».¹²⁸⁹

¹²⁸⁶ *Ibidem*, p. 546.

¹²⁸⁷ *Ibidem*, p. 547.

¹²⁸⁸ Felmy, *Die orthodoxe Theologie der Gegenwart*, p. 205-206 ; Cf. Karl Christian Felmy, *Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der russischen Theologie*, Berlin, New York, de Gruyter, 1984, p. 49, 124-131, 22-33.

¹²⁸⁹ Cf. Felmy, *Die Deutung*, p. 232. Le professeur allemand rappelle l'impropriété de cette conception qui passe pour certains comme la doctrine orthodoxe ; cependant, une accentuation exclusive de l'épiclèse, existe déjà dans les écrits de Cyrille de Jérusalem, *Catechesis mystagogica* I, 7, PG 33, 1072 ; *Catechesis mystagogica* V, 7, PG 33, 1115 (cf. Felmy, *Die orthodoxe Theologie der Gegenwart*, p. 207).

Le père Stăniloae est ici beaucoup plus prévoyant, car il désigne la célébration de la Divine Liturgie comme l'espace indispensable pour la consécration des dons. En fait, l'Église Orthodoxe reconnaît sans exception la consécration eucharistique seulement accomplie dans le cadre de la Divine Liturgie.¹²⁹⁰ Toutes les parties forment une œuvre unique, indivisible et ininterrompue. Elles sont mises en liaison avec la prière eucharistique. La relation entre les paroles d'institution et l'épiclese est plus facilement compréhensible si les deux sont vues comme parties intégrantes et intégrales de la liturgie. L'épiclese est fondamentalement une prière. Elle est mise en relation avec *l'accomplissement* liturgique. Dans la théologie orthodoxe, la discussion sur les formules de consécration de l'Eucharistie n'est plus perçue comme adéquate. L'épiclese n'est pas un moment qui opère de manière magique le changement des éléments, c'est une prière, ce caractère la plaçant en dehors de tout débat lié à une transformation effectuée par une causalité précisément déterminable.¹²⁹¹

Le père Stăniloae comprend le changement se réalisant de manière graduelle pendant toute la prière eucharistique. En première phase le texte de l'épiclese laisserait entendre que les dons se changent au moment seul où, à la demande du prêtre, l'Esprit Saint descend sur eux. Pourtant, en considérant le texte de l'épiclese comme un tout et tenant compte de l'intention avec laquelle la prière commence d'être prononcée par le prêtre, Stăniloae comprend que l'Esprit commence à répondre à la prière du prêtre par son action dès le début de cette prière ; et il commence son mouvement vers les dons sur lesquels il est appelé par elle, dès les premières paroles. C'est pourquoi, les dons se trouvent dès les premières paroles de l'appel de l'Esprit prononcées par le prêtre, dans la phase de passage de pain et de vin en Corps et en Sang du Seigneur surtout parce qu'ils préfigurent, dès la prothèse, le Corps sacrifié et le Sang versé du Seigneur, en se trouvant dans le voisinage de Celui-ci et sous une certaine irradiation de Son pouvoir.¹²⁹²

Stăniloae se positionne dans la ligne de la tradition enseignant que le Christ entier est présent dans l'Eucharistie, que le Corps et le Sang du Seigneur sont indivisibles, et que la division et la pluralité concernent les espèces du pain et du vin. Il surpasse les considérations purement spéculatives en saisissant qu'aujourd'hui on parle, d'une façon plus spirituelle,

¹²⁹⁰ La doctrine sur la transformation des dons eucharistiques par l'épiclese souffre alors d'une limitation significative. D'ailleurs les « conseils » prévus en annexe dans un hiératikon orthodoxe ne réduisent pas la consécration à l'épiclese. Pour tout manque concernant la matière, pour toute omission dans la prononciation de la prière, autre défection ou accidents survenant dans la célébration, la répétition de l'épiclese ne suffit pas, il est nécessaire de prononcer la partie centrale de l'action eucharistique, les paroles d'institution, l'anamnèse, la formule d'offertoire et l'épiclese. Cf. *Hiératikon. Les divines Liturgies*, Tome 2, Roma, Diaconie Apostolique, 1986, p. 19-68.

¹²⁹¹ Cf. Felmy, *Die orthodoxe Theologie der Gegenwart*, p. 209.

¹²⁹² Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 469.

d'une présence simultanée du Seigneur au ciel et sur les autels. Par l'Eucharistie de tous les autels, les fidèles sont élevés autour du même Corps du Seigneur au ciel, où se produit une « immense communion, la mystique assemblée qui s'opère autour du corps du Seigneur ».¹²⁹³

Après le changement des éléments eucharistiques, le Seigneur est présent dans l'Eucharistie, entièrement, non seulement sous chacune des deux espèces du pain et du vin, mais dans chaque parcelle. Le corps du Seigneur présent dans l'Eucharistie, étant le corps du Ressuscité, ne peut pas être séparé du Sang, de l'esprit et de la divinité, car il ne meurt plus.¹²⁹⁴ Conformément aux paroles d'institution, le pain se change en Corps et le vin en Sang, et aucun dans l'esprit ou dans sa divinité. Cependant, ni le Corps ni le Sang ne demeurent séparés des autres parties du Seigneur, mais le Christ même, le Christ hypostatique est dans l'Eucharistie, par le changement des éléments, dans chaque partie.¹²⁹⁵

7. La dimension ecclésiologique de l'Eucharistie

7.1 L'Église – Corps mystique du Christ dans l'Esprit

Dans la vision créatrice du père Stăniloae la dimension ontologique et celle personnelle, dévoilées par la christologie et par la sotériologie, sont prolongées et développées dans le cadre de la communauté ecclésiale.¹²⁹⁶ Sans perdre de vue l'aspect de l'Église comme entité formée par tous ceux qui croient en Christ, il préfère appeler l'Église « le Corps mystique du Christ dans le Saint Esprit ».¹²⁹⁷ Le fondement de l'Église est constitué par le Fils de Dieu incarné, car par son Incarnation en tant qu'homme se constitue l'hypostase qui deviendra « l'Hypostase fondamentale de toute l'humanité ». Toute la nature humaine est assumée par lui et récapitulée pour participer à la vie divine infinie. En prenant « les prémices de l'humanité », le Christ a assumé le corps de l'Église.¹²⁹⁸ Cependant, le Fils de Dieu « ne s'est pas fait homme pour soi-même, mais pour pouvoir, de son corps, étendre la rédemption

¹²⁹³ Étienne Lajeunie, *Sanctification et valeur de la Messe*, dans *La Vie Spirituelle, ascétique et mystique* 63. 1940, p. 113-132, ici p. 127, cité par Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie*, p. 71.

¹²⁹⁴ L'Eucharistie est donnée sous les deux espèces car cela met en évidence la représentation du Sacrifice sur la Croix.

¹²⁹⁵ Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie*, p. 69.

¹²⁹⁶ Ciprian Toroczkai, *Teologia comuniunii în gândirea Părintelui Dumitru Stăniloae* [La théologie de la communion dans la pensée du Père Dumitru Stăniloae], dans *Părintele Dumitru Stăniloae, teolog al iubirii – La centenarul nașterii sale*, éd. par Dumitru Abrudan, Sibiu, Editura Universității « Lucian Blaga », 2004, p. 194-231.

¹²⁹⁷ Bartoș, *Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae*, p. 356.

¹²⁹⁸ Stăniloae, TDO II, p. 140.

comme vie divine en nous. Cette vie divine, élargie de son corps dans les fidèles, c'est l'Église ». ¹²⁹⁹

7.2 L'Eucharistie – mystère de l'unité de l'Église

À côté du fondement christologique, pour le père Stăniloae l'Eucharistie demeure aussi à la base de l'unité ecclésiale. Les fidèles mangent et boivent le corps et le sang du Christ mort et ressuscité et pneumatisé, dans l'Eucharistie. Dans cette dernière, le corps et le sang du Seigneur donnent leur qualité aussi à notre corps et à notre sang, qui portent ainsi ensemble avec le Christ la mort mystique en Dieu et l'avant-goût de la résurrection qui œuvre en eux. L'union parfaite entre le Christ et les croyants réalisée par l'Eucharistie est le témoignage de son suprême amour pour les hommes. ¹³⁰⁰ L'union au Seigneur dans l'Eucharistie est une union entière simplement parce qu'il n'agit plus en nous par l'énergie de son Esprit, mais avec Son corps et Son sang, imprimés en notre corps et notre sang. Stăniloae parle ici d'une intimité et d'une communication parfaite entre nous et le Christ, comme résultat de cette impression par le corps et le sang jusqu'en nos esprits. L'union parfaite dans laquelle nous attire le Christ par Sa prolongation avec Son corps en nous, signifie aussi notre union aux autres fidèles, dans lesquels se prolonge aussi le Christ avec Son même corps. Par conséquent, pour Stăniloae, l'Eucharistie est aussi l'acte de réalisation et d'augmentation continue de l'unité parfaite de l'Église, en tant que corps élargi du Christ. Elle rend parfaite dans ce sens l'œuvre commencée par le Baptême et par la Chrismation. De cette manière,

« L'union au Christ dans l'Eucharistie est le fondement et la source d'un amour absolu entre les membres de l'Église, car tous les membres sont 'con-corporels' non seulement au Christ,

¹²⁹⁹ *Ibidem*, p. 129-130.

¹³⁰⁰ « Donc le sujet même du Christ en tant que sujet de Son corps et de Son sang, se rend par l'Eucharistie sujet de notre corps et de notre sang avec lesquels sont intimement unis Son corps et Son sang qui par cela ont donné leur qualité à notre propre corps et à notre propre sang, en s'imprimant en eux, et qui ont aussi uni leurs activités et leurs sentiments à ceux de notre corps et de notre sang. Et puisque chacun d'entre nous sommes le sujet de notre corps et de notre sang et des choses pénétrées par le corps et les actes du Christ, nous nous trouvons ensemble sujet avec le Christ de notre corps devenu le Sien ou si l'on préfère de Son corps devenu le notre. Finalement, la vie sans la mort croît en nous de l'intimité concrète et suprême où nous sommes entrés. Nous demeurons et croissons par l'Eucharistie avec la Personne divine du Verbe qui a réalisé la possibilité de cette intimité avec nous et de communiquer à notre corps Sa vie divine par le corps humain qu'Il a assumé, rempli de cette vie par Sa mort réelle, par la victoire sur la mort qu'Il a endurée, et par l'état de mort mystique et de résurrection. Par cette intimité et cette parfaite communication avec Lui, nous vivons les états, les sentiments et les actes du Christ et Lui vit les nôtres pénétrés et qualifiés par les Siens. 'Désormais ce n'est plus moi qui vis, mais c'est le Christ qui vit en moi', dit le saint Apôtre Paul (Ga 2,20). Au fond, l'union parfaite entre le Christ et nous, réalisée par l'Eucharistie, est le témoignage de Son suprême amour pour nous, et cela est la base de la communication mutuelle parfaite entre Lui et nous » (Stăniloae, TDO III, p. 61-62).

mais aussi entre eux. Chacun vit et sent la vie des autres comme vie illuminée par la raison du même Christ, sensibilisée et renforcée vers le bien par l'Esprit du même Christ. Car tous sont non seulement apparentés, mais 'con-corporels' (Ep 3,6) au Christ et entre eux, de sorte qu'ils ne séparent plus leurs intérêts, leurs pensées et leurs sentiments, s'ils ajoutent aussi l'apport de leurs volontés. Dans leur sentiment de fusion en Dieu, comme mort mystique avec le Christ, et dans l'avant-goût de l'état de résurrection, aucun ne se distingue plus des autres ; même si chacun a ce sentiment, cet avant-goût même est la preuve de la persistance de chacun. Ainsi *l'Eucharistie est par excellence le Mystère de l'unité de l'Eglise* ». ¹³⁰¹

La doctrine de l'Eglise Orthodoxe sur la communion des fidèles avec le Christ et entre eux par l'Eucharistie est exprimée à plusieurs reprises dans l'œuvre du père Dumitru Stăniloae. Le théologien roumain affirme cette vérité fondamentale dans le titre même de son travail sur la Divine Liturgie : *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*. ¹³⁰² Par l'Eucharistie, le Christ est entier dans la communauté ecclésiale et dans chaque membre de cette communauté. La communauté et chacun de ses membres grandissent en Christ qui est au centre de la communauté et au fond du cœur de chacun. Cette communauté, cette unité au Christ et en Christ aux autres, réalisée par l'Eucharistie, est appelée par Stăniloae « mystère de la communauté ecclésiale » et « mystère unificateur ». L'Eucharistie unifie dans le Corps du Christ tous ceux qui se réunissent pour la célébrer par l'intermédiaire d'un de leurs prêtres ordonnés par un de leurs évêques. C'est pourquoi par l'Eucharistie s'accomplit et se maintient l'unité de l'Eglise, ou plus exactement s'accomplit l'Eglise elle-même comme corps « mystique » du Seigneur. La synaxe eucharistique s'identifie à l'Eglise. ¹³⁰³

Pour Stăniloae l'Eucharistie n'est pas l'un des sept Sacrements de l'Eglise – comme elle était considérée par la théologie scolastique –, mais le Sacrement de l'Eglise. Elle doit être comprise d'une manière ecclésiale, et non d'une manière individualiste. Cette union au Christ par l'Eucharistie ne s'obtient pas individuellement, mais en communion aux autres fidèles. La théologie de Stăniloae met en évidence que l'Eucharistie est le mystère de l'assemblée. Tous ceux qui se rencontrent dans le même Corps du Christ, tous forment ensemble l'extension du Corps du Christ. L'Eucharistie est le Mystère de l'unité, la

¹³⁰¹ *Ibidem*, p. 62-63.

¹³⁰² Dès l'Introduction de son œuvre, l'auteur tient à préciser que le Christ « s'unit le plus à nous par la Sainte Communion » (p. 12) ; qu'ainsi, dans la Divine Liturgie se réalise « notre union en esprit de sacrifice au Christ et, par Lui, au Père dans l'Esprit Saint » (p. 6) ; et par ce fait même, la Divine Liturgie est « le plus effectif moyen de création, de maintien et de consolidation de la communion entre les hommes, comme anticipation du Royaume de la Sainte Trinité » (p. 9-10).

¹³⁰³ Stăniloae, *Théologie eucharistique*, p. 203.

communion entière avec le Christ réalisée dans l'Eucharistie étant aussi une communion entière entre les fidèles.¹³⁰⁴

Stăniloae montre que, selon la doctrine orthodoxe, la grâce est le fluide spirituel de la rencontre et de la communion personnelle toujours nouvelle du Christ avec les fidèles par le Saint-Esprit. C'est seulement dans le cadre de l'Église et de son office épyclétique-sacramentel que peuvent être réalisés cette rencontre et l'établissement de la communion.¹³⁰⁵ Par son sacrifice et sa résurrection le Christ s'est mis dans la condition de nous communiquer son énergie par les Sacrements. Par ceux-ci, le Christ nous rend sa capacité de sacrifice et le degré de perfection de la nature assumée, réalisé par l'acte de sacrifice. Stăniloae parle d'une intimité entre nous et le Christ, intimité provoquée par le fait qu'Il a mené sa mission pour nous jusqu'à la mort. De l'impulsion vers la communion contenue dans le sacrifice, il résulte comme un fait naturel que la communion du fidèle ne se fait pas en isolément, mais en union aux autres. Pour Stăniloae c'est ainsi que la communion entière au Christ réalisée par l'Eucharistie est aussi une communion complète entre les fidèles. Le père Dumitru écrit :

« Tous se rencontrent dans le même Corps du Christ, tous ensemble forment l'extension du Corps du Christ. Dans ce sens l'Eucharistie est par excellence le Sacrement de l'unité. Par le fait que maintenant les fidèles ne communient pas seulement d'une énergie du Christ correspondant à une certaine situation de sa vie, mais avec son corps même, qui devient en eux source de toutes les énergies divines, en qualité de corps ressuscité, par l'Eucharistie se réalise et se maintient l'Église, comme Corps du Christ, comme unité potentielle complète des fidèles avec le Christ et entre eux ». ¹³⁰⁶

Chez Stăniloae la dimension christologique de l'unité dans l'Eucharistie est accompagnée par la dimension pneumatologique. L'union au Seigneur dans l'Eucharistie est une union entière, car là où est Son corps et Son sang, Il est présent et actif entièrement parce qu'Il en est le sujet.¹³⁰⁷ Entre tous ceux qui sont évoqués dans la prière autour du Corps et du Sang du Christ, les vivants, les morts, les saints, les anges, l'Eucharistie renforce la communion. Mais cette unité dans le corps du Seigneur, « se réalise par l'action de l'Esprit, qui est appelé par l'épiclese et qui est actif dans l'acte du changement et de la communion,

¹³⁰⁴ Stăniloae, *Din aspectul sacramental al Bisericii*, p. 544.

¹³⁰⁵ *Ibidem*, p. 535.

¹³⁰⁶ *Ibidem*, p. 544-545.

¹³⁰⁷ Stăniloae, TDO III, p. 61.

puisque le corps du Seigneur descendu sur l'autel est un corps pneumatisé et l'Esprit Saint est l'Esprit de la communion entre le Christ et nous et entre nous tous – en Christ ». ¹³⁰⁸

7.3 L'Eucharistie d'une Église trinitaire

La réflexion théologique du père Stăniloae sur la dimension ecclésiologique de l'Eucharistie se développe non seulement dans une perspective christologique, mais également dans une perspective pneumatologique. Il accentue le caractère inséparable de la relation entre le Fils et l'Esprit dans la Trinité immuable, bien que dans l'économie de la rédemption. Le corps ressuscité du Christ a en soi l'élan de s'offrir à nous et de nous rendre aussi pleins de cet élan, parce qu'il est comblé par l'Esprit Saint, qui est l'Esprit de la communion. ¹³⁰⁹ Dans la force créatrice de communion de l'Eucharistie se révèle l'action de l'Esprit Saint. L'épiclese eucharistique demande « Envoie ton Esprit Saint sur nous et sur les dons ». Pour Stăniloae cette invocation pneumatologique a un caractère éminemment ecclésial :

« C'est seulement parce que l'Esprit descend sur la communauté, comme sur les Apôtres à la Pentecôte, que ces dons se transforment en corps du Seigneur. Leur transformation en corps du Christ est en fonction de la communauté et pour la communauté. Avant la communion, le prêtre demande pour tous, non seulement d'être rendus dignes de communier au corps et au sang du Seigneur, mais aussi au Saint-Esprit (première prière après le changement, dans la Liturgie de saint Jean Chrysostome). Le chœur, c'est-à-dire le peuple, chante également après la communion : 'Nous avons reçu l'Esprit céleste'. La réception de l'Esprit en vue du changement et de la communion n'est pas individuelle, mais personnelle, c'est-à-dire ecclésiale. Elle n'est pas donnée à l'individu qui émette l'humanité et par cela est opaque à l'amour trinitaire, mais à la personne qui réalise dans l'Église sa 'consubstantialité' eucharistique avec tous les autres. Le prêtre prie en secret bientôt après le changement des dons : 'Nous tous, qui avons part à l'unique pain et à la coupe, unis-nous les uns aux autres dans la communion de l'unique Esprit saint' (la Liturgie de saint Basile le Grand) ». ¹³¹⁰

¹³⁰⁸ *Ibidem*, p. 63.

¹³⁰⁹ Stăniloae, *Liturgia comunității și jertfa interioară în viziunea filocalică*, p. 390.

¹³¹⁰ Stăniloae, *Din aspectul sacramental al Bisericii*, p. 546.

Stăniloae ne développe pas une théologie de l'Esprit, mais une théologie *dans* l'Esprit.¹³¹¹ L'Église est liée essentiellement à la descente initiale de l'Esprit à la Pentecôte, qui n'est pas cependant un événement singulier, car l'Esprit descend de manière permanente comme hypostase dans les êtres humains. L'Église doit être regardée comme une « Pentecôte continue » en développant sa dimension personnelle et communautaire.¹³¹² L'Eucharistie permet à la communauté, intégrée dans le corps spirituel du Seigneur, de participer à la Pentecôte, chacun communiant non seulement au Christ, mais aussi à l'Esprit.¹³¹³

Emil Bartoș rappelle que Dumitru Stăniloae s'inscrit aussi dans une des tendances majeures de la théologie orthodoxe contemporaine qui consiste dans l'accentuation de la dimension trinitaire de l'Église. « L'intersubjectivité trinitaire » est le « principe constitutif » c'est-à-dire le modèle et le paradigme de l'Église. Celle-ci est l'œuvre du Père et du Fils et du Saint-Esprit – étant appelée l'icône de la Trinité – parce qu'elle reflète la réciprocité parfaite dans le milieu de la Sainte Trinité. Le principe trinitaire de vie est reflété dans l'Église non pas comme quelque chose d'abstrait, mais comme une relation vivante avec Dieu. L'Église est la vie communautaire propre aux personnes de la Sainte Trinité étendue à l'humanité.¹³¹⁴

Le Saint-Esprit a comme principale attribution de garder l'unité dans la diversité de l'Église et l'unité entre les fidèles et la Sainte Trinité. L'Église n'est pas concevable en dehors de la Trinité, comme une Église exclusivement du Christ ou exclusivement de l'Esprit Saint.¹³¹⁵ Les chrétiens obtiennent la qualité de frères du Christ et fils adoptifs du Père sous l'œuvre de l'Esprit Saint, l'Église devenant « une communion d'amour baignée dans les relations de l'infini amour trinitaire ».¹³¹⁶ Stăniloae présente la constitution théandrique de l'Église comme ayant un fondement éternel intratrinitaire, le mystère de la vie commune des Personnes divines. « Dans la vie de l'Église est tressée la vie de la Sainte Trinité » que nous recevons dans la communion eucharistique, dans la vie sacramentelle, dans la célébration de

¹³¹¹ Ciprian Toroczkai, *Tradiția patristică în modernitate. Ecleziologia Părintelui Georges V. Florovsky (1893-1979) în contextul mișcării neopatrifice contemporane*, Editura Andreiană, Sibiu, 2008, p. 361.

¹³¹² Stăniloae, TDO II, p. 135 : « L'Esprit et le Christ, qui demeurent dans l'Église et dans les fidèles, ne sont pas statiques, pour la raison qu'ils ne sont pas des puissances impersonnelles, mais des personnes. Et les personnes sont toujours en mouvement, et veulent se communiquer toujours plus ».

¹³¹³ Stăniloae, *Din aspectul sacramental al Bisericii*, p. 546. Le père Stăniloae cite Fr. Symeon, *The Eucharist as the Sacrament of Unity*, dans *Sobornost* 11. 1964, p. 642 : « Si l'Église est le Corps du Christ, elle est aussi le lieu d'une perpétuelle Pentecôte. Le Christ envoie perpétuellement Son Esprit, et Celui-ci, à son tour 'christifie' les hommes, les rends ensemble cohéritiers avec le Christ. Cette double économie se trouve dans chaque aspect de la vie de l'Église ».

¹³¹⁴ Bartoș, *Conceptul de îndumnezeire*, p. 360

¹³¹⁵ Dumitru Stăniloae, *Sobornicitatea deschisă*, dans *Ortodoxia* 23. 1971, p. 165-180, ici p. 179-180.

¹³¹⁶ Bartoș, *Conceptul de îndumnezeire*, p. 393. Bartoș souligne que le père Stăniloae, par l'affirmation de la dimension trinitaire de l'Église, garde l'unité entre « l'ecclésiologie économique » et « l'ecclésiologie ontologique ».

la prière, dans l'enseignement de l'Église.¹³¹⁷ Le rôle de toute la Divine Liturgie est ainsi souligné, celle-ci étant considérée comme « un avancement dans l'union avec la Sainte Trinité et dans celle qui existe entre nous. C'est l'office qui accomplit l'union ou la communion entre nous et Dieu et l'union, la communion et la fraternité entre les fidèles ».¹³¹⁸ Stăniloae explique ailleurs que la Sainte Trinité est la communion parfaite qui a la force d'attraction spirituelle des hommes vers la communion, force d'attraction vécue pleinement dans la Divine Liturgie. Il s'agit d'une expérience qui se prolonge dans la vie des chrétiens comme communauté ecclésiale.¹³¹⁹

Le Fils rassemble en soi les hommes, et le Père en aimant le Fils, les aime aussi avec le même amour (Jn 17,26). Ainsi l'amour intratrinitaire se fait principe constitutif de l'Église par le Fils. Dans l'Église, l'amour s'humanise, devient facteur de cohésion et de subsistance de la communauté liturgique. « Dans l'œuvre du père Stăniloae, l'amour trouve son point culminant dans ce qu'on pourrait appeler l'amour eucharistique ».¹³²⁰ L'Eucharistie imprime en nous l'état de résurrection et notre participation à l'acte eucharistique fait disparaître la séparation entre notre sacrifice et celui du Christ en ouvrant le chemin à une communication intime avec la communauté liturgique. Ce fait n'est pas synonyme d'une transformation de l'Église dans le Christ. L'humanité des chrétiens, quelque divinisée qu'elle soit, n'est pas transformée en Christ la Tête¹³²¹, le risque de confusion entre Christ la Tête de l'Église et les chrétiens le corps de l'Église étant exclu. Cet amour nous ne l'avons pas en vertu de notre nature humaine, en vertu de l'égalité en divinité avec le Père, mais nous le recevons par la grâce ou comme don, en vertu du fait que l'incarnation du Fils de Dieu fait que l'amour qui déborde envers lui comme homme, déborde aussi vers nous.¹³²²

¹³¹⁷ Henkel, *Îndumnezeire și etică a iubirii în opera părintelui Dumitru Stăniloae*, p. 334. L'auteur montre d'une manière concluante que le travail de père Stăniloae, *Spiritualitate și Comuniune* est un commentaire liturgique qui a au centre l'idée de la sanctification de la communauté sacramentelle du peuple de Dieu par la communion graduelle au Christ (culminant avec la Communion eucharistique), ce qui conduit au final à une « étique liturgique ».

¹³¹⁸ Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 537.

¹³¹⁹ *Ibidem*, p. 623.

¹³²⁰ Sandu Frunză, *O antropologie mistică – Introducere în gândirea Părintelui Stăniloae*, Craiova, Editura Omniscope, 1996, p. 62.

¹³²¹ Dumitru Stăniloae, *Autoritatea Bisericii*, dans *Studii Teologice* 16. 1964, p. 183-215, ici p. 186

¹³²² Dumitru Stăniloae, *Sinteză eclezialogică*, dans *Studii Teologice* 7. 1955, p. 270-272.

7.4 « L'Eucharistie fait l'Église »

Le père Stăniloae utilise la célèbre affirmation « l'Eucharistie fait l'Église »¹³²³, mais préfère parler plutôt de l'Eucharistie qui détermine l'Église comme de l'Eucharistie qui est déterminée par l'Église. Il tient à souligner que « le conditionnement de l'Église par l'Eucharistie est maintenu en équilibre avec le conditionnement de l'Eucharistie par l'Église ».¹³²⁴ Ce qui ressort comme fondamental chez le théologien roumain est l'aspect pneumatique. C'est en tant que réponse à l'épiclese de l'Église que l'Esprit Saint descend et transforme les dons pour nourrir l'Église. En même temps, c'est seulement l'Église ou la communauté de foi et d'amour dans laquelle demeure le Christ par l'Esprit Saint, que peut recevoir continuellement l'Esprit qui réalise la transformation des saints dons et de l'Église même en Corps et Sang du Christ, en l'unifiant et en l'amenant à une échelle plus élevée dans la ressemblance au Christ. L'Esprit Saint transforme l'agneau offert par la communauté en Corps du Christ, mais en même temps rassemble et transforme la communauté même, représentée par l'agneau, en Corps du Christ. Entre les deux actions, il y a une relation très étroite non seulement parce qu'ils sont accomplis par le même Esprit dans le Corps du même Christ (Corps personnel et Corps ecclésial), mais aussi pour l'interaction entre le Corps personnel et le Corps ecclésial, par le même Esprit. Le Christ transforme « l'agneau » et assimile davantage la communauté représentée par l'agneau en Son Corps, mais aussi Son Corps, qui est la communauté, contribue à la transformation de l'agneau en Corps du Christ. Dans l'Orthodoxie il n'est pas possible de séparer l'Église du Christ dans l'accomplissement de ce mystère complexe¹³²⁵, comme nous l'avons déjà mentionné plus haut.

7.5 Le sacrifice du Christ créateur d'unité et de communion

Une conséquence de la relation entre le Christ et l'Église, c'est est l'esprit de sacrifice, qui est, sans doute, un concept central dans la théologie de Stăniloae. Dans son commentaire liturgique, il met en évidence que la Divine Liturgie est l'action d'oblation commune, notre oblation avec celle du Christ ou l'union de la communauté avec le Christ en état d'oblation,

¹³²³ Il affirme que le Corps du Christ est donné en nourriture dans l'Eucharistie, celle qui par une simple assemblée bâtit l'Église, en citant, pour conclure : « l'Eucharistie fait l'Église » (Stăniloae, *Din aspectul sacramental al Bisericii*, p. 544, 545). De manière surprenante, Stăniloae utilise la référence à l'œuvre de Bernard Lambert, *Le problème œcuménique*, Paris, Editions du Centurion, 1962, p. 82, et non pas l'affirmation d'Henri de Lubac, *Méditation sur l'Église*, Paris, Cerf, 1953, auquel on attribue la paternité de l'expression.

¹³²⁴ Stăniloae, *Din aspectul sacramental al Bisericii*, p. 546

¹³²⁵ *Ibidem*, p. 546, 547.

pour qu'elle puisse s'offrir avec Lui sacrifice au Père.¹³²⁶ Décisif pour le phénomène ecclésial, le sacrifice eucharistique augmente non seulement la vie spirituelle des personnes séparées, mais aussi celle de la communauté.¹³²⁷ La personne et la communauté ne représentent pas deux ordres séparés. La montée spirituelle de la personne se nourrit de la communauté eucharistique, de la communion avec les autres au corps et au sang du Christ :

« Et le corps du Christ, offert à nous dans l'Eucharistie, a la force de nous spiritualiser et par cela de nous faire croître en communion non seulement avec Lui, mais aussi avec les autres membres de la communauté, par le fait qu'il est un corps sacrifié et sanctifié ou pur de toute impulsion égoïste, mais au contraire plein de l'élan de sacrifice pour nous, plein de l'élan de s'offrir à nous, pour que nous puissions aussi prendre cet élan de sacrifice à Dieu et aux autres ». ¹³²⁸

Le sacrifice permanent du Christ, inauguré sur le Golgotha, nous relie tous, parce qu'il s'est offert pour tous.¹³²⁹ Le Sacrifice du Christ implique le sacrifice de l'Église, par l'Esprit Saint. La réponse des fidèles appelée « le sacrifice des vertus » est le signe clair de leur ouverture illimitée vers le Père et vers leurs semblables, l'œuvre de l'Esprit étant justement l'œuvre de cheminement dans l'état de sacrifice du Christ.¹³³⁰

L'orthodoxie voit dans l'aspect de sacrifice de l'Eucharistie même la nécessité de la coopération de la communauté, car il s'agit d'un sacrifice offert par la communauté, qui par cela s'ajoute elle-même au sacrifice du Christ ou c'est le Christ qui attire la communauté dans Son sacrifice. « Le corps personnel et le corps ecclésial du Christ sont étroitement unis et en réciprocité d'action. Le Christ est au-dessus de la communauté, mais aussi dans la communauté ». ¹³³¹

Stăniloae affirme fortement que la communauté progresse dans son parachèvement en Christ. Le rôle de la communauté ne peut pas être sous-évalué, ni non plus ignoré. Le

¹³²⁶ Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 240.

¹³²⁷ Dans l'Église, explique Stăniloae, nous participons au sacrifice du Christ par notre sacrifice individuel et le Christ participe à notre sacrifice en vertu de Sa grâce. Cf. Dumitru Stăniloae, *Teologia morală ortodoxă*, [La théologie morale orthodoxe], vol. III *Spiritualitatea ortodoxă* [La spiritualité orthodoxe], București, EIBMBOR, 1992², p. 44 ; reedité comme *Asceză și mistică creștină sau teologia vieții spirituale* [Ascèse et mystique chrétienne ou la théologie de la vie spirituelle], Cluj, Cartea cărții de știință, 1993.

¹³²⁸ Stăniloae, *Liturghia comunității și jertfa interioară în viziunea filocalică*, p. 390.

¹³²⁹ Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 379.

¹³³⁰ Stăniloae, *Liturghia comunității și jertfa interioară în viziunea filocalică*, p. 397 : « Nous ne sommes reçus que dans l'état de sacrifice, de livraison, par la sortie de l'égoïsme, mais dans cet état de don pur, achevé, nous n'arrivons que par nous imprimant en nous le sacrifice du Christ, pour qu'on puisse mourir à nous-mêmes et au monde comme le Christ il est mort, et de la force du sacrifice du Christ ».

¹³³¹ Stăniloae, *Din aspectul sacramental al Bisericii*, p. 550.

théologien roumain considère erronées les conceptions par lesquelles l'Église est perçue comme statique, ayant du début tout ce qu'elle pourrait avoir. L'union de l'Église au Christ est en même temps stable et dynamique. L'Église doit être conçue dynamiquement, dans une perpétuelle élévation, raison pour laquelle Stăniloae désapprouve la communion des fidèles sans une préparation ascétique. Il est aussi important que l'aspect de sacrifice de l'Eucharistie ne soit pas détaché de l'aspect de sacrement surtout quand le premier aspect concernerait exclusivement le Christ et l'aspect de sacrement, de communion, intéresserait en quelque sorte exclusivement la communauté. Le sacrifice du Christ polarise autour de lui le sacrifice de la communauté.

« Au moment où la communauté ne s'unit pas au Christ dans le sacrifice et ne communie pas 'substantiellement' à Lui, elle est dépourvue du facteur divin qui la change entièrement en Église ; son sacrifice ne peut pas être complet, et, par conséquent, ni sa sanctification ou son changement en corps du Christ ». ¹³³²

Si l'offrande de la communauté ne s'ajoute pas à l'offrande du Christ, si le Christ est séparé de la communauté, cette dernière ne se précise pas, elle « n'est pas caillée d'une manière ecclésiologique ». ¹³³³

L'économie du salut des hommes que le Christ accomplit par l'Eucharistie jusqu'à la fin du monde consiste plus précisément dans le rassemblement de tous en Lui. Le Christ, qui est le Dieu de tous devenu homme, s'est offert en sacrifice pour tous afin de les réunir en lui dans son état de sacrifice, qui est étranger à toute limitation individuelle.

« C'est pourquoi 'l'agneau' non transformé représente l'oblation de la communauté et que le Christ assume cette oblation dans son propre sacrifice : il offre en même temps son sacrifice et celui de la communauté, l'un pénétré par l'autre, de sorte que l'oblation de la communauté est transfigurée par celle du Christ. L'eucharistie est à la fois le Christ et l'Église concentrée en lui ; elle est la communauté elle-même dans son essence unifiante configurée par le Christ à son propre état d'oblation ». ¹³³⁴

Dans la perspective théologique de Stăniloae, la mystique sacrificielle chrétienne a une importante dimension ecclésiale. L'unité sacrificielle peut faire advenir une unité

¹³³² *Ibidem*, p. 549.

¹³³³ *Ibidem*.

¹³³⁴ Stăniloae, *Théologie eucharistique*, p. 204.

ecclésiale, par l'action présente du Christ, et cela à travers ce que Stăniloae nomme un point de convergence qui Le représente. Il rappelle que : « Le Christ s'est offert lui-même en vivant personnellement l'acte de se remettre au Père afin de faire accéder tous les hommes à cet état ; c'est pourquoi, pendant l'eucharistie, il communique à chaque fidèle, en l'actualisant, son attitude d'offrande et de prêtre qui se donne lui-même en offrande ».¹³³⁵ Pour unifier le monde dans ce mouvement sacrificiel, le Christ se fait représenter, par l'évêque, ou le prêtre, qui unifie visiblement les offrandes des fidèles. Stăniloae parle de la nécessité d'un centre visible, en chaque lieu, vers lequel convergent les offrandes personnelles et qui les réunit en offrande unique de la communauté. Le prêtre réalise cela comme représentant de la communauté, mais aussi comme image du Christ qui, par l'intermédiaire du prêtre, s'unit à la communauté en assimilant son sacrifice.¹³³⁶

Ainsi, tous les membres de la communauté s'offrent par l'offrande du prêtre, la prière de tous vers le Christ étant concentrée par sa prière. Le Christ donne à ceux qui croient en lui la force et l'élan de converger en tant que communauté dans le prêtre et, par le prêtre, dans le Christ. Puisque les fidèles doivent former une communauté, mais une communauté en Christ, qui ait son point d'intégration au-dessus d'elle, ils ont besoin d'un prêtre désigné d'en haut comme point de convergence. Les fidèles ont besoin que le Christ même les appelle, à travers ce point, vers l'état de communauté en Lui.¹³³⁷

Un autre aspect ecclésiologique important dans la pensée de Stăniloae sur l'Eucharistie est la concélébration du prêtre et de la communauté. Le prêtre parle au nom de la communauté. Il a une position d'initiative dans la réalisation de l'ascension de la communauté. Ses prières sont parallèles aux demandes ou aux louanges chantées par les fidèles.¹³³⁸ Par la prière de l'Eglise, le prêtre se soumet au Christ, en attendant tout de sa part, mais il s'unit aussi à Lui. Il ne se soumet pas et ne s'unit pas comme personne particulière, mais comme représentant de la communauté et des fidèles, car il prie pour la communauté et pour les fidèles et en lui et avec lui la communauté et les fidèles prient. Dans sa prière, le prêtre comprend la communauté et les fidèles. Ainsi, dans l'invocation de l'Esprit Saint sur

¹³³⁵ *Ibidem*.

¹³³⁶ « Car le Christ est celui qui, s'offrant en sacrifice pour la communauté, la convainc de s'unifier en lui, et lui vient en aide, en se reflétant dans un centre de convergence qui puisse le représenter. Le Christ comme sacrificateur et pasteur donne à tous l'impulsion de concentrer leurs sacrifices et leurs prêtrises, dans son propre sacrifice et sa propre prêtrise par l'intermédiaire du prêtre dans lequel il se reflète afin que, par le prêtre, les sacrifices de tous s'unifient en sacrifice de la communauté que le Christ, par son Esprit Saint, assimile à son sacrifice » (*ibidem*, p. 205).

¹³³⁷ *Ibidem*, p. 205-206.

¹³³⁸ Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 323.

les dons, la communauté est aussi là, dans le prêtre, une communauté qui s'offre par la prière et par les dons eucharistiques à Dieu. Par conséquent, selon Stăniloae,

« l'unité de la communauté dans la vraie foi et dans la prière qui en résulte est nécessaire, ainsi que son unité au Christ par l'Esprit Saint, unité exprimée et soutenue par la prière et la foi du prêtre en ce que l'Esprit Saint effectue le changement des dons en même temps que la sanctification de la communauté ».¹³³⁹

Les prières de la Divine Liturgie sont prononcées à la première personne du pluriel. Même le mot « Amen » dit par la communauté est constitutif pour la célébration eucharistique.¹³⁴⁰ Stăniloae rappelle que le prêtre se trouvant dans le dialogue de la prière avec Dieu s'adresse à Lui aussi au singulier, mais très rarement. Il est conscient qu'il n'est pas seul, mais ensemble avec la communauté. C'est pourquoi le prêtre s'adresse à Dieu dans la majorité des cas au pluriel avec « nous », montrant qu'il parle au nom des tous les fidèles de l'église, pour tous.¹³⁴¹

Par le caractère ecclésiologique de l'Eucharistie, il est mis en évidence que tous les laïcs concélébrent comme prêtres. Dans la vision théologique du père Stăniloae, le peuple sacerdotal de Dieu n'est pas seulement justifié avec le prêtre, mais sa participation est indispensable pour l'accomplissement de la Liturgie. Selon les explications de Stăniloae, le changement des dons en corps du Christ se réalise en fonction de la communauté et pour la communauté. De plus, il explique que celui qui offre un sacrifice est en même temps prêtre. Tous les chrétiens qui s'offrent comme sacrifice en s'abstenant des péchés, de l'égoïsme, deviennent rois et prêtres. Le Christ est le Grand Prêtre universel parce qu'il se sacrifie et

¹³³⁹ Stăniloae, TDO III, p. 80.

¹³⁴⁰ Nicolaj Affanasiev, *L'Église du Saint Esprit*, traduit du russe par Marianne Drobot, préface de Dom Olivier Rousseau, Paris, Cerf, « Cogitatio fidei » 83, 1975, p. 48 ; le mot *Amen*, exprime aussi la confiance des membres de la communauté qu'ils feront partie du Royaume du Dieu ou encore la joie de la communauté qui anticipe celle du Royaume. Cf. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 224-227. Pour l'importance de l'expression liturgique *Amen*, Stăniloae fait référence à dom Odo Casel, *Die Doxologie und des Amen der Gemeinde*, dans *Das christliche Opfermysterium*, Köln, Styria, 1968, p. 561.

¹³⁴¹ « Donc dans son dialogue avec Dieu il étend l'attention vers eux [les fidèles]. D'autres fois, il est en dialogue avec les fidèles... En ce cas, le dialogue du prêtre avec la communauté inclue Dieu. Le dialogue tient toujours liées toutes les trois parties : Dieu, le prêtre, la communauté. L'attention du prêtre vers Dieu et aussi vers la communauté ne manque jamais. Le dialogue est toujours à trois. Dieu, même s'il tient la position de Celui qui est au-dessus, Il est la source du pouvoir, de la miséricorde. La prière se dirige vers Lui, et la communauté, même quand elle détient la troisième place, est l'objet principal du soin du prêtre et de Dieu. Et le prêtre est au milieu, entre Dieu et la communauté, comme facteurs principaux » (Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 518-519).

parce qu'il est source de la puissance de sacrifice, pour tous.¹³⁴² Il existe toujours une distinction entre les prêtres officiants et les autres chrétiens prêtres. Tous les croyants prient et sont prêtres, mais leurs prières sont rassemblées dans une unité par le prêtre officiant, pour s'élever comme une vague unitaire vers Dieu.¹³⁴³

Stăniloae fait une critique de l'usage ancien de l'Église Catholique d'accomplir la messe en dehors de la présence de la communauté et constate la tendance de séparer l'Eucharistie de la communauté, le prêtre étant placé dans une relation avec le Christ au-dessus de la communauté. Il évoque pourtant le Concile Vatican II qui a fait un effort pour dépasser cette séparation, en disposant par *La Constitution sur la Liturgie*, l'abandon le plus possible des liturgies en absence des fidèles.¹³⁴⁴

8. La dimension anamnétique de l'Eucharistie

L'anaphore ou la Grande Prière de la Sainte Oblation commence par l'anamnèse suivie de la présentation ou de l'élévation des saints dons et de la demande de l'Esprit Saint pour leur transformation. Mais avant de demander par l'épiclese la transformation des dons, le prêtre rappelle les choses faites par Dieu auparavant, l'anamnèse.

Dans son commentaire liturgique, le père Stăniloae montre que l'anamnèse est liée à l'action de grâce, à la louange et au sacrifice. Toute l'anamnèse des faits de Dieu pour nous, mais surtout l'anamnèse du sacrifice du Christ est unie à l'action de grâce.¹³⁴⁵ Dans la première partie de l'anamnèse qui commence avec les paroles : « Il est digne et juste de Te chanter », le prêtre montre en forme de louange que, même si Dieu est pour nous inexprimable et incompréhensible, il nous a amenés du néant à l'être par son amour pour

¹³⁴² « Nous devenons prêtres en s'appropriant la force de sacrifice du Christ, en s'assimilant personnellement à son état de sacrifice. [...] Donc comme Il s'est fait (par son sacrifice) Grand Prêtre et Roi, de même, nous sommes faits ensemble avec Lui, prêtres et rois » (*ibidem*, p. 229).

¹³⁴³ *Ibidem*, p. 230.

¹³⁴⁴ Stăniloae, *Din aspectul sacramental al Bisericii*, p. 547. « La tendance de séparation du Christ et du prêtre de la communauté s'observe (ou s'est observée jusqu'à présent) dans la conception catholique sur l'Eucharistie. Le Christ s'offre comme sacrifice par le prêtre mais non par la communauté. Tout se passe, bien entendu, pour la communauté, mais non par la communauté, sans elle et au-dessus d'elle. La communauté n'ajoute pas son sacrifice au sacrifice du Christ, ou Christ n'attire pas le sacrifice de la communauté auprès de son sacrifice. Il ne se produit pas d'osmose entre ces sacrifices. Le Corps du Christ sacrifié ne devient pas le sacrifice de la communauté, la communauté ne devient pas par sacrifice Corps du Christ qui se sacrifie. De ce fait, l'épiclese a été éliminée, en estimant que le Christ n'a pas besoin d'appeler l'Esprit pour s'offrir Soi-même sacrifice au Père. C'est pourquoi l'Eucharistie comme sacrifice n'est pas un facteur de continuelle élévation de la communauté, de son assimilation dans le Corps du Christ à un niveau toujours plus élevé. L'Église est conçue statiquement, en tant que restant de manière permanente dans le même état ; elle n'est pas conçue dynamiquement, dans une perpétuelle élévation. Dans cette conception l'Église a dès le début tout ce qu'elle peut avoir » (*ibidem*, p. 548).

¹³⁴⁵ Stăniloae, *Spiritualitate si comuniune*, p. 433.

nous, et après notre chute, il nous a relevés et il ne s'est plus éloigné de nous, mais il nous a élevés au ciel et nous a fait don de son Royaume à venir. Dans cette partie de la prière le prêtre dit : « Pour cela nous Te rendons grâce, à Toi et à ton Fils unique et à ton Esprit Saint ; pour tous les bienfaits connus ou ignorés de nous, manifestés ou cachés, répandus sur nous ». ¹³⁴⁶

Stăniloae mentionne que la première prière de l'anaphore de la Divine Liturgie de saint Jean Chrysostome est une abréviation de la prière plus développée de la Divine Liturgie de saint Basile le Grand. L'anamnèse de l'anaphore de saint Basile le Grand est une exposition détaillée de la foi, avec une première partie comprenant une vraie théologie trinitaire, et une deuxième partie exposant l'enseignement sur la nature de l'homme créé par Dieu, sur la providence divine par les actes de l'économie du Christ. Remarquable est le fait que la prière est une doxologie, car l'exposition a une forme de louange des actes de Dieu, forme de glorification. ¹³⁴⁷ La prière invoquée conclue avec l'affirmation explicite que le Seigneur a institué l'Eucharistie, et ici insiste le théologien orthodoxe, pour nous laisser les souvenirs actifs de sa Passion. ¹³⁴⁸ Pour Stăniloae, les « souvenirs » de Sa passion salvatrice sont la promesse conformément à laquelle Il change encore maintenant le pain et le vin, par les images desquelles Il nous donne ensuite son corps sacrifié autrefois. Ce corps sacrifié qui se donne à nous est un « souvenir vivant, par prolongation » ¹³⁴⁹, des sa Passion sur le Golgotha.

Dans l'anamnèse de saint Basile le Grand on précise que les « souvenirs » ayant à se transformer dans le souvenir prolongé de Sa passion, sont « mis devant le Père », comme le sacrifice du Golgotha a été mis devant le Père, sauf que maintenant c'est nous, le prêtre et les fidèles, qui « les avons mis » devant le Père, ou c'est le Christ qui les avait mis d'une manière visible, par nous, en nous engageant aussi dans cet acte. ¹³⁵⁰

L'importance de l'anamnèse est intégrée dans l'évaluation des effets du sacrifice du Christ sur l'homme. « Le sacrifice du Christ poursuit la transformation de notre humanité, par notre sensibilisation à travers l'amour de Dieu envers nous, amour qui va jusqu'au

¹³⁴⁶ *Ibidem*, p. 428-429.

¹³⁴⁷ *Ibidem*, p. 443.

¹³⁴⁸ « Il nous a aussi laissé, de sa passion salvatrice, ce mémorial que nous t'avons présenté selon ses préceptes. Car, sur le point d'aller à sa mort volontaire, vivifiante et éternellement digne d'être célébrée, la nuit où il se livra lui-même, pour la vie du monde, prenant du pain dans ses mains saintes et immaculées, et l'élevant vers toi, Dieu et Père, il prononça l'action de grâce et la bénédiction, puis il le sanctifia, le rompit, et le donna à ses saints Disciples et apôtres, en disant : prenez, mangez, ceci est mon corps rompu pour vous, en rémission des péchés ».

¹³⁴⁹ *Ibidem*, p. 445.

¹³⁵⁰ *Ibidem*.

sacrifice ». ¹³⁵¹ Par amour, le Fils de Dieu dans son état de sacrifice, s'imprime en nous, pour nous faire vivre son sacrifice pour nous. Nous pouvons lui répondre aussi avec notre sacrifice sous l'effet de son amour sacrificiel pour nous. Dans le même sens évolue l'explication de Stăniloae concernant l'effet du corps et du sang du Christ sur les apôtres à la Cène. Le corps du Christ reçu par les apôtres a purifié leurs sens charnels et leurs a imprimés les sens de sacrifice de Son âme remplie par l'Esprit Saint ; Son sang a débordé dans leur sang avec la chaleur de Son amour pur pour Dieu. Le corps et le sang du Christ donnent aux sens et aux pensées des apôtres l'orientation vers Dieu, pleine de l'enthousiasme de l'amour pour lui jusqu'au sacrifice. Le résultat semble être clair pour Stăniloae : ce qui s'est passé avec les apôtres à la Cène se passera également au présent avec nous, dans la Divine Liturgie, en communiant à Son Corps et à Son Sang et,

« Nous souvenant de ce commandement salvateur du Christ de faire cela nous aussi en mémoire de Lui, en mangeant ce pain et en buvant cette coupe, nous annonçons en notre être même Sa mort et Sa résurrection, comme un souvenir vivant. La Cène mystique va se réaliser aussi pour nous. Se souvenant de l'entière action salvatrice du Christ, de ce temps-là et de sa continuation jusqu'à la fin du monde, elle va s'accomplir de fait maintenant encore. Parce qu'Il n'a pas été vivant seulement alors, mais Il l'est encore maintenant. Il est plus vivant que tout homme sur la terre par l'état de résurrection dans lequel Il se trouve ». ¹³⁵²

Dans la vision du théologien roumain la réalité anamnétique de l'Eucharistie peut être complétée par la participation active des chrétiens. La mystique liturgique trouve un accomplissement à travers le mémorial liturgique. Une certaine dimension ecclésiale du mémorial peut y être identifiée. Pour Stăniloae la commémoration doit être accompagnée par l'action des fidèles.

« Le Christ nous demande – dit Stăniloae – non seulement de nous souvenir de ce qu'Il a fait à la Cène mystique et de toute Son œuvre passée, mais aussi que « nous fassions » maintenant ce qu'Il fit alors, afin de donner au souvenir toute son efficence. Commémorer Son action par la nôtre. C'est seulement ainsi que ce qui s'est alors passé se passe aussi maintenant. C'est seulement en manifestant ma volonté d'actualiser Son action imprimée en moi, qu'Il prend part Lui-aussi à son actualisation. [...] 'Faites cela en mémoire de moi'. Cela signifie que le Christ nous donne non seulement le commandement de commémorer ce qu'il a fait à la Cène

¹³⁵¹ *Ibidem*, p. 455.

¹³⁵² *Ibidem*, p. 457-458.

mystique mais encore le pouvoir de le faire. Et ce pouvoir nous le recevons en invoquant son Esprit Saint pour l'accomplissement de cet acte ».¹³⁵³

Stăniloae utilisera les références bibliques des paroles du Christ sur le vin nouveau qu'il boira avec les apôtres dans le Royaume de son Père¹³⁵⁴ et l'épisode eucharistique d'Emmaüs¹³⁵⁵ pour montrer que dans l'Eucharistie de tous les temps futurs, le corps et le sang du Christ ressuscité seront présents, car sa résurrection fera nouveau le vin, donc le sang du Seigneur, qu'il va offrir dans ce Sacrement dans son Royaume qui commence en même temps que l'Église. Si l'Évangile de Luc laisse entendre que le Seigneur a accompli au moins une fois l'Eucharistie sur la terre après la résurrection et avant l'ascension c'est parce que le Seigneur montre aux disciples qu'il est en fait ressuscité et que dans cette qualité il accomplira l'Eucharistie dans un vin nouveau. Jésus leur rappelle la Sainte Cène et l'ordre qu'il leur avait donné alors, de célébrer dans le futur l'Eucharistie comme souvenir de lui, qui ne serait seulement le souvenir de quelqu'un qui a été, mais une continuation de sa présence avec eux en qualité de ressuscité, et qui est le même que celui qui a accompli l'Eucharistie au début de manière visible.¹³⁵⁶

L'apôtre Paul redonne aussi l'ordre du Seigneur « Faites ceci en mémoire de moi », mais il précise encore que « Chaque fois en effet que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne » (1Co 11,26). Pour le père Stăniloae les paroles de l'apôtre soutiennent une continuité d'un vécu christique par les fidèles dans l'acte du culte eucharistique. Il dit :

« Saint Paul montre que cette 'annonce' est comprise comme notre vécu continu de la mort et de la résurrection du Seigneur, du fait que c'est le thème central de sa prédication et de ses épîtres. L'annonce de la mort et de la résurrection du Seigneur devient par l'Eucharistie non pas l'annonce théorique de certains faits passés, mais l'annonce de l'expérience des faits qui se perpétuent en nous ».¹³⁵⁷

Selon Stăniloae, le sacrifice du Golgotha, la résurrection et la Cène mystique, furent également nécessaires pour l'institution de l'Eucharistie. Sans la Cène mystique les apôtres n'auraient pas pu s'approprier d'une manière réelle la mort et la résurrection mystique du

¹³⁵³ *Ibidem*, p. 458.

¹³⁵⁴ Lc 22, 18, Mt 26, 29 et Mc 14, 25.

¹³⁵⁵ Lc 24, 30-31.

¹³⁵⁶ Stăniloae, TDO III, p. 67.

¹³⁵⁷ *Ibidem*, p. 66.

Christ, comme d'ailleurs nous non plus. Le passage de la mort du Seigneur sur le Golgotha et de sa résurrection, à leur vécu par nous, ou à leur vécu par Lui en nous, n'aurait pas été possible. Sans la Cène mystique, nous n'aurions pas su que le Seigneur a institué l'Eucharistie sur la base de sa mort et de sa résurrection, pour grâce à cela rester avec nous et pour venir toujours en nous en tant que Seigneur sacrifié et ressuscité. Ainsi, il devient clair que, par l'Eucharistie

« se perpétue 'le souvenir' du fait que le Christ s'est incarné, s'est sacrifié et qu'Il est ressuscité. Nous avons par là la preuve de ce fait. Mais, son 'souvenir' se perpétue comme un fait prolongé réellement avec nous-mêmes. Ce 'souvenir' est un souvenir par l'état persistant du Christ incarné, sacrifié et ressuscité en union avec nous. A ce souvenir est lié le souvenir de la promesse du Christ qu'Il restera, en tant que celui incarné, crucifié et ressuscité, en union avec nous. Par l'Eucharistie nous 'annonçons' l'Incarnation, la Crucifixion et la Résurrection du Fils de Dieu comme homme, non seulement par leur conséquence en tant que faits du passé ou comme une réalité répétée, mais prolongée au plan invisible aussi en nous. [...] Le Christ est réellement présent avec son corps et son sang sacrifiés et ressuscités dans l'Eucharistie, car c'est seulement par cela que nous pouvons mourir et ressusciter ensemble avec lui ; et c'est seulement par cette mort et résurrection ensemble avec le Christ que nous devenons participants à la vie éternelle ».¹³⁵⁸

9. La dimension eschatologique de l'Eucharistie

9.1 La Divine Liturgie – avancement vers et dans le Royaume de la Sainte Trinité

Prenant en considération l'expérience liturgique, la théologie orthodoxe nouvelle a mis en évidence le caractère eschatologique de l'Eucharistie. Bien que dans les manuels dogmatiques anciens, cette dimension n'est pas traitée ni même mentionnée, dans la Divine Liturgie les éléments à caractère eschatologique y sont bien présents. Ceux-ci sont visibles déjà dans la préparation de la prothèse, dans les différentes prières de la Liturgie, et présents aussi dans le langage des icônes.

Étant une réalité eschatologique l'Eucharistie ouvre la perspective eschatologique, la perspective du Royaume de Dieu. Cette réalité et perspective eschatologiques de la Divine Liturgie seront aussi constamment dans l'attention de la théologie du père Stăniloae. Son

¹³⁵⁸ *Ibidem.*

existence et son but pour l'éternité sont importants pour la définition de l'Eucharistie comme réalité eschatologique. L'Eucharistie existe pour nous et pour notre vie actuelle et pour notre soutien sur le chemin vers la résurrection, mais elle est aussi pour l'éternité. L'Eucharistie donne d'ici aux chrétiens l'acompte de l'union éternel au Christ et place les fidèles d'une manière anticipée dans cette union et leur montre la perspective d'une Eucharistie plus achevée dans l'éternité.¹³⁵⁹ Dans sa *Dogmatique* Stăniloae explique que l'Eucharistie est donnée principalement pour la vie éternelle donc pour le relèvement au-dessus de la vie terrestre. L'Eucharistie n'est pas seulement pour la vie renouvelée sur terre, à la ressemblance de la vie terrestre du Christ, mais surtout pour la vie éternelle. Le plan de la vie éternelle ne se superpose pas seulement sur le plan de la vie terrestre, mais interfère avec celle-ci et toutes les deux se soutiennent réciproquement. La vie éternelle ou le Christ avec sa vie éternelle, ne renforce pas seulement en perspective, mais renforce aussi comme acompte le mouvement de notre vie terrestre vers elle, l'Eucharistie est aussi une aide, un secours pour que notre vie terrestre puisse avancer vers la vie éternelle. Intégrée au système sacramentel l'affirmation du père Stăniloae montre que,

« L'Eucharistie est la force d'un agent magnétique qui travaille dans notre vie terrestre en l'attirant vers elle ; c'est l'étoile Polaire qui dirige la barque de notre vie sur les vagues de l'existence terrestre ; c'est le ferment ou la pâte qui transforme graduellement notre vie terrestre dans la vie éternelle. La nouvelle vie du Baptême, qui suit la mort du vieil homme, ne peut pas exister sans la perspective et les arrhes de la vie éternelle soutenue par l'Eucharistie. C'est pourquoi l'Eucharistie est donnée immédiatement après le Baptême et la Christmation. La vie nouvelle sur la terre n'aurait aucun sens ni aucune force sans la perspective et les arrhes de la résurrection ». ¹³⁶⁰

Le culte n'est pas une manifestation pédagogique, académique ou symbolique, il traite fondamentalement du Royaume de Dieu réellement expérimentable en soi. Le caractère eschatologique du culte est un axiome théologique du père Stăniloae. Cet axiome théologique se trouve entièrement dans la ligne de la théologie orthodoxe nouvelle qui a redécouvert cette dimension.¹³⁶¹

Dans le commentaire du père Stăniloae la dimension eschatologique est identifiable à plusieurs moments de la Divine Liturgie. Celle-ci est une participation de la communauté au

¹³⁵⁹ Stăniloae, *Creația ca dar și tainele Bisericii*, p. 27.

¹³⁶⁰ Stăniloae, TDO III, p. 57-58.

¹³⁶¹ Henkel, *Îndumnezeire și etică a iubirii*, p. 340.

Royaume de Dieu, participation expérimentée dans les actes liturgiques. Cette existence eschatologique communautaire du peuple de Dieu ne consiste pas dans des actions symboliques, mais c'est une expérience réelle de la communauté. Certains moments liturgiques font ressortir l'horizon ou la perspective eschatologique de la Divine Liturgie. Celle-ci commence avec l'affirmation du prêtre : « Béni est le Règne du Père et du Fils et du Saint-Esprit, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles ». L'explication liturgique du père Stăniloae a comme point de départ une compréhension de « La louange du Royaume promis de la Sainte Trinité, comme invitation et début de la montée vers lui ».¹³⁶² Ce chapitre présente plusieurs réflexions sur le Royaume de Dieu et traite en détail les différentes significations qui y sont organiquement unies. Toutes ces significations de la louange du Royaume de la Sainte Trinité sont perçues et analysées par l'auteur comme un tout et non d'une manière complètement séparée.

Tout d'abord, Stăniloae applique une herméneutique trinitaire avec des implications ecclésiologiques. De ces explications, il ressort que la louange du Royaume de la Sainte Trinité implique en elle-même la volonté de la communauté d'avancer dans ce Royaume. Ce dernier est le Royaume du Père céleste, du Fils devenu par incarnation notre Frère le plus aimant, et du Saint-Esprit le libérateur des nos passions comme formes multiples de l'égoïsme. Ce Royaume nous est ouvert par et dans le Fils de Dieu qui en vainquant la mort par la croix nous a montré autant l'amour éternel de Dieu trinitaire que la modalité par laquelle nous pouvons entrer dans ce Royaume.¹³⁶³

Cependant, les chrétiens observent dans le cadre de la Divine Liturgie que le ciel et la terre nouvelle ne les éloignent pas des difficultés et des peines de la vie terrestre, bien que le Royaume ne soit pas totalement absent de ce monde. Cela parce que le Royaume demeure ensemble avec la croix et nous y arrivons par la croix, qui a son ultime fondement dans la Sainte Trinité et dans l'incarnation du Christ.¹³⁶⁴ Il s'agit du Royaume de l'amour, car le Roi est un Père qui, ayant un Fils consubstantiel à soi, a voulu étendre l'amour qu'il ressent pour le Fils, aussi sur d'autres êtres conscients, capables de sentir son amour et d'y répondre.¹³⁶⁵ En nous appropriant le sentiment d'offrande du Christ, donc d'amour identique vers le Père, nous devenons des fils et ensemble rois avec le Fils incarné. L'amour pour le Père nous unit dans la dignité de fils à Lui et d'héritiers du Royaume.¹³⁶⁶ Le père Stăniloae postule que la

¹³⁶² Titre de sous chapitre dans le commentaire de Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 218-261.

¹³⁶³ Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 219.

¹³⁶⁴ *Ibidem*, p. 236.

¹³⁶⁵ *Ibidem*, p. 237.

¹³⁶⁶ *Ibidem*, p. 239.

Divine Liturgie est l'action de notre sacrifice ensemble avec le Christ ou l'union de la communauté au Christ en état de sacrifice, pour qu'elle puisse s'offrir elle-même ensemble avec lui sacrifice au Père, afin que se réalise en tous ce Royaume de Dieu.¹³⁶⁷ Le Royaume de la Trinité est le Royaume de l'amour entre le Père et les fils adoptés par le Fils et donnés entièrement dans le Fils au Père¹³⁶⁸ et la force du Royaume consiste dans l'Esprit Saint par lequel Dieu vient en nous.¹³⁶⁹ Dans ces termes, l'avancement dans le Royaume de la Sainte Trinité au cours de la Divine Liturgie, c'est l'avancement des fidèles dans la communion d'amour avec la Sainte Trinité et entre nous-mêmes.¹³⁷⁰

Dans la pensée de Stăniloae toutes ces significations font partie d'une seule et complexe réalité eschatologique. Son œuvre montre une disponibilité à chercher la variation des sens et des valeurs qui s'emboîtent organiquement dans l'Eucharistie. Malgré la richesse des idées et l'ampleur du texte, la théologie du père Dumitru Stăniloae présente les aspects de l'Eucharistie dans un certain ordre et explique leur contenu évitant autant leur réduction à quelques aspects schématisés que leur exposition séparée et théorique. C'est pour cela que dans l'analyse de Stăniloae les différentes dimensions de l'Eucharistie sont traitées ensembles dans une étroite relation et interpénétration. En ce sens le théologien orthodoxe voit la dimension eschatologique étroitement liée à la réalité sacrificielle de l'Eucharistie, l'aspect d'offrande étant d'ailleurs une constante de son commentaire liturgique :

« L'eucharistie a en soi une ouverture eschatologique et universelle. Et la force transfiguratrice du Christ vient de son sacrifice. Celui qui se sacrifie par amour comble tout par amour. Son corps plonge dans l'abîme insondable de Sa divinité et de celle-ci, par le corps, déborde sur toutes choses d'amour et de vie transfiguratrice. Et le plus grand amour et altruisme vivifiant s'expérimentent en tant que venant de l'état de sacrifice du Corps du Fils de Dieu. C'est un continuel débordement de vie sur tous les aimés, lorsqu'ils veulent recevoir cette vie. L'état permanent de sacrifice est l'état permanent de vie de la résurrection, débordée dans les hommes par le Christ, débordement inépuisable et toujours nouveau par sa profondeur infinie. Par cet état, l'humain du Christ est approfondi pour l'éternité en Dieu, par la renonciation pour l'éternité au Soi. Dans le sacrifice par amour, dans l'état permanent de sacrifice par amour, le Christ se vit consciemment avec Son corps dans l'océan de l'amour et de la vie infinie. Le Dieu aimant devenu océan intérieur de celui qui s'est sacrifié comme homme et restant dans un état permanent de sacrifice, inonde de Sa vie et transfigure et donne

¹³⁶⁷ *Ibidem*, p. 240.

¹³⁶⁸ *Ibidem*, p. 242.

¹³⁶⁹ *Ibidem*, p. 244.

¹³⁷⁰ *Ibidem*, p. 259.

vie éternelle à tous ceux qui veulent la recevoir, renouvelant et transfigurant et unifiant complètement avec eux aussi le cosmos qui leur est lié ».¹³⁷¹

À part la référence sotériologique et cosmique, ce texte montre que la pensée théologique de Stăniloae se développe autour de la notion fondamentale de l'amour, principe actif dans la constitution de ses idées théologiques. Le véritable mystère du Royaume de Dieu c'est pour le père Stăniloae l'amour. Le Royaume ouvert à nous en Christ est « le Royaume de l'amour ».¹³⁷² Cet amour se manifeste sur différents plans : dans l'amour réciproque des Personnes de la Trinité comme modèle de l'amour parfait, dans l'amour de Dieu pour les hommes, des hommes pour Dieu et dans l'amour entre les hommes. Dans cette communion d'amour réciproque, qui a valeur de modèle dans le culte divin, le Royaume de Dieu devient réalité. « Ceci est le Royaume de Dieu : notre unité dans un parfait amour issue de l'amour de la Sainte Trinité ».¹³⁷³

Selon Stăniloae, même la litanie ou la collecte, le complexe système des prières d'intercession, garde indubitablement un sens eschatologique. C'est un programme entier pour la vie personnelle et pour le monde. Par un tel programme s'accomplit non seulement une vie pure et la paix sur la terre, mais le croyant se prépare aussi pour la fin chrétienne et pour le jugement dernier. Il est spécialement spécifié à la fin de l'ecténie : « Une fin chrétienne, sans douleur, sans honte, paisible, et notre justification devant son trône redoutable, demandons au Seigneur ». L'auteur voit ici aussi l'ouverture eschatologique de la Liturgie. Par la dernière demande, nous regardons au-delà de la fin de la vie terrestre en priant pour une « Bonne réponse au jugement redoutable du Christ ».¹³⁷⁴ Les croyants demandent la force de se préparer pour cette « bonne réponse » en vivant déjà dans une perspective eschatologique.

¹³⁷¹ *Ibidem*, p. 442-443.

¹³⁷² *Ibidem*, p. 237.

¹³⁷³ *Ibidem*, p. 259.

¹³⁷⁴ La rédaction en roumain de la Divine Liturgie de saint Jean Chrysostome rend l'expression « notre justification » avec « bonne réponse », le mot roumain semblant plus adéquate même que la version grecque « bonne défense » (καλή ἀπολογία), conformément à Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 393. Pour le père Stăniloae seulement la pensée incessante au jugement redoutable du Christ, redoutable pour ses effets éternels, vécus consciemment, peut sensibiliser vraiment la conscience humaine et ainsi : « seulement le christianisme, avec sa véritable ouverture vers l'eschatologique réel, vers une existence éternelle au-delà de la vie terrestre, et seulement cet eschatologique personnel et éternel, qui est le vraie eschatologique, représente la crainte du jugement redoutable du Christ et donne la puissance pour la réalisation des valences humaines constituant le plus efficient facteur de sensibilisation de l'humain ou d'actualisation des toutes ses nobles potentialités » (*ibidem*, p. 393).

« Le fidèle, exhorté à cette demande, se vit dès maintenant comme devant le jugement du Christ, se sensibilisant continuellement, dépassant la vie terrestre. Il prend force de cette représentation, vécue d'une manière anticipée, devant le jugement du Christ, pour organiser toute sa vie de telle façon qu'il puisse donner la bonne réponse lorsqu'il se trouvera en fait devant Christ Juge. Il vit dès maintenant dans la perspective eschatologique. Il demande par la suite de vivre maintenant en vue de cette bonne réponse en vivant comme un homme destiné à cette réponse. Il doit toujours se comporter comme quelqu'un appelé à répondre de ses actes, de ses paroles, comme un être responsable. De l'accomplissement de sa responsabilité dépend son existence éternelle [...]. La liturgie n'est pas une simple annonce de l'eschatologique, mais en elle l'eschatologique est vécu de manière anticipée, comme normatif pour toute la vie d'ici. C'est ainsi que se préparent les fidèles à la Divine Liturgie pour la rencontre la plus totale au Christ, dans la Sainte Communion ».¹³⁷⁵

La valeur de l'ascèse chrétienne, même dans cette perspective eschatologique, demeure donc importante dans la vision théologique de Stăniloae. Dans les paroles du prêtre « Les portes, les portes ! Soyons attentifs dans la sagesse », est identifié le même sens eschatologique. Les fidèles sont stimulés à penser aux portes qui se fermeront à ceux qui seront par le jugement dernier éloignés du bonheur de la vie avec le Christ. Étant attentifs dans la sagesse à la vérité rédemptrice du Christ comprise dans le symbole de la foi, les fidèles devront surveiller leurs sens stimulés par les choses passagères, pour ne pas avoir à souffrir par la fermeture devant eux des portes du Royaume céleste. Ces paroles, selon le père Stăniloae, continuent de préparer les fidèles à la perspective eschatologique.¹³⁷⁶

9.2 La communion eucharistique – communion à la réalité eschatologique

Dans le contexte de la communion, l'Eucharistie nous donne la force de progresser vers parachèvement, de progresser non seulement grâce au fait que nous communions au Corps du Christ, mais aussi pour nous rendre capables de nous ouvrir à une communion entière et dévoilée du Christ. En outre, Stăniloae affirme que la parfaite union eschatologique est impliquée dans l'union présente avec le Christ. La présence actuelle ne se distingue pas de celle eschatologique, en exceptant le fait que le Christ s'offre sous les espèces du pain et du vin.¹³⁷⁷ La communion au corps et au sang du Christ, c'est la communion à la réalité

¹³⁷⁵ *Ibidem*, p. 393-394

¹³⁷⁶ *Ibidem*, p. 406.

¹³⁷⁷ Stăniloae, *Teologia Euharistiei*, p. 345.

eschatologique, non seulement parce que c'est la communion au corps qui a dépassé la corruption et la mort, mais aussi parce que dans la communion voilée et non complète d'ici-bas nous recevons l'assurance de la communion dévoilée et complète dans la vie éternelle. En communiant ici au corps du Christ nous vivons la dynamique eschatologique de l'Eucharistie, nous vivons l'attraction vers l'apogée de la communion parfaite, qu'elle exerce sur nous. Celle-ci correspond à la prière dite après la communion, à la fin de la liturgie de saint Jean Chrysostome et de celle de saint Basile le Grand : « Grande et très sainte Pâque, ô Christ ! Ô Sagesse et Verbe et Puissance de Dieu ! Donne-nous d'être admis à ta communion d'une manière plus intime encore au jour sans déclin de Ton royaume ».¹³⁷⁸

9.3 La communauté eucharistique est eschatologique

Dans l'anamnèse de l'œuvre rédemptrice du Christ sont rappelés le passé ainsi que le futur. L'anamnèse eucharistique a un rôle important pour la compréhension eschatologique de l'Eucharistie, car ici les frontières entre passé et futur s'effacent. La théologie eucharistique développée par le père Stăniloae prend souvent comme point de départ soit la dimension anamnétique soit la dimension ecclésiologique de l'Eucharistie pour se diriger vers la compréhension, vers l'incontournable orientation eschatologique de l'Eucharistie. Dans la Liturgie l'assemblée est aussi eschatologique parce qu'elle se trouve dans cet état lui permettant de participer à la vie éternelle de Dieu. Stăniloae utilise souvent l'expression « tension eschatologique ». Déjà dans la concrétisation de la dimension sacrificielle de l'Eucharistie Stăniloae voit la nécessité de la coopération de la synaxe. Le sacrifice offert par la communauté s'ajoute au sacrifice du Christ, dans l'Eucharistie le corps personnel et le corps ecclésial du Christ se trouvant étroitement liés et dans une réciprocité d'action. La présence sacramentelle du Christ dans la communauté la constitue réellement comme Église. Le Christ non seulement demeure dans l'Église, mais aussi la dépasse, fait qui provoque son élévation continue. Parce que le sacrifice appartient aussi à la communauté et que l'action de l'Esprit Saint invoqué transforme tant les dons que la communauté en Corps du Christ, l'Eucharistie est un facteur dynamique dans l'Église ou l'Église elle-même est par l'Eucharistie dans une progression continue. Outre qu'elle est le corps du Christ, elle progresse dans cette qualité même. Stăniloae rappelle que dans la théologie cette croissance du Corps entier du Christ, croissance communautaire, est négligée, car on considère

¹³⁷⁸ Stăniloae, *Liturgia comunității și jertfa interioară în viziunea filocalică*, p. 399.

seulement l'idée de progression spirituelle personnelle. Dans l'Orthodoxie ce qu'on possède à présent nourrit l'espérance d'une plus grande possession future et d'une possession achevée dans la vie éternelle.¹³⁷⁹ Stăniloae considère que l'Orthodoxie a toujours relié l'accent mis sur le présent avec l'accent eschatologique. Cet engagement de possession présente et de tension eschatologique dans le sacramentalisme orthodoxe est reconnu aussi par des théologiens catholiques. Stăniloae cite le père Damasus Winzen qui a caractérisé la conception orthodoxe comme synthétique puisqu'elle articule d'une manière insistante et constante les références à l'histoire, à la liturgie qui s'accomplit et à l'éternité.¹³⁸⁰

En ce qui concerne notre progrès spirituel, personnel ou communautaire, il est accentué en recevant une vraie direction de la part de l'Esprit Saint qui nous maintient dans un continuel dynamisme. Pour Stăniloae la dimension eschatologique est donnée par l'action et la présence de l'Esprit. La communauté vit dans l'horizon transparent de cette eschatologie et en tension vers elle, tension soutenue dans la communauté par l'Esprit. Dans ce sens : « l'eschaton sera la révélation complète de l'Esprit comme énergie et gloire divine, qui comblera la matérialité de la création par l'intensité de la relation de communion des fidèles avec Dieu et avec les semblables, en réalisant la communion universelle et parfaite ».¹³⁸¹ Selon le théologien roumain, la Liturgie orthodoxe a une ouverture eschatologique justement parce que dans son cadre l'Esprit Saint se trouve dans une active transparence pour les fidèles, travaillant à leur continuelle sensibilisation pour Dieu et pour la communion réciproque.¹³⁸²

9.4 La dimension cosmique-eschatologique de l'Eucharistie

Une autre contribution du père Stăniloae à la théologie chrétienne est d'avoir présenté le Christ non seulement comme Logos rédempteur, mais aussi comme Logos créateur. La conséquence directe de cette vision consiste dans le fait que le salut apporté par le Christ n'a pas seulement une dimension intérieure, spirituelle, mais aussi cosmique, car le Christ est aussi bien le Sauveur de l'homme que du cosmos, aussi bien le Maître et le Seigneur du corps et de l'esprit que de l'univers. Le théologien roumain apporte une vision très actuelle d'une

¹³⁷⁹ Stăniloae, *Din aspectul sacramental al Bisericii*, p. 550-551.

¹³⁸⁰ Damasus Winzen, *Symbol und Sacrament*, dans *Ecumenical Dialogue at Harvard. The Roman Catholic – Protestant Colloquium*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1964, p. 325, cf. Stăniloae, *Din aspectul sacramental al Bisericii*, p. 551.

¹³⁸¹ Dumitru Stăniloae, *Sfântul Duh în revelație și în Biserică* [Le Saint Esprit dans la révélation et dans l'Église], dans *Ortodoxia* 26. 1974, p. 216-249, ici p. 247.

¹³⁸² *Ibidem*.

rédemption cosmique, ignorée jusque-là par la théologie.¹³⁸³ En ce sens l'Église contribue à la rédemption de toute la création.

Des réflexions profondes sur la création comme don divin et son évolution vers l'état de spiritualisation trouvent une place importante dans la pensée du père Dumitru Stăniloae. Nous allons présenter brièvement quelques idées du théologien roumain sur le thème du monde comme moyen de communication et de participation à la vie du Royaume de Dieu.¹³⁸⁴ Le premier raisonnement part de l'enseignement de la révélation que toutes choses existantes sont des dons que Dieu nous fait et, par conséquent, l'entière création est un sacrement au sens large, c'est-à-dire un véhicule de l'amour et de la force de Dieu. Pour Stăniloae un autre point à souligner c'est que la création naturelle ne peut parvenir complètement à sa destination qu'en s'articulant à l'ordre de la grâce (l'affirmation est encadrée dans la problématique du rapport entre la création comprise comme don et comme sacrement en sens large et les saints sacrements de l'Église comme véhicules de la grâce du Christ). Dans cette direction Stăniloae approfondit l'entendement de la création comme don de Dieu. Le comportement à l'égard de la nature comme à l'égard du don de Dieu signifie la persistance dans une étroite relation à Dieu, son Donateur. Celui qui estime le don, estime infiniment plus le Donateur comme personne aimante et son amour. L'homme estime le don seulement comme marque de l'amour du Donateur. Il dépasse toujours le don en visant directement le Donateur et en restant avec lui en relation d'amour.

Mais la force de saisir l'amour de Dieu par la création et d'y demeurer, rester donc en relation avec Dieu, a été rétablie en nous par le Christ. En ce sens, entre le Christ et la création il n'y a pas de séparation, mais le Sauveur redécouvre le caractère de don de la création et la rend de nouveau transparente. Il montre l'amour de Dieu manifesté par la création comme don, comme indice de son amour. En ce sens la nature (avec les personnes humaines qui appartiennent à la création) s'intègre dans l'ordre de la grâce, étant donné que la grâce comme amour et force de Dieu, irradiant par le Christ, celui qui a assumé la création en soi, est en fait une manifestation plus claire et plus accentuée de l'amour et de la force de Dieu et une redécouverte de la création comme milieu de manifestation de cet amour.

Dans notre état après la chute, la vision consciente de l'amour divin par la création et la force de Dieu entièrement opérante sur nous par la création, au profit de notre croissance

¹³⁸³ Dumitru Popescu, *Contribuția Părintelui Stăniloae* [La contribution du père Stăniloae], dans *Părintele Dumitru Stăniloae, teolog al profunzimilor* [Le père Dumitru Stăniloae, théologien des profondeurs], Cluj-Napoca, Renașterea, 2012, p. 59 ; aussi dans la revue *Renașterea* 10. 1995, p. 4.

¹³⁸⁴ Dumitru Stăniloae, *Creația ca dar și tainele Bisericii*, dans *Ortodoxia* 28. 1976, p. 10-29.

spirituelle, nous a été apportée par le Christ.¹³⁸⁵ Autrement dit, la destination de la création de Dieu en tant que médiatrice du plein amour de Dieu se redécouvre, se restaure et s'accomplit de manière culminante en Christ. Le Christ représente et réalise en lui la suprême transparence et communication de Dieu, par sa nature humaine et la création liée à elle, comprises comme dons de Dieu.¹³⁸⁶

Mais le Christ ne nous communique pas la vie éternelle par la création générale dans son état actuel d'après la chute devenue très peu transparente, mais par son Corps eucharistique, centre incandescent de l'Esprit divin. Dans la création générale, il a choisi seulement certains éléments liés spécialement à la vie de l'homme, afin de nous communiquer par eux la vie divine de son corps. Le Corps du Christ, corps formé de notre chair et de notre sang, de la nature cosmique générale, de ce don général de Dieu à nous, est à proprement parler, le moyen totalement transparent et le milieu de la communication parfaite de la vie de Dieu vers nous les chrétiens. Seulement de ce corps irradie aussi par certains éléments cosmiques la force de la grâce spéciale pour nous. La création s'actualise comme don complet puisqu'elle est assumée par Dieu le Verbe de façon la plus intime, puisqu'il se fait totalement transparent et communicable par elle en son corps. C'est pourquoi en vue de la transfiguration de l'entière création dans la vie future, le Christ reste le centre de la sacramentalité au sens étroit, même si l'Esprit divin se communique à nous par certains éléments de la nature encore non transfigurée en sa généralité.

La création entière deviendra le milieu de la vie ressuscitée du Christ seulement dans l'existence future quand elle sera entièrement comblée de la vie ressuscitée du Christ, de sa lumière divine. Tout sera transparent ou le Christ sera transparent par toutes les choses. L'entière création atteindra alors le degré suprême de sa destination sacramentelle, de son sens de milieu transparent et communicable de Dieu d'une manière culminante, de sa vie, de sa lumière et de son amour.¹³⁸⁷ Mais jusqu'à l'eschaton le degré de transparence de la création n'a été atteint que seulement par Son corps pris de la création.¹³⁸⁸

Stăniloae parle ensuite de la distinction entre le monde compris comme sacrement au sens large et les Saints Sacrements à proprement parler, même si entre eux il y a une étroite relation. Selon lui, la création comme sacrement au sens large peut être utilisée seulement par les chrétiens qui communient à la grâce des Sacrements et spécialement à la Sainte Eucharistie. L'Eucharistie est un mode de communication parfaite du Christ et de l'amour du

¹³⁸⁵ *Ibidem*, p. 11.

¹³⁸⁶ *Ibidem*, p. 12.

¹³⁸⁷ *Ibidem*, p. 13-14.

¹³⁸⁸ *Ibidem*, p. 14.

Christ. C'est dans l'Eucharistie que le Christ s'offre aux fidèles et les fidèles s'offrent au Christ d'une manière culminante.¹³⁸⁹ Ce n'est pas dans l'esprit de l'Orthodoxie de faire une nette séparation entre l'Eucharistie et la vie chrétienne. Toute cette vie a un caractère eucharistique. L'Église se réalise comme un corps constitué de fidèles à qui le Christ s'offre entièrement dans l'Eucharistie, mais de fidèles qui, par la force oblatrice du Christ, peuvent s'offrir eux-mêmes les uns aux autres dans un mouvement de continuelle convergence et unification. C'est pourquoi – dit Stăniloae – les dons que les fidèles apportent pour être changés en corps du Seigneur ne font plus partie de l'ordre exclusif naturel de la création. Entre le plan de la nature et le plan de la nature transfigurée de l'Eucharistie apparaît ce plan intermédiaire, plan de passage de la nature à la création divinisée et unifiée dans le corps du Seigneur. Sitôt que les éléments de la nature retournent par l'homme comme dons à Dieu, ils obtiennent ou actualisent des valences spirituelles. De ce fait, ceux-là ne sont plus seulement des biens ou des dons de Dieu pour la vie terrestre. Il n'y a pas une coupure nette entre le plan de la nature et le plan sacramentel eucharistique.¹³⁹⁰

Pour la pensée théologique orientale, nous pouvons parler d'un passage de l'ordre de la nature à celui de sacramentel. Le fait que les fidèles sont devenus des personnes appartenant au Christ par le baptême et par d'autres communions antérieures, leur donne la force d'offrir eux aussi jusqu'à un moment donné leurs dons et par ces dons de s'offrir eux-mêmes au Christ, offrande rendue parfaite par le prêtre.¹³⁹¹

Les dons offerts par les fidèles, membres de la communauté donc du corps du Christ, ont quelque chose d'un état anticipé des dons changés. Ils ne sont plus exclusivement « naturels » quand ils sont offerts par la communauté des fidèles, comme lorsqu'ils sont offerts par un homme à un autre dans l'ordre purement naturel. La « nature » de ceux qui font partie de l'Église est à comprendre comme nature restaurée par la grâce. Les dons appartiennent à la communauté qui est le corps mystique du Christ, donc ils occupent encore avant le changement une place dans la relation entre le Corps du Christ et sa Tête, une fois qu'ils sont en relation avec le Corps mystique du Christ, devenus ainsi par le Baptême et les communions antérieures. L'acte d'offrande du pain et du vin pour le changement en corps du Seigneur est déterminé eucharistiquement en quelque sorte déjà auparavant.¹³⁹²

Cette détermination eucharistique des dons de pain et de vin déjà avant le changement a lieu parce que la communauté qui les offre est elle-même déterminée eucharistiquement, ce

¹³⁸⁹ *Ibidem*, p. 17.

¹³⁹⁰ *Ibidem*, p. 18.

¹³⁹¹ *Ibidem*, p. 19.

¹³⁹² *Ibidem*, p. 20.

qui se voit dans le fait que celui qui les reçoit est le prêtre officiant et par lui le Christ même.¹³⁹³ L'Eucharistie, continuel don de Lui-même de la part du Christ, met un sceau eucharistique, c'est-à-dire un sceau dynamique de donation de tous les fidèles, à Dieu et à leurs semblables. Elle applique un sceau de mouvement convergent sur toute la vie chrétienne en l'élevant entièrement à un niveau eucharistique étendu. L'Eucharistie maintient continuellement son sens de source de la vie entière, en la déterminant eucharistiquement. Toute la vie chrétienne peut devenir une liturgie au sens large, un moyen d'union par offrande avec le Christ. Ainsi, l'Eucharistie amène la vie chrétienne à toujours dépasser les niveaux de donation et de convergence entre Dieu et les fidèles, jusque dans le Royaume où l'offrande atteindra les hauteurs de don de soi du Christ. Le fondement existentiel, la raison ontologique¹³⁹⁴ de chacun, sera alors autant rassemblée en Christ, par l'offrande et l'amour des deux parties, que tous constitueront un corps parfaitement unifié en Christ.¹³⁹⁵

¹³⁹³ *Ibidem*, p. 21.

¹³⁹⁴ Par « raison ontologique » le père Stăniloae comprend « le fondement qui soutient en existence, définit, ou donne la signification spécifique (Bedeutung) d'une unité de la création. Cette signification correspond à ce que signifie Wesen dans l'expression Wesenschau (dans la philosophie de Husserl). Cette signification est différente de sens (Sinn). Une chose a un sens, a une raison dans l'existence mais différente de celle du sens, a un spécifique essentiel propre à elle. Une personne a un sens, mais a aussi une signification, une sorte de spécifique à elle » (*ibidem*, p. 21, note 6).

¹³⁹⁵ *Ibidem*, p. 22. Le théologien roumain précise : « Le Christ, la raison-sujet, l'hypostase ontologique de tous, aura rassemblés en Soi les raisons ontologiques de tous les sujets humains et des éléments de la création, unies intimement en leurs corps, après que ces raisons ontologiques, ensemble avec les réalités consistantes créées auxquelles ils ont donné existence, se sont actualisés dans un mode distinct sur la base des raisons divines trouvées dans un mode unifié de l'éternité en Lui. Mais cela ne signifiera pas l'abolition de la raison ontologique d'aucun des sujets humains et des éléments du cosmos unis en leurs corps et donc ni l'abolition de leur réalité saisissable, mais seulement leur transfiguration et leur suprême unification par leur rassemblement dans leur source et dans une union intime avec le corps du Logos ressuscité, de même que la transformation de la raison ontologique du pain et du vin dans le corps et le sang du Christ ne signifie pas l'abolition de leur réalité sensible » (*ibidem*, p. 23).

Deuxième partie

Chapitre I. Le caractère trinitaire de l'Eucharistie

1. L'Eucharistie relève de l'économie trinitaire

Pour les chrétiens, le lieu de la connaissance et de la reconnaissance de Dieu-Trinité est la liturgie de l'Église. Dans son culte, l'économie rédemptrice de Dieu réalisée et révélée dans Jésus Christ – le Seigneur crucifié et ressuscité – s'actualise sans cesse, de manière sacramentelle. Le lieu du dogme sur Dieu Trinité est par excellence liturgique : le Baptême et surtout la Liturgie eucharistique de l'Église.¹³⁹⁶ L'Eucharistie est la Liturgie qui relève le plus de l'*oikonomia* trinitaire. Elle concerne le Père et l'Esprit tout autant que le Fils.¹³⁹⁷ L'Eucharistie est l'acte liturgique, pleinement sacramentel où, dans la louange, dans l'action de grâces, dans l'intercession, dans l'anaphore eucharistique en son ensemble se réalise le dynamisme même de l'*oikonomia* : tout vient du Père, par le Fils, dans l'Esprit et retourne au Père.¹³⁹⁸

Au XX^e siècle, la théologie orthodoxe a évolué vers un discours de plus en plus articulé sur la dimension trinitaire.¹³⁹⁹ L'affirmation est tout aussi valable pour la théologie catholique moderne.

« Nous bénéficions aujourd'hui – affirme un théologien contemporain – des fruits d'un renouveau liturgique et théologique profond. L'un des résultats en est le passage d'une conception étroitement christomoniste de la liturgie conçue comme actualisation de l'unique sacrifice rédempteur du Christ (à l'exclusion d'une référence consciente et élaborée au Père et à l'Esprit Saint), passage donc à une vision franchement trinitaire de l'Eucharistie, sacrement trinitaire de l'Eucharistie, sacrement de l'assemblée ecclésiale, avènement du Royaume trinitaire dans le monde. [...] Enfin, c'est la dichotomie même de la christologie et de la pneumatologie qui est mise en question, voire dépassée, d'une manière déterminante... ».¹⁴⁰⁰

¹³⁹⁶ Ioan I. Ică jr., *Canonul Ortodoxiei I. Canonul apostolic al primelor secole*, Sibiu, Deisis, 2008, p. 229-231.

¹³⁹⁷ Jean-Marie Roger Tillard, *Théologie. Voix catholique. La communion à la Pâque du Seigneur*, dans *Encyclopédie de l'Eucharistie*, p. 397-438, ici p. 398.

¹³⁹⁸ *Ibidem*, p. 400.

¹³⁹⁹ Boris Bobrinskoy, *Le Mystère de la Trinité. Cours de Théologie orthodoxe*, Paris, Cerf, 1986, p. 11-12.

¹⁴⁰⁰ Boris Bobrinskoy, *Comment le Christ et le Saint Esprit se situent-ils l'un par rapport à l'autre dans la liturgie ?* dans *Le Christ dans la Liturgie*, Conférences Saint-Serge XXVII^e semaine d'études liturgique, Paris,

Tant les moines bénédictins Beauduin et Casel que les prêtres orthodoxes Schmemmann et Stăniloae ont contribué de manières très différentes à l'évolution de la réflexion théologique dans le contexte trinitaire sur lequel se situe l'Eucharistie. Les théologiens catholiques ont fondé leur théologie du culte prioritairement sur le rite et le Canon romain, reconnus comme moins marqués par la dimension trinitaire. Dans une tradition rituelle liturgique définie principalement par les liturgies byzantines basilienne et chrysostomienne, les théologiens orthodoxes ont profité, certains plus, d'autres moins, de la riche perspective trinitaire offerte par leur cadre de célébration. La réflexion théologique sur la dimension trinitaire du culte a donc été influencée, au moins pour la première partie du XX^e siècle, par la structure de la liturgie eucharistique. Les prières eucharistiques byzantines ont une structure trinitaire¹⁴⁰¹ qui ne se retrouve pas de la même manière dans l'ancienne liturgie romaine. Celle-là garde la mémoire des bénédictions juives, mais elle est moins marquée par la thématique trinitaire.

Au début du siècle passé la théologie restait encore marquée par les controverses eucharistiques entre Grecs et Latins, discussions stériles sur l'importance de la parole ou de l'épiclese au moment de la consécration. Par ces représentants, la théologie moderne a pris conscience du fait qu'il n'est pas possible de choisir entre Pâques et la Pentecôte, ou même plus, de choisir entre l'action du Saint-Esprit et la présence du Christ. Les théologiens montrent qu'il s'agit de présences différentes, la présence du Christ et celle du Saint-Esprit étant chacune spécifique dans le mystère eucharistique.¹⁴⁰² Le Christ est présent dans les éléments eucharistiques, par lesquels il nous assimile à lui-même, l'Esprit-Saint étant présent de manière infuse, en tant que puissance de connaissance.¹⁴⁰³ Mais la théologie moderne travaille également la question du Christ qui s'incarne dans la Parole.¹⁴⁰⁴

24–28 Juin 1980, éd. Achille Maria Triacca et Alessandro Pistoia, Roma, C.L.V. – Edizioni Liturgiche, BEL.S 20, 1981, p. 27-35, ici p. 27.

¹⁴⁰¹ Tant dans la Liturgie de saint Jean Chrysostome que celle de saint Basile le Grand, l'Anaphore commence après la bénédiction trinitaire de 2Co 13,13 : « Que la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ... », qui ouvre la Préface. Ensuite, tout se déroule selon l'ordre : Sanctus, Récit de l'Institution, Anamnèse, Epiclese, Mémorial des Saints, Intercession, bénédiction trinitaire finale.

¹⁴⁰² Cf. Bobrinskoy, *Le Mystère de la Trinité*, p. 191-192.

¹⁴⁰³ Dumitru Stăniloae, *Sfântul Duh în revelație și în Biserică*, dans *Ortodoxia* 26. 1974, p. 224. Stăniloae fait appel aux Pères qui ont considéré l'Esprit Saint comme « la Personne qui apporte dans les esprits l'énergie divine, qui devient en ceux-ci puissance de connaissance et d'amour de Dieu ».

¹⁴⁰⁴ Dans une époque où la messe ne comprenait pas de lectures de l'Ancien Testament, Odon Casel soulignait que l'Écriture est Mystère, il mettait en relation la liturgie et l'Ancien Testament dans le Mystère du Christ célébré, il rappelait le principe fondamental de l'exégèse des Pères : dans l'Écriture de l'Ancienne Alliance se trouve caché le mystère du Christ, que dans les psaumes l'Église primitive découvrait le mystère du Christ. Cf. Casel, *Le Mystère de l'Église*, p. 271-282. Odon Casel affirme l'importance de l'Évangile dans la liturgie qui est « le Christ Pneuma présent parmi nous. En lui resplendit la gloire du Christ. L'Évangile est avant tout la

2. Théologie trinitaire et intratrinitaire. Une réflexion à partir des Hypostases

Un fait caractéristique est que les problèmes qui concernent la doctrine sur la Trinité ne sont pas très importants en Occident, où ils sont considérés comme spéculatifs et non décisifs. Par contre, pour la compréhension orientale, la doctrine sur la Trinité est la plus importante, représentant le dogme au sens strict de l'Église Orthodoxe.¹⁴⁰⁵ Mais ce qui se présentait jusqu'au début du XX^e siècle comme une importante différence d'approche à partir des Hypostases concrètes – celles dont on peut faire l'expérience – se transforme en rapprochement de la vision théologique. Ce qui était typique pour l'approche orthodoxe partant de l'expérience, devient de plus en plus marquant dans la théologie catholique.

Dans son souci pastoral dom Beauduin exige une participation vivante des fidèles à l'Eucharistie, où le Corps du Christ agit en nous par l'action du Saint-Esprit, en nous donnant accès au Père.¹⁴⁰⁶ Le Dieu Tri-Un est expérimenté non pas comme des natures, mais comme Père, Fils et Saint-Esprit. Lambert Beauduin a procédé à l'accentuation de la Trinité des Personnes avant l'unité dans une nature. Cependant, parmi les doctrines analysées, seule la théologie du père Stăniloae a fondé tant par nature, mais aussi de manière personnelle, l'unité de la Trinité.¹⁴⁰⁷

À l'époque actuelle, la recherche théologique est devenue plus sensible à la communion trinitaire dans la compénétration des divines Hypostases, qu'à l'effet propre et isolé de chaque Personne. Chaque Hypostase trinitaire porte en elle et communique les autres

proclamation du Mystère du Christ, avec toute la puissance de l'Esprit Saint que le Seigneur confère à la parole de la Bonne Nouvelle. [...] L'Évangile est donc vraiment un Mystère, étant présence parmi nous de l'Homme-Dieu dans la sainte parole de l'Écriture » (*ibidem*, p. 279). Alexandre Schmemmann a également dédié un chapitre de son livre *L'Eucharistie Sacrement du Royaume* à ce mystère : « Le sacrement de la Parole », p. 63-80 ; Idem, *Le sacrement de la parole*, dans *Le Messenger orthodoxe* 68-69. 1974, p. 3-19. Dumitru Stăniloae porte une ample réflexion sur la parole comme moyen de communication de la puissance du Christ dans *Spiritualitate si comuniune*, p. 134-175.

¹⁴⁰⁵ Felmy, *Die orthodoxe Theologie der Gegenwart*, p. 44.

¹⁴⁰⁶ Beauduin, *Essai de Manuel*, dans QLP 4. 1913, p. 361.

¹⁴⁰⁷ A partir de la dimension infinie de l'amour intratrinitaire le père Stăniloae approfondit dans sa théologie le rapport entre l'être et les Personnes dans la Sainte Trinité : « L'être ne l'est pas commun aux trois Personnes de manière uniforme. Le Père l'a comme source, donc comme personne distincte, montrant que la Personne n'est pas ultérieure à l'être ou provenant de l'être ; et le Fils et l'Esprit l'ont comme bénéficiaires, montrant que l'être ne repose pas, même en tant que jailli d'une personne, en dehors des Personnes bénéficiaires. Cela met en Dieu dans la lumière d'une valeur unique et suprême la paternité et la filiation et l'unité affectueuse, mais sans confusion entre elles dans le Saint Esprit. Cette unité affectueuse ne peut pas exister en dehors des Personnes. La mise en évidence particulière de la paternité et de la filiation unie dans l'Esprit Saint met encore plus en relief l'amour entre les Personnes distinctes de la Sainte Trinité et donc aussi l'origine de la création dans cet amour » (Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime, creatoare, mântuitoare și țința veșnică a tuturor credincioșilor*, dans *Orthodoxia* 38. 1986, p. 16).

Hypostases.¹⁴⁰⁸ Dumitru Stăniloae s'est le plus appliqué à démontrer que « le Fils nous rend accessible l'Esprit, mais à son tour, l'Esprit nous rend accessible – en Christ – le Fils dans notre cœur ; ou bien, par l'Esprit, nous connaissons le Fils et montons au Père par une vie pure et de prière ».¹⁴⁰⁹

La théologie du père Stăniloae est celle qui mettra le plus en exergue les affirmations doctrinales sur la Trinité immanente et sur les Hypostases concrètes « expériables ». Il s'agit des points pour lesquels la compréhension du père Stăniloae se différencie considérablement de celle du père Schmemmann ou de dom Beauduin et dom Casel.¹⁴¹⁰ Plus que les autres théologiens il a accentué la personnalité et les propriétés des Hypostases, ainsi que les énoncés relatifs à la divinité de l'Esprit Saint¹⁴¹¹, élaborant des explications sur l'envoi de l'Esprit Saint qui reflète sa procession éternelle, sa mission étant un rejaillissement dans le temps de cette procession. L'accentuation particulière de l'Hypostase de l'Esprit Saint et de sa divinité se reflète particulièrement dans l'expérience de la prière de l'Église. Par exemple, la présence de l'épiclese confère à l'anaphore une dimension trinitaire qui sera aussi plus évidente dans le discours théologique orthodoxe.¹⁴¹² La Liturgie dans son ensemble est marquée de manière « épiclétique » par l'invocation de l'Esprit Saint. D'ailleurs, des épicleses existent dans les autres sacrements et sacramentaux. Tant Stăniloae que Schmemmann ont mis l'accent sur l'épiclese sans toutefois laisser dans l'oubli l'ensemble de la prière eucharistique. Et cela parce que, comme le souligne un théologien catholique, l'épiclese

¹⁴⁰⁸ « Chacune des Personnes divines donne et est donnée, envoie et est envoyée, mais toujours d'une manière propre et unique. Le Père et le Fils envoient l'Esprit qui leur est propre dans la Pentecôte historique et dans la Pentecôte permanente ; cela détermine la mission, l'expansion de l'Église dans l'histoire, dans le monde. Le Père et l'Esprit manifestent le Fils dans l'Incarnation et la Pâque historiques et dans leur actualisation ecclésiale. Le Christ historique et glorieux englobe, récapitule l'Église, la rassemble et la manifeste. Enfin le Christ et l'Esprit nous introduisent dans la Maison du Père (Jn 14,2-3) et introduisent le Père dans le temple du cœur humain (Jn 14,23) » (Bobrinskoy, *Le Mystère de la Trinité*, p. 169-170).

¹⁴⁰⁹ Stăniloae, *La doctrine de la procession*, p. 210.

¹⁴¹⁰ La différence consiste déjà dans les perspectives divergentes sur le problème de *ex patre filioque*. Mais à part cette question « confessionnelle », la théologie de Stăniloae se détache même dans le plan de la théologie orthodoxe où il est surnommé « le théologien de la Sainte Trinité », par le fait que chaque Personne de la Trinité a reçu une attention particulière en plan théologique et spirituel, chaque Personne étant vue, au-delà de son apophasme spécifique divin, une source de joie, d'amour, de perfection et de pérennisation des personnes humaines. Ne pas parler théologiquement d'une Personne trinitaire sans faire des références aux autres deux Personnes, à l'amour et à la communion qui les unit sans confusion est aussi propre à la théologie de Stăniloae. Cf. Ștefan Buchiu, *Părintele Dumitru Stăniloae – teolog al iubirii dumnezeiești (triadologie – hristologie – pnevmatologie)*, dans *Implicațiile pastorale și misionare ale teologiei mistice a Părintelui Dumitru Stăniloae*, București, Ed. Cuvântul Vieții, 2013, p. 9-44, ici p. 35.

¹⁴¹¹ Stăniloae, *Din aspectul sacramental*, p. 545.

¹⁴¹² L'attention des théologiens orthodoxes sur l'importance de l'épiclese s'inscrit aussi dans la confrontation « classique » avec la théologie occidentale sur la problématique du « quand » et du « comment » de la transformation eucharistique. Dans le même sens demeure en quelque sorte la négligence des théologiens catholiques du début du siècle passé sur l'épiclese et l'action de l'Esprit Saint.

confère aux anaphores une dimension trinitaire, ce qui évite de concentrer toute l'attention sur la seule action du Christ.¹⁴¹³

3. La Pneumatologie et la Christologie repensées en leur unité

Même si l'expérience de communion à la vie divine trinitaire est une expérience vécue dans la liturgie de l'Église, dans la théologie scolaire, tant orthodoxe que catholique, la christologie et la pneumatologie ont été sensiblement dissociées. Il est vrai que la liturgie sacramentaire orthodoxe a maintenu pour elle-même son rôle stabilisateur, en exprimant la dimension trinitaire de l'action eucharistique.¹⁴¹⁴ Bien évidemment, l'Eucharistie comme lieu privilégié de la communion à la Sainte Trinité ne sera pas le seul apanage de la théologie orientale même si, dans le rite byzantin, la structure de la prière eucharistique est davantage articulée trinitairement. En Occident comme en Orient, les prières produisent un vécu théologique et c'est dans la liturgie que la théologie de l'expérience de la vie trinitaire est mise en pratique. En tout cas, les théologiens commencent à en parler de plus en plus dans le contexte du Mouvement liturgique.¹⁴¹⁵ Dans l'enseignement sur le Christ et sur l'Esprit, ceux-ci seront de moins en moins présentés séparément, le Christ et l'Esprit sont analysés dans leur relation, la christologie et la pneumatologie dans leur unité.

C'est le père Stăniloae qui a accentué de manière prégnante le caractère inséparable de la relation entre le Fils et l'Esprit dans la Trinité immanente et dans l'économie de la rédemption. Il a montré qu'« en Orient les relations trinitaires sont vues vraiment comme une

¹⁴¹³ Paul De Clerck, *Présence sacramentelle ou actes du ressuscité ?*, dans MD 255. 2008, p. 117-134, ici p. 129. Le théologien belge attire l'attention sur l'énorme enrichissement de la théologie sacramentaire, avec l'introduction, par Vatican II, de l'épiclese, dans neuf prières eucharistiques, demandant la sanctification des dons et des communicants. Cela corrige au moins un aspect de la théologie eucharistique des théologiens scolastiques, qui affirmait que l'épiclese n'est pas nécessaire, puisque les dons sont censés consacrés par la parole du Seigneur. « Il faut bien comprendre en effet qu'il ne s'agit pas là d'une simple addition de quelques mots dans la prière. Ce complément est évidemment le signe d'une autre théologie de l'Eucharistie, et plus largement des autres sacrements. L'indice en est que l'introduction de l'unique épiclese orientale dans les prières eucharistiques de la tradition romaine a provoqué son éclatement en deux strophes ; la première invoque l'Esprit pour la sanctification des dons, avant le récit d'institution, la seconde le fait sur les fidèles assemblés, pour qu'ils deviennent le Corps du Christ. On a ainsi tenté de ne pas renier la tradition occidentale, mais de fondre les deux traditions en une formulation nouvelle » (*ibidem*, p. 130) ; voir aussi, Idem, *Les épicleses des nouvelles prières eucharistiques du rite romain. Leur importance théologique*, dans *Ecclesia Orans* 16. 1999, p. 189-208.

¹⁴¹⁴ Le président de la synaxe annonce au début de la Divine liturgie : « Béni est le Royaume du Père et du Fils et du Saint-Esprit », et la communauté ecclésiale chante après la communion eucharistique « Nous adorons l'indivisible Trinité ». Voir Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 218-261 ; Schmemann, *L'Eucharistie*, p. 34-36.

¹⁴¹⁵ Voir Théodore de Régnon, *Etudes de Théologie positive sur la Sainte Trinité*, 4 vol., Paris, Victor Retaux, 1892-1898 ; Maurice Landrieux, *De la trinité à l'eucharistie*, Paris, P. Lethielleux, 1912 ; Marie-Vincent Bernadot, *De l'Eucharistie à la Trinité*, Paris, Cerf, 1919.

base pour l'action de la Trinité sur la création, pour le salut de celle-ci ».¹⁴¹⁶ La relation éternelle entre le Fils et l'Esprit a un impact certes sur la vie des hommes. Stăniloae précise ses affirmations :

« Mais il y a une réciprocité particulière entre le Fils et l'Esprit qui se reflète dans leur rapport avec le monde. Le Fils transmet par lui-même l'Esprit à ceux qui croient en Lui. Mais le Fils est connu aussi grâce à l'Esprit par ceux qui croient. L'Esprit resplendit du Fils surtout après la Résurrection de celui-ci et depuis la Pentecôte. Mais justement, par cela le visage du Fils se met à resplendir encore plus, dévoile sa réalité divine de Fils de Dieu et nous fait intensément sentir cette réalité comme telle ».¹⁴¹⁷

Les implications ecclésiologiques sont tout aussi importantes que celles sur la théologie sacramentaire.¹⁴¹⁸ Stăniloae montre que l'une des attributions de l'Esprit est de garder l'unité dans la diversité de l'Église et l'unité entre les fidèles et la Sainte Trinité. Comme pour la vie sacramentaire, pour Stăniloae « l'Église n'est pas concevable en dehors de la Trinité, comme une Église exclusive du Christ, ou exclusive du Saint-Esprit ».¹⁴¹⁹

La communion ou l'unité intérieure du Fils et du Saint-Esprit qui s'exprime dans le « repos » ou dans le « rayonnement » de l'Esprit de par le Fils connaît une extension dans l'inséparabilité de l'œuvre de rédemption des hommes – ce qui explique, selon Stăniloae, que ni le Fils ni l'Esprit ne s'unissent de manière séparée l'Un de l'Autre avec les fidèles en divisant la Trinité.¹⁴²⁰

¹⁴¹⁶ Stăniloae, *La doctrine de la procession*, p. 205. Stăniloae affirme aussi qu'« à la base de l'envoi de l'Esprit par le Fils demeure une relation spéciale éternelle entre le Fils et l'Esprit, comme à la base de l'envoi du Fils dans le monde demeure aussi une telle relation éternelle entre le Père et le Fils » (Stăniloae, *Purcederea Duhului Sfânt*, p. 586).

¹⁴¹⁷ Stăniloae, *La doctrine de la procession*, p. 210.

¹⁴¹⁸ Dans la liturgie eucharistique par l'invocation de l'Esprit Saint, le pain et le vin deviennent le Corps et le Sang du Christ l'Un de la Trinité. Ainsi, l'Esprit Saint « révèle l'eucharistique comme étant 'trinitaire' et l'ecclésial comme étant eucharistique » (Dan-Ilie Ciobotea, *Dorul după Biserica nedespărțită sau apelul tainic și irezistibil al iubirii treimice*, dans *Ortodoxia* 34. 1982, p. 586-598, ici p. 593).

¹⁴¹⁹ Stăniloae, *Sobornicitate deschisă*, p. 179-180. Le père Stăniloae, considère pourtant comme inexacte l'idée de Vladimir Lossky, selon laquelle le Christ réalise l'Église seulement comme unité, et l'Esprit seulement comme diversité. Pour le théologien roumain, le rôle de l'Esprit dans l'Église est de renforcer l'unité en diversité, en entrant dans une relation personnelle avec chacun, dans le corps du Christ. De même, le Christ non seulement actualise l'Église comme unité, mais, comme personne tant divine que humaine, Il représente 'une personne comme principe distinctif', qui entre dans une relation personnelle avec l'Église et affirme l'accomplissement personnel de ses membres. Autrement dit, 'les deux mains du Père' agissent réciproquement et complémentarément à la même activité divine (Dumitru Stăniloae, *Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii*, dans *Ortodoxia* 19. 1967, p. 32-48, ici p. 44-45).

¹⁴²⁰ Cf. Dumitru Stăniloae, *Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii*, p. 45, 46. Dans ce contexte l'affirmation d'un disciple du père Stăniloae trouve sa justesse : « L'Église Orthodoxe a une sensibilité profonde pour le mystère de la Très Sainte Trinité... Du à cette sensibilité, l'Orthodoxie présente une christologie pneumatologique et une pneumatologie christologique... » (Ciobotea, *Dorul după Biserica nedespărțită*, p. 590).

4. Stăniloae critique le manque de la pneumatologie de Schmemmann

Le père Stăniloae se trouve parmi les théologiens orthodoxes qui n'ont pas souscrit à l'ecclésiologie eucharistique. Il a discuté à profusion l'article *Una Sancta* d'Afanassiev¹⁴²¹, la dissimilitude ecclésiologique majeure entre le théologien russe et Stăniloae étant leur position vis-à-vis de la pneumatologie. Si Afanassiev n'attribue presque aucun rôle à l'Esprit Saint¹⁴²² son ecclésiologie étant christocentrique, en opposition, l'ecclésiologie de Stăniloae est fondamentalement pneumatique. Stăniloae ne peut pas adhérer à la formule « l'Eucharistie fait l'Église » sans la précision que l'Eucharistie doit être conditionnée par la vraie foi, par la vérité, c'est-à-dire par l'Esprit Saint, l'Esprit de la vérité, le gardien de la vraie foi dans l'Église.¹⁴²³ En outre, l'Esprit Saint lui-même clarifie la raison des fidèles et ils peuvent par conséquent chanter après la communion : « Nous avons vu la lumière véritable, nous avons reçu l'Esprit céleste, nous avons trouvé la vraie foi en adorant l'indivisible Trinité, car c'est elle qui nous a sauvés ».¹⁴²⁴

Dumitru Stăniloae reproche à Alexandre Schmemmann cet oubli de l'aspect pneumatologique dans un compte rendu sur un livre de Karl Christian Felmy, qui traite sur différentes interprétations données à la Liturgie orthodoxe, dans l'Église russe, depuis la christianisation du peuple russe jusqu'à nos jours.¹⁴²⁵ Les théologiens contemporains sont présentés comme ayant acquis une large compréhension théologique de la Liturgie en tant qu'expérience concrète de l'Église, vécu culminant du mystère de la présence divine dont l'Église est pleine dans son être, et qu'elle exprime dans tous ses actes, expérience anticipée de communion des fidèles avec la Sainte Trinité par l'union au Christ. Stăniloae interrompt sa recension et intervient de manière critique sur un seul point relatif à une explication d'Alexandre Schmemmann sur la transformation des dons¹⁴²⁶, comprise dans un sens plus spirituel et donnant aux fidèles la possibilité d'une « participation par les dons à la vie de

¹⁴²¹ Dumitru Stăniloae, *Biserica universală și sobornicească*, dans *Ortodoxia* 18. 1966, p. 167-174.

¹⁴²² Une possible exception se présente dans l'argument de Zizioulas, et qu'Afanassiev aurait sûrement accepté, que toute dichotomie entre christologie et pneumatologie est transcendée dans l'Eucharistie. Cf. Turcescu, *Eucharistic Ecclesiology or Open Sobornicity*, p. 98.

¹⁴²³ En conséquence, il considère que l'appel du prêtre « Aimons-nous les uns les autres, afin que dans la concorde nous confessons », suivi par la confession de la foi, n'a pas été accidentellement introduit dans le texte liturgique.

¹⁴²⁴ Stăniloae, *Biserica universală și sobornicească*, p. 197 ; Idem, *Spiritualitate și comuniune*, p. 693.

¹⁴²⁵ Karl Christian Felmy, *Die Deutung der göttlichen Liturgie in der russischen Theologie. Wege und Wandlungen russischer Liturgie-Auslegung*, Berlin – New York, Walter de Gruyter, « Arbeiten zur Kirchengeschichte » 54, 1984. Voir la *Recension* de Dumitru Stăniloae dans *Ortodoxia* 34. 1984, p. 543-544. Le théologien roumain salue le 10^{ème} chapitre où Felmy analyse les interprétations données à la Liturgie par les théologiens contemporains George Florovsky, Serge Boulgakov, Nicholas Afanassiev et surtout par le père Alexandre Schmemmann.

¹⁴²⁶ Felmy présente ce point par à la page 422, lui-même étant heureux à donner son accord à cette explication.

Dieu ». Stăniloae refuse d'interpréter l'expérience de la présence du Christ dans la Liturgie et de la communion des fidèles au Christ, comme Schmemmann, qui la voit plutôt étendue à une transfiguration ou généralisation cosmique du mystère de la présence de Dieu. Stăniloae demande beaucoup plus de précision concernant le mystère de la transformation des dons en Corps et Sang du Seigneur. Il considère que si la communion eucharistique n'est pas la communion de tous au Corps personnel du Seigneur, l'ecclésiologie eucharistique n'est plus en accord avec elle-même dans la compréhension de l'Eucharistie comme un soutien de l'Église comme corps mystique du Seigneur.

À partir de cette position critique sur un jugement trop léger de Schmemmann, le théologien roumain s'interroge : « Si le Christ est tout aussi présent en toutes les choses comme dans l'Eucharistie ou tout aussi présent dans l'Eucharistie comme en toutes les choses, comment serait encore soutenable l'importance de la participation des fidèles à la Divine Liturgie ? » La réponse est liée à la découverte de la pneumatologie, car Stăniloae affirme en suite que « le mystère du changement eucharistique doit être approfondi en considérant tant sa réalité que la présence en lui de l'action transfiguratrice de l'Esprit Saint, qui montre Son efficence dans le corps ressuscité du Seigneur ». ¹⁴²⁷

5. Le centre sacramentel de la présence trinitaire dans la vie des hommes

À l'époque du renouveau théologique de la première partie du XX^e siècle, tant en Occident qu'en Orient, les théologiens parlent de plus en plus d'un centre trinitaire présent dans la vie des chrétiens qui est un centre sacramentel. Par l'accomplissement des Saints Sacrements, les fidèles entrent dans le monde de la vie trinitaire. ¹⁴²⁸

Dom Beauduin est un des théologiens du début du siècle passé tenant à souligner l'expression liturgique de la foi trinitaire. En même temps, un des messages centraux de dom Casel était que dans la célébration du mystère pascal du Christ, l'Église reconnaît et célèbre le Dieu Trinité.

Les deux théologiens catholiques et les deux théologiens orthodoxes se sont efforcés à montrer que l'Eucharistie donne à l'homme l'occasion, par le Christ et dans l'Esprit, de progresser dans la vie spirituelle et d'arriver à un mode d'existence théocentrique. L'homme

¹⁴²⁷ Stăniloae, *Recension*, p. 544.

¹⁴²⁸ Cf. Yves Congar, *J'aime l'Orthodoxie*, propos recueillis par Eliane Gondinet, dans *2000 ans de christianisme*, T. 2, sous la direction scientifique d'André Mandouze, Paris, AUFAD, SHC International, 1975, p. 97-99, ici p. 97.

peut atteindre et vivre une vie de communion selon le modèle trinitaire. L'Eucharistie est cruciale pour la vie de communion en Église, car elle est le sacrement qui assure la vie en communion avec la Sainte Trinité et avec les hommes. Dans l'Église, par l'Eucharistie, nous avons accès à la vie divine, car ici est présente la Sainte Trinité entière : le Saint-Esprit parachevant de l'œuvre de salut du Christ, par les Saints Sacrements, aidant les hommes à recevoir le Christ qui intercède pour eux la communion la plus intime au Père.

Tout le cadre de la prière liturgique présente et soutient cette démarche. Dans l'Église orthodoxe, tous les sacrements commencent avec la même formule trinitaire¹⁴²⁹, ce qui atteste que toute la vie sacramentelle est une introduction et un approfondissement dans la communion trinitaire et, en même temps demeure, inhabitation de la vie trinitaire pour les fidèles.

De même, dans l'Église catholique, les prières liturgiques s'adressent principalement au Père, par le Fils et dans l'Esprit Saint. Tant la formule baptismale¹⁴³⁰ que les doxologies¹⁴³¹ comme expressions centrales de la foi trinitaire expriment l'unité divine des trois Hypostases et leur distinction personnelle. La doxologie finale de la prière eucharistique exprime également avec force la doctrine trinitaire.¹⁴³²

Les quatre théologiens ont relevé le lien important entre la communion eucharistique et la communion au Père et au Fils, dans l'Esprit-Saint. L'ensemble de la communion eucharistique se situe dans un contexte trinitaire, car l'Eucharistie est, dans l'Esprit-Saint, la communion au Christ ressuscité et exalté, présent à la droite du Père. La communion a donc une dimension trinitaire, car les fidèles sont introduits par l'Esprit dans l'intimité de la vie trinitaire, avec le Père, au travers du Corps du Christ.¹⁴³³ La communion eucharistique est le degré le plus élevé de cette communion avec la Trinité dans la vie sacramentelle.

Dans l'Eucharistie, en communiant à la chair du Christ et en recevant le Saint-Esprit, les fidèles sont unis au Père. Par la venue du Fils de Dieu conjugée au don du Saint-Esprit, les croyants sont renouvelés et transformés dans leur être même. Par l'Eucharistie ils

¹⁴²⁹ « Béni soit le royaume du Père et du Fils et du Saint-Esprit ».

¹⁴³⁰ « Au nom du Père, et du Fils, et du Saint Esprit » (Mt 28, 19) qui est une invocation en vue d'une relation personnelle, en vue de la communion avec le Fils dans le Royaume de son Père, par le Saint-Esprit.

¹⁴³¹ La « petite doxologie » qui conclut la prière liturgique des psaumes : « Gloire au Père, et au Fils, et au Saint-Esprit », attestée déjà au V^e siècle chez Jean Cassien, *Institutions cénobitiques*, II, 8, texte latin revu, introduction, traduction et notes par Jean-Claude Guy, Paris, Cerf, « Sources chrétiennes » 109, 2001, p. 73 ; la « grande doxologie » chantée à la messe, le *Gloria* : « Toi seul es le Très-Haut : Jésus Christ, avec le Saint-Esprit, dans la gloire de Dieu le Père. Amen ».

¹⁴³² « Par lui, avec lui et en lui, à toi, Dieu le Père tout-puissant, dans l'unité du Saint-Esprit, tout honneur et toute gloire pour les siècles des siècles. Amen ».

¹⁴³³ Casel, *Le Mystère de l'Église*, p. 65 ; dans le Christ, l'humanité a accès à la plénitude de la Trinité (*ibidem*, p. 97) ; dans le Fils, nous sommes introduits à la Trinité (*ibidem*, p. 135).

participent au mystère même de la Trinité. En recevant le Saint-Esprit, en communiant au Christ, les croyants entrent dans la vie divine. Ils sont conduits au Père par la force divine du Fils et du Saint-Esprit qui les renouvellent de l'intérieur et leur permettent la participation au mystère trinitaire.¹⁴³⁴

Plus attentif à développer une mystique trinitaire, le père Stăniloae a montré que le principe trinitaire du don de soi se trouve dans la vie spirituelle de l'Église comme participation mystique aux relations qui existent entre les personnes de la Sainte Trinité et, dans ce sens, la vie du fidèle devient d'une certaine manière trinitaire ou une vie pleine de grâce.¹⁴³⁵ La force du don de soi a sa source dans le modèle altruiste parfait offert par les relations trinitaires. En vertu de la périchorèse trinitaire de l'œuvre et de l'énergie commune, le Fils transmet aux fidèles l'amour partagé par les personnes divines. Dans ce sens, les fidèles participent eux-mêmes, par la grâce de l'Esprit Saint, à la vie divino-humaine du Christ.

En ce qui concerne l'existence d'une relation du Christ et de l'Esprit-Saint dans l'Eucharistie, en tant que don réciproque permanent à l'Église, l'idée a été plus fortement soulignée par le père Stăniloae. L'Esprit est le Don que, par le Fils, le Père fait aux hommes. L'Eucharistie est à la fois la prière du Christ Lui-même pour l'Esprit¹⁴³⁶ et la prière de l'Esprit pour la venue du Christ.¹⁴³⁷ Elle est en même temps orientée vers le Père, qui est l'auteur et le sommet de la communion inaugurée à l'Eucharistie.

De manière plus ou moins explicite, les théologiens étudiés ont soutenu que la synaxe eucharistique culmine dans la révélation de la « Trinité théologique », fondement et mystère ultime de la rédemption et de la sanctification des hommes. Développant des vertus comme la ressemblance à Dieu et étant élevés par la grâce, les fidèles entrent dans le mystère de leur adoption en Dieu le Père, par le Fils dans l'Esprit Saint. Les hommes sont entièrement divinisés par la présence de la divinité, pour que Dieu soit tout en tous.¹⁴³⁸

¹⁴³⁴ *Ibidem*, p. 102. Alexandre Schmemmann montrait également que l'Eucharistie est la source vivifiante de la connaissance qu'a l'Église de la Sainte Trinité, connaissance non pas abstraite mais comme expérience de communion à la vie éternelle (Schmemmann, *L'Eucharistie*, p. 181). Un théologien catholique récent affirme : « L' 'enjeu', pour ainsi dire, de la foi en la Trinité, c'est le salut, la participation de l'Église à la vie trinitaire » (Gilles Emery, *La Trinité. Introduction théologique à la doctrine catholique sur Dieu Trinité*, Paris, Cerf, « Initiation », 2009, p. 18).

¹⁴³⁵ Bartoș, *Conceptul de îndumnezeire*, p. 339.

¹⁴³⁶ C'est en exaucement de la prière permanente de Jésus que le Père envoie l'Esprit-Saint : « Je supplierai le Père et Il vous enverra l'Esprit » (Jn 14,16).

¹⁴³⁷ L'Eucharistie est la prière de l'Esprit qui vivifie l'Église, qui invoque le Père (Rm 8,15 ; Ga 4,6) et qui invoque le Seigneur Jésus : « Maranatha, Viens, Seigneur Jésus » (Ap 22,20).

¹⁴³⁸ Casel, *Le mystère du culte*, p. 15 ; Beauvuin, *Essai de manuel*, p. 49 ; Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 240.

6. Le mystère de la filiation divine

À partir des œuvres des quatre théologiens étudiés ressort une autre constante de la théologie occidentale et de l'orientale, soit la réflexion trinitaire concernant la personne du Fils, intimement attachée à la christologie. L'approche trinitaire de la personne du Fils a engagé aussi la réflexion sur la personne du Père et sur l'Esprit Saint.

D'une part les théologiens concernés ont travaillé sur l'aspect de l'agir créateur et salvifique du Fils dans le monde, l'*oikonomia*, et d'autre part ils ont essayé de souligner l'existence personnelle du Fils au sein de la Trinité, la *theologia*. La réflexion théologique sur l'économie et la filiation a connu des développements dans les deux théologies.

Du point de vue sotériologique le salut est compris comme une participation à la filiation du Fils. Dans son être divin, le Fils apparaît comme le modèle incréé et la source divine de toute relation des hommes au Père, conduisant les chrétiens à rapporter toute la louange au Père. L'existence chrétienne, en tant qu'existence filiale, est une existence par participation à la filiation du Fils éternel.

Dom Beauduin a exprimé de manière peu élaborée que l'existence et le sens de la vie chrétienne ne s'éclairent vraiment que dans le mystère filial du Fils. La filiation divine introduit les hommes en relation semblable à celle du Fils avec le Père ; ils deviennent des fils et héritiers du Père, des frères du Fils. L'action de l'Esprit Saint est rappelée dans ce contexte, mais sans explications théologiques supplémentaires. Dans et par les sacrements le croyant devient participant de la propriété même du Fils, de sa relation de filiation avec le Père, relation à laquelle, dirait Odon Casel, il nous fait part dans les mystères de son humanité.¹⁴³⁹ Pour dom Casel la grâce et l'appartenance à l'Église (incorporation au Christ) sont essentiellement filiales.¹⁴⁴⁰ Casel parle de la filiation de l'Église, intégrée dans une mystique christologique du Christ total en vue d'une union finale dans la Trinité.

¹⁴³⁹ « Le Fils, c'est le Verbe, qui est devenu homme pour nous, qui nous a associés à sa filiation, et par là, à son union avec le Père et l'Esprit-Saint. Mais tout cela – notre adoption filiale et notre union au Père – passe par l'humanité du FILS. Cependant, si nous pénétrons l'homme Jésus dans toute sa profondeur, c'est justement le Fils que nous reconnaissons en lui, et nous nous laissons entraîner par lui dans le Père dont il est issu. C'est seulement par le FILS que nous atteignons la perfection ultime qui est le repos dans le Père » (Casel, *Le Mystère de l'Église*, p. 135-136).

¹⁴⁴⁰ Le théologien allemand a donné aussi des clarifications sur la filiation par nature et par grâce : « Le Fils par nature, c'est d'abord le Christ lui-même, comme homme aussi, puisque sa nature humaine ne fait qu'un avec la Personne du Verbe. Mais puisque nous sommes en lui qui a revêtu toute la nature humaine, nous sommes aussi en lui, fils de Dieu par nature. Nous sommes fils également par grâce, car la vie du Fils en nous est un don de la grâce, qui se déverse pleinement en nous à partir de l'humanité de Jésus, entièrement assumée par le Verbe, d'abord grâce à l'union hypostatique, qui n'est autre que l'unité de Dieu et de l'homme dans la Personne du Verbe, puis par la Pâque – mort et résurrection » (Casel, *Le Mystère de l'Église*, p. 135).

« Puisque le Christ, dans son humanité aussi, est Fils par nature, et puisque son corps pneumatique, l'Église, est corps du Fils, il s'en suit que l'Église est, elle aussi, filiale par nature. Comme l'Homme-Dieu nous enveloppe tous – 'Lui-même est l'Église' – nous sommes de vrais fils par lui, le Fils. Dans la mesure même où nous sommes un avec le Christ, nous sommes un avec le Fils au sein de la Trinité, et par lui, avec Dieu. Ainsi donc, le Christ total est le véritable Fils. En ce Christ total s'unissent, par la grâce de l'Incarnation, le Fils présent dans la Trinité – le Verbe –, la nature humaine assumée par ce Fils, et le genre humain régénéré. Les membres du Christ sont des membres du Fils ». ¹⁴⁴¹

Selon Alexandre Schmemmann, l'Église se constitue dans une attitude filiale, dans la prière du « Notre Père » et dans la communion comme points culminants du mystère eucharistique. ¹⁴⁴² Le « Notre Père » proclame le mystère de notre adoption par la grâce en Dieu révélé comme Père. La paternité de Dieu est révélée dans l'humanité par le Fils ; et dans le Fils, l'homme connaît l'adoption par le Père. Dans l'Église, l'homme fait l'expérience d'une double révélation, celle par le Père, du Fils et celle, par le Fils, du Père. ¹⁴⁴³

La vie de la grâce associe les hommes à la filiation du Fils, la participation à la sainteté de Jésus étant participation à l'humanité filiale du Christ ¹⁴⁴⁴ et, en elle, à sa filiation éternelle. L'articulation trinitaire du mystère filial du Fils est spécifique à la réflexion du père Stăniloae qui, plus raccordé à la tradition dogmatique, intègre la filiation comme communication de la nature divine ou comme participation des hommes à la filiation du Fils, dans le mystère de la vie trinitaire, en liaison à la relation d'inséparabilité entre le Fils et l'Esprit.

« Mais le Fils est engendré comme une demeure personnelle heureux d'avoir en Lui le trésor de l'Esprit, qui Lui aussi repose dans le Fils parce qu'en Lui Il a toute sa joie. Mais dans le Fils comme demeure filiale éternelle de l'Esprit nous sommes élevés nous aussi pour être ensemble avec Lui des éternelles demeures filiales de l'Esprit ». ¹⁴⁴⁵

¹⁴⁴¹ *Ibidem*, p. 133-134.

¹⁴⁴² Alexandre Schmemmann, *Our Father*, Crestwood, New York, St. Vladimirs Seminary Press, 2003.

¹⁴⁴³ Schmemmann, *L'Eucharistie*, p. 200. Schmemmann rappelle aussi avec force que « l'Eucharistie est *communion avec le Père* », au Père s'adresse le « Toi » de la prière d'action de grâce (*ibidem*, p. 198).

¹⁴⁴⁴ Dumitru Stăniloae construit une sotériologie centrée sur les notions de dialogue et de filiation à partir d'une doctrine du mystère trinitaire très élaborée : « ... son respect équilibré des fondements ontologiques et personnels de l'être trinitaire le conduit à penser le salut comme 'incorporation', une lecture bien plus ajustée à l'expérience ecclésiale et liturgique, ... » (Anne-Sophie Vivier Muresan, *Créés pour l'amour. Les structures trinitaires de la Création dans l'œuvre de Jürgen Moltmann et de Dumitru Stăniloae*, mémoire présenté pour l'obtention d'un Master en Théologie à l'Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge, Paris, 2012 (inédit), p.162).

¹⁴⁴⁵ Stăniloae, *Purcederea Duhului Sfânt*, p. 589.

L'ouverture trinitaire vers l'homme, déclenchée par le mystère de l'Incarnation, se concrétise dans l'adoption, l'homme devenant fils du Père, en accueillant l'amour du Père avec le Fils et dans le Fils, en entrant dans le mouvement de l'Esprit celui qui est principe de communion dans la vie intratrinitaire et en cela principe de la communion de l'homme à Dieu.¹⁴⁴⁶ C'est dans l'Esprit Saint que les baptisés sont conformés au Fils et ils deviennent enfants du Père.¹⁴⁴⁷ Dans les mystères, l'Esprit Saint unit les personnes humaines à la personne du Christ, les chrétiens devenant des « christophores ». Leur progression en Dieu, leur divinisation se passent dans l'assomption en Christ qui les introduit dans l'amour trinitaire par l'Esprit du Fils, actif par les énergies créées.¹⁴⁴⁸ L'entrée dans le dialogue trinitaire, dans l'amour trinitaire, correspond à l'entrée dans l'amour du Père pour le Fils et du Fils pour le Père grâce à l'Esprit de filiation.¹⁴⁴⁹ Uni au Christ et à sa conscience filiale, l'homme peut entrer dans le courant d'amour qui circule de toute éternité entre le Père et le Fils, par l'Esprit d'adoption qui l'incorpore au Fils.¹⁴⁵⁰

7. L'amour trinitaire transmis aux hommes

Une des évolutions les plus marquantes dans la théologie récente est liée au développement d'une théologie de l'amour de Dieu ayant à sa base la réalité tripersonnelle de Dieu. En tenant compte du fait que Dieu est amour dans le plus pur sens du terme (1Jn 4,8), la

¹⁴⁴⁶ « L'Esprit Saint représente la puissance d'extension de l'amour du Père et du Fils aux autres sujets et, en même temps, le droit d'un troisième à entrer dans le dialogue d'amour de ces deux Personnes, droit dont il investit les sujets créés » (Stăniloae, TDO I, p. 213).

¹⁴⁴⁷ Stăniloae, TDO III, p. 42, 50. Dom Odon Casel affirme à son tour que « Par l'Esprit-Saint, le chrétien est configuré au Christ spirituel, au *Christus-Pneuma*. Il obtient ainsi lui-même l'onction, le caractère *pneumatique* » (Casel, *Le mystère du culte*, p. 33).

¹⁴⁴⁸ Stăniloae argumente ici encore à partir des relations intratrinitaires et des rapports établis avec la créature et son salut : « Depuis que le Fils s'est fait homme, l'esprit du Père s'étend de l'humanité du Christ – devenue filiale et déifiée – sur tous les hommes qui s'unissent au Christ en faisant des fils par adoption et des dieux par grâce. Entre ces deux effets, il y a une étroite liaison. Sans la déification, les hommes ne seraient adoptés comme fils que dans un sens juridique. Ils ne deviennent pleinement fils, partageant la même vie que le Père céleste, que par déification. C'est l'Esprit qui apporte cette vie divine et par conséquent la filiation authentique des hommes. Mais il n'apporte cette vie divine aux hommes que parce qu'Il est celui qui apporte les énergies créées aux hommes. [...] Sans le Saint-Esprit et sans ses énergies créées qui transmettent aux hommes leur dignité de fils de Dieu, celle-ci resterait une filiation et donc aussi une fraternité simplement d'ordre juridique et non une filiation et une fraternité déifiée dans la communion avec Dieu et entre eux. C'est par l'Esprit du Fils que nous vivons en Dieu » (Stăniloae, *La doctrine de la procession*, p. 210).

¹⁴⁴⁹ Dumitru Stăniloae, *Trinitarian relations and the life of the Church*, dans *Theology and the Church*, New York, St Vladimir's Seminary Press, 1980, p. 11-44, ici p. 33. Article en roumain : *Relațiile treimice și viața Bisericii*, dans *Ortodoxia* 16. 1964, p. 503-525.

¹⁴⁵⁰ Cf. Vivier-Mureșan, *Créés pour l'amour*, p. 53. « Nous n'avons pas l'Esprit séparé du Christ, mais en ayant l'Esprit, nous avons le Christ lui-même en nous avec sa propre conscience de soi comme Fils devant le Père une conscience filiale que nous assimilons comme la nôtre. La conscience de Fils ne peut pas exister en nous en dehors de, séparée du Christ lui-même. Son existence implique la présence du Christ en nous ou notre élévation en lui » (Stăniloae, *Trinitarian relations*, p. 32).

déduction est que l'homme, qui est appelé à participer à la vie de communion intratrinitaire, ne peut entrer en relation avec la Sainte Trinité que par l'amour.¹⁴⁵¹ Dieu est amour, et seulement par une relation personnelle avec lui est possible un dialogue qui ne se réaliserait pas dans un plan impersonnel, chose qui conduirait à la dissolution de l'Eucharistie comme Mystère de l'union périchorétique du fidèle au Christ eucharistique par et vers l'amour. La relation de communion à la Trinité éternelle que l'Eucharistie occasionne permet de découvrir que les relations personnelles trinitaires concernent aussi l'homme, que l'Église et son culte introduisent dans des relations spécifiques avec le Père, par le Fils, dans l'Esprit-Saint, en consonance au mystère de la communion personnelle intratrinitaire comme mouvement infini d'amour et de partage.¹⁴⁵² Faire l'expérience de la dimension trinitaire de l'Eucharistie est de même avec vivre l'amour de Dieu pour l'homme.¹⁴⁵³ Le sens liturgique de l'amour chrétien véritable conformément à l'exhortation « Aimons-nous les uns les autres », avec sa nouveauté permanente, est souligné par le père Schmemmann. Le chrétien est appelé à aimer non pas avec un amour humain, mais avec l'amour divin, devenu divino-humain, avec l'amour du Christ, rempli d'effet pour l'Église qui est la Vie du Christ communiquée aux hommes. Les chrétiens s'habillent avec l'amour nouveau du Christ au début de l'action eucharistique pour se donner réciproquement la paix et l'amour par le baiser de paix¹⁴⁵⁴ et pour avancer dans la connaissance de l'amour du Père.¹⁴⁵⁵

¹⁴⁵¹ Casel, *Le Mystère de l'Église*, chapitre *L'Alliance d'amour entre Dieu et les hommes*, p. 47-121. « La divine vie trinitaire veut s'emparer de nous, les fleuves de cette vie veulent inonder notre âme créée à l'image de Dieu et devenue, par la grâce, un vase capable de recevoir cette vie. La vie de Dieu veut nous envahir et nous dilater à la mesure de Dieu. Regardons avec les yeux de Dieu. Le Père veut engendrer en nous son Fils, il veut nous réengendrer nous-mêmes en son Fils. En nous, le Fils veut rendre au Père son amour, il veut recevoir en nous la vie du Père, être en nous Fils de Dieu. L'amour ardent du saint Pneuma brûle de s'emparer de nous, pour que nous puissions aimer Dieu avec son amour à lui » (*ibidem*, p. 100).

¹⁴⁵² Dom Casel affirme : « Le Père, du plus intime de son être, engendre le Fils dans l'inexprimable béatitude d'un amour qui se communique ; en retour, le Fils se donne au Père en un amour filial non moins ineffable : et tous deux se renvoient l'un à l'autre le souffle de cette vie qu'ils possèdent ensemble : de même l'homme (pour autant que cela est possible à une créature), doit accueillir en lui l'amour paternel de Dieu, et le rendre au Père, comme fils, dans l'action de grâce et de louange » (*ibidem*, p. 141-142).

¹⁴⁵³ Dom Beauduin rappelle que Dieu le Père « nous a tout donné : le Fils et l'Esprit Saint » (Lambert Beauduin, conversation du 15 juin 1942, dans Poelman, *Apophtegmes*, p. 230). Cette expérience de charité a été exprimée de manière remarquable par le père Bobrinskoy : « Vivre la dimension trinitaire de l'Eucharistie, c'est découvrir et annoncer que depuis l'Incarnation de Verbe éternel et depuis la Pentecôte de l'Esprit, il n'y a plus de distance entre le mystère de la Trinité et la destinée de l'homme ». Voir Bobrinskoy, *Comment le Christ et le Saint Esprit*, p. 29 ; voir aussi Idem, *Confession de foi trinitaire et consécration baptismales et eucharistiques dans les premiers siècles*, dans *La liturgie, expression de la foi*, Conférences Saint-Serge, 25^e semaine d'études liturgiques, Paris, 27-30 juin 1978, éd. par Achille M. Triacca et Alessandro Pistoia, Roma, C.L.V. – Edizioni Liturgiche, BEL.S 16, 1979, p. 57-67.

¹⁴⁵⁴ Schmemmann, *L'Eucharistie*, p. 139-148.

¹⁴⁵⁵ Pour Schmemmann, croire au Christ, c'est avoir foi qu'il est « la révélation au monde de la connaissance du Père, de l'amour pour le Père, de la vie par lui et en lui. Et aussi qu'il est la révélation de l'Amour du Père qui 'aime le Fils et il a tout remis en sa main » (Jn 3,35 ; 5,20). [...] C'est enfin croire et apprendre que le Père, 'tandis que le monde ne l'a pas connu' (Jn 17,25), nous révèle et nous donne dans son Fils bien-aimé sa paternité, et qu'il nous aime de l'amour même dont il aime le Fils » (*ibidem*, p. 200).

Beauduin, Casel et Schmemmann ont réfléchi sur le sujet de manière irrégulière et accidentelle. Pourtant l'amour trinitaire est une marque de la théologie du père Stăniloae, un leitmotiv, le ferment dans sa perspective fondamentalement personnelle et relationnelle. Pour le père Stăniloae, la Sainte Trinité est le suprême Mystère de l'existence¹⁴⁵⁶ et la structure du suprême Amour.¹⁴⁵⁷ Les Personnes de la Trinité s'aiment d'un amour parfait, inépuisable¹⁴⁵⁸ car il n'y a pas de délai entre l'offrande de soi et la réponse¹⁴⁵⁹ ; en Dieu chaque Personne est parfaitement intérieure à la subjectivité des Autres.¹⁴⁶⁰

La doctrine sur le mystère trinitaire de Stăniloae a eu également de fortes implications cosmologiques et sotériologiques. Dans sa perspective théologique, le processus du salut est une entrée dans la vie trinitaire. Les médiations du Fils et de l'Esprit structurent pour l'éternité l'intégration de l'homme, et à travers lui de la création tout entière, à l'amour trinitaire.¹⁴⁶¹ « C'est en Christ, car présent en lui par son Esprit, que le monde créé pourra se maintenir dans l'amour du Père et participer au dialogue éternel des trois personnes divines ». ¹⁴⁶² Dans la théologie de Stăniloae, cette médiation est premièrement incorporation. La nature humaine avait besoin d'être renforcée par la nature divine, sous l'influence de laquelle elle pouvait retrouver progressivement tant son unité que la tension naturelle vers Dieu.¹⁴⁶³

¹⁴⁵⁶ Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, București, EIBMBOR, 1993, p. 7.

¹⁴⁵⁷ Dumitru Stăniloae, *The Holy Trinity, Structure of supreme Love*, dans *Theology and the Church*, New York, St Vladimir's Seminary Press, 1980, p. 73-108 (en original *Sfânta Treime, structura supremei iubiri*, dans *Studii Teologice* 5-6, 1970, p. 333-355).

¹⁴⁵⁸ Stăniloae, TDO I, p. 124. Le père Stăniloae fait la distinction entre l'amour ontique de la Sainte Trinité avec lequel s'aiment les Personnes divines et l'amour incréé avec lequel les hommes sont aimés. Les deux formes d'amour ne sont pas identiques, le premier étant un amour total, le deuxième ayant sa source dans l'être divin, étant une énergie incréée, l'amour divin participable (Stăniloae, *Spiritualitatea ortodoxă*, p. 283).

¹⁴⁵⁹ *Ibidem*, p. 129.

¹⁴⁶⁰ Sur la divinisation comme amour chez Stăniloae voir Calinic Berger, *Teognosia. Sinteza dogmatică și duhovnicească a părintelui Dumitru Stăniloae*, trad. ieromonah Nectarie Dărăban, Sibiu, Deisis, 2014, p. 399-410. Nous n'avons pas eu la possibilité de consulter l'original en anglais Kevin M. Berger, *Towards a Theological Gnosology: The Synthesis of Fr. Dumitru Stăniloae*, Ph.D. diss, The Catholic University of America, 2003. Berger rappelle les trois types d'amour distingués par le père Stăniloae : a) une forme naturelle d'amour, spécifique à l'état de chute de la nature humaine ; b) l'amour chrétien, qui est une coopération entre la volonté humaine et la grâce divine, qui amène la nature à une forme de stabilité et d'accomplissement ; c) l'amour comme don d'une énergie incréée vécue dans un état d'extase au-delà de la nature (Calinic Berger, *Teognosia*, p. 399-400 ; cf. Stăniloae, *Spiritualitatea ortodoxă*, p. 257).

¹⁴⁶¹ Sur les médiations du Christ et de l'Esprit comme ouverture à la communion divine et mise en relation, chez Stăniloae et Moltmann, voir Vivier-Mureșan, *Créés pour l'amour*.

¹⁴⁶² Vivier-Mureșan, *Créés pour l'amour*, p. 149.

¹⁴⁶³ « L'ouverture de la Trinité qui s'opère en Christ, dans l'Esprit, est une ouverture d'ordre à la fois ontologique et personnel. Il s'agit pour l'homme d'intégrer la personne du Fils afin de recevoir à travers elle l'amour du Père et de participer à la nature divine. [...] Cette ouverture se traduit aussi en termes d'intersubjectivité : l'homme est appelé à entrer dans le maillage étroit de l'intersubjectivité trinitaire en étant investi par la subjectivité de l'Esprit Saint, compris ici comme Esprit du Fils. Sa propre conscience peut alors s'ouvrir au jeu subtil des consciences trinitaires, qui se contiennent mutuellement les unes les autres. Investi par la conscience de l'Esprit, il porte désormais en lui-même la double conscience du Fils et du Père que celle-ci

Chapitre II. L'aspect de sacrifice dans l'Eucharistie

1. Préliminaires

La notion de *sacrifice* a une présence constante dans les prières liturgiques. Il n'existe aucun théologien orthodoxe ou catholique qui mettrait en question le caractère de sacrifice de la Liturgie, que les textes liturgiques mêmes attestent d'une manière impressionnante.¹⁴⁶⁴

L'Eucharistie comme présence et don du Christ dans les formes sacramentelles se manifeste en tant que réalité théologique marquant aussi bien le catholicisme que l'orthodoxie.¹⁴⁶⁵

Chez dom Casel et dom Beauduin comme chez les pères Stăniloae et Schmemmann, une des catégories essentielles de leur pensée sur l'eucharistie est donc la notion de sacrifice. La réflexion théologique au début du XX^e siècle sur la question du sacrifice eucharistique connaît un arrière-plan complexe. Ainsi, ce concept trouve sa place dans l'histoire des idées théologiques à partir de l'époque apostolique¹⁴⁶⁶, possède une forte présence dans la patristique¹⁴⁶⁷, perd en intensité pendant la scolastique¹⁴⁶⁸, et vit enfin un renouveau d'intérêt

porte en elle » (Vivier-Mureșan, *Créés pour l'amour*, p. 147. Cf. Stăniloae, *The Holy Trinity, Structure of supreme Love*, p. 84-85).

¹⁴⁶⁴ On peut noter que dans l'espace de la théologie orthodoxe, mais aussi catholique, de grandes différences existent dans l'explication et la détermination du caractère de sacrifice de l'eucharistie (voir Karl Christian Felmy, *Die Deutung der Göttlichen Liturgie*, p. 223). La notion de sacrifice, une des plus importantes mais aussi la plus mal interprétée de la théologie chrétienne, a fait l'objet de sérieuses investigations dans la théologie récente, montrant les ambiguïtés des conceptions sacramentelles, sotériologiques et éthiques de la tradition médiévale et moderne. Voir aussi les importants examens théologiques de la notion de sacrifice par Robert J. Daly, *Sacrifice Unveiled : The true meaning of Christian sacrifice*, London-New York, T&T Clark, 2009 ; Idem, *Sacrifice Unveiled or Sacrifice Revisited : Trinitarian and Liturgical Perspectives*, dans *Theological Studies* 64. 2003, p. 24-42 ; Idem, *New Developments in the Theology of Sacrifice*, dans *Liturgical Ministry* 18. 2000, p. 49-58. Voir enfin Edward J. Kilmartin, *The Eucharist in the West. History and Theology*, éd. par Robert J. Daly, Collegeville, Minnesota, Liturgical Press, 2004 ; Idem, *The Catholic Tradition of Eucharistic Theology : Towards the Third Millenium*, dans *Theological Studies* 55. 1994, p. 405-457.

¹⁴⁶⁵ Parallèlement au Mouvement liturgique avec sa nouvelle articulation théologique de la liturgie, dans l'école historique de la théologie russe du début du XX^e siècle, l'enseignement sur le sacrifice eucharistique a été aussi repensé de manière critique, la distinction étant clairement réalisée entre les différentes phases de la compréhension du sacrifice dans l'histoire de la théologie (voir Felmy, *Die orthodoxe Theologie der Gegenwart*, p. 211).

¹⁴⁶⁶ Les écrits néotestamentaires en tant que miroirs de la prédication apostolique interprètent la vie et la mort de Jésus en utilisant le terme et le concept de « sacrifice », les spécifications se trouvant développées dans la Lettre aux Hébreux (He 9,11-23 ; 10,5-18). Le concept se déploie aussi à la lumière des autres passages tels que Rm 4,25 ; Ga 3,13 ; 2,20 ; 2Co 5,14. 18-21, etc.

¹⁴⁶⁷ La réalité du sacrifice dans la liturgie est traitée par des écrivains ecclésiastiques anciens comme Clément de Rome, par la *Didachè* qui appelle la synaxe un sacrifice, par Justin dans le *Dialogue avec Tryphon* 177, qui souligne que les véritables sacrifices des chrétiens sont les prières et les actions de grâce, saint Irénée de Lyon qui insiste sur l'*oblatio* des éléments du pain et du vin et de l'eau, les déclarations de *La Tradition apostolique* (début du III^e siècle), de la tradition orientale par Jean Chrysostome qui réussit une synthèse entre mémorial du sacrifice et sacrifice, etc. voir Johannes Betz, *Die Prosphorá in der patristischen Theologie*, dans *Opfer Christi*

provoqué par les refus des Réformateurs¹⁴⁶⁹ et la polémique qui en résulte. Dans ce contexte un accent particulièrement fort sur le caractère sacrificiel de l'eucharistie sera émis par le concile de Trente avec ses fermes positions¹⁴⁷⁰, soutenant le caractère sacrificiel de la messe. Les conceptions théologiques sur la réalité du sacrifice de la messe qui ont précédé l'époque contemporaine se sont concrétisées dans différentes formes et formules. En premier lieu, la théologie développée au II^e siècle « a fusionné en une synthèse surprenante et grandiose les affirmations à première vue incompatibles concernant la *prosphore* visible, unique et définitive de Jésus sur la croix, celle de la *prosphore* spirituelle des chrétiens dans la prière et dans la pureté de cœur, celles enfin sur la *prosphore* matérielle de l'eucharistie ». ¹⁴⁷¹ Par la suite, les énoncés de Jean Chrysostome¹⁴⁷², de Thomas d'Aquin¹⁴⁷³ ou ceux du Concile de Trente¹⁴⁷⁴ représentent de vraies synthèses sur l'évolution du concept de sacrifice dans la Tradition de l'Église. Une des tendances moins heureuses concernant la compréhension du sacrifice dans le culte se manifeste à cette époque caractérisée en Occident par un climat polémique et antiprotéstant. L'insistance sur la présence réelle conduira les théologiens à considérer le sacrifice de la messe en lui-même et non plus en connexion directe avec le

und Opfer der Kirche, éd. par Burkhard Neunheuser, Düsseldorf, Patmos, 1960, p. 101 sq ; autres textes patristiques dans Casel, *Faites ceci en mémoire de moi*, Paris, Cerf, 1962.

¹⁴⁶⁸ La doctrine traditionnelle est synthétisée par Pierre Lombard, dans le livre IV des *Sentences* (manuel de base de la haute scolastique) ; Thomas d'Aquin appelle aussi la messe un sacrifice ou mémorial de l'unique sacrifice de la croix.

¹⁴⁶⁹ Luther s'efforce à rappeler dans *Vom Missbrauch der Messen* (1522), l'aspect de mémoire du sacrifice en craignant un nouveau sacrifice du Christ par les prêtres dans la messe mais, en occultant la signification de la réalité sacramentelle, du mémorial cultuel, de l'*anamnèsis*.

¹⁴⁷⁰ Le concile a exposé sa doctrine sur l'eucharistie en trois sessions distinctes, en touchant trois grands thèmes : la présence réelle (1551), la communion (1562) et, finalement, le sacrifice de la messe (1562).

¹⁴⁷¹ Johannes Betz, *Die Prosphora in der patristischen Theologie*, p 106.

¹⁴⁷² « Aujourd'hui encore nous t'offrons (*prosphéromèn*) ce sacrifice (*thusia*), offert une fois pour toutes, inépuisable. Nous le faisons en mémoire (*anamnèsis*) de ce qui est alors advenu. En effet, il a dit : 'Faites cela en mémoire de moi'. Nous n'accomplissons pas un autre sacrifice, comme le faisait autrefois le grand prêtre, mais plutôt toujours le même ; ou mieux, nous faisons (*ergazomèn*) le mémorial du sacrifice », dans *Hom.* 17, 3 : PG 63, 131.

¹⁴⁷³ Pour Thomas d'Aquin, puisque l'événement de la croix fut un sacrifice (*Summa Theologiae*, III, q. 48, a. 3) le sacrement l'est aussi. Il soutient : « Nous ne disons pas que le Christ soit crucifié et tué chaque jour, car l'acte accompli par les Juifs [...] est un fait du passé. Nous disons que se répète quotidiennement ce qui concerne le rapport du Christ avec le Père (l'offrande, le sacrifice et le reste), parce que cette oblation est perpétuelle » (*Scriptum Super Sententiis Magistri Petri Lombardi*, T. 4, éd. par Marie-Fabien Moos, Paris, Lethielleux, 1947, p. 539).

¹⁴⁷⁴ Le sacrifice de la messe n'est pas seulement un sacrifice de louange et d'action de grâce ; il n'est pas non plus une mémoire purement subjective, une *nuda commemoratio* du sacrifice accompli sur la croix. Le sacrifice de la messe est une « mémoire » (*anamnèsis*) au plein sens du terme : souvenir/mémorial, réalité entière, copie parfaite de la réalité, *sacramentum (mysterium)* du sacrifice de la croix qui ne se répète pas, mais dans lequel ce dernier est présent d'une manière telle que ceux qui le célèbrent « sacrifient » réellement, accomplissent *hic et nunc* le sacrifice du Christ, le font leur et l'offrent au Père, afin que, malgré leur indignité, mais animés par la foi et la pureté d'intention (cf. *DS* 1743), ils puissent recevoir les fruits (du sacrifice du Christ sur la croix), c'est-à-dire « la grâce et le don de la pénitence », dans le canon 3 (*DS* 1753).

sacrement.¹⁴⁷⁵ Le travail théologique suivant le concile de Trente gardera la même orientation, avec les théories de la destruction qui chercheront à prouver l'existence d'une transformation réelle du don sacrificiel à la messe. Les théories de l'oblation verront dans le changement du don un nouvel acte sacrificiel du Christ. De toutes ces théories, on peut extraire un questionnement commun, toujours actuel au début du XX^e siècle : « Comment peut-on concilier la réalité du sacrifice eucharistique et l'unicité du sacrifice rédempteur du Christ sur la croix ». ¹⁴⁷⁶ Une possible issue a été esquissée par certains théologiens de tradition thomiste, comme Gabriel Vasquez ou Jacques-Bénigne Bossuet qui ont fait référence au caractère « sacramentel » du sacrifice.¹⁴⁷⁷

2. Redimensionnement du concept de sacrifice au début du Mouvement liturgique

Chez dom Lambert Beauduin la reprise théologique de la Messe est connectée à sa vision pastorale, fait important surtout dans un contexte où la compréhension du sacrifice eucharistique est déficitaire, l'aspect *collectif* étant presque inexistant, la *participation* des fidèles au sacrifice étant absente de la compréhension et de la piété catholique. L'Eucharistie était vue comme un aliment spirituel, en dehors de la célébration. Imprégnées d'un langage scolastique¹⁴⁷⁸, les intuitions théologiques de Beauduin le conduisent vers une réflexion théologique articulée patristiquement et bibliquement. Il est bien connu que dom Lambert n'a pas travaillé sur des synthèses théologiques, mais que son *intelligence de la liturgie* l'a amené à des considérations valables concernant autant le rapport entre le sacrifice eucharistique et le sacrifice de la Croix¹⁴⁷⁹, que la participation des fidèles à l'offrande sacrificielle, le sacerdoce commun des fidèles étant également mis en évidence. Tout d'abord, pour Beauduin le sacrifice n'est pas une destruction mais une transformation de la communauté et du cosmos même, idée pionnière à son époque. Ces idées ont provoqué d'importants changements

¹⁴⁷⁵ Burkhard Neunheuser, *L'eucharistie I. Au Moyen Age et à l'époque moderne*, traduit de l'allemand par Arthur Liefogge, Paris, Cerf, « Histoire des dogmes » 25, 1966, p. 127.

¹⁴⁷⁶ *Ibidem*, p. 64.

¹⁴⁷⁷ Neunheuser, *Sacrifice*, dans DEL, p. 365. Voir aussi la récente monographie d'Arnold Angenendt, *Offertorium. Das mittelalterliche Messopfer*, Münster, Aschendorff, LQF 101, 2014³.

¹⁴⁷⁸ L'inédit de sa théologie se cache sous les formes classiques, car il fait encore usage du schéma et du vocabulaire de la théologie scolastique. La Messe est un sacrifice relatif, applicatif et eucharistique. Le contenu de l'expression applicatif diffère de celui de la scolastique, car pour Beauduin elle ne signifie pas l'application extrinsèque des mérites de la croix aux fidèles, mais une assimilation des chrétiens au Christ (Beauduin, *Essai de manuel*, dans QLP 6. 1921, p. 194).

¹⁴⁷⁹ La Messe reproduit de façon réelle, mais sacramentelle le sacrifice de la Croix : « Toute sa réalité de sacrifice, la Messe la puise dans ses relations avec la Croix : elle est un sacrifice relatif » (*ibidem*, p. 55).

d'accent dans sa perception théologique du sacrifice. Lambert Beauduin représente un bon exemple pour ce qui a été le passage, spécifique au Mouvement liturgique, d'une théologie scolastique catéchétique fade¹⁴⁸⁰ à un discours cohérent avec la nature et le but de la célébration liturgique, dans un langage conforme à l'évolution théologique de son temps, proche de la théologie d'Odon Casel.¹⁴⁸¹

Dans la troisième décennie du siècle passé, dom Odon Casel chercha à éclaircir les dynamiques à l'intérieur du phénomène sacrificiel. Le renouvellement provoqué par le théologien allemand consiste dans une vision de la *Mysterienlehre* qui clarifie le concept de sacrifice dans la perspective du Mystère du culte. Sa conception mystérique de l'Eucharistie n'est pas une innovation dans le domaine théologique, mais demeure largement en accord avec la Tradition de l'Église, et la doctrine de la foi.¹⁴⁸²

Ce serait une erreur de penser que Lambert Beauduin ait été uniquement intéressé par la dimension pastorale du sacrifice eucharistique ou qu'Odon Casel se soit orienté exclusivement vers la construction d'un système théologique abstrait au sujet de l'Eucharistie. Leurs réflexions théologiques respectives ont connu une évolution en étroite connexion à leur vie de célébration en Église, dans le milieu ouvrier ou dans le cadre monastique. Malgré tout, certaines options et tendances d'interprétation théologique leur sont propres et ont porté des fruits dans le contexte des découvertes du Mouvement liturgique.

Les deux théologiens ont remis en question la participation des fidèles au sacrifice du Christ. Selon eux, la Messe actualise le sacrifice de la Croix et offre à chaque homme la possibilité de ratifier, de faire sien le sacrifice offert virtuellement par le Christ. Dans la célébration eucharistique, le « virtuel » du sacrifice du Christ qui concerne tous les hommes, est transféré dans l'actuel sacrifice de chaque homme. Tant Casel que Beauduin ont travaillé sur une mystique sacrificielle pour montrer la possibilité d'une participation au sacrifice du Christ. Ainsi, ils démontrent que le sacrifice eucharistique a comme but de rendre le sacrifice absolu du Christ accessible et appropriable pour tous. Plusieurs plans de discussion rapprochent les deux bénédictins qui ont des perspectives semblables du sacrifice

¹⁴⁸⁰ L'auteur même se rappelle de son professorat à Saint Anselme avec ses considérations scolastiques apercevant l'immolation sacrificielle de la Messe dans le fait que la victime s'y trouve « in specie aliena ». On parlait d'une immolation sacramentelle et mystique due à la consécration. La consécration met la victime en état sacrificiel et le prépare ainsi à l'oblation contenue dans le Canon de la Messe (cf. *Liturgie fondamentale, notes de cours de Dom L. Beauduin*, prises par dom Hilaire Duesberg en 1911, p. 7.) De pareilles considérations scolastiques ne se trouvent pourtant plus dans ses études publiées.

¹⁴⁸¹ La croix n'est pas seulement le sacrifice et la mort du Christ, elle est aussi son triomphe, elle inclut l'intégralité de l'œuvre du salut, et la messe reconstitue pour nous « dans leur réalité tous les mystères chrétiens, toute la vie du Christ » (Beauduin, *La Messe et la Croix*, cf. *Un Pionnier*, p. 223.)

¹⁴⁸² Casel, *Faites ceci en mémoire de moi*, p. 170.

eucharistique : des perspectives pascalle et communautaire. Dans le sacrifice de la Messe se trouve la possibilité d'associer chaque membre de l'Église à la mort et à la résurrection du Christ. La liturgie fait de l'existence du fidèle une offrande intégrée à l'unique offrande du Christ. Dans le rite de l'offertoire on accepte d'être un avec le corps du Christ. Beauduin, par l'idée de participation mystique à la mort et à la résurrection du Christ par les sacrements, anticipe les développements de Casel dans sa *théologie des mystères*. Pour ce dernier, l'expérience mystique est la réalisation dans le croyant du mystère ; c'est le mystère intériorisé. En effet, si le Christ a institué la célébration mystique de son sacrifice rédempteur à la dernière Cène, Il ne cesse d'agir depuis, et c'est dans le mystère que se réalise la représentation réelle du sacrifice du Seigneur aux fidèles de tout temps. C'est pourquoi, à travers tout le système complexe de prière que constitue la messe, l'homme peut participer au sacrifice « mystique », en s'unissant au « mystère », au Christ, tant extérieurement, dans la liturgie, que spirituellement par l'offrande de soi. Casel montre avec assurance que le Christ vient toujours, qu'il meurt mystiquement pour les fidèles. Dans le mystère, le Seigneur meurt, ressuscite et s'assied à la droite du Père comme Grand Prêtre, pour toute communauté de toute époque. Beauduin parle d'une vie eucharistique de l'homme connectée au sacrifice eucharistique du Seigneur. L'Eucharistie est une pâque, un passage à la vie divine, à travers les morts à soi-même, représentés par toutes les contraintes de chaque jour librement assumées.

Chacun à son tour, Beauduin et Casel, ont participé à la discussion sur le lien entre le sacrifice eucharistique et le sacrifice du Christ sur la Croix. Ainsi, selon eux, il ne s'agit pas durant la messe d'un nouveau sacrifice, mais de la célébration sacramentelle de l'unique sacrifice christique. Le même Seigneur s'offre *in sacramento* et continue de vivre dans l'Église. C'est par le mystère du culte que la rédemption se prolonge. D'ailleurs dans la théologie casélienne, la raison la plus profonde pour laquelle la Messe est appelée un « sacrifice » est justement son identité avec le seul vrai sacrifice, c'est-à-dire le sacrifice du Christ lui-même comme l'atteste la présence importante du thème de la *Mysteriengegenwart* dans sa théologie. Le sacrifice de la Croix est rendu présent par l'acte sacrificiel sacramentel de l'Église. La Messe est la célébration sacramentelle, mystique, de l'unique sacrifice. Par elle, le sacrifice de la Croix devient concrètement présent.¹⁴⁸³ Enfin, le Nouveau Testament ne connaît qu'un seul sacrifice, celui de la Croix, ensemble avec son acceptation et sa consécration par la résurrection, l'ascension et la session à la droite du Père.

¹⁴⁸³ « La présence réelle objective (présence du Corps et du Sang du Christ) se fonde elle-même en dernière analyse sur la présence de la mort sacrificielle du Christ » (Casel, *Glaube, Gnosis und Mysterium*, p. 259).

Chez Beauduin et Casel le sacrifice du Golgotha est sacramentellement représenté pour susciter la participation de l'Église, ce sacrifice de la Croix acquérant une présence sacramentelle dans l'action sacrificielle des chrétiens. C'est ainsi que ceux-ci peuvent participer au Mystère qui est l'Acte sauveur représenté.

Les deux théologiens affirment également l'intégralité de l'œuvre du salut vue à travers une optique sacrificielle. En effet, dom Casel a saisi avec précision la manière dont la tradition liturgique montrait la présence perpétuelle du sacrifice de la Croix dans l'Eucharistie, et il a rappelé qu'il n'était pas recevable de séparer la mort sacrificielle du Christ de toute l'œuvre du salut. Selon lui, il était même possible de considérer toute l'œuvre du salut sous l'aspect de sacrifice. D'ailleurs le mystère ne peut pas se limiter seulement à la représentation de la mort. Le plan divin du salut dans le Christ ne peut pas être fragmenté, mais doit être considéré comme un tout, et Casel envisage le mystère comme totalité indivisible.¹⁴⁸⁴

La perspective devient résolument pascalle, la Croix n'est plus réduite au seul drame du calvaire mais comprend le triomphe du Christ par elle. L'acte rédempteur est sacrifice comme il est consécration. Le sacrifice est présenté dans sa connexion avec la sanctification. Le don de soi absolu du Christ, le sacrifice d'amour au Père, donne à l'humanité la possibilité de recevoir la sainteté car l'humanité glorifiée du Christ peut se présenter pour les hommes devant le Père.

Les explications théologiques de Casel sur la présence réelle du Christ et de son œuvre salvatrice dans l'Eucharistie, de la *Passio Christi*¹⁴⁸⁵, l'acte même du Christ mourant et ressuscitant rendu actuel pour communiquer le salut¹⁴⁸⁶, sont anticipées en quelque sorte par Beauduin. Ce dernier s'en tient toutefois à l'idée de la transformation sous les deux espèces comme exprimant le caractère relatif du sacrifice eucharistique et remplaçant réellement sur l'autel tant la victime que l'immolation de la Croix. La question est importante car elle ouvre la dimension communautaire du sacrifice. Le mode de transformation est différent dans le cas de l'Eucharistie parce que son but est différent. Les personnes faisant partie du Corps mystique doivent offrir et s'offrir avec le Christ au Père, par la consécration, le Christ et le

¹⁴⁸⁴ Casel, *Mysteriengegenwart*, p. 207.

¹⁴⁸⁵ La doctrine casélienne a suscité en son temps la supposition qu'au sein de la célébration de l'Eucharistie, le *Christus passus* soit réellement présent, tandis que l'*ipsa passio* ne l'était que d'une manière symbolisée et seulement dans la pensée des fidèles. La réponse négative de Casel est catégorique : « la présence réelle du Christ et celle de sa passion se correspondent » (Casel, *Mysteriengegenwart*, p. 185).

¹⁴⁸⁶ Voir Casel, *Mysteriengegenwart*, p. 166. La théorie « de l'effet » qui affirme la seule présence des fruits du sacrifice du Seigneur et réduit la participation des fidèles aux sacrements à l'appropriation des grâces méritées par l'Acte unique du Christ, est dépassée avec Casel. Selon la doctrine des Mystères, c'est par une participation réelle à l'œuvre salvatrice du Christ que l'homme devient chrétien.

Corps mystique devenant la même victime, le changement sacrificiel réalisant l'union entre le Corps physique et le Corps mystique du Seigneur glorifié.¹⁴⁸⁷

Quant aux rites liturgiques, selon dom Casel, ils sont les actes qui, lorsqu'ils sont accomplis, font participer au Mystère de l'Acte sauveur.¹⁴⁸⁸ Cette idée rappelle que l'essentiel de la vie chrétienne est la participation dans et par les mystères de la liturgie à la vie divine du Christ, la liturgie transformant l'homme en Christ.

Beauduin, comme Casel, n'ont pas oublié de rappeler le rôle de Prêtre, d'Offrande et de Roi du Ressuscité. Par ailleurs, nos deux théologiens catholiques ont souligné que l'Eucharistie était un sacrifice d'action de grâces et de louange, dimensions qui avaient été peu discuté jusqu'alors.

Le travail théologique des deux moines bénédictins a montré aussi que la messe n'est ni seulement une oblation ni seulement un repas, mais qu'elle est un repas sacrificiel, d'où l'importance constatée du lien entre l'offrande et la communion. L'acte de communion et celui de l'oblation sont deux réalités inséparables. La communion, tout autant que le geste d'offrande, est participation directe à l'acte sacrificiel. Beauduin parle d'une dynamique théandrique du sacrifice : à l'offrande totale de soi par l'homme en Christ correspond la réponse du Père qui communique la vie divine.

Toujours selon Casel, il convient de souligner que, dans l'Eucharistie, le corps immolé du Seigneur est présent et qu'il l'est en qualité d'aliment sacrificiel pour le fidèle.¹⁴⁸⁹ Or l'aliment sacrificiel ne peut exister que s'il y a aussi un acte sacrificiel. Le banquet eucharistique ne fait que confirmer l'union de l'Église avec Dieu opérée par le sacrifice. Le mystère eucharistique n'est pas que sacrifice mais aussi repas sacrificiel. Ainsi, la liturgie eucharistique qui représente à la fois l'acte sacrificiel unique du Christ et le repas de la communion eucharistique des chrétiens est plus importante que la dévotion et l'adoration eucharistique. Beauduin déjà souhaitait réagir contre l'habitude de son époque qui séparait la

¹⁴⁸⁷ Beauduin, *Essai de manuel*, dans QLP 6. 1921, p. 197.

¹⁴⁸⁸ « Pour obtenir la plénitude du salut, l'homme doit, selon la théorie des mystères, prendre part lui-même à l'œuvre salvatrice du Rédempteur. Ni la personne du Sauveur qui a accompli l'œuvre du salut, ni la vie divine qui fut agissante en lui, ni le corps et le sang du Seigneur qui furent offerts dans l'acte sauveur le plus important, ne suffisent pour cela ; on ne peut réellement prendre part à l'œuvre rédemptrice que si elle est elle-même présente hic et nunc. Les actes sauveurs doivent, dans cette perspective, être posés devant chacun des fidèles » (Filthaut, *La théologie des mystères*, p. 31).

¹⁴⁸⁹ Le Christ veut en effet être notre aliment sacrificiel. « Mais il est d'abord nécessaire pour cela que sa passion sacrificielle acquière une présence symbolique-réelle, car nous ne pouvons manger d'une victime qu'après qu'elle a été immolée » (Casel, *Glaube, Gnosis und Mysterium*, p. 259).

communion de la célébration eucharistique et réintégrer la communion des fidèles dans le cadre du sacrifice tout entier.¹⁴⁹⁰

C'est ainsi qu'ensemble avec Casel et sa *Mysterienlehre*, dom Beauduin s'affirme au début du XX^e siècle comme le promoteur d'une conception plus moderne de la liturgie, montrant que la vraie victime est la réalité de la communauté. Il parle de l'identification symbolique des fidèles à l'offrande du pain et du vin. Lambert Beauduin souligne aussi le fait que l'Eucharistie n'est pas seulement le sacrifice du Christ, mais aussi le sacrifice de l'Église, tout en intégrant le concept du Corps mystique. Cette articulation théologique correspond à la redécouverte des implications communautaires du sacrifice eucharistique et répond aux besoins pastoraux d'alors.

3. Mémorial et Sacrifice

Une idée remarquable de dom Casel, absente chez Beauduin, qui a enrichi la théologie de la messe, s'énonce ainsi : la messe est un mémorial objectif du sacrifice de la croix par l'action cultuelle de l'Église. L'auteur allemand fait cette affirmation à partir d'une vision intégrale du culte mystérique de l'Église où se réalise une re-présentation de toutes les phases de l'œuvre salvatrice, mais où toute l'œuvre peut être aussi considérée sous l'aspect du sacrifice, car, la condition première du sacrifice a été réalisée dans l'Incarnation et son achèvement se fera dans la Parousie.¹⁴⁹¹ Casel ratifie le témoignage de la liturgie et des Pères selon lequel « dans l'anamnèse du mystère sacrificiel, l'Église évoque non seulement la passion, mais toute l'exaltation du Seigneur (Résurrection, Ascension) et [...] elle voit dans son sacrifice la mémoire réelle et par le fait même la présence de toute l'Oikonomia ». ¹⁴⁹²

Du côté de la réflexion théologique orthodoxe, Dumitru Stăniloae n'a pas insisté sur cette liaison entre le concept de mémorial et celui de sacrifice en y faisant une quelconque allusion autonome. Dans une de ses approches Stăniloae fait plutôt référence au modèle de l'Église ancienne où la célébration de l'Eucharistie est comprise à la fois comme *anamnèse* (commémoration de la mort et de la résurrection du Christ), comme moyen d'*unité* des fidèles au Christ qui est présent et aussi comme une *attente* de sa venue future. L'Eucharistie est la

¹⁴⁹⁰ Beauduin, *La communion des fidèles au moment liturgique*, p. 117. L'effort des théologiens catholiques se concentrait à écarter les actes de mortification et les diverses dévotions qui s'interposait devant un vrai engagement liturgique.

¹⁴⁹¹ Casel, *Faites ceci en mémoire de moi*, p. 173-174.

¹⁴⁹² Casel, *Art und Sinn*, p. 50.

célébration du Christ qui était, qui est, et qui vient selon la louange de l'Apocalypse¹⁴⁹³, semblable aux louanges des anaphores eucharistiques. Cela montre que pour les chrétiens, le Christ commémoré à la célébration de l'Eucharistie était le Ressuscité, et qu'il ne pouvait être seulement l'objet d'une commémoration, mais aussi le sujet présent, Celui qui, dans le monde, exerce sur les fidèles une action effective. La présence et l'intervention réelles du Christ dans l'Eucharistie qui résultent *du souvenir* de sa mort et de sa résurrection, ont autant d'importance pour les chrétiens que sa présence et son intervention qui résultent de l'attente de son retour, puisque c'est seulement par sa présence actuelle que Celui qui a été et qui est prépare sa prochaine venue.¹⁴⁹⁴

Par contre, la synthèse mémorial-sacrifice est bien le point de rencontre entre l'acception casélienne et la vision d'Alexandre Schmemmann qui s'est justement engagé dans la spécification de la relation entre la dimension anamnétique de l'Eucharistie et son aspect de sacrifice.¹⁴⁹⁵ Le rôle de la commémoration dans l'oblation eucharistique¹⁴⁹⁶ est très important dans l'interprétation du théologien russe. La commémoration est accompagnée de l'oblation, avec laquelle elle constitue un tout.¹⁴⁹⁷ Ce que Schmemmann arrive à mettre en évidence est que la présence sacramentelle du Christ n'est autre que le don « sacrificiel » de Lui-même. Le « sacrifice » du Christ ne peut pas être restreint à sa seule mort. Celle-ci n'a de sens que comprise dans la logique de sa vie de don constant.¹⁴⁹⁸

¹⁴⁹³ Apocalypse 1, 7, à laquelle le Seigneur lui-même répond : « Je suis l'Alpha et l'Oméga, celui qui était, qui est et qui sera, le Tout-Puissant » (Ap 1,8).

¹⁴⁹⁴ Nous soulignons. Stăniloae préfère réaliser une connexion entre la présence réelle du Seigneur dans l'anamnèse et Sa présence eschatologique, sans travailler sur la liaison entre l'anamnèse et l'aspect de sacrifice dans l'eucharistie.

¹⁴⁹⁵ Le sens fondamental de la commémoration de la prothèse tient justement à son caractère sacrificiel : tous ensemble et chacun en particulier, nous sommes amenés au sacrifice du Christ : «... quand nous détachons une parcelle de prosphore en prononçant un nom, le nôtre ou celui d'autrui, n'est-ce pas simplement de son 'bien-être' ni de sa 'destinée outre-tombe' que nous nous soucions : nous offrons et nous remettons à Dieu cette personne en sacrifice 'vivant et agréable', afin de la faire participer à la 'vie inépuisable' du Royaume » (Schmemmann, *L'Eucharistie*, p. 115).

¹⁴⁹⁶ Schmemmann n'oublie pas de mettre en évidence les paroles de *commémoration* qui accompagnent la grande entrée et par lesquelles s'accomplit l'offrande : « Que le Seigneur Dieu se souvienne de vous dans son Royaume, toujours, maintenant et à jamais et dans les siècles des siècles... » (*ibidem*, p. 129).

¹⁴⁹⁷ « Ainsi, par cette commémoration de nous-mêmes, des uns des autres et de toute notre vie que nous offrons, notre oblation à Dieu s'accomplit. Que nous offrons le Christ et que le Christ nous offre rend possible et réelle notre mémoire » (*ibidem*, p. 138).

¹⁴⁹⁸ Voir aussi Jean-Luc Marion, *Esquisse d'un concept phénoménologique du sacrifice*, dans *Il sacrificio. Archivio di filosofia – Archives of Philosophy* 76. 2008, p. 9-22. « Ainsi le sacrifice ne requiert-il ni destruction, ni restitution, ni même échange, encore moins contrat, parce qu'il ne relève pas de l'économie, ... mais du don lui-même » (*ibidem*, p. 21). Louis-Marie Chauvet a des idées semblables. Voir *Le sacrifice comme échange symbolique*, dans *Le sacrifice dans les religions*, éd. par Marcel Neusch, Paris, Beauchesne, 1994, p. 277-304, ici p. 303.

À partir des paroles de *commémoration* accompagnant la grande entrée et l'offrande qui s'accomplit par l'anamnèse, le père Schmemmann a rappelé la place du mémorial dans l'offrande eucharistique au sein de l'espace de la théologie liturgique orthodoxe.¹⁴⁹⁹

4. Sanctions et critiques d'une théologie inadéquate

Le théologien Joost van Rossum affirme dans un article présentant la proximité de la pensée de dom Casel à la théologie liturgique orthodoxe que, à l'exception du père Alexandre Schmemmann, la conception théologique et liturgique de Casel est presque totalement ignorée par les théologiens orthodoxes.¹⁵⁰⁰ Il est vrai que, par l'accès très limité à l'œuvre du père Stăniloae et le nombre toujours très réduit des traductions dans les langues de grande circulation, la pensée et l'œuvre du théologien roumain ne sont pas parvenues sur les bureaux de beaucoup de théologiens occidentaux. Mais dans ce « dialogue » théologique entre Orthodoxes et Catholiques, concernant les questions de théologie sacramentaire et dans la problématique du sacrifice eucharistique, le père Stăniloae s'est montré le plus attentif et réceptif analyste orthodoxe de la pensée casélienne.

Dans les années 1950 déjà nous pouvons observer l'attitude et la conception du père Stăniloae concernant les différences entre l'Orthodoxie et le Catholicisme sur le sujet de l'Eucharistie. Sa présentation évalue et critique les conceptions scolastiques des théologiens catholiques sur l'Eucharistie qui ont persisté pendant des siècles. Selon le théologien roumain, les penseurs occidentaux ont évolué dans la modernité vers la compréhension orthodoxe, justement par la réorientation vers la théologie des Pères et de la première Église : « La théologie catholique a fait, surtout dans le dernier temps, de grands pas dans la direction de la compréhension de l'Eucharistie dans un mode proche de celui de l'Église primitive et orthodoxe ». ¹⁵⁰¹ Si les objets de sa critique sont des théologiens de la période post-scolastique comme dom Anscar Vonier¹⁵⁰², ce qu'il approuve parmi les nouvelles tendances théologiques occidentales et qui lui permet de rapprocher les deux traditions de pensée théologique, est la réflexion théologique d'Odon Casel. La présentation de Stăniloae condamne la conception juridique unitaire de la théologie scolastique sur la rédemption, avec ses implications sur la

¹⁴⁹⁹ Schmemmann, *L'Eucharistie*, p. 129-138, 211-234, 248-251.

¹⁵⁰⁰ Joost van Rossum, *La « Théologie des Mystères » de Dom Odo Casel et la Liturgie orthodoxe*, dans *Θυσία αἰνέσεως, Mélanges liturgiques offerts à la mémoire de l'archevêque Georges Wagner (1930-1993)*, éd. par Job Getcha et André Lossky, Paris, Presses Saint-Serge, « Analecta Sergiana » 2, 2005, p. 397-410.

¹⁵⁰¹ Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie*, p. 84.

¹⁵⁰² Le plus connu travail d'Anscar Vonier, *La clef de la doctrine eucharistique*, préf. et trad. française par Aimon-Marie Roguet, Paris, Cerf, « L'eau vive » 4, 1947.

compréhension de l'Eucharistie comme sacrifice et sur l'être du sacrifice eucharistique, mais observe que les différences entre les deux théologies diminuent justement grâce au progrès qu'apporte la théologie casélienne.

Il est aussi remarquable que la pensée de Stăniloae et Casel se retrouvent concernant la critique des théories immolationnistes et oblationnistes¹⁵⁰³ sur le sacrifice eucharistique, théories qui ont circulé pendant longtemps au firmament de la théologie d'école en Occident autant qu'en Orient. De plus, Stăniloae fait directement recours à l'œuvre de Casel lorsqu'il rejette la théorie de la satisfaction, ayant son fondement dans une conception juridique du salut, et contre les positions théologiques qui oublient que le salut réside dans l'union au Christ et consiste dans une régénération de l'être humain par l'Incarnation, le Sacrifice et la Résurrection du Christ et par son union à chaque homme.¹⁵⁰⁴ Enfin, les objections de Stăniloae s'accordent avec les objections de Casel en ce qui concerne la critique des limites de la théologie latine ancienne. Cette délimitation est une note commune aux théologiens de la liturgie, dom Beauduin et le père Schmemmann pointant également l'exigence de sanctionner ces limitations dans la recherche du vrai sens du sacrifice eucharistique.

Reprenons un des refus communs à Stăniloae et Casel mentionnés ci-dessus. Stăniloae critique à juste titre la conception juridique de la rédemption et sa connexion avec la théorie de la satisfaction.¹⁵⁰⁵ Or, il puise dans la pensée de dom Casel la tendance de la théologie catholique à dépasser cette théorie.¹⁵⁰⁶ Lorsqu'on aperçoit les parallèles entre les écrits de ces deux théologiens, on remarque que la conception catholique de l'Eucharistie s'approche essentiellement de celle de l'Orthodoxie. Les références du père Stăniloae à dom Odon Casel

¹⁵⁰³ Marius Lepin, *Jésus Souverain Prêtre*, dans *Vie Spirituelle* 60. 21^e année, n° 3, septembre 1939, cité aussi par Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie*, p. 74, 78, 79, 80.

¹⁵⁰⁴ Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie*, p. 81-82, note 77, cite Casel, *Glaube, Gnosis und Mysterium*, p. 221.

¹⁵⁰⁵ Pour le père Stăniloae dans la conception juridique sur la rédemption est impliquée la dépréciation de l'Eucharistie comme sacrifice. Selon cette conception la satisfaction apportée par le Christ à Dieu pour le salut de l'homme ne suffit pas. Il est nécessaire aussi une satisfaction apportée par l'Eglise et par l'homme mais vu qu'ils ne peuvent pas apporter quelque chose digne pour satisfaire Dieu, le Christ doit se mettre à la disposition des hommes pour ce surplus de satisfaction apporté par eux et pour qu'ils puissent gagner aussi un mérite à eux. Cette théorie prévoit la nécessité des mérites de l'Eglise et des hommes qui doivent s'ajouter au mérite du Christ en vue du salut. Pour cette conception Stăniloae utilise l'exemple de la théologie de Johann Adam Moehler. Chez Anscar Vonier le théologien roumain observe que l'Eucharistie comme sacrifice n'a pas le but de nous rétablir ontologiquement, mais de nous donner l'occasion d'apporter à Dieu une expiation pour les péchés et de satisfaire l'honneur divine. Stăniloae fait référence au livre de Walter Birnbaum, *Die katholische liturgische Bewegung*, Gütersloh, 1926, travail qui présente les conceptions des théologiens comme Martin von Cochem (1634-1712) ou comme Valentin Thalhoffer (1825-1891). Conformément à ces théologiens l'Eucharistie est le moyen par lequel se réalise la réconciliation de Dieu et des hommes et lui attribuent un caractère méritoire, étant un acte de *justitia*, et non pas de *caritas*. La liturgie effectue le pardon des péchés mêmes *ex opere operato*, le devoir du fidèle étant d'écouter autant des messes que possible. Voir Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie*, p. 82, note 78.

¹⁵⁰⁶ « Odo Casel la repousse catégoriquement », affirme le théologien roumain en citant la dernière grande œuvre du théologien bénédictin *Glaube, Gnosis und Mysterium*, p. 221. Voir Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie*, p. 81-82, note 77.

sont assez fréquentes et se font de manière toute naturelle, marquant une certaine familiarité avec la pensée du bénédictin allemand. Le crédit accordé à la théologie de dom Casel se remarque dans le fait que Stăniloae cite son œuvre sans avoir besoin d'en expliciter la pensée. En exposant la conception orthodoxe, Stăniloae emprunte aussi la liberté casélienne, de se détacher et s'opposer à une conception scolastique dépassée.

Mis à part les discussions théologiques liées à la problématique conceptuelle provoquée par le sacrifice eucharistique, une tendance commune aux quatre théologiens de la liturgie a été d'analyser et de sortir les implications théologiques de l'Eucharistie à partir de rites et du culte eucharistique. C'est le point qui entraîne une variété d'interprétations provoquée par l'existence du rite de la prothèse dans le rituel byzantin de la Divine Liturgie de saint Jean Chrysostome et de celle de saint Basile le Grand et son absence du rite romain.

5. Le sens théologique du rite de la prothèse

La théologie eucharistique d'Alexandre Schmemmann a comme point référentiel l'expérience de l'Église comme amour du Christ et l'expérience de la Liturgie comme expression et réalisation de cet amour.¹⁵⁰⁷ Pour l'explication du rite de la proskomidie, Alexandre Schmemmann renvoie souvent à l'Église primitive afin de marquer une évolution historique qui puisse expliquer le fondement théologique de ce rite et de son lien avec le sacrifice eucharistique de l'Église. Ce sacrifice « préalable », ce rituel¹⁵⁰⁸, est l'expression d'une réalité à partir de laquelle s'est en fait développé ce qu'on nomme le sacrifice de l'amour du Christ¹⁵⁰⁹ et qui se répercute sur le sacrifice de l'Église.¹⁵¹⁰ Dans l'Église ancienne, le sacrifice eucharistique était apporté par tous, au nom de tous et pour tous. Ainsi, chacun apportait son sacrifice en venant à l'assemblée de l'Église et par toutes ces bonnes œuvres, l'Église se réalisait comme l'amour du Christ. L'offrande eucharistique a pour racine

¹⁵⁰⁷ Schmemmann, *L'Eucharistie*, p. 111.

¹⁵⁰⁸ Dans ce rite, la préparation du pain eucharistique correspond à l'immolation de l'Agneau, le versement du vin dans le calice, à l'effusion du sang et de l'eau du côté du Christ crucifié.

¹⁵⁰⁹ Schmemmann parle du sacrifice restauré et manifesté dans toute sa nature et sa plénitude, avec son sens éternel, en tant que celui de l'amour parfait et, donc, de la vie parfaite, à savoir : le don parfait de soi. « En Christ, 'Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils...' ; et en Christ, l'homme a tant aimé Dieu qu'il s'est entièrement donné à Lui. Dans cet abandon mutuel, il n'est rien resté qui ne fût offert, et l'amour a régné en tout... [...] Aussi bien ce sacrifice qu'il nous est donné et enjoint d'apporter, et par l'acte duquel l'Église se réalise en tant que la vie du Christ en nous et que la nôtre en Christ, n'est-il pas un sacrifice nouveau, 'autre' par rapport à celui, unique, universel et irréplicable que le Christ apporta une seule fois (He 9, 28). [...] Ayant tout rempli, étant la Vie de la Vie même, le Christ a tout apporté à Dieu et au Père » (*ibidem*, p. 106, 107).

¹⁵¹⁰ « Par le sacrifice absolument unique du Christ, notre vie même est rétablie, régénérée et réalisée comme oblation, comme la possibilité de toujours transformer nos corps et notre existence en 'sacrifice vivant, saint et agréable à Dieu' (Rm 12,1) » (*ibidem*, p. 107-108).

et pour principe ce sacrifice de l'amour. Les ministres spécialement désignés pour cette bienfaisance caritative – le sacrifice de l'amour – étaient les diacres. Ils avaient à mettre en œuvre l'amour, en tant que l'essence même de la vie ecclésiale. C'était le service sacrificiel de tous et pour tous. Le lien interne entre l'Eucharistie et le « sacrifice d'amour » était évident pour la conscience de l'Église. Aujourd'hui, ce service ne correspondant plus à un besoin pratique, il n'en reste qu'un rituel, celui de la préparation des Dons.¹⁵¹¹

La prothèse, avec sa spécificité byzantine demeure. Elle est restée un témoignage du lien organique entre l'Eucharistie et la nature de l'Église comme amour et, par conséquent comme offrande et oblation. Cela fait d'elle l'accomplissement dans l'espace et dans le temps du sacrifice du Christ.¹⁵¹² L'offertoire à la prothèse commençait par le fait que chaque fidèle apportait sa « prosphore » (son offrande), participant ainsi à celle de l'Église. La vraie signification de cet acte était la participation de tous à l'offrande eucharistique.¹⁵¹³ Selon Schmemmann, le sens de la proscomidie est que, dans le pain et le vin apportés, nous avons une connaissance préalable du sacrifice d'amour du Christ, et du Christ lui-même que nous offrons et qui nous offre en lui au Père. La proscomidie est donc le symbole saturé de la réalité de la création nouvelle qui existe déjà en Christ, et qui dans « ce monde » est connue par les symboles qui ne sont transparents qu'à ceux qui ont la foi.¹⁵¹⁴ Le pain préparé pour le sacrement eucharistique est connu par l'Église dans ce contexte de la sanctification du monde favorisé par l'incarnation du Fils de Dieu, sanctification qui consiste en ce qu'en Christ la possibilité est rétablie, pour le monde, de devenir sacrifice à Dieu et pour l'homme, de l'offrir.¹⁵¹⁵

La Liturgie, dans l'interprétation de Schmemmann, peut commencer quand tous les membres de l'Église, sous forme de parcelles de prosphores, sont rassemblés autour de l'Agneau, intégrés à son sacrifice, c'est-à-dire quand tout est rapporté au sacrifice du Christ et

¹⁵¹¹ *Ibidem*, p. 111-112.

¹⁵¹² *Ibidem*, p. 113.

¹⁵¹³ *Ibidem*, p. 127.

¹⁵¹⁴ *Ibidem*, p. 113.

¹⁵¹⁵ *Ibidem*, p. 114. Pour Schmemmann, « nous [...] reconnaissons [les oblats à l'offertoire] à l'avance comme le sacrifice du Christ. Les dons sont saints et divins de même que l'Humanité du Christ est sainte et divine, principe et don de la création et de la vie 'nouvelles'. Dans cette vie, dont l'Église est appelée à être la manifestation et l'accomplissement, l'univers se transforme en oblation, en sacrifice » (*ibidem*, p. 123).

tout y est inclus¹⁵¹⁶, quand « notre vie cachée en Dieu avec le Christ » est disposée sur la patène d'une manière visible aux yeux de la foi.¹⁵¹⁷

Alexandre Schmemmann explique aussi le sens du mémorial de la prothèse, le vrai sens de la *commémoration* qui y est célébré : « le sens fondamental de cette commémoration tient justement à son caractère sacrificiel : tous ensemble et chacun en particulier, nous sommes amenés au sacrifice du Christ ; la 'créature nouvelle' est rassemblée et construite autour de l'Agneau de Dieu ».¹⁵¹⁸ Schmemmann accorde donc une grande importance au rapport de tous et de chacun au sacrifice du Christ. Par la prosphore, le fidèle est remis en sacrifice vivant à Dieu pour participer ainsi à la vie du Royaume.

« En apportant nos *prosphores* (offrandes), nous apportons et confions à Dieu 'nous-mêmes et les uns les autres et toute notre vie'. Cette oblation est *réelle*, parce que le Christ l'a déjà assumée, l'a faite sienne et qu'il l'a déjà sacrifiée à Dieu. À la prothèse, cette vie et, par elle, le monde entier sont 'encore et sans cesse' reconnus comme une offrande, comme les 'oblats' du Sacrement par lequel l'Église se réalise en tant que le Corps du Christ, 'la plénitude de Celui qui remplit tout et en tout' (Ep 1, 23) ».¹⁵¹⁹

Le père Stăniloae a également accordé au sujet un espace considérable. Comme le père Schmemmann, il considère la proskomidie comme connaissance préalable du sacrifice du Christ.¹⁵²⁰ Par contre, Stăniloae, lui, n'hésite pas à utiliser le double symbolisme de la naissance et de la mort du Christ qui se sous-entendent dans sa mystagogie de la proskomidie. Il se situe ainsi dans la lignée interprétative des théologiens byzantins critiqués par Schmemmann, en particulier celle de Nicolas Cabasilas qu'il cite à plusieurs reprises. Pour Stăniloae, la naissance porte virtuellement en elle la croix et la résurrection¹⁵²¹, dans l'enfant qui naît s'apercevant le Christ crucifié.¹⁵²² Le fondement de la proskomidie est l'incarnation,

¹⁵¹⁶ « C'est en cela que réside la *réalité* de la proskomidie : signifier que le Pain et le Vin sont le sacrifice du Christ, qui inclut tous les nôtres. D'où le caractère *sacrificiel* de la prothèse : préparation du pain comme immolation de l'Agneau, du vin comme effusion du sang » (*ibidem*, p. 114).

¹⁵¹⁷ *Ibidem*, p. 114. L'offrande et la préparation des dons ne sont plus une expression des besoins pratiques, comme ils étaient dans l'église primaire. Mais la liaison intérieure entre l'offrande sacrificielle et l'eucharistie reste toujours valable.

¹⁵¹⁸ *Ibidem*, p. 115.

¹⁵¹⁹ *Ibidem*, p. 116.

¹⁵²⁰ Stăniloae, *Spiritualitate și Comuniune*, p. 176-215 ; Idem, *Proskomidia sau rânduiala producerii darurilor pentru sfânta jertfă a lui Hristos* [La proskomidie ou l'office de la pro-offrande des dons pour la sainte oblation du Christ], dans *Mitropolia Banatului* 36. 1984, p. 261-277.

¹⁵²¹ Stăniloae, *Spiritualitate și Comuniune*, p. 181. Dans la nativité est impliquée la crucifixion, elle est acceptée par le Christ en vue de la crucifixion (*ibidem*, p. 193).

¹⁵²² *Ibidem*, p. 185. En Christ, « ces actes salvifiques ne sont plus distancés, mais constituent l'intégralité de Sa Personne réalisée en tant qu'homme. Les actes du passé ne se perdent pas dans l'éternité, mais deviennent

la crucifixion du Christ, et la présence continue du Christ incarné et crucifié avec les croyants. Ce rite est plus qu'une simple préparation des dons changés dans le sacrifice du Christ, et celui-ci sous l'image de l'Agneau n'est pas seulement un symbole vide de sa présence. Il s'agit de fait d'une forme de « pro-présence » active du Christ sacrifié.¹⁵²³ Dans ce que le prêtre accomplit, la « présence par une action » du Christ est de plus en plus accentuée.¹⁵²⁴

Stăniloae évoque aussi le rite de la préparation des dons, lorsque le prêtre coupe l'« Agneau ». Ce geste représente la séparation du corps du Seigneur de celui de la Vierge par la naissance. Parallèlement, il suggère déjà l'Agneau qui se sacrifie, et la crucifixion. C'est ainsi que le symbole visible du pain s'unit avec le symbole invisible de l'Agneau. Selon le commentaire du père Stăniloae,

« Il naît comme Agneau de sacrifice. Mais Il naît aussi avec un corps qui se donne à manger et se donnera à jamais. Par l'Agneau est indiqué plus encore le fait que le Christ est pain vivant et Agneau qui s'immole. Le Pain est fait pour être mangé et l'Agneau pour être sacrifié. Le Christ est le Pain conscient qui se donne volontairement à manger et l'Agneau conscient qui s'immole volontairement ».¹⁵²⁵

La théologie de Stăniloae place tout ce que le prêtre accomplit à la proskomidie dans le « présent continu », ce qui indique une « actualité présente » tant de la naissance que de la mort du Christ.¹⁵²⁶

cohérents avec l'éternité et leur ordre temporel change en ordre de valeurs. Le sacrifice du Christ sur la croix prend la première place dans la dimension éternelle dans laquelle vit le Christ après la résurrection, parce que c'est l'acte de la plus grande valeur et efficacité communautaire et salvifique » (*ibidem*, p. 185).

¹⁵²³ *Ibidem*, p. 183, 184, 208.

¹⁵²⁴ Pour Stăniloae, « Puisque la naissance et la crucifixion du Christ constituent la base d'une action permanente du Christ, alors tant dans la Proskomidie que dans la Divine Liturgie, on peut estimer que la présence de Jésus avec toute Son œuvre est actualisée à différents degrés par les actes de la Proskomidie, comme par ceux de la Divine Liturgie. Ces deux degrés de présence et d'action se succèdent, mais parfois se superposent » (*ibidem*, p. 186).

¹⁵²⁵ *Ibidem*, p. 193-194.

¹⁵²⁶ *Ibidem*, p. 196. Le père Stăniloae offre une explication pour le présent continu liturgique. « En Christ qui est éternel, est actif le passé, mais aussi le présent et le futur, entre lesquels les distances ont disparu. Le passé, le présent et le futur, sont condensés, non pas séparés. Et cela, les fidèles le vivent aussi. [...] L'éternité du Christ n'est pas un vide dépourvu d'actes accomplis par Lui dans le temps, mais est remplie de ces actes. Néanmoins ceux-ci peuvent être inversés selon la volonté et l'expérience des fidèles. De même que dans le changement eucharistique ne se montre pas seulement un moment passé de la vie du Christ, mais aussi un acte présent, de même dans la préparation de l'Agneau comme image du Christ qui naît et se crucifie, ne se montre pas seulement la vie inconnue du Christ d'avant sa sortie à la prédication, c'est-à-dire n'est pas indiquée seulement cette période passée de Sa vie, mais se montre aussi le caractère actuel de cette période-là. Toute la Divine Liturgie n'est pas seulement un récit de ce que le Christ a fait dans le passé, mais aussi une présence du Christ actif maintenant. Dans la Divine Liturgie tout est présent, sans annuler le passé » (*ibidem*, p. 186-187).

6. La mystique du sacrifice eucharistique

Pour Schmemmann, Stăniloae et Casel, les sacrements ont comme centre l'Eucharistie, qui nous présente et nous donne, le Sauveur sacrifié et ressuscité dans le mode le plus plénier. Selon eux, chaque sacrement résume et actualise toute l'économie de l'Incarnation jusqu'à la Résurrection, non pas comme commémoration, mais comme un revécu par le Christ au ciel, et par le croyant avec lui, dans le Sacrement que ce dernier reçoit. Il est transposé dans l'ordre rituel le processus de déification de l'homme, qui est l'ultime accomplissement de l'incarnation.¹⁵²⁷

Reconsidérer sérieusement ce que signifie s'offrir en sacrifice vivant et agréable ou rapporter sa vie au sacrifice du Christ est un point central dans la compréhension du sacrifice dans l'Église. Cette question réoriente le seul intérêt sur la santé ou sur le destin de l'homme après la mort, vers une compréhension du sacrifice en tant que vie transformée ici et maintenant. Dès que nous participons au Royaume de Dieu pendant la liturgie, le processus curatif, de restauration et de déification est déjà commencé. Schmemmann affirme que les vrais chrétiens doivent se comprendre eux-mêmes comme étant l'Église de ceux qui sont aptes à être transformés en sacrifice et offrande à Dieu, en tant que participants au ministère sacrificiel du Christ.¹⁵²⁸ Le théologien enracine ainsi le sacrifice dans la transformation. Dans la célébration eucharistique, les participants sont transformés pendant qu'ils s'offrent au Christ parce que le Christ s'est offert lui-même au nom du monde.

Stăniloae a beaucoup insisté dans la clarification du concept de mort mystique réelle. Selon lui, cette mort comprend une union de l'homme à Dieu pour arriver à la résurrection. La mort en cause est une auto-cessation de l'humain devant le divin pour faire prévaloir les œuvres divines dans l'esprit de l'homme. En tant qu'homme devant Dieu, le Christ demeure dans un état d'annulation incessant ainsi qu'il l'était sur la Croix.¹⁵²⁹ En se communiant à nous, il nous attire dans sa propre annulation, pour qu'on meure nous aussi et qu'en même temps Dieu vive pleinement en nous, afin que nous vivions véritablement. Par conséquent, la mort et la résurrection sont vécues simultanément par le chrétien, ainsi qu'elles sont vécues de manière permanente dans le Christ.

¹⁵²⁷ Myrrha Lot-Borodine, *La grâce déifiante de sacrements, d'après Nicolas Cabasilas*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 25. 1936, 299-330, ici p. 306, cité par Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie*, p. 101.

¹⁵²⁸ Schmemmann, *L'Eucharistie*, p. 119.

¹⁵²⁹ Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie*, p. 96.

Pour le théologien roumain, l'union du chrétien au Christ, Lui qui se trouve en état d'immolation, se réalise dans l'Eucharistie.¹⁵³⁰ Stăniloae décrit l'Eucharistie comme la présence du Seigneur dans la réalité de sa mort et de sa gloire. Elle est la vraie représentation du sacrifice réel et continu du Seigneur, offert une fois pour toutes sur la Croix et présenté perpétuellement en notre faveur dans l'éternité.¹⁵³¹ Le Christ continue son sacrifice sur les autels, pour attirer mystiquement les hommes dans sa mort, pour qu'ils puissent y communier. Par le sacrifice eucharistique est entretenu dans l'Église l'événement de la mort mystique ensemble avec le Christ. Or, puisque le sacrifice du Seigneur au ciel ne peut pas se séparer de son état de résurrection, l'événement de la Résurrection se trouve aussi dans l'Église de manière ininterrompue et par cela l'action de divinisation.¹⁵³² Le Christ se sacrifie continuellement à l'intérieur de son Corps mystique. Le Corps eucharistique entretient en tant que nourriture son Corps mystique. L'Église qui en est nourrie augmente de ce fait continuellement la vie divine en elle.

Il est intéressant que la dimension mystique du sacrifice, son rôle divinisateur, et aussi son aspect de repas sacrificiel sanctificateur sont interprétés dans la même vision théologique par Odon Casel. Mais s'il parle lui aussi du sacrifice eucharistique, il le fait au sein d'une mystique du Christ, c'est-à-dire dans l'unification physico-mystique de l'Église avec l'Homme-Dieu, réalisable par le Mystère du culte.¹⁵³³ Casel prétend que le Corps du Christ prie seulement en union avec sa Tête et dans son Esprit, et dans ce système « l'Église n'a aussi qu'un seul sacrifice à offrir, celui que le Christ, sa Tête et son Sauveur, a déjà immolé ». ¹⁵³⁴ Dans le culte chrétien un événement historique est célébré, mais un événement dont la fin dépasse ce monde et se trouve dans l'au-delà divin. Cette œuvre que Dieu lui-même a faite, également en tant qu'Homme parmi les hommes, il la leur laisse, en leur donnant la liberté de la commémorer et la renouveler, de pouvoir s'y associer et avoir ainsi, comme par leur propre activité, concrètement part à la vie divine. Dans cette union ou collaboration mystique entre l'action du Christ et l'action de l'Église, il y a un seul véritable

¹⁵³⁰ Stăniloae, *Théologie eucharistique*, p. 198.

¹⁵³¹ Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie*, p. 102. Stăniloae paraphrase Nicolas Arseniew, *Sens de l'Eucharistie selon l'Église orthodoxe*, dans *Revue Apologétique* 64. 1937, p. 704-716, ici p. 711.

¹⁵³² Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie*, p. 106.

¹⁵³³ « Le sacrifice eucharistique est le mystère cultuel le plus élevé et le plus riche, dans lequel l'œuvre rédemptrice du Christ devient mystiquement présente. L'Église peut, par ces rites symboliques, s'associer à l'action du Seigneur pour manifester et resserrer l'union intime qu'elle a avec lui et qui s'exprime tantôt par le concept de Corps mystique, tantôt par celui de mariage ou par d'autres images. Le mystère devient ainsi le moyen nécessaire pour communier à la vie du Christ » (Odon Casel, *La notion de « jour de fête »*, dans MD 1. 1945, p. 23-36, ici p. 28).

¹⁵³⁴ Casel, *Le mystère du culte*, p. 55-56.

sacrifice impliqué, car le Christ s'y immole mystiquement pour son Église et communique à celle-ci son Esprit.¹⁵³⁵

En complétant sa perspective théologique sur le sacrifice mystique le bénédictin montre que le salut est acquis par une vie intime de l'homme avec le Christ, de la demeure du Christ dans l'homme et la transformation de l'homme par la présence du Seigneur en lui.¹⁵³⁶ Selon Casel la possibilité de la réalisation de cette élévation est donnée par le Seigneur même par l'institution pour nous des mystères du culte.¹⁵³⁷ Mais sur ce chemin le désidérata théologique de Casel rencontre la démarche de Stăniloae. Ce dernier attaque toute conception qui oublie que dans la liturgie le Christ se sacrifie pour se communiquer aux fidèles en état de sacrifice et de résurrection et pour attirer aussi les fidèles dans cet état, pour s'unir avec eux.¹⁵³⁸

Si l'on suit la pensée commune aux deux théologiens, on peut conclure que l'homme s'unit au Christ dans l'offrande pour se régénérer ontologiquement, en glorifiant en même temps Dieu. La sanctification est une transformation ontologique et non pas le résultat de certains mérites humains ou même d'une efficience divine. Représentants de la théologie moderne, Stăniloae et Casel voient le fondement de l'Eucharistie comme sacrifice dans une identité ontologique entre la restauration de la figure divine dans chaque homme et la glorification de Dieu par le sacrifice. La nécessité de l'Eucharistie comme sacrifice se fonde aussi dans le besoin de l'homme de s'unir avec Jésus Christ. C'est pourquoi ce dernier continue à s'offrir, permettant que par la puissance ininterrompue de Son sacrifice l'homme puisse s'offrir lui aussi pour renouveler sa nature avec Lui, s'élever de la détérioration. Le sacrifice auquel communie l'homme par l'Eucharistie n'a pas un effet méritoire, mais un effet ontologique de restauration. Le complément de l'enseignement de Stăniloae est celui-ci : en s'offrant continuellement au Père, le Christ descend sur l'autel comme sacrifice pour se communiquer aux fidèles, pour être toujours à la disposition des hommes afin qu'ils

¹⁵³⁵ *Ibidem*, p. 61.

¹⁵³⁶ *Ibidem*, p. 29.

¹⁵³⁷ C'est par les sacrements que le chrétien n'est plus un homme tel qu'il vient en ce monde, mais il est un homme transformé, un homme divinisé, régénéré par Dieu. « Comme membre du Souverain Prêtre Jésus-Christ, il est lui-même un *christ*, un oint, un prêtre ayant le pouvoir et le droit d'offrir à son tour à Dieu le Père, par le Christ, un sacrifice d'agréable odeur » (*ibidem*, p. 36).

¹⁵³⁸ Stăniloae critique les théories du mérite gagné par l'homme à travers un sacrifice eucharistique, mis par le Christ à la disposition de l'homme, pour qu'il puisse être offert dans l'Eucharistie comme son propre sacrifice, chose qui provoque un clivage entre le sacrifice eucharistique et le sacrifice du Golgotha. Toute conception juridique du salut ayant son fondement dans la théorie de la satisfaction représente un préjudice pour la compréhension du salut comme restauration de l'être humain par l'Incarnation, le Sacrifice et la Résurrection du Christ et l'union à lui, et provoque une dépréciation de l'Eucharistie comme sacrifice, en éloignant les fidèles de l'action liturgique et en affaiblissant le contact entre les fidèles et le Christ.

s'approprient le sacrifice à leur tour. Le Christ en tant qu'homme à la fois glorifie le Père dans son sacrifice, et attire tous les hommes dans cette disposition.¹⁵³⁹

Si l'on suit la pensée de Stăniloae, l'Eucharistie est alors notre intégration dans l'acte de la mort et de la résurrection mystiques du Christ, continuation de sa mort et de sa résurrection historiques. L'acte externe du sacrement, sans comprendre une mort comme celle du Christ historique, indique toutefois une mort réelle, mais mystique, tout comme une résurrection réelle, mais mystique.¹⁵⁴⁰ Les commentaires de Stăniloae accompagnés par les renvois bibliographiques à l'œuvre de Casel montrent une similitude dans les visions théologiques et aussi une très fine attention de Stăniloae aux pensées caséliennes. Stăniloae cite les travaux d'Odon Casel, ce qui montre aussi le rapprochement entre la théologie catholique moderne – par le ressourcement dans la théologie patristique – et la théologie orthodoxe.

Pour le sujet du sacrifice du Christ les idées des deux théologiens ne se contredisent pas, au contraire. Stăniloae reprend même la pensée de Casel en lui ajoutant la nuance suivante : le théologien roumain considère comme particulièrement importante l'identité du sacrifice eucharistique avec le sacrifice du Seigneur à la Sainte Cène et avec le sacrifice qu'il amène sans cesse dans le ciel. Ce qui s'impose fortement selon Stăniloae, est la nécessité d'approfondir l'idée de l'*état de sacrifice* dans lequel se trouve le Christ au ciel :

« Le sacrifice eucharistique est un sacrifice réel, même s'il ne s'agit d'aucune destruction, ni d'une offrande momentanée (car il se trouve déjà au ciel en état de sacrifice, et s'offre continuellement dans le ciel au Père). Dans l'Eucharistie, le Sauveur n'offre pas de nouveau à Dieu son Sacrifice sur la Croix, car en l'offrant une fois visiblement, il l'offre depuis là continuellement au ciel, donc tous ces sacrifices sont le seul et unique sacrifice. Étant présent

¹⁵³⁹ Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie*, p. 84.

¹⁵⁴⁰ Ce qui montre de nouveau la correspondance de ces deux visions théologiques est cette autre citation par Stăniloae de l'œuvre de Dom Casel : « Le Mystère du Christ, qui, en Notre-Seigneur, s'est accompli dans toute sa réalité historique et physique, se réalise en nous dans le symbole, sous des formes représentatives et figuratives. Celles-ci ne sont pourtant pas des simples apparences, des signes purement extérieurs et vides, mais elles contiennent pour nous et nous communiquent la pleine réalité de la vie nouvelle que nous offre le Christ, notre Médiateur. Cette participation d'un genre tout spécial à la vie du Christ, qui, d'une part, se présente sous l'expression du symbole, et de l'autre s'accomplit réellement, a été appelée par les premiers chrétiens du nom de participation *mystique*. C'est, en effet, une manière d'être dont la nature tient le milieu entre la représentation extérieure pure et simple et la réalité physique tout court » (Casel, *Le mystère du culte*, p. 31-32, cité par Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie*, p. 100).

sur l'autel, le Christ descend le ciel sur la terre, et par notre communion nous monte au ciel ». ¹⁵⁴¹

Stăniloae donne ici raison aux élaborations de Casel, tout en lui reprochant seulement de ne pas parler de l'état de sacrifice du Christ au ciel. Par conséquent, un différent théologique se situe ici : pour Stăniloae comme indiqué plus haut, le Christ continue toujours son état de sacrifice indifféremment de la célébration de l'Eucharistie et de la communion des fidèles. On peut remarquer que le théologien roumain a analysé la conception de Casel de près, lorsqu'on lit notamment une note de bas de page déployant les considérations de Stăniloae sur la théologie du sacrifice de Casel. Stăniloae précise, dans une clef de lecture quasi casélienne, qu'à la base de notre union mystique à Dieu réside la mort et la résurrection mystique du Christ auquel nous communions dans les Sacrements. Pour montrer la manière dont Stăniloae a traité le sujet nous reprenons l'intégralité de cette même note de bas de page :

« Odo Casel appelle aussi mort mystique la mort en continuité du Seigneur, mais il ne va pas jusqu'au but dans son explication. Dans un endroit il dit : 'C'est par sa Passion que le Seigneur est devenu Esprit, Pneuma. C'est pourquoi nous devons avec lui vivre mystiquement sa Passion. De même que le Christ est devenu Pneuma par sa passion physique, ainsi nous devons traverser mystiquement sa Passion par le baptême, entrer en partage de la résurrection spirituelle et recevoir l'effusion de l'Esprit divin, pour devenir des hommes 'spirituels', des pneumatikoi' (*Das christliche Kultmysterium*, Regensburg, 1935, p. 34). Et dans un autre endroit, en essayant une explication, il s'arrête à l'indication énigmatique et générale qu'il s'agit d'une mort sacramentelle. D'abord il détermine la Passion du Seigneur du ciel, à peu près à ce que nous avons dit : 'La Passion n'apparaît pas maintenant comme une disparition du monde, comme un naufrage de tous les projets de Jésus, mais comme un passage à la résurrection glorifiée et au séjour à la droite du Père en tant qu'Empereur et Prêtre éternel' (*Mysteriengegenwart*, p. 156). Ensuite en décrivant le sacrement comme une union à Dieu qui souffre et ressuscite, il dit : 'une unité avec le Seigneur transfiguré ne suffirait pas, parce que le Seigneur a été d'abord Sauveur en état de kénose et les pécheurs doivent aller d'abord au Sauveur et Rédempteur. Ils ne peuvent pas aller tout de suite à Dieu transfiguré, mais doivent mourir d'abord au péché et au monde dans l'imitation et dans la force du Seigneur crucifié...' (*op. cit.*, p. 157). Ici il montre que puisque l'homme ne peut pas se parachever que par étapes, le Christ fait le chemin avec eux, commence par sa Mort, la revit, en leur donnant de soi

¹⁵⁴¹ Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie*, p. 95. Ce n'est pas par le mode d'existence divin que le Christ se trouvait en état de sacrifice à la Cène. Ce n'est pas avec la divinité que le Seigneur s'est sacrifié, mais avec l'humanité, à la Cène comme actuellement au ciel (*ibidem*).

d'abord l'énergie de cet état. Jusqu'ici nous avons une explication juste, satisfaisante. Mais quand il veut nous expliquer en quoi consiste cet ensemble mort du Christ avec l'homme, Odo Casel ne franchit pas assez clairement et sûrement. Il dit seulement en général que c'est une mort mystique, en ajoutant que celle-ci est une mort sacramentelle. Mais une identification de la mort mystique avec la mort sacramentelle laisse l'impression que le Christ ne se sacrifierait pas au ciel au moment où personne ne communie à lui dans les sacrements. 'Mais comment peut mourir Celui qui a la vie éternelle ? Ici nous demeurons au seuil du mystère... Puisque la mort historique du Christ est passée, il ne peut pas s'agir que d'une mort mystique, et celle-ci non pas moins réelle. Car le chrétien doit mourir réellement au péché ; c'est pour cela que la mort du Christ doit être aussi réelle. D'autre part il ne peut pas y avoir une nouvelle mort du Christ, car le Christ est mort 'une fois pour toutes' ; il est possible seulement que la mort du Christ soit de nouveau mise avant, faite présente, pour que seul le pécheur soit immergé dans cette mort et qu'il arrive ainsi à la vie pour Dieu. Comment cela peut-il se passer ? La sagesse de Dieu a trouvé la voie *sacramentelle*' (*Mysteriengegenwart*, p. 158) ».¹⁵⁴²

On voit donc que pour Stăniloae, l'Eucharistie est sacrifice mystique parce qu'elle représente ce mystère insondable de la mort continuelle du Christ, qui est inséparable de son état de résurrection. C'est une mort ontique qui « n'est pas à un niveau autre que la mort sur le Golgotha. La mort ontique représente la continuation ininterrompue ».¹⁵⁴³

Tous les fidèles sont attirés par l'Eucharistie dans la mort mystique-réelle du Seigneur et ils en retirent le pouvoir d'une continuelle mortification et résurrection. Cette mort mystique, qui est la continuation du Sacrifice de la Croix, soutient la mort et la résurrection continuelle de tous les membres du Corps mystique du Christ. Stăniloae écrit un peu plus bas :

« L'Eucharistie a le même caractère de mort sur la croix, la même intensité manifestée sur le Golgotha par la séparation du sang de la chair, même si elle est désormais non sanglante. La Croix et la séparation du sang et de la chair restent le sceau d'ordre spirituel de cette mort mystique. C'est pour cela que l'homme est baptisé non pas simplement dans la mort du Seigneur, mais dans son Sang, dans le Seigneur crucifié, et qu'il communie non pas de sa mort en général, mais de son Corps et de son Sang. Jésus, c'est ainsi qu'il est consenti d'être vécu : dans son Sacrifice incessant, comme crucifié et en même temps comme ressuscité... Le Christ continue toujours son état de sacrifice, indifféremment de l'accomplissement de la divine

¹⁵⁴² *Ibidem*, p. 99, note 107.

¹⁵⁴³ *Ibidem*, p. 97. C'est le lieu où Stăniloae inclut de nouveau la citation d'Odo Casel, *Mysteriengegenwart*, p. 158 : « Le Baptême donne, par conséquent, la possibilité de participer à la mort du Christ, même si le Christ transfiguré ne meurt plus ».

Eucharistie et de sa communion par les hommes. On pourrait dire qu'il meurt en Soi et ressuscite en Soi sans cesse, certainement dans une disponibilité continuelle pour eux. Mais quand les hommes communient de son Sacrifice, sa mort est une mort et une résurrection en eux, avec eux. Une mort et une résurrection qui provoque et leur mort et leur résurrection, d'abord sur le plan caché, ontique, ensuite, par leur effort prolongé, sur le plan de la vie consciente. Ainsi, à la base d'une vie entière de mortification ascétique et d'union mystique de l'homme avec Dieu réside la mort et la résurrection mystique du Seigneur, dont nous communions par les Saints Sacrements ».¹⁵⁴⁴

Pour dom Casel, le Christ est essentiellement le rédempteur qui est venu dans ce monde pour racheter les pécheurs. Et parce que la messe est mystère de la rédemption¹⁵⁴⁵,

« le Seigneur, assis à la droite du Père dans les cieux, veut s'immoler chaque jour avec son Église, qui demeure, lutte et souffre sur terre ; il veut s'immoler dans une célébration mystique et symbolique, dans une réalité mystérieuse et pleine de grâce, pour que son *Ecclesia* puisse, avec lui, mourir au monde et au péché, ressusciter avec lui à une vie nouvelle en Dieu et pour Dieu ».¹⁵⁴⁶

Le théologien rhénan précise que l'humanité doit encore mourir aux péchés avec le Seigneur. Mais si elle est morte mystiquement, elle vit aussi avec le Christ pour Dieu, en étant ressuscitée sacramentellement, motif pour lequel la messe est le sacrement de la résurrection. La rédemption exige donc qu'on meure à ce monde des péchés et c'est ainsi que, selon Casel, la messe est d'abord et premièrement mystère de la passion.¹⁵⁴⁷ « Cette forme – dit-il – est seule appropriée à la condition de l'humanité encore dominée ou menacée par les péchés ». Ce passage est prévu, dans le texte de dom Casel, avec une note de bas de page précisant une idée qui le place, dans la question du sacrifice continu du Seigneur, sur une position tout autre que celle du père Stăniloae :

« La messe ne peut donc pas être le sacrifice du ciel adapté à la condition de l'Église ; il ne peut non plus être parlé d'un sacrifice céleste au sens propre, puisque l'acte sacrificiel du

¹⁵⁴⁴ *Ibidem*, p. 98-99.

¹⁵⁴⁵ Casel, *Faites ceci en mémoire de moi*, p. 174.

¹⁵⁴⁶ Casel, *Le mystère du culte*, 106.

¹⁵⁴⁷ Casel, *Faites ceci en mémoire de moi*, p. 174.

Christ s'est accompli à la croix. Cependant, du sacrifice il demeure éternellement l'acceptation, la glorification et la réalisation du but ». ¹⁵⁴⁸

Dom Casel précise sa doctrine ainsi : l'unique sacrifice du salut éternel est le sacrifice de la croix tout ensemble avec son acceptation et sa consécration par la résurrection, l'ascension et la session à la droite du Père. ¹⁵⁴⁹ Pourtant, de même que dans l'observation du père Stăniloae, dom Casel préfère de ne pas s'avancer dans une explication concernant l'état de donation du Seigneur au ciel. Il parle d'une immolation du Christ qui se trouve au ciel à la droite du Père, immolation mystique favorisant l'immolation et la résurrection mystique de l'Église dans sa propre célébration mystique et symbolique. Dom Casel accorde une valeur éternelle à la réalité de sacrifice dans une discussion sur le mystère de la passion du Christ réverbéré dans la liturgie et dans la passion d'un martyr ¹⁵⁵⁰, mais il montre toutefois l'indisponibilité à s'orienter vers une doctrine comme celle de Stăniloae sur l'état de donation permanente du Seigneur au ciel. Dans son analyse dom Casel part aussi d'un texte eucharistique, notamment le *Supplices te* du Canon romain. ¹⁵⁵¹ Selon dom Casel, dans cette prière, l'autel de la terre et l'autel du ciel coïncident. Il commente :

« Nous prions Dieu de regarder le sacrifice, comme s'il était sur l'autel du ciel. À vrai dire, ce n'est pas *comme si*, car en prononçant cette prière, nous sommes vraiment devant l'autel du ciel. Notre sacrifice se trouve au ciel sous le regard de Dieu et, à la communion, nous mangeons à la table du ciel. Le Mystère a ce pouvoir de nous rendre présente une réalité céleste. Assurément, nous devons encore représenter cette réalité sous un symbole ; mais le

¹⁵⁴⁸ *Ibidem*. Pourtant, ailleurs, dom Casel affirme : « Maintenant, le Christ glorifié continue au ciel, pour l'éternité, son sacrifice. Éternellement, dans une ineffable béatitude, il se tient devant son Père, lui présentant ses plaies glorieuses ; 'toujours vivant', il intercède sans cesse pour nous : véritable 'grand prêtre pour l'éternité – *sacerdos in aeternum*'. Cependant, l'Église poursuit son pèlerinage sur terre : pour elle aussi, le Christ a voulu que son sacrifice continue, et cela sous une forme visible. Il a voulu s'offrir sans cesse parmi nous, pour distribuer sa grâce rédemptrice aux générations qui se succéderaient. Alors, avant de mourir, pendant la Cène, il a institué la célébration mystérielle de sa passion et de sa mort sous le voile et le symbole du pain et du vin » (Casel, *Le Mystère de l'Église*, p. 229).

¹⁵⁴⁹ Casel, *Faites ceci en mémoire de moi*, p. 170.

¹⁵⁵⁰ « Le mystère de la 'passio martyris' fait partie du 'passionis Domini mysterium'. Le Christ n'en prive pas son Église. [...] Derrière la liturgie sans cesse répétée se trouve le sacrifice unique et éternellement durable du Christ Jésus ; de même, la fête du martyr, qui revient chaque année, est le voile symbolique qui recouvre la passion du martyr, souffrances d'un jour, mais entrées dans l'éternité : aux célébrations successives de la fête terrestre correspond une réalité permanente, une fête perpétuelle, éternelle » (Casel, *La notion de « jour de fête »*, p. 30, note 8). L'article qui précède celui de dom Casel et le premier de la revue *La Maison Dieu* est l'article de Lambert Beauduin, *Normes pour les réformes liturgiques*, dans MD 1. 1945, p. 9-22.

¹⁵⁵¹ « Nous vous en supplions, Dieu tout-puissant, faites porter ces offrandes par les mains de votre saint ange, là-haut, sur votre autel, en présence de votre divine Majesté. Et quand nous recevrons, en communiant ici à l'autel, le Corps et le Sang infiniment saints de votre Fils, puissions-nous tous être comblés des grâces et des bénédictions du ciel ».

symbole nous donne la réalité, il n'en est pas seulement une image extérieure. Nous accomplissons ici-bas le rite, mais dans le rite, nous possédons la réalité du ciel ».¹⁵⁵²

Le théologien bénédictin voit à travers la doctrine du mystère la dimension céleste du sacrifice, mais comprend seulement ce dernier comme un passage du plan historique dans le plan éternel et qui permet la consécration.¹⁵⁵³ Chez Casel le sacrifice éternellement durable du Christ reste en connexion au sacrifice de la Croix étant projeté dans l'éternité, mais n'est pas associé à l'éternité du Seigneur. La réalité permanente du sacrifice éternel montre son sens plutôt dans sa corrélation à la célébration de la liturgie.¹⁵⁵⁴

Quant au père Stăniloae, il résume sa théologie du sacrifice eucharistique dans un passage qui se trouve en proche correspondance avec la pensée casélienne, « l'homme est attiré non pas dans la mort sanglante du Seigneur sur le Golgotha, parce que celle-ci appartient au passé, mais dans la mort mystique, qui dure éternellement dans le ciel, mais qui n'est que la prolongation de celle de Golgotha et qui produit une mort réelle mystique de l'homme et une résurrection réelle en Dieu ».¹⁵⁵⁵ Et un peu plus loin le théologien orthodoxe assure que, « par l'Eucharistie le fidèle orthodoxe se met en contact avec le Christ des cieux lui-même, et avec sa mort même sur la Croix, pour que celle-ci déploie en lui aussi les effets de l'humanité du Christ. Le Christ et son Sacrifice sont vécus avec toute l'intensité de leur présence. [...] ...la présence du Seigneur et de son Sacrifice soutient et donne la vie à l'Église ».¹⁵⁵⁶ La note de bas de page suivant ce passage montre avec clarté la compréhension et la position de Stăniloae concernant la théologie de dom Casel : « La conception la plus récente s'approchant de cette conception est celle bénédictine sur la Liturgie comme mystère, connue dans les expositions de l'un de ses représentants : Odon Casel. Cette conception se rapproche de l'orthodoxie par le fait qu'elle s'est inspirée de celle des premiers siècles chrétiens ».¹⁵⁵⁷

¹⁵⁵² Casel, *Le Mystère de l'Église*, p. 245.

¹⁵⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁵⁴ « Si donc, à notre tour, nous voulons parvenir à la vie en Dieu, il nous faut, dans la liturgie, parcourir le même chemin que le Seigneur, passer, par la mort, de l'existence mortelle à la vie immortelle auprès du Père ; là se trouve notre véritable sacrifice. Il ne s'accomplit pas sur terre, mais au ciel, dans le domaine de Dieu » (*ibidem*).

¹⁵⁵⁵ Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie*, p. 100.

¹⁵⁵⁶ *Ibidem*, p. 102.

¹⁵⁵⁷ *Ibidem*, p. 102-103, note 116.

7. Le Christ et l'Église apportent le sacrifice eucharistique

Les deux théologiens se sont assurément efforcés de mettre en lumière la relation du sacrifice de l'Église à l'unique sacrifice de la croix. Selon les deux, le « plus » du sacrifice de la messe, par rapport au sacrifice de la croix, consiste dans la participation active de l'Église unie au Christ. Le sacrifice de la croix est représenté sacramentellement pour susciter la participation de l'Église. Le sacrifice du Golgotha acquiert une présence sacramentelle dans l'action sacrificielle des chrétiens. Sur ce point le théologien roumain et le théologien allemand s'accordent.

La critique de Stăniloae vise néanmoins la tendance de certains théologiens catholiques de faire en quelque sorte du sacrifice eucharistique un sacrifice de l'Église, distinct du sacrifice sur la Croix du Seigneur, ou en d'autres termes de faire de Jésus le simple objet du sacrifice et de mettre au premier plan l'initiative de l'Église dans cette offrande. Parmi eux il y en a quelques-uns qui essayent de concilier l'initiative de l'Église avec l'initiative du Christ dans l'offrande du sacrifice eucharistique pour trouver un certain équilibre. Mais tout penchement de la balance en faveur de l'Église est condamnable selon le théologien orthodoxe.¹⁵⁵⁸ En effet, toute théorie qui considère le sacrifice eucharistique comme une offrande de l'Église, différente de l'auto-offrande du Christ du ciel est injustifiable. Selon certains des théologiens réfutés par Stăniloae, le Christ a seulement l'initiative de se livrer comme victime à l'initiative de l'Église, mais dans l'Eucharistie c'est plutôt Dieu qui offre et l'homme qui reçoit.¹⁵⁵⁹ Cependant, le don de l'Eucharistie est au contraire un don offert à Dieu par le Fils et puisque le Fils qui s'offre, demeure dans l'Église, cette offrande est aussi celle de l'Église. Celle-ci ne peut pas être assistante, ou seulement passive, mais son activité est de la puissance de Jésus Christ. Le Fils en s'offrant éternellement dans le ciel, descend par la force de l'Esprit Saint, comme celui qui s'offre au ciel, et sur la terre, écoutant l'appel de l'Église, conformément à sa promesse. En s'offrant aussi depuis l'autel visible, il entraîne l'Église et les fidèles à s'offrir ensemble avec lui. Il veut bien s'offrir aussi de l'autel de l'Église pour le salut des hommes, pour qu'ils puissent

¹⁵⁵⁸ Il prend l'exemple de dom Anscar Vonier, *La part des chrétiens au sacrement de l'unité*, dans *La Vie Spirituelle* 52. 1937, p. 5-20, ici p. 13, qui a la tendance, suivant la théologie scolastique, d'affirmer la similarité du prêtre avec le Christ, au point de le remplacer tant et si bien qu'il devient identifié à la victime sacrifiée sur l'autel. Cf. Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie*, p. 77, note 70.

¹⁵⁵⁹ Le rapport don-donateur a souvent été mis en relief dans la théologie catholique contemporaine. Voir notamment : Hans-Urs von Balthasar, *Don du Christ et sacrifice eucharistique*, dans *Communio* 10. 1985, p. 4-7 ; Louis-Marie Chauvet, *Le sacrifice comme échange symbolique*, dans *Le sacrifice dans les religions*, sous la direction de Marcel Neusch, Beauchesne, 1994, p. 277-304 ; Idem, *La dimension sacrificielle de l'Eucharistie*, dans MD 123. 1975, p. 47-78.

monter avec lui devant Dieu. C'est pourquoi, puisque le Fils qui s'offre est dans l'Église et l'offrande est ainsi celle de l'Église, Stăniloae considère qu'il est plus correct de dire que le Christ offre l'Église au Père, et non que l'Église Lui offre le Christ.¹⁵⁶⁰ Le Christ descend par le pouvoir du Saint-Esprit comme celui qui s'offre continuellement au ciel, en écoutant l'appel de l'Église et en se présentant sur l'autel visible. Par conséquent, il entraîne aussi l'Église et les fidèles, pour qu'ils puissent monter avec lui devant le Père. Stăniloae rappelle que l'Église Orthodoxe ne place pas son initiative ou son activité au dessus de celle de Jésus, encore moins considère-t-elle le prêtre comme un remplaçant du Christ en qualité de sacrificateur. Elle n'opère pas à proprement parler de semblables distinctions entre son acte et l'acte du Christ, entre son sacrifice et le sacrifice du Christ. Représentant bien sa pensée, Stăniloae soutient que,

« Le Christ remplit tout et fait tout, sans que l'Église devienne pour autant passive. Ou alors, sa passivité est en même temps activité. Le Christ continue à s'offrir lui-même dans l'Eucharistie pour offrir son Corps mystique avec lui même, ou pour donner l'occasion et la force à son Corps mystique, de participer à cette œuvre, par offrande et auto offrande, sans que cela constitue un mérite de l'Église, mais une occasion de la sanctifier ».¹⁵⁶¹

Odon Casel émet un jugement parallèle à cette situation tout en omettant – et Stăniloae le saisit bien – la référence au sacrifice du Christ au ciel.¹⁵⁶² Premièrement le bénédictin met en évidence le rôle capital du *Mystère du culte*. Par l'action divine de la consécration du pain et du vin, le sacrifice de l'immolation et de la mort du Christ est rendu présent et réactualisé *dans le Mystère*. *Sacramentellement*, le Christ s'offre encore pour nous. Dans les conditions où, « c'est l'Église qui 'par le ministère de ses prêtres' célèbre et accomplit ce Mystère, il est bien juste de dire que c'est *l'Église elle-même* qui offre le sacrifice de son divin Époux, et que ce sacrifice est en même temps *son* sacrifice à elle, celui de l'Épouse ». Pourtant, dom Casel ne s'arrête pas ici et continue :

¹⁵⁶⁰ Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie*, p. 78. Stăniloae soutient que parmi les théories catholiques sur l'être du sacrifice eucharistique, celle de l'offrande de Marius Lepin qui met en étroite liaison le sacrifice eucharistique du sacrifice du ciel, est plus près de la conception orthodoxe, soutenant que dans l'Eucharistie le Christ s'apporte lui-même, il n'est pas apporté par l'Église, même s'il admet aussi une offrande par l'Église (Marius Lepin, *Le Christ Souverain Prêtre*, dans *La Vie Spirituelle* 60. 1939, p. 152-159).

¹⁵⁶¹ *Ibidem*, p. 79.

¹⁵⁶² Stăniloae rappelle aussi que pour les Pères il n'est pas admissible une offrande actuelle du Christ par l'Église ou par ses prêtres car le Christ s'apporte toujours au ciel. Au moment de la sanctification, le Christ se trouve déjà en état de sacrifice en faisant sur la terre ce qu'il a fait auparavant au ciel. Le prêtre prépare seulement les conditions exigées pour que le sacrifice de la Croix continuellement apporté par le Christ au ciel, devienne présent sur l'autel, à la disposition des fidèles, pour y communier (*ibidem*, p. 79).

« le Mystère de la messe devient aussi le sacrifice de l'Église *par la part personnelle* qu'elle y prend. Unie et mystiquement incorporée au Christ comme son corps et son Épouse, elle s'unit *activement* à son sacrifice par le don total d'elle-même, si bien que, dans le Christ et avec le Christ, elle ne fait plus qu'une seule Hostie, qu'un seul sacrifice. Ici le Christ mystique (*Christus et Ecclesia*) se révèle comme le véritable Grand-Prêtre de la Nouvelle Alliance ».¹⁵⁶³

On remarquera que ceci contredit ce qu'André Gozier mentionne comme les accusations contre la théorie de dom Casel. Celle-ci tendrait soi-disant à exclure le sacrifice de l'Église et faire du Christ le sujet et l'acteur exclusif de l'anamnèse, cas dans lequel la liturgie deviendrait une théophanie et la Messe ne serait que le sacrifice du Christ, non celui de l'Église.¹⁵⁶⁴ Pourtant dom Casel a soutenue à plusieurs reprises que

« la messe n'est pas un nouveau sacrifice, mais la célébration sacramentelle, mystique, du seul et unique sacrifice. Par elle le sacrifice de la Croix devient concrètement présent et peut déployer sa vertu rédemptrice au bénéfice de l'Église ou la communauté qui précisément le célèbre. Par le Mystère l'Église a la possibilité d'offrir elle-même sans qu'il soit retiré pour cela quelque chose au sacrifice du Christ. Car c'est l'Église qui, sans cesse refaisant les gestes du Mystère et renouvelant par là le sacrifice du Christ, l'offre d'elle-même au Père. Elle offre ainsi réellement – et pourtant c'est le Christ qui offre *in sacramento* ».¹⁵⁶⁵

Pour Casel donc, c'est par les divins Mystères que le Christ communique sa vie à l'Église. C'est par ces Mystères que le Christ et l'Église mettent en œuvre leur communion de vie et d'action. Les écritures enseignent qu'après le sacrifice du Christ, il n'y a plus rien à offrir au Père, car le Christ a consommé le sacrifice pour tous les temps. Le théologien allemand précise néanmoins que le Christ et l'Église sont une seule réalité dans l'offrande du sacrifice : « Le sacrifice du Christ et celui de l'Église affluent en un sacrifice unique. [...] L'Église n'a pas encore atteint son achèvement définitif ; elle est toujours attirée dans le sacrifice du Christ. [...] L'Église s'approprie *son* sacrifice, et, transfigurée dans la gloire du Christ, elle s'élève avec lui de ce monde vers Dieu ».¹⁵⁶⁶ C'est alors l'Église qui devient participante à l'accomplissement des mystères du culte. L'Église a sa part à l'action du Christ,

¹⁵⁶³ Casel, *Le mystère du culte*, p. 42.

¹⁵⁶⁴ Gozier, *La porte du ciel*, p. 124.

¹⁵⁶⁵ Casel, *Faites ceci en mémoire de moi*, p. 170-171.

¹⁵⁶⁶ Casel, *Le mystère du culte*, p. 27.

elle reçoit cette action d'une manière active, car les membres participent aux mouvements qui partent de la tête et ce n'est qu'en prenant une part active aux actions du Christ que l'Église devient un corps vivant, une Épouse aimante.¹⁵⁶⁷ C'est pourquoi il ne s'agit ni pour Stăniloae ni pour Casel d'une initiative de l'Église dans l'offrande du sacrifice qui mettrait l'action du Christ dans une position secondaire. Sans être christocentrique comme on a pu le lui reprocher, l'enseignement de Casel est clair à cet égard, car pour lui c'est le Christ qui est le principe de l'action mystérique. Que l'Église concoure avec Lui dans la réalisation des mystères du culte est une affirmation qui le place dans l'aire de la conception de Stăniloae. De plus, leurs deux visions s'approchent davantage, parce que pour dom Casel le Kyrios pneumatikos emplit sans cesse de sa présence l'Église, qui est son Corps mystique et son Épouse, et il le fait en premier lieu par les différents mystères.¹⁵⁶⁸ Le but de l'intervention du Kyrios dans la liturgie est de faire participer l'Église à ses actes salvifiques historiques. Dans les sacrements ce n'est pas que l'omniprésence de Dieu qui agit, mais c'est le Seigneur glorifié qui agit dans les mystères de l'Église. Pour Casel, avec le Logos l'humanité glorifiée est également présente dans le culte.¹⁵⁶⁹ Néanmoins, il n'explicite pas la place du Christ historique et du Christ exalté dans la célébration du sacrifice sacramentel et leur rapport mutuel.¹⁵⁷⁰

Le père Stăniloae, lui, résout la question de la dialectique Christ-Église dans l'apport de l'offrande eucharistique, par une approche « fondamentale » en expliquant d'abord les relations intratrinitaires.

Quant au père Schmemmann, il explique dans une dynamique eschatologique le mouvement des saints dons depuis l'offertoire vers l'autel comme le mouvement dans lequel se révèle notre entrée dans le sacrifice du Christ, comme notre montée vers sa Cène, dans son Royaume. Le fait que les dons sont sortis dans l'assemblée et seulement d'ici apportés à l'autel montre que l'offrande de chacun est incluse dans l'offrande de tous et qu'ainsi l'Église s'apporte elle-même, ce qui signifie donc qu'elle apporte le Christ, car elle est son Corps, et lui est sa Tête. Le mode de distinction entre le Christ et l'Église n'est pas expliqué dans la

¹⁵⁶⁷ *Ibidem*, p. 28. « L'Église éprouve cependant le besoin intense d'exprimer elle-même son amour dans un sacrifice. Elle désire et veut s'offrir, non seulement dans le don total et plein d'amour d'elle-même au Père, mais également dans un témoignage sensible et visible, par un geste symbolique conforme à l'état de la vie présente. Elle ne peut se contenter de recevoir uniquement, elle désire 'faire' quelque chose. Et voilà les divins Mystères qui s'offrent à elle. Elle les possède. Par eux, elle peut à tout instant exprimer tout son amour. [...] elle ne s'écarte en rien de son Epoux, puisque c'est de lui qu'elle reçoit continuellement l'essence même de ses Mystères, et qu'en eux elle vit pleinement sa vie à lui » (*ibidem*, p. 54).

¹⁵⁶⁸ Casel, *Mysteriengegenwart*, p. 162.

¹⁵⁶⁹ *Ibidem*, p. 161.

¹⁵⁷⁰ Filthaut, *La théologie des mystères*, p. 51.

présentation du théologien russe, mais certaines clarifications sont quand même fournies. Pour lui, la référence se fait au culte, car ce que nous offrons se révèle être offert par le Christ et élevé par lui dans le sanctuaire céleste. Notre sacrifice, le sacrifice de l'Église est le sacrifice du Christ.¹⁵⁷¹

¹⁵⁷¹ Schmemmann, *L'Eucharistie*, p. 126.

Chapitre III. La présence du Christ dans l'Eucharistie

1. Le mystère eucharistique dépasse la problématique de la « présence réelle »

Traiter de la pluralité des modes de présence du Seigneur dans la Liturgie, ainsi que de la présence du Christ dans l'Eucharistie et de la transformation des espèces eucharistiques, nous donne la possibilité de remarquer non seulement des conceptions différentes de la Liturgie, mais aussi une véritable évolution dans la réflexion et dans la considération de ces thèmes à travers le siècle passé.

Comment penser la présence du Christ dans l'Eucharistie a été une préoccupation quasi constante dans la réflexion chrétienne bien que les théologiens n'aient pas parlé de l'Eucharistie de la même manière ni nécessairement en termes de *présence réelle*.¹⁵⁷² En effet, la problématique est abordée depuis l'époque patristique, avec la particularité que les Pères se sont contentés de démontrer que dans l'Eucharistie il y a un changement réel, sans s'attarder à expliquer avec précision comment se réalise ce changement. Ce fait est indiqué par la diversité des notions qu'ils ont employées.¹⁵⁷³ La notion de « présence réelle » possède un caractère technique, l'association des deux termes et l'étendue de cette notion étant liées à l'histoire de la théologie sacramentaire depuis le Moyen Âge¹⁵⁷⁴, une histoire très complexe qui est énoncée en des discours conceptuels sophistiqués.¹⁵⁷⁵ À partir des XI^e–XII^e siècles, le terme « présence » devient de plus en plus utilisé pour expliquer le *mystère eucharistique*. Au

¹⁵⁷² Le terme *présence* n'est pas utilisé dans le Nouveau Testament, il n'appartient guère au vocabulaire courant des auteurs du premier millénaire, lorsqu'ils traitent de l'Eucharistie ou des autres sacrements. Il s'agit d'une manière de traiter un problème déficitaire, propre au moyen âge occidental, où les théologiens s'affronteront pour rendre compte de la transformation du pain et du vin en corps et sang du Christ ; à cette époque où l'expression *présence réelle* devient la formulation désignant l'effet de la consécration. La théologie sacramentaire s'est donc efforcée d'expliquer la *présence sacramentelle*, mais toujours, en portant l'accent sur la présence du Christ dans les éléments consacrés, non pas sur le fait que c'est lui le véritable acteur de l'Eucharistie. Les théologiens ont introduit des questions et notions comme, *présence spirituelle*, *présence corporelle*, et les antonymes de présence, voir *absentia*, l'absence du Christ, qui avant de nous quitter nous a laissé le sacrement de sa présence corporelle, l'Eucharistie étant le miracle rendant présent l'Absent (Paul De Clerck, *Présence sacramentelle ou actes du ressuscité ?*, p. 124-126).

¹⁵⁷³ Dans *Apologia I pro christianis*, 66 : PG 6, 429, Justin utilise la notion *metabole* ; Jean Chrysostome utilise occasionnellement *metarrythmizein*, dans *De Proditione Judae II*, 6 : PG 49, 389 ; d'autres Pères préfèrent le verbe *metapoiein* : Grégoire de Nysse, *Oratio catechetica* 37 : PG 45, 97A ; Jean Damascène, *Hom.* 4. 35 : PG 96, 637. Pour la traduction dans une langue moderne les nuances entre ces notions sont difficilement rendables.

¹⁵⁷⁴ Sur ce point voir l'ouvrage : Jean-Charles Didier, *Histoire de la présence réelle*, Paris, C.L.D., « Esprit et Vie », 1978.

¹⁵⁷⁵ Patrick Prétot, *Proposer la foi en la présence réelle : une approche*, Cours sur l'Eucharistie, présenté au Semestre automne 2011-2012 à l'Université de Fribourg, p. 5. Voir aussi Valentin Muscă, *Essai sur le mystère eucharistique dans la pensée médiévale latine. Un regard orthodoxe*, Focșani, Editura Pallas Athena, 2004, p. 47-56, 61-63, 157-173.

XIII^e siècle, la littérature produite suite à l'apparition de la fête du Corps du Christ le consacre de ce fait pour le long terme. Les querelles eucharistiques médiévales ont provoqué au sein de la tradition théologique occidentale certaines dérives¹⁵⁷⁶, qui ont offert aux théologiens du début du XX^e siècle un « capital théologique » bien sédimenté dans les mentalités. Le Mouvement liturgique a saisi l'héritage théologique scolastique comme une provocation à surmonter les étroitesse accumulées.

2. Présence et action mystérique dans la doctrine casélienne

Les assises théologiques nécessaires au renouveau liturgique naissant sont bien représentées sous la plume des représentants de la théologie des mystères. La « présence mystérique » et les questions y rattachées indiquent des problèmes essentiels, qui se réfèrent au contenu, à la réalisation, au mode d'être des mystères cultuels. Ces perspectives prennent de la distance par rapport à la vision réductionniste d'une seule présence réelle sacramentellement isolée dans sa demeure eucharistique.¹⁵⁷⁷ Ces théologiens ont fait grief à la théologie postmédiévale d'avoir permis la théorie de l'effet, un enseignement suivant lequel les actes sauveurs de Dieu demeurent dans leur passé et seul les effets obtenus par ces actes deviennent présents lors de la réalisation des sacrements.

Le sujet de la *présence sacramentelle* du Christ dans l'Eucharistie sera traité de manière structurée à l'école de Maria Laach, par une réarticulation doctrinale, dom Odon Casel greffant sur la théologie du moment une intuition fondamentale : le Christ est présent substantiellement dans l'Eucharistie, et ce de manière agissante. En effet, dans la célébration de l'Église non seulement la personne du Seigneur est présente, mais la personne divine est en action avec toute son œuvre de salut réactualisée pour les participants.

¹⁵⁷⁶ Certains penseurs médiévaux tendaient à réduire le mystère eucharistique à la seule présence du Christ sous les espèces du pain et du vin, négligeant sa présence dans l'assemblée et dans sa Parole. Les théologiens modernes ont stigmatisé cette fixation sur la *présence réelle* désignant l'effet de la consécration. Ils ont également observé chez certains la tentation de chercher un autre côté d'une présence, voir le contraire appelé absence. Ils ont aussi critiqué les énoncés ultra-réalistes liés à la présence historique et corporelle, ou les représentations productivistes sur une présence produite uniquement par une action de l'Église.

¹⁵⁷⁷ La fixation sur la présence réelle du corps et du sang du Christ, suite aux hérésies sur l'Eucharistie du IX^e siècle ont provoqué aussi l'atténuation des consciences théologiques de la présence réelle du sacrifice de la croix, doctrine réévaluée par le Concile de Trente qui a reconnu dans la messe la *memoria* objective et la *repraesentatio* réelle de la Passion du Christ (Session 22, chap. 1, Dz, n. 938).

Pour Odon Casel le mystère se définit en tant que révélation de Dieu à l'homme.¹⁵⁷⁸ Selon lui, le Christ continue son œuvre de rédemption et de glorification du Père. Ce point demeure également capital dans la vision théologique du père Stăniloae. Dans l'Eucharistie sont rendus présents la victoire et le triomphe de la mort du Christ. L'œuvre de rédemption est proclamée par les sacrements, mais aussi actualisée dans le culte même. En d'autres termes, il s'agit de la mise en œuvre actuelle du salut.

Suivant les intuitions initiales de Casel, dont le théologien allemand ne se dissociera jamais, l'Eucharistie est considérée comme présence sacramentelle du Seigneur dont le fondement est la Résurrection. Ainsi, la théologie de la présence devient inséparable de la vision unitaire du mystère pascal. La notion de « présence » est avancée comme analogique, n'étant compréhensible qu'à la lumière du mystère pascal. Cette présence est comprise en un sens actif, car il s'agit d'actions du Seigneur dans le mystère de sa Pâque rendue actuelle pour donner la possibilité aux croyants de s'y associer activement et intimement.

Toutefois, une telle conception théologique se retrouve aussi dans la complexe conception orthodoxe du père Stăniloae qui s'exprime constamment tout au long de son œuvre sur la centralité de la résurrection du Seigneur dans la vie chrétienne (avec toutes les implications culturelles, ecclésiologiques et mystiques), ainsi que sur l'unité de l'œuvre du salut qui est rendue présente, actualisée au bénéfice des communiant.¹⁵⁷⁹

Selon Casel, le Kyrios est présent dans tous les sacrements et non pas seulement dans l'Eucharistie.¹⁵⁸⁰ Dans sa conception la présence du Seigneur se retrouve dans tout le culte de l'Église. Le Christ lui-même est présent lors de l'accomplissement d'un sacrement. Le Christ devient présent pour que l'acte sauveur acquière sa re-présentation.¹⁵⁸¹ Casel soutient que les sacrements ont quelque chose de la présence « en mystère » *à cause de leur relation* avec l'Eucharistie, source et centre des autres sacrements.¹⁵⁸² Il évite de réduire la doctrine sacramentaire et de la priver de son harmonie en isolant indûment l'Eucharistie. Si pour certains théologiens le Christ n'agit dans les autres sacrements que par sa puissance, selon Casel, l'Eucharistie contient l'acte sauveur et se trouve en rapport avec les autres sacrements, chacun ayant un degré de représentation objective, un degré de mystérialité.¹⁵⁸³

¹⁵⁷⁸ « C'est Dieu qui se révèle de Lui-même dans des faits et des gestes théandriques où débordent la vie et la force, dans des faits et des actes qui, par cette révélation et communication des grâces, rendent possible l'accès de l'humanité auprès de la divinité elle-même » (Casel, *Le mystère du culte*, p. 26).

¹⁵⁷⁹ Stăniloae, *Théologie eucharistique*, p. 185.

¹⁵⁸⁰ Casel, *Neue Zeugnisse für das Kultmysterium [mit 3 Anhängen]*, dans JLW 13. 1933, p. 159 sq.

¹⁵⁸¹ *Ibidem*, p. 159-160.

¹⁵⁸² Casel, *Le mystère du culte*, p. 47-48 : « Toutes les situations de la vie humaine et chrétienne sont pénétrées par l'action du Mysterium ».

¹⁵⁸³ Cf. Gozier, *La porte du ciel*, p. 122.

De plus, dom Casel est un des premiers théologiens catholiques à s'éloigner de la théologie dite du *Christus passus*, pour mettre en lumière le fait que dans la Messe, ce n'est pas seulement le Christ souffrant qui se rend présent, mais ce qui se réalise est une représentation objective de la *Passio Christi*, de l'acte sauveur, synthèse de toute l'œuvre rédemptrice du Christ, l'acte même du Christ mourant et ressuscitant étant rendu actuel pour communiquer le salut.¹⁵⁸⁴

D'après dom Casel, le sacrement est l'acte rédempteur lui-même, rendu présent parmi nous afin que nous puissions y participer. L'acte rédempteur est rendu présent sous les signes sacramentels, tout comme le Christ lui-même est présent sous les espèces eucharistiques. Casel précise encore que, « Cette 'praesentia corporalis' n'est pas celle dont le Seigneur a privé son Église au jour de l'Ascension, ce n'est pas seulement la 'présence eucharistique'. C'est la *praesentia essentialis* (παρουσία οὐσιώδης), qui est une présence agissante ; la liturgie tient d'elle tout son sens ». ¹⁵⁸⁵

L'acte sauveur du Christ dans toute sa réalité et dans toute sa plénitude est maintenant condensé dans le signe sacramentel, qui en est comme la face liturgique. Le sacrement est la réalité même, toutefois sous une autre forme que celle dont saisissaient et vivaient les contemporains du Christ. Cependant, dom Casel n'a pas fait œuvre de théologien spéculatif et il n'a pas expliqué comment une action du passé déjà accomplie une fois pour toujours peut être perpétuellement ré-actualisée, dans toute sa réalité essentielle, détachée de ses circonstances originelles et de ses caractéristiques visibles. Il postule toutefois que Dieu rend dans le culte l'action du Christ présente d'une manière sacramentelle en même temps que sa présence substantielle.¹⁵⁸⁶

L'objectif de la position casélienne est premièrement de communiquer l'idée d'une présence permanente et active du Christ dans les signes sacrés de l'Église. Dans sa doctrine,

¹⁵⁸⁴ Casel, *Faites ceci en mémoire de moi*, p. 172-173 : « Il ne faut pas alors oublier que, pour l'Église, surtout dans l'antiquité, *passio* a le sens de Pâque, par conséquent de mort et résurrection, et traduit – on peut le dire sans hésitation – la glorification que le Christ a acquise par sa mort. Elle n'est pas la 'cruelle passion' mais la victoire du Christ par la croix et, de ce fait, l'acte rédempteur, à la fois *sacrifice et consécration* ». Casel opère dans ce cas un rééquilibrage théologique. La résurrection est comprise comme le couronnement du sacrifice et ainsi l'accent excessif sur la croix se dissipe.

¹⁵⁸⁵ Casel, *La notion de « jour de fête »*, p. 26, note 1.

¹⁵⁸⁶ « S'il est possible à Dieu de rendre simultanément présente, d'une manière sacramentelle en de nombreux endroits de la terre, la substance unique du Corps et du Sang du Christ, quoique *multilocatio absolute repugnat*, on ne voit pourquoi la toute-puissance de Dieu ne pourrait pas rendre l'action du Christ présente d'une manière sacramentelle en même temps que sa présence substantielle ; d'autant plus que pour l'Église cette action sacrificielle est le fait capital et fondamental » (Casel, *Mysteriengegenwart*, p. 195).

présence sacramentelle ne dit nullement répétition de l'œuvre rédemptrice.¹⁵⁸⁷ Selon Casel, le culte liturgique se définit par son *caractère sacramentel* (un signe qui cause ce qu'il signifie) et sa *mystérialité* (le même acte de Jésus est ré-actualisé selon des degrés différents). Il parle de la présence de l'œuvre rédemptrice historique du Christ, réellement présente dans le culte, non pas formellement comme événement historique, mais en tant qu'acte achevé par le Kyrios. La ré-actualisation réalisée dans le culte implique l'acte sauveur une fois accompli dans l'histoire, qui se situe de nouveau dans le présent, sous le mode d'une réalité sacramentelle. L'œuvre rédemptrice du Seigneur est présente dans le Mystère du culte comme réalité supra-temporelle, mais d'une façon sacramentelle.¹⁵⁸⁸

Casel ne parle jamais d'une présence de la signification éternelle de salut de l'acte sauveur, mais de l'acte sauveur lui-même. Il ne s'agit pas du contenu de salut dissociable de l'acte produit sur le plan historique et qui se volatiliserait dans l'intemporalité de la vie divine. Cet acte du Christ en tant qu'acte sauveur ne peut pas être réduit à l'acte d'offrande intérieure de l'âme ni à la représentation de la volonté de sacrifice propitiatoire du Seigneur. Casel et les théologiens des mystères ont opéré une distinction entre les circonstances extérieures, historiques, de la mort de Jésus, qui se sont passés une fois pour toutes, et la mort salvatrice du Christ réalisée une fois dans l'histoire accomplissant par la résurrection la Pâque du Seigneur.¹⁵⁸⁹ Il n'est aucunement question dans l'Eucharistie de concomitances historiques, mais du mystère de la transformation de l'existence terrestre de Jésus en la majesté du Kyrios.¹⁵⁹⁰

Casel spécifie que par le symbole le fait unique est re-présenté, non dans ses détails historiques accidentels, mais dans son noyau transcendant, sous le rite étant découverte de la réalité invisible. Sur ce que l'acte sauveur comporte dom Casel ne s'est pas explicitement prononcé.¹⁵⁹¹ Il a admis un mode pneumatique, une manière d'être sacramentelle et mystique des actes sauveurs, se concentrant sur l'idée que dans le mystère du culte il ne s'agit pas « des concomitances historiques [...], mais de l'acte du Christ comme Sauveur, donc de la

¹⁵⁸⁷ Chez Casel il s'agit d'une théologie qui se construit à partir d'affirmations au caractère complémentaire : « le sacrement est l'œuvre rédemptrice même dans son mode d'être sacramentel » et « dans le symbole nous voyons l'œuvre rédemptrice historique elle-même » (Casel, *Neue Zeugnisse für das Kultmysterium*, p. 170).

¹⁵⁸⁸ Casel, *Mysteriengegenwart*, p. 190. Voir ci-dessus p. 120.

¹⁵⁸⁹ « La Pâque du Seigneur, voilà le véritable événement de l'histoire du salut, l'acte humano-divin qui a fait éclater les limites du temps, qui en a brisé le pouvoir, libérant ceux que le temps retenait captifs et c'est cela qui devient présent comme tel dans le symbole cultuel » (Casel, *Glaube, Gnosis und Mysterium*, p. 266).

¹⁵⁹⁰ Filthaut, *La théologie des mystères*, p. 27.

¹⁵⁹¹ Filthaut, *La théologie des mystères*, p. 27. Analysant la polémique entre Casel et Warnach d'un côté et Söhngen de l'autre côté, Filthaut constate que, dans la question de la supra-historicité et de la supra-temporalité du mystère, de l'élément historique de l'acte sauveur re-présenté ou pas dans le mystère cultuel, quelque obscurité demeure et la perfection est loin d'être encore atteinte en ce domaine (cf. *ibidem*, p. 27, 28).

substance de l'acte sauveur comme tel». ¹⁵⁹² Comme chaque acte historique, l'acte rédempteur du Christ ne se situe pas tout entier au niveau historique, ayant comme les actes humains, un élément qui d'une certaine manière transcende l'histoire. Dans l'Eucharistie, l'acte sauveur est présent non à son niveau d'historicité, mais à son niveau rédempteur qui est celui d'un acte historique qui transcende l'histoire. ¹⁵⁹³

Le but ultime de la doctrine du mystère est donc de rappeler la doctrine antique et authentiquement chrétienne de la présence permanente et active du Christ dans son Église. Dom Casel affirme la présence objective de l'œuvre rédemptrice tout entière ¹⁵⁹⁴, présence *objective* et non seulement effective, qui consisterait en un courant de grâce perpétuant les effets d'un acte passé. ¹⁵⁹⁵ Le sacrement est l'acte même du Christ accompli une fois à un moment donné de l'histoire sur les hauteurs du Golgotha, anticipé à la dernière Cène et perpétué sur nos autels. ¹⁵⁹⁶

Si la théorie de la présence virtuelle ¹⁵⁹⁷ contient le risque de voir les sacrements comme des conduits, le Christ comme un réservoir et les actes sauveurs comme des robinets de la grâce, la doctrine de la présence mystérique conçoit le saint Mystère comme une action mystérique. ¹⁵⁹⁸ Le Mystère du culte contient réellement ce qu'il symbolise et non pas un effet

¹⁵⁹² Casel, *Mysteriengegenwart*, p. 191.

¹⁵⁹³ André Gozier a commenté la position de Casel spécifiant que : « Sous la modalité des symboles, l'événement sauveur du vendredi saint et de Pâques redevient présent dans sa réalité physique, d'une présence que Dom Casel nomme objective. L'acte sauveur redevient présent, non pas selon le mode historique, ce qui serait contradictoire, non avec les circonstances accessoires, mais selon le mode mystérique. Et dom Casel précise : ce qui est rendu présent, c'est l'Acte du Christ comme sauveur, donc la substance de l'Acte rédempteur comme tel. Il y a ainsi, dans l'action salvifique du Christ, un élément qui demeure et qui, échappant au temps, peut jouir dans le Mystère du culte d'une présence proprement dite » (Gozier, *La porte du ciel*, p. 106).

¹⁵⁹⁴ Le mystère du culte fait aussi partie du plan du salut, il est toujours entier, l'œuvre rédemptrice étant un tout indivisible. *Mysterium paschale* englobe toute l'œuvre de salut opérée par le Christ, jusqu'au mystère de la Parousie. Tout cela est rendu présent aux fidèles dans le mystère du culte, dans les actions sacrées de toutes les célébrations liturgiques. Le mystère cultuel n'est pas une affaire de l'intellect, du sentiment ou de l'esthétique, mais une re-présentation de ce que Dieu a fait pour le salut des hommes. Le mystère cultuel est « le fait infiniment sérieux d'une union réelle entre Dieu et l'homme. Ainsi la Pâque est-elle le mystère cultuel du Christ en son sens plein, c'est-à-dire la re-présentation cultuelle et rituelle de l'action rédemptrice du Seigneur dans toute son ampleur ; et, de ce fait, l'œuvre de la rédemption devient présente et accessible à toutes les générations humaines » (Odon Casel, *La fête de Pâques dans l'Église des Pères*, Paris, Cerf, « Lex Orandi » 37, 1963, p. 94).

¹⁵⁹⁵ Cf. Filthaut, *La théologie des mystères*, p. 36-49. Ce travail présente aussi la controverse entre dom Casel et Gottlieb Söhngen, le dernier soutenant une *présence effective* liée à la présence obligatoire d'une communauté réceptive. Voir aussi Eloi Dekkers, *La Liturgie, mystère chrétien*, dans MD 14. 1948, p. 30-64, ici p. 51-56 ; le numéro de *La Maison Dieu* est dédié à Dom Casel et à la doctrine des mystères.

¹⁵⁹⁶ Cf. Dekkers, *La Liturgie, mystère chrétien*, p. 63.

¹⁵⁹⁷ Dans la liturgie nous ne rejoignons que les effets, la *virtus* des Actes salvifiques du Christ. Beaucoup des théologiens contemporains de Casel se plaçaient dans le sillage de la théologie scolastique où la théorie de l'effet prédominait. Pour le bénédictin allemand, l'Église a toujours gardé dans son *thesaurus* liturgique la doctrine traditionnelle de la présence réelle du Mystère.

¹⁵⁹⁸ « Le Mystère sacré est [...] une action mystérique. Il recouvre un fait qui s'accomplit par le mémorial, qui revit dans le symbole. Le fait *unique* du Golgotha a eu lieu une fois pour toutes ; comme tout autre fait historique, il a été, comme tel, englouti dans le passé ; il est impossible aussi de la réitérer, car pour cela le Christ devrait mourir une nouvelle fois. Or, c'est une fois pour toutes que le Seigneur est entré par son sacrifice dans la

de grâce applicable à l'homme.¹⁵⁹⁹ Ce qui est rendu dans l'acte cultuel de l'Église, ce n'est donc rien d'autre que l'acte dans « sa substance éternelle ».¹⁶⁰⁰

Pour dom Casel, c'est le Kyrios pneumatikos¹⁶⁰¹ qui est présent dans les mystères, toujours agissant par les mystères dans l'Église. Dans la doctrine des mystères reste fondamentale la re-présentation des actes sauveurs du Seigneur : « Cette présence pneumatique du Christ est dans la relation la plus étroite avec son acte sauveur historique, elle le rend pneumatiquement présent et fait passer son fruit de grâce dans l'Église ».¹⁶⁰²

La présence du Seigneur, mais aussi de son acte sauveur dans le mystère du culte a des implications sotériologiques fondamentales. L'audace théologique de Casel l'amène à déclarer que la présence dans les mystères de la vie divine qui était à l'œuvre dans les actes sauveurs, comme la simple présence du Corps et du Sang du Seigneur, ne suffisent pas pour que l'homme obtienne la plénitude du salut. Pour acquérir la vie divine en Christ les fidèles doivent prendre part réellement à l'œuvre rédemptrice et cela est possible seulement si elle-même est présente *hic et nunc*, si les actes sauveurs sont posés devant chacun des fidèles, non pas pour une application extérieure, mais pour qu'ils puissent y participer. C'est dans ce sens que la mort du Seigneur, comme source de vie divine, doit être de nouveau posée : « Comme ce n'est pas l'état de mort du Seigneur, mais bien son acte sacrificiel sur la Croix, sa mort, qui est source dernière de la vie surnaturelle [...] il fallait nécessairement que la mort du Christ devînt elle-même sacramentellement présente ».¹⁶⁰³ Pour Casel, la présence personnelle du Christ comporte la présence objective de la mort sacrificielle. « La présence réelle objective

gloire éternelle et qu'il siège à la droite du Père. Si l'on veut toutefois que pour les fidèles qui ne se trouvaient pas au pied de la croix, ce fait soit réellement présent, cela ne peut se réaliser que dans le Mystère dans un rite symbolique. Ici donc, la liturgie intervient nécessairement » (Casel, *Le Mystère de l'Église*, p. 237. Les pages 231-240 de ce livre sont extraites de *Das christliche Opfermysterium : zur Morphologie und Theologie des eucharistischen Hochgebetes*, Graz, Styria, 1968).

¹⁵⁹⁹ Stăniloae rejoint Casel dans le combat de ce dernier contre Bernhard Poschmann qui ne voulait admettre dans les Sacrements rien de plus que l'« effet gratial ». Stăniloae cite Casel, *Glaube, Gnosis und Mysterium*, p. 22, en faisant référence à ce point dans sa *Dogmatique* vol. III, p. 18 et dans son étude *Ființa Tainelor în cele trei confesiuni*, dans *Ortodoxia* 8. 1956, p. 3-28, ici p. 13-14.

¹⁶⁰⁰ Casel, *Le Mystère de l'Église*, p. 237 : « Le Mystère chrétien n'est pas autre chose que le Seigneur continuant à agir sur terre dans son Église, n'étant pas seulement présent parmi nous, mais agissant et accomplissant continuellement son œuvre. [...] La liturgie est symbole, accomplissement sous forme de rite d'une action divine. Il est possible, dans un symbole, de re-présenter le fait *unique*, non plus selon ses détails historiques contingents, mais dans sa substance éternelle, de telle sorte qu'il s'accomplisse sous nos yeux. Certes, au dehors, nous ne voyons que le rite, mais les yeux de la foi perçoivent la réalité qu'il recouvre. Le Mystère comporte donc un double élément, extérieur et intérieur, cadre et contenu, rite et effet, célébration et grâce. À l'accomplissement du rite figuratif, du *culte*, est liée aussitôt la réalité intérieure de la grâce. Si nous pouvions écarter le voile du symbole, nous verrions directement la gloire de Dieu » (*ibidem*, p. 237-238).

¹⁶⁰¹ Casel, *Mysteriengegenwart*, p. 162.

¹⁶⁰² *Ibidem*, p. 163.

¹⁶⁰³ *Ibidem*, p. 166.

se fonde elle-même en dernière analyse sur la présence de la mort sacrificielle du Christ ».¹⁶⁰⁴ Le Christ se donne en aliment sacrificiel pour le salut des croyants, mais : « il est d'abord nécessaire pour cela que sa passion sacrificielle acquière une présence symbolico-réelle, car nous ne pouvons manger d'une victime qu'après qu'elle ait été immolée ».¹⁶⁰⁵ L'aliment sacrificiel ne peut donc exister que s'il y a aussi un acte sacrificiel. Pour Casel, la présence réelle du corps et du sang du Christ est une indication de la présence tout aussi réelle et objective de la Passion.¹⁶⁰⁶ La présence sacramentelle suppose et exige la présence de l'acte sauveur¹⁶⁰⁷, la doctrine des mystères impliquant donc que « la présence réelle du Christ et celle de sa passion se correspondent ».¹⁶⁰⁸

Cette re-présentation réelle de l'œuvre salvatrice est donc nécessaire parce que la réalité du salut s'obtient, non par une simple application, mais par une participation mystique et réelle à sa vie et à sa mort. La participation véritable suppose la vie et la mort du Christ présentes véritablement *hic et nunc*.¹⁶⁰⁹ Pour dom Casel, la vie chrétienne consiste dans la participation à la vie du Christ, obtenue en vivant avec lui ses actes sauveurs présents dans les sacrements.¹⁶¹⁰ La correspondance avec la doctrine orthodoxe du père Stăniloae est ici incontestable. Selon un des interprètes de la pensée casélienne, le noyau de l'enseignement de Casel révèle que dans la liturgie le Seigneur est présent non pas comme l'objet de notre mémoire pieuse, mais présent dans ses actes rédempteurs, comprenant qu'il ne meurt pas de nouveau, mais *encore*, qu'il ressuscite non pas de nouveau, mais *encore*, en nous, avec nous, par nous.¹⁶¹¹ Une telle expression théologique rassemblerait le consensus des théologiens orthodoxes, la perspective théologique du père Stăniloae étant aisément identifiable à ce niveau.

¹⁶⁰⁴ Casel, *Glaube, Gnosis und Mysterium*, p. 259.

¹⁶⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁶⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁶⁰⁷ Filthaut, *La théologie des mystères*, p. 41.

¹⁶⁰⁸ Casel, *Mysteriengegenwart*, p. 185.

¹⁶⁰⁹ *Ibidem*, p. 174. « Les actes sauveurs du Christ sont tellement nécessaires au chrétien, qu'il ne peut être un vrai chrétien s'il ne les vit après et avec lui. Ce n'est pas la doctrine du Christ qui fait le chrétien, ce n'est pas même la simple application de sa grâce ; c'est l'identification totale avec la personne du Christ obtenue en revivant sa vie. La communauté d'amour, de vie et d'être s'acquiert par l'union dans la souffrance et dans l'action » (*ibidem*, p. 175).

¹⁶¹⁰ Filthaut, *La théologie des mystères*, p. 19.

¹⁶¹¹ Aidan Kavanagh, *Introduction à, Odo Casel, The Mystery of Christian worship*, éd. par Burkhard Neunheuser, New York, The Crossroad Publishing Company, 1999, p. XI.

3. Conceptions dynamiques sur le thème de présence pneumatologique, eschatologique et anamnétique dans la réflexion théologique orthodoxe

La réflexion théologique du père Dumitru Stăniloae a cherché de relier le plus possible les différents niveaux et sens de la réalité eucharistique jamais entièrement définissable, qui sollicite une grande liberté accordée aux textes liturgiques qui évoquent concrètement le vécu eucharistique. Par sa façon de théologiser le père Stăniloae nous rappelle que c'est la célébration de l'Eucharistie elle-même qui est le lieu par excellence où se manifeste le sens fondamental de la présence réelle. Pour lui la conception dynamique de la présence réelle procède d'un donné fondamental, c'est-à-dire la présence en don à l'Église.

Dumitru Stăniloae entreprend une démarche concrète face à la problématique habituellement « spéculative » de la présence réelle du Seigneur dans l'Eucharistie, soit la corrélation de la présence du Christ et des différents moments de la prière eucharistique, saisis dans leur correspondance et non pas de manière isolée. La question de la présence du Seigneur est reliée à l'analyse de la dimension anamnétique ou de la dimension eschatologique de l'Eucharistie. Pour le père Stăniloae la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie donne un sens fort à l'anamnèse eucharistique, car son « mémorial » se perpétue comme un fait prolongé, dans un mode réel, en nous-mêmes. Ce « souvenir » est un souvenir par la demeure du Christ incarné, sacrifié et ressuscité en union avec nous. Par l'Eucharistie, nous « annonçons » l'Incarnation, la Crucifixion et la Résurrection du Christ non en tant qu'actes passés et non plus comme une réalité répétée, mais une réalité prolongée sur un plan invisible en nous. « La proclamation de la mort et de la Résurrection du Seigneur devient par l'Eucharistie non pas la proclamation théorétique de certains événements passés, mais la proclamation de l'expérience des événements qui se perpétuent en nous ».¹⁶¹²

Pour les premiers chrétiens le Christ commémoré était le Ressuscité, sujet présent exerçant sur les fidèles une action effective. La présence et l'intervention réelles du Christ dans l'Eucharistie résultent du souvenir de sa mort, de sa résurrection et de l'attente de son retour final. Par sa présence actuelle, le Seigneur prépare Sa venue future, l'union

¹⁶¹² « Le Christ est réellement présent avec son corps et son sang sacrifié et ressuscité dans l'Eucharistie, parce que seulement par cela nous pouvons, nous aussi, mourir et ressusciter ensemble avec lui ; et seulement par cette mort et résurrection ensemble avec lui, nous devenons participants à la vie éternelle. Sans la dépendance de notre rédemption de l'ensemble-mort et résurrection avec le Christ, la présence du Seigneur en nous avec son corps sacrifié et ressuscité ne serait pas nécessaire et donc l'Eucharistie non plus » (Stăniloae, TDO III, p. 66).

eschatologique parfaite avec le Christ attendu étant impliquée dans l'union présente avec lui.¹⁶¹³

Le Christ est présent dans l'Eucharistie sous le mode de la présence du crucifié-ressuscité, une présence à la fois pneumatique, car il est présent par son Esprit¹⁶¹⁴, et eschatologique, soit la parousie sacramentellement anticipée. Le sens, l'intelligibilité dernière de l'Eucharistie viennent de la fin, ayant une conséquence sur la compréhension de la présence réelle. Elle ne doit pas être interprétée comme une transformation de certains éléments placés dans la continuité de notre espace-temps, mais comme « une présence qui vient de la fin », une demeure permanente, mais qui est impliquée dans sa présence eschatologique. Le père Stăniloae met en relief cet agencement de possession présente et de tension eschatologique dans le sacrement orthodoxe : la possession présente constitue l'espoir d'une possession à venir, plus accomplie ; et d'une parfaite possession dans la vie éternelle.¹⁶¹⁵

Pour Alexandre Schmemmann aussi, la référence eschatologique¹⁶¹⁶ est fondamentale pour la compréhension de la présence divine dans l'Eucharistie ; car, dans le dynamisme liturgique, tout vient du Royaume de Dieu et se dirige vers le même Royaume manifesté dans l'Église, par le Christ dans son Corps ecclésial.¹⁶¹⁷

Les théologiens orthodoxes enseignent alors que, mise à part la communion mystique-sacramentelle et spirituelle au Christ, il existe une communion eschatologique au Christ dans la vie future, anticipée par la communion dans le présent au même Christ incarné, crucifié, ressuscité et qui viendra de nouveau. C'est dans la communion éternelle que s'achève l'économie du salut, communion comme une union éternelle des hommes à Dieu par le Christ. L'Eucharistie dans la vie éternelle est, en tant que parachèvement de l'Économie

¹⁶¹³ Stăniloae, *Théologie eucharistique*, p. 187.

¹⁶¹⁴ « Dans toute la Liturgie, le Christ est présent et actif en différentes modes et degrés, ensemble avec l'Esprit Saint » (Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 170).

¹⁶¹⁵ Stăniloae, *Din aspectul sacramental*, p. 550, 551.

¹⁶¹⁶ Le sacrement de l'Eucharistie est eschatologique car il vise le Royaume du siècle futur : « Or toute la joie du christianisme, la substance pascale de sa foi tiennent justement au fait que ce 'siècle futur', c'est-à-dire futur par rapport à 'ce monde', est déjà *révélé*, déjà *donné*, qu'il est déjà 'parmi nous'. Notre foi est par elle-même et déjà 'la réalisation (hypostasis)' de ce que l'on espère, 'la certitude (elegkos, la preuve) de ce qu'on ne voit pas' (He 11,1). Elle révèle et elle donne ce qu'elle vise, elle-même l'est : la présence parmi nous du Royaume de Dieu qui vient et de sa lumière sans déclin » (Schmemmann, *L'Eucharistie*, p. 27-28).

¹⁶¹⁷ « 'Voici le temps (kairos) d'agir pour le Seigneur...' », annonce le diacre au célébrant (avant la bénédiction du Règne). Ce n'est pas seulement un rappel du moment 'convenable' pour célébrer le sacrement, c'est aussi l'affirmation et la proclamation de ce que le *temps nouveau*, celui du Règne et de son accomplissement par l'Église, est maintenant entré dans le temps déchu de 'ce monde', afin d'élever au ciel et de transfigurer l'Église (c'est-à-dire nous-mêmes) en 'ce qu'elle est' : le Corps du Christ et le Temple du Saint Esprit » (*ibidem*, p. 41).

divine, l'union parfaite entre la création et le Christ, dans lequel « Dieu sera tout en tous » (1Co 15,28).¹⁶¹⁸

La conscience que les croyants peuvent avoir du fait que le Christ est réel, qu'ils peuvent le reconnaître comme une réalité « parmi nous », ce rappel de sa présence, est possible justement parce que le Christ, à la Sainte Cène, l'avait manifesté et l'avait confié aux hommes.¹⁶¹⁹ Si le père Schmemmann parle du mystère d'Amour du Christ, pour le père Stăniloae, la présence réelle s'enracine tout d'abord dans la constitution trinitaire de l'amour¹⁶²⁰, l'Eucharistie étant l'accomplissement de l'économie du salut, de l'économie de l'amour de Dieu envers les hommes et de son union avec eux.¹⁶²¹ C'est pour la continuelle pratique de l'amour parfait que le Christ s'est incarné, et cela non pas pour rester séparé des autres, mais pour donner aux hommes la vraie vie, dans laquelle ils ne peuvent progresser qu'en Lui, comme source de la vie, en nourrissant lui-même les hommes avec sa vie, pour qu'ils puissent croître et rester éternellement dans cette vie.¹⁶²²

La présence réelle est aussi en lien avec l'amour divin manifesté par le Seigneur à la sainte Cène où il a vécu de manière anticipée et mystique sa mort sur la Croix, mais aussi sa mort mystique ultérieure.¹⁶²³

La référence biblique à l'évangile de Luc (24, 30-31), est aussi commune à la théologie catholique et à la théologie orthodoxe, dans la question de la *présence réelle* du Seigneur avec son corps et son sang dans l'Eucharistie. La Sainte Écriture fournit alors une explication de cette présence réelle, car elle indique que le Christ a célébré l'Eucharistie sur la terre après la résurrection. Il montre aux disciples d'Emmaüs qu'ils peuvent réellement recevoir le Christ ressuscité dans l'Eucharistie, même s'il est désormais invisible.¹⁶²⁴

¹⁶¹⁸ Stăniloae, TDO III, p. 78 ; Schmemmann, *L'Eucharistie*, p. 27-28.

¹⁶¹⁹ « Dans l'expérience eucharistique, la Cène Mystique est [...] l'achèvement de l'amour du Christ, [...] c'est l'*Amour même*. Aussi la Cène mystique est-elle *telos*, la réalisation de la fin, car elle est la manifestation du Royaume de l'Amour pour lequel le monde avait été créé et qui est son achèvement. Dieu a créé le monde par amour. Et par amour, il ne l'a pas abandonné dans sa chute mortelle. Par amour, il a envoyé dans le monde son Fils Unique, Son Amour. Et maintenant, à cette table, il manifeste et il accorde cet Amour comme son Royaume, et son Royaume, comme la 'demeure dans l'amour' : 'De même que le Père m'a aimé, je vous ai aimés. Demeurez dans mon amour' (Jn 15,9) » (Schmemmann, *L'Eucharistie*, p. 222-223).

¹⁶²⁰ Dumitru Stăniloae, *The Holy Trinity : Structure of Supreme Love*, dans *Theology and Church*, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 1980, publié originellement en roumain dans *Studii Teologice* 22. 1970, p. 333-355.

¹⁶²¹ Stăniloae, TDO III, p. 64.

¹⁶²² *Ibidem*.

¹⁶²³ *Ibidem*, p. 65.

¹⁶²⁴ *Ibidem*, p. 67 ; Schmemmann, *L'Eucharistie*, p. 181.

4. Présence de l'œuvre du salut en termes épiphaniques chez Schmemmann

Dans sa mystagogie Alexandre Schmemmann a également présenté, la nature composite de la Divine Liturgie, qu'il voit comme un ensemble de parties interdépendantes par lesquelles l'Eucharistie est effectuée. Selon lui, l'ordre même de la Liturgie atteste que tout y est réel.¹⁶²⁵ Représentant du réalisme liturgique, le père Schmemmann a critiqué les interprétations *symboliques*, en soulignant le dynamisme réel spécifique à chaque moment liturgique. Dans son herméneutique de la prière eucharistique, il a nommément montré comment,

« à la grande entrée, c'est l'offrande même qui est effectuée, et non pas sa représentation allégorique, et qu'elle l'est par le Christ, puisqu'il est celui *qui offre et qui es offert, celui qui reçoit et qui est distribué*. On peut dire de la Liturgie qu'elle est toute en Christ et que, toute, elle est le Christ parmi nous et nous en Christ ».¹⁶²⁶

Par ses constantes références eschatologiques, Schmemmann soutient que la Liturgie qui est célébrée sur terre, mais accomplie dans le ciel, nous découvre et nous offre le mystère du salut du monde par le Christ, selon sa plénitude et sa multiplicité¹⁶²⁷ et que dans la Liturgie, par le Christ dans le Saint-Esprit, nous pouvons garder en plénitude l'expérience du salut.¹⁶²⁸

Schmemmann soutient que l'expérience que nous faisons dans la liturgie eucharistique est une expérience plénière ; et dans l'examen du *sacrement du mémorial*¹⁶²⁹, il met en évidence que la prière de l'anamnèse rassemble « tout ce qui a été fait pour nous »,

¹⁶²⁵ Schmemmann, *L'Eucharistie*, p. 240.

¹⁶²⁶ *Ibidem*, p. 241. Le théologien russe a bien soutenu qu'à toute époque, de par sa nature, « l'Eucharistie ne 'figurerait' rien du tout, mais qu'elle *révérait* tout et qu'elle était *communion* avec tout... » (*ibidem*, p. 38).

¹⁶²⁷ *Ibidem*, p. 245. « Un homme, lanterne en main, éclaire pièce par pièce un édifice admirable qui lui est familier, mais que la nuit entoure ; et il en connaît ainsi l'ensemble, dans son intégralité et sa beauté. De même pour la Liturgie : célébrée ici, mais accomplie là-bas, en elle se découvre et se confère à nous le mystère du salut du monde par le Christ, selon sa plénitude et sa multiplicité. En elle, l'Eglise se réalise et le 'commencement d'une autre vie, éternelle' y triomphe... ». La référence à la nature eschatologique du Sacrement demeure essentielle pour le théologien russe dans sa conception du réalisme liturgique : « tout est réel dans la Liturgie, non de la réalité de ce monde ni dans son temps désintégré, mais dans le temps intégré et nouveau » (*ibidem*, p. 247).

¹⁶²⁸ *Ibidem*, p. 245.

¹⁶²⁹ « Le mémorial eucharistique rassemble l'expérience du salut, la plénitude de la réalité qui nous est donnée dans l'Eglise et qui fait notre vie : la réalité du monde comme créature de Dieu, sa réalité en tant qu'il est sauvé par le Christ, la réalité du ciel nouveau et de la terre nouvelle, vers laquelle nous nous élevons par le sacrement de l'entrée dans le Royaume. Commémorer, c'est se rappeler et vivre du souvenir, le recevoir et le garder » (*ibidem*, p. 244-245).

l'ensemble du mystère du salut, nous est donné actuellement.¹⁶³⁰ L'Eucharistie n'est pas une répétition, mais une épiphanie et une expérience opérée dans ce monde.¹⁶³¹ Tout l'ordre de la Liturgie est une épiphanie de réalités faisant partie de l'œuvre salvifique du Christ. Cette succession constitue, non un accomplissement, mais en une découverte, en épiphanie. Pour Schmemmann, ce qui est manifesté dans la Liturgie n'est pas une nouveauté, une chose inexistante auparavant, parce qu'« en Christ, tout est *consommé*, tout est *réel* et tout est *donné*. En lui, nous avons reçu 'l'accès auprès du Père' et 'la communion du Saint-Esprit', en anticipation de la Vie Nouvelle dans son Royaume ».¹⁶³²

5. Les modes de présence du Christ dans la Liturgie

Un point commun aux trois théologiens étudiés est la redécouverte de la notion de *symbole*, en tant qu'il ne désigne pas quelque chose de différent de la réalité, ou encore moins quelque chose d'opposé à la réalité.¹⁶³³ Ils ont constitué un front commun contre une doctrine sacramentaire, cumul de certaines conceptions latines médiévales, en manque de concordance à la nature de la liturgie, conceptions exposées aussi dans des manuels de dogmatique orthodoxes sur le modèle de catégories de l'Occident.¹⁶³⁴

En présentant les différentes modalités de la présence du Christ dans la liturgie, les théologiens modernes évitent d'isoler la présence du Seigneur sous les espèces consacrées des

¹⁶³⁰ « En le commémorant, nous confessons que nous connaissons ce mystère dans sa réalité et que nous y avons foi, en tant qu'il est le salut du monde et de l'homme » (*ibidem*, p. 248).

¹⁶³¹ *Ibidem*, p. 248.

¹⁶³² *Ibidem* ; dans l'épiclese qui achève l'anaphore, l'Église prie que l'Eucharistie soit pour les participants « en communion du Saint-Esprit, *eis koinônian tou hagiou sou Pneumatos* » et aussi « en la plénitude du Royaume des cieux, *eis basileias ouranôn plêrôma* ».

¹⁶³³ *Ibidem*, p. 30-34. « ... le symbole réunit deux réalités, l'empirique, ou la 'visible', et la spirituelle, ou 'l'invisible', non pas *logiquement* (cela signifie ceci), ni *analogiquement* (cela représente ceci) ni selon une relation *causale* (cela est cause de ceci), mais *épiphaniquement* (du grec *epiphaneîō*, je révèle). Une réalité en révèle une autre, mais (et cela est capital) seulement dans la mesure où le symbole lui-même touche à la réalité spirituelle, où il est capable de l'incarner » (*ibidem*, p. 32). Dans les années 1980, le père Schmemmann fait toujours référence, pour le sujet du symbole, à l'œuvre de dom Odon Casel, *Le mystère du culte dans le christianisme*, Paris, 1946 ; Casel avait montré que par le symbole, il est possible de *rendre présent à nouveau, de re-présenter le fait unique*, non dans ses détails historiques accidentels, mais dans son noyau transcendant, de façon à ce qu'il se réalise sous le regard de notre foi (Casel, *Le Mystère de l'Église*, p. 237). Voir aussi Dumitru Stăniloae, *O teologie a icoanei. Studii* [Une théologie de l'icône. Etudes], București, Anastasia, 2005, chapitre : *Simbolul ca anticipare și temei al posibilității icoanei* [Le symbole comme anticipation et fondement de la possibilité de l'icône], p. 81-118.

¹⁶³⁴ Le père Schmemmann admet que le système théologique scolastique, au demeurant bien construit et cohérent, était étranger au moins à l'expérience orthodoxe des sacrements et incompatible avec la tradition liturgique de l'Église orientale (Schmemmann, *L'Eucharistie*, p. 25). Cette doctrine sacramentaire a montré, à long terme, également en Occident, ses limitations par rapport à la nature de la liturgie, l'apport du concile Vatican II indiquant une certaine approche du trésor de la tradition orientale surtout en ce qui concerne les épicleses.

autres modalités de cette présence.¹⁶³⁵ Dans l'Eucharistie se réalise le mystère de notre rencontre et de notre communion au Christ et entre nous. Le Christ est présent, se découvre et se communique à nous dans la Liturgie en différents modes, qui sont inséparables et complémentaires, et par tous ces modes nous communions au Christ. Les théologiens orthodoxes affirment que non seulement ceux qui communient eucharistiquement¹⁶³⁶, mais aussi tous ceux qui participent à la sainte Liturgie tirent profit de la présence du Christ dans la Liturgie. Ils communient à la présence et à l'action du Christ dans l'église, dans les icônes, dans sa Parole, dans les prières du prêtre, dans les chants des fidèles, dans les parcelles pour les vivants et les morts, de l'irradiation même de la présence du Seigneur après la transformation. Ceux-ci sont autant de rencontres et de communions et des augmentations dans la communion à lui et entre nous.

Les différents modes de présence sont mis en relation avec plus de prudence qu'aux époques antérieures. Tous ces modes de présence sont des moyens ou des chemins par lesquels le Christ se rend présent à nous. Ces modes de présence ne sont pas exclusifs, mais tous nécessaires et complémentaires, car ils se présupposent l'un l'autre.¹⁶³⁷ Dans la mise en évidence du fait que dans la Liturgie le Christ est présent réellement dès le début de la liturgie eucharistique, en différents modes, sont associés les noms d'Odon Casel, Dumitru Stăniloae, Pavel Florensky.¹⁶³⁸

Le Christ est présent réellement : a) dans le Sacrifice eucharistique ; b) dans les autres Sacrements ; c) dans les hiérurgies, dans d'autres célébrations ecclésiales (Laudes), dans les prières et les bénédictions du prêtre ; d) dans les Paroles de la Sainte Écriture prononcées par le prêtre ou par le lecteur dans l'église ; e) dans la parole de prédication du prêtre ; f) dans les prières prononcées et chantées par les fidèles dans l'église, dans le dialogue entre eux et le prêtre dans le cadre du culte ; g) dans les lectures des fidèles de l'Écriture sainte en dehors de l'espace ecclésial, dans leurs prières et leurs lectures d'autres livres d'enseignement et piété

¹⁶³⁵ Le père Stăniloae déclare à ce sujet que, « dans la Liturgie existent des Sacrements et hiérurgies, existe la parole de l'Écriture, la confession de la foi apostolique, mais aussi l'interprétation de ceux qui se donnent à nous par la prédication, les prières et chants de différentes contenues. Mais toutes les formes d'expression sont des modes complémentaires de faire présente et active l'Église, ou sa Tête à elle » (Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 167).

¹⁶³⁶ Sur ce point le père Stăniloae s'attaque fermement aux affirmations soutenant que la participation à la Liturgie est inutile à ceux qui ne communient pas, selon lui, les fidèles ayant bien un profit et non pas un profit didactique ou sentimental car « ils communient aussi d'une action du Christ en elle (la Sainte Liturgie n.n.), en se rencontrant avec lui par sa parole ou par la parole sur lui, par les prières et les chants et par l'irradiation de son pouvoir, surtout au moment de la transformation et de sa présence après la transformation, sur l'autel » (*ibidem*, p. 170).

¹⁶³⁷ *Ibidem*, p. 167. Cf. Ică, *Modurile prezenței personale*, p. 341.

¹⁶³⁸ *Ibidem*.

orthodoxe ; h) dans les discussions sur Dieu portées dans la foi, et dans leurs bonnes et pures œuvres accomplies dans la foi.¹⁶³⁹

Le père Stăniloae a développé des réflexions sur ces différents événements de présence divine personnelle.¹⁶⁴⁰ Il s'est prononcé sur des modes de présence du Christ dans la Liturgie par sa puissance. Selon lui, le Christ imprime sa puissance purifiante, sanctifiante, fortifiante, dans une matière, pour se communiquer à nous.¹⁶⁴¹ Il a également parlé d'un mode de présence par une action plus directe, intégrée dans un véritable dialogue. La présence par les paroles et les gestes prononcés et accomplis par le prêtre en tant que hiérurgies et Sacrements, est une présence plus accentuée par des dons et des grâces durables. Stăniloae affirme aussi que le Christ, Celui qui est présent et actif par les prières et les invocations (de l'Esprit Saint) des hiérurgies et des Sacrements, dispose des actes salvifiques imprimés en lui, actes qu'il a accomplis jusqu'à la Résurrection et l'Exaltation, pour les irradier en nous aussi en différents degrés.¹⁶⁴² Il en conclut que,

« La présence avec le Corps et avec le Sang sous les espèces du pain et du vin est une présence dans laquelle le Christ demeure au mode le plus accentué comme Personne unie avec le Père et avec l'Esprit Saint, parce qu'il nous donne non seulement une œuvre par son Corps, mais son Corps même sacrifié et ressuscité, car maintenant on le lui demande. Le Christ qui a œuvré pendant toute la Liturgie par sa Parole et par les prières du prêtre et de la communauté intensifie maintenant au maximum, par l'irradiation de son Esprit Saint, son efficence sur les matières de pain et de vin, pour s'offrir par leurs figures, dans un acte de suprême amour et comblement transformateur de ces matières, avec son Corps et son Sang même comme sacrifice au Père et en même temps aux fidèles, pour qu'ils puissent se donner eux aussi de son pouvoir et ensemble avec lui, au Père et les uns les autres ». ¹⁶⁴³

Face à ceux qui mettent l'accent exclusivement sur la présence eucharistique du Christ dans la Liturgie, Casel, Schmemmann et Stăniloae ont le mérite d'avoir montré que dans l'Eucharistie se réalise non seulement le mystère de la transformation du pain et du vin en

¹⁶³⁹ Dans *Spiritualitate și comuniune*, p. 135, Stăniloae fait référence au Concile Vatican II, qui avait invité les catholiques à ne pas isoler la présence du Seigneur sous les espèces consacrées des autres modalités de cette présence, dans la *Constitutio Liturgica*, art. 7, où sont exposés les modes de présence du Christ dans le culte. 2^e Concile du Vatican. *La Constitution sur la liturgie*. Texte officiel, traduction française, notes et index, dans : La Maison-Dieu 76 (1963). Commentaire complet, dans : La Maison-Dieu 77 (1964) ; *La Constitution liturgique : de sa préparation à sa mise en application*. Texte officiel, trad. française et notes, dans : La Maison-Dieu 155-156 (1983).

¹⁶⁴⁰ Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 134-175.

¹⁶⁴¹ *Ibidem*, p. 165.

¹⁶⁴² *Ibidem*, p. 175.

¹⁶⁴³ *Ibidem*.

corps et en sang du Christ, mais aussi la récapitulation de toute l'économie de notre rédemption en Jésus Christ crucifié et ressuscité et l'expérience anticipée du Royaume de Dieu, comme participation à la vie de communion divine. Stăniloae en particulier met l'accent sur le fait que, dans la Divine Liturgie, a lieu le Mystère de notre rencontre et de notre communion personnelle et communautaire avec Christ, et en Christ avec toute la Sainte Trinité et entre nous-mêmes. Il affirme aussi que, dans la Divine Liturgie on distingue plusieurs modes de présence et d'action de la Personne du Christ qui sont totalement inséparables et complémentaires et ne peuvent pas être escamotés ; ils représentent autant de modes de rencontre et de communion au Christ.¹⁶⁴⁴ Dans la Divine Liturgie se réalise une épiphanie, une révélation progressive de la présence personnelle du Seigneur incarné, crucifié, ressuscité et exalté, également de Celui qui viendra, mais aussi notre montée spirituelle continue vers des degrés toujours plus hauts de communion spirituelle au Christ ressuscité.¹⁶⁴⁵

Dans la théologie moderne, les sacrements commencent donc à être pensés comme épiphanie des œuvres de Dieu.¹⁶⁴⁶ Dans l'Esprit, les sacrements sont compris comme des manifestations, des révélations, des actualisations des œuvres de Dieu en Christ. Il devient évident que l'Eucharistie ne peut plus être définie seulement en terme de présence ou en tant que capacité de l'Église de rendre le Christ présent. Conformément à la réflexion théologique moderne, elle est l'épiphanie des mystères du Christ au bénéfice de l'Église rassemblée, grâce à la sanctification de l'Esprit.

Comme pour dom Casel, pour les pères Schmemmann et Stăniloae le Christ est présent dans l'Eucharistie et continue sa vie et ses actes rédempteurs jusqu'à la fin du monde. Nous progressons sans cesse dans la communion au Christ et entre nous-mêmes. Il s'agit pour le théologien de tradition occidentale comme pour les théologiens de tradition orientale d'une présence réelle, substantielle, permanente¹⁶⁴⁷, personnelle-ecclésiale.¹⁶⁴⁸

¹⁶⁴⁴ Le père Schmemmann semble néanmoins séparer l'Eucharistie de la vie spirituelle, minimalisant les autres modes de présence et d'intervention du Christ dans la Divine Liturgie. Il s'agit d'une tendance eucharistocentrique spécifique aux théologiens qui ont promu l'ecclésiologie eucharistique. Il parle très peu de la nécessité d'une préparation spéciale pour la communion et presque pas du tout de la conscientisation de cette préparation (Ică, *Modurile prezenței personale*, p. 346).

¹⁶⁴⁵ Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 7-20.

¹⁶⁴⁶ De Clerck, *Présence sacramentelle ou actes du ressuscité ?*, p. 131.

¹⁶⁴⁷ La présence demeure non seulement dans le moment du changement mais aussi après, autant que les éléments eucharistiques se préservent non altérés. Elle est permanente parce qu'après la communion, le Christ demeure présent en nous, car son Sang et son Corps, pleins de divinité, n'entrent pas dans le processus naturel d'assimilation et désassimilation propre aux aliments, par contre ceux-ci nous divinisent et nous transforment en Corps du Christ. Stăniloae reprend une discussion théologique du XVIII^e siècle concernant la durée de la présence du Corps et du Sang du Christ dans l'esprit de celui qui a communie. Sevastos Kymenites avait soutenu avec des arguments solides, qu'ils y restent pour toujours. D'importantes implications se dégagent pour la

Dom Casel a mis en évidence que par les mystères, le Christ ressuscité sera partout présent, encore plus maintenant qu'au moment où il était sur la terre. Stăniloae complète cette idée en affirmant qu'Il est présent en nous-mêmes par les énergies de l'Esprit Saint dans l'Église, motif pour lequel sa présence et intervention en nous est une présence et une action personnelle, pneumatique, ecclésiale et liturgique-sacramentelle.¹⁶⁴⁹

Tous ces thèmes élaborés montrent une pensée théologique, chez les catholiques comme chez les orthodoxes, qui a fait des grands pas vers une conception articulant plusieurs modes de présence du Seigneur dans le culte de l'*Ecclesia*, modalités de présence trouvées en symphonie, en une relation incessante, modalités de présence surement pas équivalentes, qui ne peuvent pas être situées sur le même plan, mais qui évitent une focalisation uniquement sur le mode eucharistique.

6. La présence du Christ dans sa Parole

Dans les premières années du siècle passé, dans un contexte où la théologie se concentrait presque unilatéralement sur la précision d'un moment liturgique dans la célébration de la messe¹⁶⁵⁰, la célébration de la parole était considérée comme une partie secondaire.¹⁶⁵¹ Implicitement, cette époque connaît une absence d'études sur la théologie de la Parole, étant difficile à identifier une réflexion qui cherche à systématiser la qualité théologique des genres de paroles bien diverses dans la liturgie.¹⁶⁵² Traiter de la parole de

spiritualité orthodoxe, dans la question de la *communion fréquente*, comme pour la compréhension de l'Eucharistie en tant que *nourriture spirituelle* (Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie*, p. 73) ; voir aussi l'étude introductive de Ioan I. Ică jr, *Impărtășirea continuă cu Sfintele Taine : dosarul unei controverse - mărturiile Tradiției* (La communion continuelle aux Saints Mystères : le dossier d'une controverse – les témoignages de la Tradition), Sibiu, Deisis, 2006 ; ailleurs, le père Stăniloae affirme que « par les Sacrements la présence du Christ demeure en ceux qui les reçoivent, de manière plus durable, et dans certains Sacrements, pour toujours » (Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 156).

¹⁶⁴⁸ À partir de sa forte doctrine pneumatologique le père Stăniloae montre que « la réception de l'Esprit en vue de la transformation et à la Communion n'est pas individuelle, mais *personnelle*, c'est-à-dire *ecclésiale* » (Stăniloae, *Din aspectul sacramental*, p. 546).

¹⁶⁴⁹ Cf. Ică, *Modurile prezenței personale*, p. 339.

¹⁶⁵⁰ Lambert Beauduin critiquait déjà la tendance à réduire « l'Eucharistie à n'être qu'une Présence réelle ou qu'un Repas sacré » (Beauduin, *La piété de l'Église*, p. 59).

¹⁶⁵¹ En suivant déjà une tendance médiévale et en réaction contre une hypertrophie des lectures bibliques dans la liturgie chez Luther, le concile de Trente avait fortement insisté sur la liturgie eucharistique et les sacrements aux dépenses de la célébration de la parole. À l'époque du début du Mouvement liturgique, l'Écriture était négligée dans les milieux catholiques et même dans les monastères le supérieur donnait ordinairement ses instructions religieuses en dehors de la messe. La célébration de la parole n'était pas vraiment possible, car les lectures de l'Écriture étaient faites en latin et à voix basse.

¹⁶⁵² La vie du chrétien dans l'Église est une vie avec la Parole, une vie nourrie d'éléments de Parole biblique, dont la réception se réalise par le système des lectionnaires bibliques. La Parole se retrouve dans la proclamation de l'Évangile, dans l'homélie biblique, dans la prière des psaumes bibliques chantés à l'office divin, dans la

prière, de la parole biblique, de la proclamation de la parole en forme d'homélie et son importance, de la proclamation dans l'assemblée des textes liturgiques, se fait d'une manière variable, sans régularité.¹⁶⁵³

Pour le sujet abordé ici l'intérêt est de saisir quel niveau d'identification existe entre la liturgie et le Verbe de Dieu, quel rapport s'entretient entre l'Église du Christ et le Verbe divin lui-même, dans la théologie de nos auteurs, qui ont essayé également de remettre en valeur l'aspect trop oublié de la Parole dans la liturgie.¹⁶⁵⁴

Sans se pencher spécialement sur ce thème, Dom Beauduin a eu des intuitions notables, porteuses de convictions théologiques concernant la présence du Christ dans sa Parole, et cela par analogie à la présence eucharistique du Seigneur. Il a fait remarquer que jamais l'Église « ne rompt le pain de l'Eucharistie sans nous rompre en même temps le pain de la sainte parole [...] ; il y a deux pains, le pain de la parole et le pain de l'eucharistie ». ¹⁶⁵⁵ « De tout temps et dans toutes les liturgies, écrit-il ailleurs, l'Église maintient cette union intime entre la parole de Notre Seigneur et son Corps eucharistique ». ¹⁶⁵⁶

prière des Heures. La présence de la Parole de Dieu est tout de même plus large comprenant également la catéchèse, l'évangélisation.

¹⁶⁵³ Néanmoins, sur un aspect plus pratique, dans son action liturgique Lambert Beauduin a déployé de considérables efforts pour mettre des missels à la disposition des fidèles et a beaucoup travaillé pour montrer la richesse des textes liturgiques.

¹⁶⁵⁴ Casel, *Le Mystère de l'Église*, p. 271-280. La Bible, par exemple, a perdu graduellement l'importance qu'elle avait dans la liturgie à l'époque de l'Antiquité tardive. En Occident, à partir du Moyen Âge, il n'existe plus de proclamation au sens strict du terme, faite à toute la communauté à l'intérieur de la liturgie. D'autres facteurs comme la barrière linguistique ou le changement de forme liturgique ont provoqué cet éloignement. Cf. Martin Klöckener, *Bible et liturgie, leur relation réciproque dans Verbum Domini*, dans MD 247. 2013, p. 17-51, ici p. 27-28 ; voir aussi Hans Bernhard Meyer, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral*, avec une contribution d'Irmgard Pahl, Regensburg, Pustet, « Gottesdienst des Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft » 4, 1989, p. 182-247. Dans l'orthodoxie contemporaine, concernant le rôle de l'Évangile pour le salut, s'est fait sentir la négligence générale des études bibliques et un défaut de perception de la liturgie comme véhicule de la révélation biblique. Voir Jean Breck, *La Puissance de la Parole. Une introduction à l'herméneutique orthodoxe*, Paris, Cerf, « Théologies », 1996, p. 11.

¹⁶⁵⁵ Lambert Beauduin, *La Vie de l'Église*, résumé d'une conférence faite le 22 décembre 1934 à la réunion des oblates séculières et de l'« Union Spirituelle des Veuves de France », dans *Bulletin mensuel des Oblates Séculières et de l'Union Spirituelle des Veuves de France*, janvier-février 1935, p. 152, dans *Un Pionnier*, p. 238. Dom Beauduin anticipe ici encore la thèse de Vatican II selon laquelle « la liturgie de la parole et la liturgie eucharistique sont si étroitement unies entre elles qu'elles constituent un seul acte de culte » (SC 56).

¹⁶⁵⁶ Lambert Beauduin, *Notes liturgiques de voyage*, dans *Bulletin de N.-D. de la Sainte-Espérance*, juillet-août 1936, p. 154, dans *Un Pionnier*, p. 238. La conception de Beauduin fait écho jusqu'à l'exhortation postsynodale de Benoît XVI, *Verbum Domini* 56, qui suggère le caractère performatif de la Parole : « La sacramentalité de la Parole se comprend par analogie à la présence réelle du Christ sous les espèces du pain et du vin consacrés » (Benoît XVI, *La Parole du Seigneur. Verbum Domini*, exhortation apostolique, préface de P.-M. Carré, édition suisse, Saint-Maurice, Saint-Augustin, 2010). Voir dans ce sens l'article très équilibré de Bruno Bürki, *Verbum Domini, La Parole de Dieu*, dans MD 274. 2013, p. 53-81.

Dans un article de 1965, Aimon-Marie Roguet invitait à une élaboration avancée, à partir d'une théologie eucharistique, de la théologie de la Parole de Dieu, qu'il appelait encore « très déficiente »¹⁶⁵⁷ pour cette époque conciliaire.

Cependant, parmi les pistes théologiques cherchant à déterminer l'extension, avec de divers degrés de participation, de cette Parole de Dieu, se trouve déjà dans les années 1920, l'enseignement d'Odon Casel qui utilise le concept de mémorial. Donc c'est à partir de la notion théologique du mémorial qu'on recherche une explication de ce mode particulier de la présence du Christ. La notion théologique de mémorial est une notion concrète et active d'une réalité vivante et actuelle, l'action divine salutaire étant rendue présente dans le mystère du culte. Ici, récit et action coïncident, dans la célébration l'œuvre du salut étant re-présentée *hic et nunc*. De même, en conformité avec la théorie casélienne soutenant que le Mystère est toujours *un*, on apprend que la Parole de Dieu fait partie essentielle de l'œuvre salvifique et a son rôle actif pour l'accomplissement de l'histoire du salut. De plus, précise Dom Casel, « Par la Parole de Dieu reçue dans la foi, le fidèle entre en contact avec l'acte sauveur du Christ et le salut lui est offert ; il se déploie dans les actions sacramentelles et s'achèvera un jour dans la vie future ».¹⁶⁵⁸ Alors, la Parole de Dieu agit dans l'histoire du salut et porte le salut.¹⁶⁵⁹

Pour Casel, la liturgie chrétienne est essentiellement action. La liturgie dans son ensemble est Parole et signe en action. La parole énonce ce que l'élément matériel signifie d'une manière sensible. Les deux sont indispensables pour former le Mystère.¹⁶⁶⁰ Les textes liturgiques mêmes ne sont pas un simple enseignement théologique précédant l'action liturgique mais sont liées organiquement à cette action, participant à son actualité et plénitude mystérique. La présence du mystère se réalise déjà dans les lectures bibliques :

« ...dans la parole de l'Écriture proclamée dans la liturgie, dans l'Évangile, l'événement sauveur du Christ devient présent de manière pneumatique. [...] l'homme, au moyen de la parole qui vient le frapper, entre d'une façon invisible mais réelle en relation avec celui qui est mort et ressuscité. Chaque mot de l'Évangile nous met en contact avec le Dieu éternel ».¹⁶⁶¹

¹⁶⁵⁷ Aimon-Marie Roguet, *La présence active du Christ dans la parole de Dieu*, dans MD 82. 1965, p. 8-28, ici p. 12. Concernant la redécouverte de la liturgie et de la théologie de la Parole en monde catholique romain voir l'article pertinent de Partick Prétot, *Vatican II – nouvelle appréciation de la Parole de Dieu*, dans *Présence et rôle de la Bible dans la liturgie*, éd par Martin Klöckener, Bruno Bürki, Arnaud Join-Lambert, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2006, p. 205-225.

¹⁶⁵⁸ Casel, *Le mystère du culte*, p. 262, note 1.

¹⁶⁵⁹ *Ibidem*, p. 261.

¹⁶⁶⁰ *Ibidem*, p. 75.

¹⁶⁶¹ *Ibidem*, p. 242.

C'est finalement par analogie avec les sacrements que la théologie de Casel rendra compte de la présence du Christ dans sa parole, puisque parole et sacrement sont, dans l'étape actuelle de l'économie du salut, la continuation et la présence de l'action salvatrice du Christ. Or la présence du Christ dans les sacrements autres que l'Eucharistie est une présence « active ». Il faut reconnaître dans la Parole une présence de même ordre que celle sacramentelle. Sous l'influence casélienne on affirme que l'œuvre du Christ accomplie une fois pour toutes est prolongée, continuée, dans l'Église qui célèbre les sacrements et proclame les Écritures.¹⁶⁶² Casel même l'exprime en disant que,

« Dieu est donc par l'intermédiaire du Christ la véritable vie de l'Église. Nous avons accès à tout cela par la Parole du Seigneur et par les mystères, c'est-à-dire les sacrements, au moyen desquels Notre-Seigneur fait passer en nous sans arrêt sa vie à la fois divine et humaine. [...] Le sacrement devrait être replacé plus nettement au centre du culte avec la parole du Seigneur ».¹⁶⁶³

Selon Casel, c'est dans le Sacrement seul que la Parole est transformée d'un message sur le Christ en une participation à sa vie divine. La parole fait partie de l'événement sacramentel. Sacramentellement, la parole est l'esprit agissant. Par la consécration, la Parole de Dieu devient parole sanctifiante, efficace, salvifique. Par cet acte pneumatique-consécratoire, la parole de la liturgie qu'il appelle « pneumatique »¹⁶⁶⁴, se présente comme un acte de langage qui interpelle les fidèles les provoquant à un engagement intégratif au Mystère proclamé. En outre, la grande contribution de Casel est d'avoir montré à une époque où on parlait encore d'« avant-messe »¹⁶⁶⁵, que dans la parole et dans le sacrement, notamment dans toute la liturgie il y a une seule œuvre de salut qui se réalise.¹⁶⁶⁶ L'Église vit

¹⁶⁶² Aimé-Georges Martimort, *Praesens adest in verbo suo, siquidem ipse loquitur dum sacrae Scripturae in Ecclesia leguntur*, dans *Acta Congressus Internationalis de Theologia Concilii Vaticani II*, Roma, Typis Polyglottis Vaticanis, 1968, p. 313.

¹⁶⁶³ Casel, *Le mystère du culte*, p. 173.

¹⁶⁶⁴ Casel, *Le mystère du culte*, p. 123.

¹⁶⁶⁵ Le commentaire très important de la messe *Missarum sollemnia. Explication génétique de la messe romaine*, 3 vol., Paris, Aubier, « Théologie » 19-21, 1951-1954, de Joseph Andreas Jungmann en est un bon exemple. Ici l'auteur utilise dans le deuxième volume l'expression « avant-messe » pour la liturgie de la Parole.

¹⁶⁶⁶ Casel est encore une fois précurseur, par sa doctrine, de la conception conciliaire qui constituera la base théologique de la *Constitution sur la liturgie*, qui montre que la liturgie de la Parole et la liturgie eucharistique « sont si étroitement unies entre elles qu'elles constituent un seul acte de culte » (SC 56). En dépassant la tradition liturgique valable au milieu du XX^e siècle le concile a affirmé l'unité entre « rite et parole » (SC 35) pour montrer aussi que « Dieu devient présent lorsque nous proclamons ou prions les paroles de la liturgie ». La liturgie est le « lieu privilégié » de la Parole parce que la proclamation liturgique des saintes Écritures est une manifestation de la présence du Christ qui parle à son Peuple comme l'affirme la Constitution sur la liturgie (SC 7) : « Il est là présent dans sa parole, car c'est lui qui parle tandis qu'on lit dans l'Église les Saintes Écritures ». La théologie actuelle a encore abordé ce thème, comme dans le cas de la revue « La Maison Dieu » : *Bible et*

le Mystère dans son intégrité, et les œuvres rédemptrices sont présentes dans le *logos*, comme dans le rite sacré. L'Église reçoit du Christ le pouvoir de rendre présent l'événement salvifique, qu'elle en commémore sous les signes, en faisant résonner vivante la parole écrite autrefois. La parole de Dieu contient une présence divine, elle est pénétrée d'une vertu divine.¹⁶⁶⁷

« Nous célébrons la sainte messe tous les jours, et, en elle, tout le Mystère de notre salut. La parole divine cependant renouvelle et rend présentes l'Incarnation du Seigneur à Noël et à l'Épiphanie, sa Mort et sa Résurrection à Pâques. Mais c'est toujours la présence divine, jamais la seule pensée humaine, qui donne son sens au Mystère ». ¹⁶⁶⁸

Dans sa réflexion théologique Casel tourne vers une vision patristique pour retrouver la qualité dynamique de la Parole comme instrument de l'auto-communication de Dieu. La Parole de Dieu est Dieu lui-même dans l'acte par lequel il se révèle à nous et se communique à nous. Dans l'action liturgique, la Parole de Dieu est totalement pénétrée de la Présence de Dieu. Casel accorde toute sa valeur à l'action liturgique comme lieu de la présence du Christ parmi ceux qui célèbrent et le confessent comme Seigneur. Cette présence est comprise comme une épiphanie du Logos, présence accompagnée par l'action de l'Esprit Saint qui la rend efficace dans les cœurs de ceux qui croient.

« L'apparition du Christ est la clef de toutes choses. Nous ne prenons plus uniquement garde à la lettre, qui tue, mais, derrière elle, nous apercevons et nous sentons l'Esprit qui vivifie. Le caractère pneumatique des Saintes Écritures ne se révèle nulle part mieux que dans la liturgie. [...] La Parole de Dieu [...] possède l'immutabilité divine, elle garde toujours sa vertu et elle se grave sans cesse à nouveau dans les âmes saintes et fidèles qui vivent dans l'Église. Elle forme un dépôt vénérable, mais dans les âmes, elle jaillit avec une jeunesse éternelle comme si, à tout instant, elle venait d'être proférée par l'Esprit, qui souffle où il veut ». ¹⁶⁶⁹

liturgie dans MD 189. 1992 ; *Quand l'Écriture devient Parole*, dans MD 190. 1992 ; *La demeure de la Parole*, dans MD 274. 2013, numéro qui discute l'exhortation apostolique *Verbum Domini* du 30 septembre 2010, du Pape Benoît XVI.

¹⁶⁶⁷ Casel, *Le mystère du culte*, p. 124. « Nous célébrons la sainte messe tous les jours, et, en elle, tout le Mystère de notre salut. La parole divine cependant renouvelle et rend présentes l'Incarnation du Seigneur à Noël et à l'Épiphanie, sa Mort et sa Résurrection à Pâques. Mais c'est toujours la présence divine, jamais la seule pensée humaine, qui donne son sens au Mystère » (*ibidem*, p. 125).

¹⁶⁶⁸ *Ibidem*, p. 125.

¹⁶⁶⁹ Casel, *Le mystère du culte*, p. 81.

La réception et l'intériorisation de la Parole représentent un sujet important aussi dans la théologie orthodoxe contemporaine. Cette dernière a fait également des progrès dans la réflexion sur la qualité dynamique de la Parole, en dépassant une conception purement « verbale » de la Parole.¹⁶⁷⁰ Dans la structure mystagogique du commentaire liturgique d'Alexandre Schmemmann, l'Eucharistie implique et comprend nécessairement « le Sacrement de la Parole ».¹⁶⁷¹ En suivant un paradigme théologique casélien Schmemmann soutient aussi que dans le mystère eucharistique se récapitule actuellement le mystère entier de notre rédemption en Christ. Ici, la communion à lui se réalise dans l'unité indivisible entre la Parole et le Sacrement.

« Par l'Eucharistie, nous communions avec Celui qui vient et qui demeure parmi nous dans sa Parole ; et la mission de l'Église consiste à l'annoncer. Le Verbe pose le Sacrement en tant que son accomplissement, car le Christ-Verbe devient notre vie par le Sacrement. Le Verbe rassemble l'Église afin de s'y incarner. Séparé du Verbe, le Sacrement risque d'être conçu comme une opération magique ; et, privée du Sacrement, la Parole risque d'être réduite à une 'doctrine' ». ¹⁶⁷²

L'examen de la relation profonde et intime entre Parole et Sacrement peut entraîner une compréhension de l'action de Dieu en tant que Parole qui fait partie de l'économie du salut, ce qui a des implications pour une juste appréciation de la Parole comme action.¹⁶⁷³ Cette appréciation peut avoir une incidence à l'intérieur d'une conception de la liturgie où coïncident geste, rite, signe, récit, action, et Schmemmann n'hésite pas dans sa perspective orthodoxe de mettre sans réserve en évidence la présence du Christ lors de *l'entrée avec l'Évangile*, car cette dernière fait partie de la liturgie comme texte lu, mais aussi comme *livre*, qui est « l'icône verbale de la manifestation et de la demeure parmi nous du Christ. C'est

¹⁶⁷⁰ Le dépassement de la notion purement verbale de la Parole favorise une meilleure compréhension de la relation Parole – Sacrement. Cela fait redécouvrir sa qualité dynamique, voir une puissance salvatrice en tant qu'instrument de la volonté divine. Dans l'Église, la Parole est confirmée et actualisée par l'action symbolique, ritualisée du Sacrement. Les guérisons faites par Jésus de l'histoire, accomplies par la puissance de la Parole, comme l'Eucharistie actuellement, sont un symbole du salut, permettant à la personne rétablie de communier à la création nouvelle, de participer à la vie nouvelle du Royaume. Voir Jean Breck, *La Puissance de la Parole*, p. 16-17.

¹⁶⁷¹ Schmemmann, *L'Eucharistie*, p. 63-80.

¹⁶⁷² *Ibidem*, p. 67.

¹⁶⁷³ Dieu lui-même est toujours agissant, il n'y a pas de décalage entre ce que Dieu dit et ce que Dieu fait. La Parole vivante et efficace de Dieu provoque aussi le chrétien à l'action, la liturgie chrétienne étant fondamentalement Parole et signe en action.

avant tout l'icône de sa Résurrection ».¹⁶⁷⁴ Pour la théologie schmemanienne qui donne toute son importance au symbole et à son rôle dans la liturgie, ne pas célébrer de manière responsable et, par conséquent, ne pas comprendre cette réalité liturgique et mystérique est une dérive indésirable. La parole est un moyen de l'action de Dieu, un instrument de communication de la puissance du Christ. Alors, dans la lecture de l'Écriture ou dans la prédication, le Christ accomplit une action actuelle, la parole ayant un caractère mystagogique d'introduction dans le mystère.

Chez Schmemann comme chez Stăniloae, l'œuvre du Saint Esprit est supposée et contenue dans l'œuvre du Verbe. Par exemple, *la prière avant l'Évangile* occupe dans le sacrement de la Parole la même place que *l'épiclese* dans l'anaphore. Une condition essentielle pour la réception de la Parole est « que nos 'yeux spirituels' soient mystérieusement transformés, que l'Esprit Saint vient sur nous ».¹⁶⁷⁵

D'une manière propre à sa structure argumentative, Dumitru Stăniloae a souligné aussi l'importance de la présence du Logos dans la liturgie et de l'impact de la Parole qui envahit l'existence du croyant lui suscitant une réponse. Par sa parole, le Christ agit sur les fidèles, mais les fidèles collaborent aussi, en vue de l'affermissement de sa présence en eux et parmi eux. La parole et la prière sont des moyens qui rendent présent le Christ, parce qu'elles mettent en liaison la pensée de ceux qui les prononcent ou les entendent, avec Lui. En même temps, le Christ est présent et agissant dans les cœurs qui prient, par son Esprit Saint (Rm 8, 26).¹⁶⁷⁶ Et dans le cas des Sacrements, l'affirmation de l'œuvre de l'Esprit Saint est impliquée dans l'œuvre du Verbe, comme c'était déjà le cas dans les œuvres salvifiques historiques de la

¹⁶⁷⁴ *Ibidem*, p. 70. « Cette entrée signifie la manifestation du Seigneur ressuscité selon sa promesse : 'Là où deux ou trois se trouvent réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux' (Mt. 18,20). De même que la sanctification des dons est précédée de leur apport à l'autel, de même la lecture et la *proclamation* de la Parole sont précédées de sa *manifestation*. 'L'entrée avec l'Évangile' est notre rencontre, rencontre joyeuse, avec le Christ : ce livre de tous les livres procède vers nous, et toujours il devient puissance, vie et sanctification... » (*ibidem*).

¹⁶⁷⁵ *Ibidem*, p. 75. « Témoigner de Jésus-Christ par l'Esprit Saint : tel est le contenu de la Parole de Dieu et c'est l'unique substance de la prédication : 'Et c'est l'Esprit qui rend témoignage, parce que l'Esprit est la Vérité' (1Jn 5, 6) » (*ibidem*, p. 77).

¹⁶⁷⁶ Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 139. Ayant la conscience de l'origine des paroles dans la Parole suprême, l'interpénétration dialogique, interpersonnelle, comme ultime fondement de l'existence, l'appartenance de la parole à l'être de l'homme, nécessairement communautaire, envoient à une source transcendante personnelle-communautaire de la parole. Dans la parole Dieu entre en dialogue avec nous, dans la prière nous entrons aussi en dialogue avec lui. La parole de Dieu et la prière de l'homme à Lui se lient dans un dialogue, concrétisant une relation moi-Toi entre l'homme et Dieu, une intériorité réciproque, chacun étant en même temps donateur et recevant d'amour. Dans la parole de Dieu envers nous, nous connaissons et sentons son amour pour nous, qui réveille aussi notre amour pour lui, exprimé ensuite dans la prière. Dans la prière, nous montrons que nous ne restons pas passifs au don de la foi réveillée par la parole. En elle, on voit que la parole de Dieu porte des fruits et agit en nous par son Esprit Saint. La prière étant l'expression de l'amour et de la confiance en Dieu, a une fonction d'approfondissement du contenu de la foi, ou de l'expérience de Dieu qui est amour infini (*ibidem*, p. 151-157).

Parole de Dieu : la création du monde aussi bien que l'Incarnation du Verbe de la Vierge Marie, par la venue de l'Esprit Saint.¹⁶⁷⁷

À cause de l'union entre les paroles du Christ et sa Personne, sa parole est une incorporation de l'énergie divine par laquelle sa Personne pénètre dans l'être de la personne à laquelle il s'adresse. Cette énergie part de Son être et, par conséquent, amène quelque chose lui appartenant à celui auquel il parle ; il se découvre lui-même à l'autre, le pénètre, le change, en le configurant selon son modèle.¹⁶⁷⁸

Au cours de la Liturgie entière, le Christ demeure dans un dialogue avec le prêtre en solidarité avec la communauté, dialogue dans lequel il communique par les paroles son pouvoir. Stăniloae présente la parole comme moyen de communication de la puissance du Christ. La parole est en union avec une action qui s'illumine par la parole. Le Christ accomplit donc une certaine action présente, par la lecture de l'Écriture sainte, par la prédication, par les prières et même par les prières antérieures à la transformation des matières nécessaires aux Sacrements ou à la sanctification des personnes.¹⁶⁷⁹ Fidèle à une perspective holistique d'origine patristique, Stăniloae assure que c'est toujours au même Christ que nous communions en différents modes, en partie dans ce monde, pour une communion parfaite dans l'eschaton.¹⁶⁸⁰

¹⁶⁷⁷ *Ibidem*, p. 163.

¹⁶⁷⁸ La parole du Seigneur produit une assurance de son action salvifique actuelle dans celui qui croit et une croissance graduelle de la vie éternelle en lui. Dans l'action salvifique vécue actuellement s'exerce une puissance transformatrice du Christ sur l'homme qui croit. En lui le Christ même est actif. Nous sommes mis en liaison avec la personne du Christ par sa parole sous la forme de la foi. Quand quelqu'un prononce la parole, il nous communique par la foi avec laquelle il la prononce, l'énergie de son être rempli de l'expérience du Christ. La parole est l'incorporation de l'énergie par laquelle une personne pénètre dans l'être de la personne à laquelle il s'adresse. L'énergie démarre de l'être de celui qui parle et amène quelque chose d'elle-même à celui dont elle s'adresse, en le façonnant selon son modèle (*ibidem*, p. 149).

¹⁶⁷⁹ *Ibidem*, p. 164, 174. « La Parole de Dieu, la parole prononcée au nom de Dieu, le nom même des Personnes trinitaires, prononcées avec foi, sont des moyens de l'action de Dieu ; d'autant plus quand ils sont accompagnés par des gestes comme signes de l'amour et de l'approchement de Dieu vers les hommes. Mais ces gestes sont rendus encore plus transparents et efficients dans leur signification caritative par les paroles qui les expliquent. Ou bien les paroles font les gestes plus humains, comme bien des gestes font les paroles plus humaines. Seulement ensemble ceux-ci rendent complètement compréhensible et perceptible l'incarnation et les actions rédemptrices (la Crucifixion, la Résurrection) de Dieu, qui veut en montrer son permanent rapprochement près des hommes et sa providence » (*ibidem*, p. 169).

¹⁶⁸⁰ Dumitru Stăniloae, *Biserica în sensul de locaş şi de largă comuniune în Hristos*, dans *Ortodoxia* 34, 1982, p. 336-346, ici p. 343, 344 ; *Revelaţia prin acte, cuvinte şi imagini*, dans *Ortodoxia* 20, 1968, p. 347-377, ici p. 357 ; *Spiritualitate şi comuniune*, p. 680-681.

7. La Transformation eucharistique

Pour Schmemmann, la Liturgie tout entière est *transformation*. Fait valable parce que « chacune de ses parties, chaque acte sacramentel, chaque rite sont transfigurés par l'Esprit Saint en *ce qu'ils sont* et dont ils sont les 'symboles réels' ». ¹⁶⁸¹ Chacun est donc symbole réel dans ce qu'il découvre et manifeste.

« Dans *sa* réalité, il 's'actualise' en devenant ce qu'il montre, ce dont il témoigne, ce dont il est précisément le *symbole*. Cependant, cette transformation reste invisible, car elle est opérée par le Saint-Esprit, dans le temps nouveau, et elle n'est certifiée que par la *foi*. Il en est ainsi de la transformation eucharistique : il ne *se produit* rien de sensible, le pain reste du pain et le vin, du vin. Si la transformation avait été 'perceptible', le christianisme aurait été un culte magique et non pas la religion de la foi, de l'espérance et de l'amour ». ¹⁶⁸²

C'est dans ce sens que « l'assemblée en Église » devient ou se montre comme étant, dans la Liturgie, l'Église du Christ en plénitude, et, l'entrée avec les saints dons devient l'offrande par l'Église du sacrifice salutaire « pour tous et en tout ». ¹⁶⁸³

L'affirmation de la nature composite de la Liturgie pourrait conduire vers une compréhension de la conversion des saints dons en Corps et en Sang du Christ qui s'effectue *progressivement*, pas à pas. Chercher à identifier le moment précis où elle se produit réellement, relève pour Schmemmann de la doctrine de la consécration. ¹⁶⁸⁴ La réflexion sur la transformation eucharistique et l'importance accordée à l'épiclese amène de nouveau Schmemmann à réclamer la disparition de la dimension eschatologique, repoussée de l'interprétation liturgique par la conception scolastique. Il rappelle que la Liturgie est célébrée sur terre, mais elle est tout aussi accomplie au ciel, dans le temps nouveau de la créature

¹⁶⁸¹ Schmemmann, *L'Eucharistie*, p. 247.

¹⁶⁸² *Ibidem*, p. 246.

¹⁶⁸³ *Ibidem*, p. 247.

¹⁶⁸⁴ Ni l'Occident ni l'Orient ne doutent la réalité de la transformation des dons. Pourtant une partie de la doctrine occidentale des sacrements est entrée aussi dans les manuels orthodoxes, dans les catéchismes, pour influencer conformément à la tradition scolastique, l'interprétation de l'épiclese comme prière qui contient en soi la « formule » consécrationnaire. L'Orient a rejeté la doctrine latine sur les paroles d'institution comme étant la cause de la transformation, mais il a commencé à considérer la prière de l'épiclese comme une telle formule (*ibidem*, p. 236). « La controverse séculaire à propos de l'épiclese et de sa place aboutit en fait à une dispute quant à deux 'moments' de la conversion, que non pas même des minutes, mais des secondes séparent dans la Liturgie » (*ibidem*).

nouvelle.¹⁶⁸⁵ La divine Liturgie consiste essentiellement à nous élever dans l'Esprit Saint et, en lui, à transformer le temps ancien en temps *nouveau*, le temps de l'Esprit Saint.¹⁶⁸⁶

« Ainsi, la Liturgie se déroule dans le *temps nouveau* par l'Esprit Saint. Elle est de bout en bout *épiclèse*, invocation de l'Esprit qui transfigure tout ce qui s'y accomplit, tous ses actes sacramentels en ce qu'ils nous révèlent et nous manifestent ». ¹⁶⁸⁷

Le père Stăniloae affirme également que le Christ est présent dans l'Eucharistie comme il le sera dans la vie future, en dépit de l'état dissimulé sous les espèces du pain et du vin. Ceux-ci conservent leurs apparences dans les conditions où leur fond ontologique est revenu au Christ, est transformé en son Corps et son Sang. Leur apparence porte ainsi le sceau de leur transfiguration eschatologique future.¹⁶⁸⁸

L'Eucharistie est une vraie découverte de la réalité dans l'Esprit et son caractère graduel ne consiste pas dans l'accomplissement, mais dans la manifestation.¹⁶⁸⁹

« L'épiclèse placée à la fin de la prière eucharistique représente cette manifestation et ce don, ainsi que leur *réception* par l'Église. 'Fais descendre l'Esprit Saint sur nous et sur ces dons que voici'. L'invocation de l'Esprit n'est pas un acte à part dont le Pain et le Vin seraient le seul objet. [...] Le but de l'Eucharistie n'est pas de transformer du pain et du vin, c'est de communier avec le Christ devenu notre nourriture, notre vie ; c'est la manifestation de l'Église comme Corps du Christ ». ¹⁶⁹⁰

Parmi les théologiens contemporains, Stăniloae a une conception plus intégrale concernant le fait que l'Église est dans sa totalité une épiclèse continue.¹⁶⁹¹ Et cette épiclèse continue implique une transformation continue. Dans l'épiclèse eucharistique, il ne voit

¹⁶⁸⁵ *Ibidem*, p. 241.

¹⁶⁸⁶ « Le jour de la Pentecôte, l'Esprit Saint est descendu sur l'Église ; et, avec lui et en lui ce fut l'avènement du *temps nouveau*. Non que le temps ancien eût disparu : extérieurement, rien ne changea dans le monde. [...] C'est le même monde, créé par l'Amour de Dieu et que, dans l'Esprit Saint, nous voyons et recevons tel que Dieu l'a formé, 'le ciel et la terre, remplis de la gloire de Dieu' » (*ibidem*, p. 242).

¹⁶⁸⁷ *Ibidem*, p. 246.

¹⁶⁸⁸ Stăniloae, *Théologie eucharistique*, p. 189.

¹⁶⁸⁹ « Tout l'ordre de la Liturgie est une épiphanie de réalités successives qui composent l'œuvre salvifique du Christ » (Schmemmann, *L'Eucharistie*, p. 249).

¹⁶⁹⁰ *Ibidem*, p. 249-250. « Il est la vie et donc la nourriture. Il apporte cette vie en sacrifice 'pour tous et en tout', afin de nous faire tous communier avec sa vie, la vie nouvelle de la créature nouvelle, et de nous manifester, d'abord à nous-mêmes, en tant que son Corps » (*ibidem*, p. 249).

¹⁶⁹¹ Berger, *Does the Eucharist Make the Church?*, p. 60.

pas la transformation des dons et des fidèles en Corps et en Sang du Christ seulement comme un moment passager dans le cadre de la Divine Liturgie.

« En réalité, le Corps et le Sang du Christ ne restent pas statiques dans l'Église, mais la 'transforment' en eux-mêmes, selon Nicholas Cabasilas, et cette transformation nous ne devons pas la comprendre comme réalisée dans un seul instant, mais continuellement. La tension entre l'identité avec le Christ et la distinction de lui doit être comprise comme une potentialité qui peut être actualisée sans cesse, pour qu'elle puisse devenir d'identité en potency avec le Christ de plus en plus une identité actualisée, but réalisé totalement dans la vie future ». ¹⁶⁹²

Comprendre la transformation eucharistique dans le cadre de l'élévation de la communauté des fidèles vers le Christ est une marque à part de la théologie du père Stăniloae. ¹⁶⁹³ La présence sacramentelle du Christ dans la communauté fait de celle-ci réellement l'Église. Mais le fait que le Christ est aussi au-dessus de l'Église l'élève continuellement. L'Eucharistie est un facteur dynamique dans l'Église, autrement dit, l'Église même est par l'Eucharistie dans une continuelle progression. ¹⁶⁹⁴ Le père Stăniloae souligne alors l'apport réel de la communauté dans l'acte de la transformation sur le fond du dialogue d'amour entre les hommes et Dieu. La transformation des saints dons en Corps du Seigneur se fait en fonction de la communauté et pour la communauté, pour l'Église. ¹⁶⁹⁵ Le rapport d'amour entre l'homme et Dieu fait que la communauté désire davantage le rapprochement du Christ en se rendant au Seigneur avec la soif de réduire ce que la différencie de son corps. Le

¹⁶⁹² Stăniloae, *Din aspectul sacramental*, p. 545.

¹⁶⁹³ « L'Église s'étend jusqu'au lieu où se trouve sa Tête et de là, du Corps ressuscité et élevé dans la gloire, elle fait rayonner continuellement et toujours plus profondément la transfiguration dans nos corps, et cela se produit au moment où le pain et le vin dont les membres de la communauté se nourrissent, sont offerts au Christ et élevés pour sa louange, en même temps que la communauté elle-même. Pour la consommation du pain et du vin, la communauté, non seulement dans sa réalité actuelle mais dans son devenir, est transformée en Corps et Sang du Christ. Elle est transformée pendant sa marche, elle est engagée en Christ dans sa marche future, et tout cela intervient avec la transfiguration de la matière. Elle est transformée dans son devenir par sa foi, par l'offrande des dons et d'elle-même au Christ qui devient ainsi son fondement le plus profond. Le Christ vient à sa rencontre dans le pain et le vin qui, parce qu'ils sont offerts, constituent non seulement la continuité de la vie, mais une élévation vers lui. En consommant le pain et le vin transformés en Corps et Sang du Christ, les fidèles ne font pas seulement un pas en avant dans leur existence, mais un pas décisif pour leur propre transformation dans le Christ. La communauté et les fidèles dans le cadre de la communauté non seulement continuent leur marche mais, à travers l'eucharistie, évoluent vers un état supérieur, vers le ciel, vers le Christ » (Stăniloae, *Théologie eucharistique*, p. 190-191).

¹⁶⁹⁴ Stăniloae, *Din aspectul sacramental*, p. 550.

¹⁶⁹⁵ *Ibidem*, 546. « Le Christ transforme l'agneau et assimile encore plus la communauté représentée par l'agneau, dans son Corps, mais aussi son Corps, qui est la communauté, contribue à la transformation de l'agneau en Corps du Christ. Ce n'est pas possible de séparer l'Église du Christ dans l'accomplissement de ce mystère complexe » (*ibidem*, p. 547).

Seigneur accueille sa demande et s'offre à elle pour la remplir davantage de soi-même. La transformation du pain terrestre dans le pain céleste et la communion de la communauté est un acte du Seigneur. Dans la perspective théologique du père Stăniloae cet acte est provoqué aussi par le besoin senti et par la demande de la communauté eucharistique. Il soutient que,

« Dans l'amour eucharistique la communauté seulement demande et Christ seulement s'offre. Mais la demande vient aussi par la force de ce que la communauté a déjà et elle a une importance dans la réalisation de l'amour et dans sa réception ; en ce sens, elle a aussi un rôle positif dans la réalisation de cette nouvelle venue du Christ qui d'autre part se trouve en elle et donc il vient aussi d'elle. C'est pourquoi l'Eucharistie ne peut pas avoir lieu que dans l'Église, de même que la communion ». ¹⁶⁹⁶

L'explication Stăniloaienienne de la transformation eucharistique dans la perspective de l'élévation de la communauté vers le Christ, se joint à l'interprétation de la Transfiguration de saint Grégoire Palamas. ¹⁶⁹⁷ En accord avec le théologien byzantin du XIV^e siècle, Stăniloae affirme que le corps du Seigneur après la Résurrection et l'Ascension était devenu lumineux par l'action du Saint-Esprit. Il s'agit d'un corps élevé à un état de lumière, qui n'était pas purement naturelle, mais déifiée, et qui restait invisible à l'œil de la chair. Les fidèles possèdent dès maintenant dans leur profondeur un « acompte », un germe de cet état par l'union avec le Christ et par l'action en eux de son Esprit. Et c'est vers cet état lumineux que les corps des fidèles évoluent. La conclusion du père Stăniloae est que, dans ces conditions

« rien ne peut empêcher l'Esprit Saint de transformer dans la lumière invisible du Corps du Christ le pain et le vin dans leur profondeur. Étant donné aussi que l'essence de la matière est lumière, on peut considérer l'essence du pain comme lumière destinée à se transformer dans la lumière du Corps transfiguré ». ¹⁶⁹⁸

¹⁶⁹⁶ Stăniloae, TDO III, p. 71.

¹⁶⁹⁷ Grégoire Palamas, *Homilia in Domini transformationem* XXXV, PG 151, 440. Pour Grégoire Palamas, sur le Mont Thabor il y avait seulement une metamorphosis (μεταμόρφωσις), un remplissage de la nature humaine de par la gloire divine. Par contre, par le terme metousiosis (μετουσίωσις), il comprend le changement d'une nature dans une autre, et il ne l'admet pas pour l'événement de Thabor, donc une transformation de la nature humaine dans la nature divine (Trat. III, contre Grégoire, Cod. Coisl Gr. 100, f. 267, cité par Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie*, p. 62).

¹⁶⁹⁸ Stăniloae, *Théologie eucharistique*, p. 191.

Nos corps progressent mystiquement vers l'état de luminosité du Corps du Seigneur. Cet état de lumière est solidaire du nouvel « éon » commencé par la résurrection du Christ et l'existence de l'Église par la descente de l'Esprit Saint. Le Corps du Christ est le levier et le centre irradiant du nouvel « éon », qui est transfiguré dans son fondement récapitulé dans le Logos incarné. Ce n'est pas seulement le Corps du Seigneur de manière isolée qui représente le nouvel « éon », mais aussi le monde qui a commencé à se transfigurer dans sa profondeur et les personnes lui appartenant par la foi. Parce que tous font secrètement partie du Corps du Christ ressuscité. Mais comme, en apparence, ils ne sont pas encore transfigurés, en eux l'ancien et le nouvel « éon » coexistent. En solidarité avec cette situation paradoxale des chrétiens, le Corps réel du Seigneur leur est communiqué par l'Eucharistie sous les apparences non transfigurées du pain et du vin.¹⁶⁹⁹

Pour une explication de la transformation eucharistique, le père Stăniloae fait aussi appel à la théologie du Logos, la Raison divine, de saint Maxime le Confesseur. La Raison suprême du Logos accueille dans sa plus profonde intimité la raison du Corps assumé, les raisons du pain et du vin aussi bien que les raisons de nos propres corps.¹⁷⁰⁰ Pour le théologien roumain, il est évident que l'étroite union du corps du Seigneur avec le Logos et sa pneumatisation par son Esprit peuvent expliquer la possibilité de la transformation, mais non pas le mode dans lequel elle s'effectue, car cela reste un mystère. En suivant une piste chrysostomienne, le père Stăniloae montre que

« Le Seigneur peut être présent avec son corps dans l'Eucharistie et peut se donner à nous en nourriture en vue de la vie éternelle, puisque son corps est étroitement uni au Dieu-Logos par l'Incarnation, c'est-à-dire il est descendu du ciel, et pneumatisé par la Résurrection et l'Ascension, c'est-à-dire monté au ciel par le fait qu'il est comblé par l'Esprit divin, arrivé à l'union culminante avec la Divinité ».¹⁷⁰¹

8. La transsubstantiation dans la théologie orthodoxe

La question de savoir comment le Seigneur peut être présent entièrement avec son Corps et avec son Sang, sur chaque autel, sous chacune des deux espèces et dans chaque

¹⁶⁹⁹ *Ibidem*, p. 191, 192.

¹⁷⁰⁰ Stăniloae, TDO III, p. 69.

¹⁷⁰¹ *Ibidem*, p. 68.

parcelle, a été objet de discussions tant dans la théologie orthodoxe que dans la théologie occidentale.¹⁷⁰²

Pour les orthodoxes et les catholiques, le Seigneur est présent dans l'Eucharistie par la transformation du pain et du vin dans son Corps et son Sang, de sorte qu'à partir du moment du changement, le pain et le vin cessent à proprement parler d'exister. Cette transformation est confessée par l'Église Orthodoxe et par l'Église Catholique, dans la continuation de la Tradition de l'Église ancienne une. Selon Stăniloae, l'Église catholique s'est appropriée, pour pouvoir préciser la présence réelle du Seigneur dans l'Eucharistie, le terme *transsubstantiatio*¹⁷⁰³. Parmi les théologiens orthodoxes il persiste encore un désaccord, s'il est bien ou non d'adopter ce terme dans la doctrine orthodoxe. Une diversité d'opinions s'est manifestée même à l'intérieur de la théologie catholique à partir de la fin des années 1940 du siècle passé. Des termes comme *transfinalisation* ou *transignification* ont été utilisés pour dire la présence réelle dans l'Eucharistie : ils ne se sont pas imposés et ont déjà disparu du langage théologique actuel. Cependant, les théologiens et le magistère catholiques ont tenu au langage et aux explications spécifiques aux concepts de substance et d'accidents, donc aux catégories métaphysiques ou ontologiques, en tenant au terme de *transsubstantiation*, sans pour autant le présenter comme le seul langage possible.¹⁷⁰⁴ Nous n'allons pas présenter ce cadre de réflexion théologique puisque, dans la première partie du XX^e siècle, dom Beauduin et dom Casel considéraient ceci comme un acquis de la théologie catholique.

Dans la théologie orthodoxe actuelle, des auteurs comme Jean Zizioulas, Konstantin Andronikov ou Serge Bulgakov, préfèrent des expressions qui émanent de et complètent la théologie des Pères. Ces théologiens modernes soutiennent que « le miracle de la transformation des saints dons n'est pas physique, mais métaphysique »¹⁷⁰⁵ ou montrent que la discussion sur les « formules d'accomplissement » de l'Eucharistie n'est plus perceptible

¹⁷⁰² Cf. Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie*, p. 70,71.

¹⁷⁰³ Stăniloae précise en quelques mots l'évolution du terme : il a été utilisé en premier par les théologiens occidentaux dans les querelles provoquées par l'hérésie du Berenger de Tours (1088), qui soutenait que dans l'Eucharistie il y a seulement, par la transformation, une présence dynamique du Seigneur, non pas une présence réelle. L'évêque Guitmond d'Aversa dans *De Corporis et Sanguinis Christi veritate in Eucharistia* (PL 149, 1427-1494) avait déjà fait, dans l'Eucharistie, la distinction entre la substance et les accidents, dans son travail de 1073, contre Bérenger de Tour. Au Concile de Latran IV (1215) a été utilisée pour la première fois officiellement la formule *transsubstantiatio*. Ce terme a trouvé une actualité particulière avec les hérésies de Zwingli, Calvin et Luther, qui niaient la présence réelle ou la transformation des éléments dans le Corps et le Sang du Christ. Le Concile de Trente, Sess. XIII, can. 2, met l'anathème sur ceux qui ne reçoivent pas la doctrine de la transformation de toute la substance du pain dans le Corps du Christ et de toute la substance du vin dans le Sang du Seigneur, en restant seulement les espèces du pain et du vin.

¹⁷⁰⁴ Voir notamment Paul VI, *Mysterium fidei*, 1965 mais aussi Edward Schillebeeckx, *La présence du Christ dans l'eucharistie*, traduit du néerlandais par M. Benzerath, Paris, Cerf, « Avenirs de la théologie » 11, 1970.

¹⁷⁰⁵ Serghi Bulgakov, *Evcharističeskij Dogmat* [le Dogme eucharistique], (*Put* 20/1930, p. 3). Selon Felmy, *Orthodoxe Theologie der Gegenwart*, p. 202.

comme adéquate.¹⁷⁰⁶ Ces représentants de la théologie néo-patristique se prononcent d'une manière critique et renoncent à l'utilisation de termes comme celui de transsubstantiation.

Alexandre Schmemmann, en critiquant l'enseignement eucharistique latin médiéval, rejette la notion de transsubstantiation.¹⁷⁰⁷

Stăniloae tient à exprimer que le terme *transsubstantiatio* était destiné à écarter l'idée que seulement une énergie du Corps du Christ soit présente. Le terme a donc été créé et il a reçu de l'importance dans le catholicisme pour des besoins réels, face aux hérésies qui avaient surgi.¹⁷⁰⁸ Contre ces déviations on devait affirmer de nouveau que le Seigneur est substantiellement présent, notamment par la transformation substantielle du pain et du vin.¹⁷⁰⁹ Stăniloae admet la justification du terme *transsubstantiatio*, pour la détermination de l'idée générale de transformation, devant les hérésies qui prétendaient que le pain et le vin restaient en quelque sorte dans l'Eucharistie et qui diluaient la présence du Seigneur dans une présence par une énergie, ou seulement par le ralliement au pain et au vin. C'est dans l'intérêt de sanctionner toute idée qui présente une présence inaccomplie du Seigneur dans l'Eucharistie que le terme était nécessaire.¹⁷¹⁰

Stăniloae critique pourtant le fait que la théologie catholique, dans le souci de clarifier la doctrine de la transformation substantielle, ait corrélié à ce terme une explication d'ordre théorique spéculatif, voire que, en dépit de la transformation réelle des espèces eucharistiques, ceux-ci restent, pour les sens, du pain et du vin. Dans une atmosphère qu'il qualifie « de puérile avidité explicative de la scolastique », à partir d'un intérêt purement spéculatif, le terme *transsubstantiatio* a été relié à une conception aristotélicienne, pour appliquer la catégorie de substance et des accidents à l'Eucharistie. Les théologiens ont interprété la transsubstantiation dans le sens que la substance du pain et du vin se transforme dans la substance du corps et du sang, mais que les accidents du pain et du vin restent.¹⁷¹¹ Dans l'intention de rester objectif le théologien roumain affirme :

¹⁷⁰⁶ Felmy, *Orthodoxe Theologie der Gegenwart*, p. 209.

¹⁷⁰⁷ Schmemmann, *L'Eucharistie*, p. 31.

¹⁷⁰⁸ L'hérésie du Bérenger a été reprise par Calvin, qui soutenait aussi que dans l'Eucharistie est présente seulement une énergie du Corps du Seigneur et le pain et le vin ne se transforment pas réellement. L'absence de la réelle transformation était soutenue aussi par Luther.

¹⁷⁰⁹ Le mot « substance » ou l'adverbe « substantiellement » sont des termes techniques renvoyant à une réalité ontologique et non pas à une réalité physico-chimique. La transformation eucharistique est une conversion réelle mais qui renvoie à l'ordre des réalités spirituelles.

¹⁷¹⁰ C'est au travail du théologien catholique Matthias Joseph Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Tome 4, Freiburg, Herder, 1933, p. 586, que le père Stăniloae fait référence dans cette problématique.

¹⁷¹¹ Selon la réception du père Stăniloae, dans la conception aristotélicienne, toutes les choses et les êtres consistent d'une substance, comme leur fondement transcendant, abstrait et permanent, et des accidents, qui peuvent varier. Toutes les parcelles de pain ont la même substance qui se soutienne comme base uniforme et permanente – de *substare* – dans toute parcelle de pain, autant qu'elle existe. Mais les accidents de couleur, goût,

« On fait certainement une injustice aux théologiens catholiques quand on leur reproche que par cette théorie ils veulent expliquer comment la transformation se produit. Ceux-ci soutiennent que dans la nature il n'existe pas de telle transformation, soit le changement total de la substance d'une chose, les accidents restant les mêmes de manière à être portés par une autre substance. Alors la transsubstantiation de l'Eucharistie est un miracle réalisé par l'omnipotence divine. Ce que les théologiens catholiques veulent expliquer est simplement comment on peut considérer le pain comme pain et le vin comme vin, après qu'ils aient été transformés réellement, substantiellement. Mais cette théorie, au lieu d'expliquer ce qu'elle se propose, complique davantage le mystère de l'Eucharistie avec des difficultés philosophiques qui lui sont étrangères. Elle soulève des questions comme : en quoi consiste la substance qui a disparu, quoique ses accidents demeurent, et comment Dieu peut supprimer l'union naturelle entre elle et les accidents ? Une question serait à poser : est-il possible de parler des accidents du Corps et du Sang du Seigneur et de ce qui se passe avec eux, si le pain et le vin se transforment seulement dans la substance de son Corps et de son Sang ? Les théologiens catholiques disent qu'ils deviennent aussi présents en même temps que la substance du Corps et du Sang, mais *per concomitentiam*, comme une conséquence, non pas directement, comme leur substance (Scheeben, op. cit., p. 590). Mais dans ce cas, il est inutile de préciser que la substance du pain et du vin se transforment uniquement dans la substance du Corps et du Sang, une fois que tout le Corps et le Sang, ensemble avec les accidents, sont présents dans l'Eucharistie. Et alors comment peuvent résider les accidents du pain et du vin sur les accidents du Corps et du Sang du Seigneur ? Ces questions et ces spéculations font oublier l'homme, devant le mystère de l'Eucharistie, l'intérêt religieux, le détournant vers les vécilles scolastiques ».¹⁷¹²

Stăniloae explique aussi l'attitude de l'Église et de la théologie orthodoxe envers le terme *transsubstantiatio* avec son explication correspondante.¹⁷¹³ Il considère que le terme est bien utilisable, non pas pour distinguer l'être et les accidents, mais pour préciser la

odeur, densité, varient de pain à pain. La substance est la porteuse des accidents, les accidents sont conditionnés de l'existence de la substance, tandis que la substance n'est pas conditionnée par les accidents, mais elle est liée à l'existence de l'objet (Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie*, p. 59).

¹⁷¹² Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie*, p. 59-60.

¹⁷¹³ Le terme a commencé d'être utilisé par certains théologiens orientaux une fois que le protestantisme, avec la dilution de la présence réelle dans l'Eucharistie, est devenu menaçant aussi pour l'Orient. Sur ce front antiprotestant et en dehors d'un vrai intérêt pour les représentations philosophiques qui y sont liées, le terme transsubstantiation a été employée dans la Confession de foi orthodoxe du métropolite Petrus Mogilas en 1640 et respectivement 1642, dans la Confession de foi du patriarche Dosithée de Jérusalem, de 1672, aussi bien que l'affirmation que la substance du pain et du vin se transforme en substance du Corps et du Sang du Seigneur. Stăniloae rappelle aussi que l'explication sur la séparation entre la substance et les accidents est absente des travaux des Orientaux, à l'exception de Georgius Scholarius, *L'homélie sur le mystique Corps de notre Seigneur Jésus Christ*, PG 160, col. 357, col. 360. (Cf. Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie*, p. 60, 61).

transformation des éléments de l'Eucharistie et la réalité de la présence du Corps et du Sang du Seigneur dans l'Eucharistie.¹⁷¹⁴ En outre Stăniloae affirme :

« Il nous paraît que le terme se recommande d'autant plus que, le besoin d'accentuer par ce terme la transformation substantielle des éléments et la présence substantielle du Seigneur garde son actualité, parce que certains théologiens orthodoxes récents entendent par refus de la transsubstantiation renouveler certaines théories sur une présence du Seigneur dans l'Eucharistie seulement par une énergie et sur la persistance des éléments dans l'Eucharistie dans un mode quelconque ».¹⁷¹⁵

Aux essais de Boulgakov, qui dépassent les lignes marquées par la Tradition de l'Église Orthodoxe, le père Stăniloae répond par un renvoi aux Pères, en particulier à saint Maxime le Confesseur¹⁷¹⁶ et à saint Grégoire Palamas¹⁷¹⁷, en mettant l'accent sur l'idée

¹⁷¹⁴ Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie*, p. 62.

¹⁷¹⁵ *Ibidem*, p. 63. Stăniloae se réfère à deux théologiens orthodoxes qui soutiennent une théorie par endroit proche à celle de Calvin, nommément A.S. Khomiakov (voir *L'Église latine et le protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient : recueil d'articles sur des questions religieuses écrits à différentes époques et à diverses occasions*, Vevey, Xenia, 2006), et Serge Boulgakov (voir *Le dogme eucharistique*, dans *Put'* 20 et 21 (1930), en russe ; *La pensée russe*, No 4, St. Serge, Paris, par collectif, p. 40-90, en français). La théorie de Khomiakov, améliorée par Boulgakov, en dépit de sa profondeur, considère que le Seigneur n'a gardé qu'une énergie, pouvant par elle se faire à tout moment un corps. Selon Boulgakov, les éléments deviennent Corps du Christ sans la transformation, parce que le Seigneur, par la Résurrection, a gardé non pas un Corps à proprement parler, mais l'énergie de se montrer par la matière. Jésus s'est montré aux Apôtres après la résurrection et se montrera au dernier jugement, parce qu'il voudrait que la potentialité spirituelle de son corps prenne de nouveau une forme visible. Le Corps ressuscité du Seigneur en s'éloignant du monde laisse sa corporéité en gardant pourtant ses qualités énergétiques comme une forme individuelle de l'esprit. À la seconde venue, le Christ donnera de nouveau à son Corps pneumatique un vêtement cosmique, qui lui est propre. Mais jusque-là, ce Corps spirituel, autrement dit l'énergie spirituelle de ce corps avec lequel il demeure au ciel, il le manifeste par toute matière, et spécialement par le pain et le vin eucharistique. Le Seigneur ne reste qu'avec son esprit humain, dans lequel se trouve l'énergie potentielle de sa corporalité (cf. *ibidem*, p. 63-66).

¹⁷¹⁶ La lumière céleste montrée sur le visage humain du Christ a transfiguré ce visage, mais ne l'a pas supprimé. La visibilité de cette transcendance, de la part des apôtres, ne se faisait pas par les œuvres naturelles des sens, mais par leur impression grâce à l'Esprit Divin œuvrant à travers leurs sens. La présence du Sanctificateur produit un changement des sens, en dessus de la nature, les yeux sont transformés par l'œuvre de l'Esprit Saint. Stăniloae cite et commente saint Maxime le Confesseur, *Ambigua*, 10, 1125D-1128A [note 1256] ; le concept qui domine la vision de saint Maxime relatif à la Transfiguration sur le Thabor, tout son « système » théologique est celui de la divinisation de l'homme. La Transfiguration est corrélative à la *theosis* de la nature humaine du Logos, et donc de notre propre divinisation. Cf. Nicolae Moșoiu, *Taina prezenței lui Dumnezeu în viața umană. Viziunea creatoare a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae*, Brașov, Paralela 45, 2002², p. 200, 201 ; La vision de Dieu est un acte de la nature rétablie, dans laquelle intervient l'Esprit. La lumière de Thabor, toute accablante qu'elle soit, est une descente de la divinité envers nous, divinité dessus de raison (noun), de sensibilité (aisthesin), nature (ousian), connaissance (gnosin) (*Ambigua*, 10, 1128AB). La lumière est le plus élevé degré de manifestation de Dieu, et Stăniloae précise que voir la lumière divine, la lumière du Thabor, n'est pas voir la nature divine, mais parle d'un apophatisme de 3^{ème} degré, la plus haute forme de la connaissance de théologie apophatique qui connaît Dieu par l'expérience, sans pouvoir exprimer cette connaissance en des concepts et paroles humaines.

¹⁷¹⁷ Saint Grégoire Palamas affirme que dans l'éternité, les Saints seront entourés en lumière, comme ils l'étaient les Disciples à la Transfiguration, donc d'autant plus le serait le Corps du Seigneur (*Sur la sainte lumière ; le troisième de ceux postérieures*, cod. Coisl. 100, gr. fol. 185, v). Cf. Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie*, p. 67). Pour Stăniloae d'autant plus sera accablée par la lumière la matière du Corps du Seigneur qu'il nous la donnera

patristique de lumière divine incréée. La matière du Corps du Seigneur, auquel il nous fait communier dans l'Eucharistie, est comblée par la lumière divine, possède en soi la source de la lumière divine, et illumine notre esprit à la communion. L'océan infini de lumière divine dans laquelle se trouve le Corps ressuscité du Seigneur, le dissimule dans une profondeur inaccessible, mais lui donne aussi la possibilité de se montrer à tout lieu, étant pour Jésus lumière aussi bien qu'obscurité divine, selon la lumière divine qui est donnée à l'homme et par laquelle seul l'homme a la possibilité de le voir. C'est pour cela que, sur le mont Tabor, les Apôtres ne l'avaient pas tous vu, même s'il brillait plus que le soleil. Certainement, la lumière qui dissimule le Seigneur n'est pas physique, mais spirituelle, elle vient de l'intérieur, de l'infinité divine, donc elle n'est pas perçue par ceux qui n'ont pas les yeux pneumatisés. C'est par ce Corps que le Christ se fait présent dans l'Eucharistie, non pas comme une énergie, mais substantiellement, dans un mode insaisissable pour nos sens.

« Pour exprimer cela – dit Stăniloae – et pour éviter que le terme général de transformation soit interprété dans le sens des théories comme celle de Boulgakov, nous considérons qu'il est mieux d'utiliser le terme plus catégorique de *transsubstantiation*, ou surtout l'adverbe substantiel, ajouté à la 'transformation', en disant que le pain et le vin se transforment de manière substantielle, essentielle, dans le Corps et le Sang du Seigneur, non pas seulement par une imprégnation d'énergie céleste ».¹⁷¹⁸

dans l'Eucharistie. Cette lumière qui le cache, n'est pas physique, mais spirituelle, de l'infinité divine : « Car il avait caché sous le corps l'éclat de la nature divine, donc cette lumière est à la divinité et elle est incréée ». « Donc ni cette lumière n'était sensible, ni ceux qui la voyaient ne la voyaient avec les yeux sensibles, mais transformés par l'énergie de l'Esprit divin » (Grégoire Palamas, *Omil. 34, à la Transfiguration*, PG 151, col. 433).

¹⁷¹⁸ Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie*, p. 68 ; Avec beaucoup de sureté le père Stăniloae conçoit une correction souhaitable à la théorie de Boulgakov : « La conception du Boulgakov serait acceptable s'il disait que le Seigneur, lorsqu'il a montré aux Apôtres son Corps, ou lorsqu'il le montrera lors de sa seconde venue, l'a montré ou montrera de Soi-même qu'il n'a pas rejeté la matière de son Corps, mais qu'il l'a attirée autant dans les profondeurs de son Esprit divin, l'a habillée de manière si accablante dans la gloire de l'Esprit, que son Corps n'est visible qu'au moment où il veut le rendre visible, ou seulement par ceux qui ont une vue spiritualisée. Celle-ci est la différence entre la doctrine orthodoxe et celle de Boulgakov : tandis que le dernier considère que le Seigneur n'a plus gardé que l'énergie du corps, en sachant se faire à tout moment un corps, l'Eglise croit qu'il a gardé la substance même du corps, percée et accablée autant par l'Esprit, comme il ne sera jamais notre corps. Certainement, sous la puissance de l'Esprit, de la divinité, la matière du corps seigneurial s'est changée elle-même autant que nous ne pouvons pas nous l'imaginer, elle a obtenu une force, une transparence, une agilité incompréhensible pour nous » (*ibidem*, p. 66).

9. L'épiclese dans la théologie sacramentaire casélienne

Au début du siècle passé les théologiens catholiques et les théologiens orthodoxes tenaient encore fortement aux doctrines propres sur le moment de la consécration, c'est-à-dire le récit de l'institution pour les occidentaux et l'épiclese pour les orientaux.¹⁷¹⁹

Pionnier dans la redécouverte du mémorial eucharistique¹⁷²⁰ dom Casel garde tout de même un langage scolastique et une conception propre à son temps¹⁷²¹ en affirmant, en 1921, jusqu'aux développements ultérieurs¹⁷²², que l'eucharistie est « la *prière sacrificielle* de l'Église, car c'est à celle-ci que fut attribué le pouvoir de changer le pain et le vin – et les paroles de l'institution y furent considérées comme l'élément essentiel ». ¹⁷²³ Même pour Casel, le contexte théologique a joué un rôle important, car la vigilance de ne pas isoler le récit de l'institution de l'ensemble de la célébration lui a causé des difficultés.

Cette approche du mystère de la présence eucharistique à partir d'un moment précis de la célébration représentait encore, à l'aube du siècle passé, l'apanage d'une théologie qui connut plusieurs moments de controverse. L'épiclese est considérée dans un rapport de force aux paroles de l'institution ; elle est traitée par dom Casel dans une longue note infrapaginale de son œuvre sur le mémorial dans l'eucharistie.¹⁷²⁴ Bien que le théologien bénédictin énonce l'unité et la cohésion de la prière eucharistique¹⁷²⁵, des inadvertances sont néanmoins

¹⁷¹⁹ L'épiclese basilienne invoque la venue du Saint-Esprit et la présence divine d'abord sur toute l'Église, lieu de l'Esprit Saint et sur les dons eucharistiques, pour que leur réalité figurative manifeste la réalité de l'épiphanie du Christ dans son Corps et dans son Sang. Cette épiclese « épiphanique » devient dans l'épiclese chrysostomienne une épiclese « métabolisante » demandant au Père d'« envoyer » Son Saint Esprit « sur nous et sur ces dons » et « les faire » (poïēsai) le Corps du Christ et le Sang du Christ « en les changeant » (metabalōn) avec Ton Esprit Saint ». À la même époque l'évêque de Thmuis, l'égyptien Sérapion, invoquait la venue sur les dons du Logos divin, tandis que le contemporain latin de Saint Basile et de Saint Jean Chrysostome, Saint Ambroise de Milan, attribuait la consécration et la transformation de l'offrande rationnelle eucharistique, « figura Corporis et Sanguis Domini nostri Jesu Christi », aux paroles de l'« institution » mêmes du Christ à sa dernière Cène (*De Sacramentis* IV. 14, 21). En même temps, dans le Canon eucharistique romain il n'existe pas une épiclese unique explicite, comme dans le rite antiochien, mais deux épicleses en sens plus large, une avant, l'autre après le récit de l'institution, les prémisses de la future polémique eucharistique entre l'Occident et l'Orient chrétien sur le thème de la « formule » de consécration des Saint Dons étant posées déjà du IV^e siècle. Cf. Ică jr., *Canonul Ortodoxiei*, p. 306.

¹⁷²⁰ Cf. Odon Casel, *Le mémorial du Seigneur dans la liturgie de l'antiquité chrétienne. Les pensées fondamentales du Canon de la Messe*, Paris, Cerf, 1945.

¹⁷²¹ Voir par exemple l'article sur l'épiclese dans le *Dictionnaire de théologie Catholique*, Tome V, sous la direction de Alfred Vacant et Eugène Mangenot, continué sous celle de Émile Amann, 1903-1950, 30 vol, Paris, Letouzey et Ané, 1911, p. 194-300.

¹⁷²² Sur cette question, voir aussi Odo Casel, *Zur Epiklese*, dans *JLw* 3. 1923, p. 100-102 ; Idem, *Neue Beiträge zur Epiklesenfrage*, dans *JLw* 4. 1924, p. 169-178.

¹⁷²³ Casel, *Le mémorial du Seigneur*, p. 51.

¹⁷²⁴ Casel montre ici la valeur de l'épiclese dans l'Église primaire et son évolution, rapportée au récit de l'institution dans le cadre des différents canons et anaphores : Casel, *Le mémorial du Seigneur*, p. 44-46, note 2 ; *Das Gedächtnis des Herrn*, p. 35-37, note 1.

¹⁷²⁵ Casel affirme que le Canon romain est une prière de consécration (*Weihegebet*) et en même temps une eucharistie et une épiclese (Casel, *Zur Epiklese*, p. 101).

présentes. Il rappelle que les anciens considéraient l'ensemble du canon, plus précisément le cycle de la prière consécrationnaire comme ayant, au point de vue liturgique, valeur de formule consécrationnaire. Deux points étaient mis en évidence à l'intérieur du cycle consécrationnaire : le récit de l'institution et l'épiclese. Pour une brève présentation de la structure des anaphores antiques, la conclusion postule : « les intentions, demandes et sentiments de l'Église, qui tous atteignent leur point culminant dans l'acte unique de la consécration, doivent bien être exprimés les uns à côté des autres et successivement ; que ce soit avant ou après les paroles de l'institution, peu importe en soi, puisque tous ensemble ne forment *qu'un seul* acte » (p. 46). Cependant dom Casel ne semble pas considérer le récit de l'institution – « qui présentait le fait de la transsubstantiation » – et l'épiclese – « qui en donnait le fondement dogmatique », comme intimement liées. Selon le schéma historique présenté par Casel, l'occident a connu une épiclese, attestée par une lettre du pape Gélase, mais « l'Occident plus disposé à voir le positif, laissa bientôt tomber complètement l'épiclese, tandis que l'Orient spéculatif, attribuait à celle-ci, une valeur toujours plus grande ». La conséquence qu'il en tire a été qu'en Orient « la place de l'épiclese après le récit de l'institution, conduisit de bonne heure à cette conception erronée que l'épiclese était indispensable à la consécration. On peut encore suivre les textes qui montrent comment, mise d'abord par la liturgie sur le même plan que les paroles de l'institution, l'épiclese, alla progressivement jusqu'à se les subordonner (Baumstark, op. cit., 147) ». ¹⁷²⁶ Mais dans l'ensemble de son exposé, dom Casel donne l'impression de déprécier l'épiclese, en considérant comme irréfutable la doctrine des paroles de l'institution qui demeurent la cause essentielle de la consécration. En outre, il utilise un langage et une terminologie spécifique à une période autre que celle qu'il analyse. Le terme *transsubstantiation* désignant ici les paroles de l'institution est employé de manière arbitraire, selon les normes d'une théologie chronologiquement éloignée de celle de l'Église primitive. Après avoir évoqué quelques éléments historiques, sur le développement de la théologie spéculative de l'Esprit Saint qui avait provoqué une mise en relief de son activité dans la liturgie, dom Casel affirme :

« Alors probablement, justement dans les liturgies privées jusqu'alors d'épiclese, le passage qui, après la transsubstantiation, demandait la grâce de l'Esprit reçut définitivement la forme d'une épiclese proprement dite ; la prière qui correspondait au *Supplices* romain fut ici mise de côté. Puis l'épiclese qui précédait la transsubstantiation (aux endroits où il y en avait une) fut comprimée au profit de l'épiclese placée généralement désormais après la transsubstantiation,

¹⁷²⁶ Casel, *Le mémorial du Seigneur*, p. 46.

et elle s'atrophie. [...] Au début, l'épiclese nouvelle n'ébranla pas encore la conviction que les paroles de l'institution étaient la cause essentielle de la consécration ».¹⁷²⁷

Une autre influence et empreinte de la théologie de l'époque est visible dans la considération de l'épiclese comme un élément liturgique qui remplace, à un certain moment de l'évolution liturgique, la prière pour la médiation des anges, prière spécifique au canon romain, que l'auteur estime être représentative, et donc invariablement typique pour le reste des anaphores. En conséquence dans l'analyse des *Constitutions apostoliques* où il souligne l'importance de l'anamnèse¹⁷²⁸, il considère que là où l'Église priait pour que Dieu daigne agréer favorablement les dons, et les transférer, par l'intermédiaire de son saint ange, sur l'autel céleste, devant les yeux de sa majesté, en plusieurs autres lieux, « on priait aussi, à cette place, le Saint-Esprit de bien envoyer d'en haut sa grâce sur la victime et ceux qui y participeraient, d'assurer enfin par là les fruits attachés à la réception de la nourriture sacrificielle »¹⁷²⁹. Dom Casel en déduit que,

« à la place de cette invocation pour appeler la grâce du Saint-Esprit, nous trouvons, depuis le V^e siècle, dans toutes les liturgies orientales l'épiclese proprement dite – par laquelle fut ordinairement supplantée la prière pour la médiation des anges. C'est donc à partir de ce temps que commença à se poser la question de l'épiclese sous sa forme aiguë et dogmatique ; elle tient, on le sait, à ce que les 'Orthodoxes' regardent la transsubstantiation comme accomplie en première ligne par l'épiclese ».¹⁷³⁰

La conviction que les paroles de l'institution étaient la cause essentielle de la consécration s'inscrit dans une théologie de l'eucharistie conforme et correspondante à la liturgie romaine d'alors, qui ne contenait pas d'épiclese. Elle montre plutôt une négligence programmatique concernant l'épiclese comme capital et étiquette de la liturgie orientale, séparée de la tradition occidentale. Forcer l'argumentation dans cette direction représente au

¹⁷²⁷ *Ibidem*, p. 45-46.

¹⁷²⁸ Dom Casel a toujours souligné la pertinence et la primauté de l'aspect trinitaire dans le Canon romain. Pour lui donc, tandis que l'anamnèse énonce ce qui est rendu présent *in mysterio*, l'épiclese est un témoignage que cela se fait par la force de Dieu Trinité.

¹⁷²⁹ *Ibidem*, p. 44.

¹⁷³⁰ *Ibidem*, p. 44-45. Pour Casel le Canon romain est resté plus fidèle à la conception initiale spécifique à la liturgie de l'Église primitive. L'épiclese nouvelle élaborée en Orient part d'une conception qui comprend un transfert d'une perspective trinitaire vers une compréhension qui réduit cette perspective focalisant l'angle sur le Logos ou sur l'Esprit, nommément on demande à Dieu le Père de faire descendre l'Esprit Saint comme troisième personne. Dans ce sens l'épiclese au sens stricte ce n'est pas autre chose qu'une forme spéciale de ce que le Canon romain fait de manière trinitaire.

moins pour ce point une attitude de fidélité à la doctrine courante.¹⁷³¹ L'importance du problème du mémorial, ses implications pour l'unité entre sacrement et sacrifice, ne repousse pas la question de l'épiclese dans une zone périphérique de la théologie de l'eucharistie chez dom Casel. Pourtant, dans la conception casélienne la *Mysteriengegenwart* se fait par la force du Dieu Trinité qui se transmet par le Logos et le Pneuma.¹⁷³² L'intérêt de Casel est en fait de souligner que tout le canon est une épiclese trinitaire et que toute la liturgie a un caractère épicletique. « Toute l'Église se trouve sans cesse dans un état d'épiclese ».¹⁷³³ Dans sa théologie Casel a favorisé l'aspect trinitaire dans l'analyse de l'épiclese. En ce qui concerne la dimension pneumatologique il montre que le Canon romain met l'aspect fonctionnel en évidence plus que l'aspect personnel de l'Esprit Saint. Même s'il souligne l'aspect trinitaire, l'aspect personnel de la présence de l'Esprit Saint n'est pas oublié. Cependant, l'aspect trinitaire et dans l'aspect trinitaire l'économie du Fils a une priorité incontestable. On ne peut pas parler d'une théologie élaborée de l'économie de l'Esprit Saint chez Casel.¹⁷³⁴ Dans sa perspective, la descente de l'Esprit sur l'homme ce n'est pas un acte subjectif, individuel mais c'est une entrée dans la présence de Dieu, c'est-à-dire entrée dans une relation ontique avec Dieu. La force de Dieu descend sur l'homme et réalise la présence de Dieu à l'homme et de l'homme à Dieu.¹⁷³⁵

¹⁷³¹ L'opinion courante dans le milieu catholique à l'égard de l'épiclese peut être observée dans le *Dictionnaire de Théologie Catholique*, de 1911, p. 194-300, qui se présente comme un quasi apologiste de l'épiclese mais avec des conclusions préétablies : « S'il fallait réduire à quelques propositions les résultats de cette étude, voici comment on pourrait les énoncer : 1^o La forme du sacrement de l'eucharistie consiste dans les paroles de l'institution prononcées par le prêtre *in persona Christi*, et non point dans l'épiclese. L'Église orientale est en contradiction avec sa tradition authentique en prétendant que c'est l'épiclese qui consacre. D'autre part, la transsubstantiation étant un acte instantané, on ne peut pas dire non plus que, commencée par les paroles du Sauveur elle s'achève à l'épiclese. 2^o Cependant l'épiclese ne peut pas être rapportée seulement à la sanctification morale des fidèles et à la communion, mais il faut la rattacher à l'acte même de la consécration. 3^o On doit la comprendre comme une invocation du Saint-Esprit qui, à titre de concélébrant du Père et du Fils, opère avec eux la transsubstantiation au moment où le prêtre prononce les paroles évangéliques. 4^o L'épiclese est placée après ces paroles, afin de ne pas interrompre l'exacte reproduction de la cène du Sauveur. Placée avant, elle réduirait trop à un rôle secondaire les paroles de l'institution » (*ibidem*, p. 296-297).

¹⁷³² Casel a réclaté le fait que dans la « nouvelle épiclese », l'Esprit Saint comme troisième hypostase est plus accentué que les personnes du Fils et du Père.

¹⁷³³ Casel, *Das christliche Opfermysterium*, p. 501.

¹⁷³⁴ Krahe, *Der Herr ist der Geist*, p. 142.

¹⁷³⁵ *Ibidem*, p. 138, 139.

Chapitre IV. La dimension ecclésiologique de l'Eucharistie

1. L'Eucharistie comme axe dans la réflexion théologique sur l'Église

Au milieu du siècle passé certains théologiens considéraient que l'ecclésiologie se trouvait dans un stade « pré-théologique »¹⁷³⁶ ou que l'Église jusqu'à ces jours ne s'était pas encore définie elle-même.¹⁷³⁷ Les définitions traditionnelles appartiennent plutôt à l'école qu'à l'Église, des opinions théologiques communément acceptées mais sans une stricte influence sur la doctrine de l'Église. A l'époque des Pères, celle-là était une source de vie si évidente, que les théologiens ne pouvaient pas poser le problème de sa nature. Par conséquent, il n'y avait pas de traités patristiques systématiques, ni une ecclésiologie complètement construite. En outre, l'Église par son être mystique, ne se prête point à toute définition formelle. Le besoin de la définir dénote plutôt une éclipse de la vie ecclésiale, un obscurcissement de l'évidence vécue.¹⁷³⁸ Chez les Pères, il ne s'agit pas de l'obscurité de la foi ou d'une confusion des idées mais la précision conceptuelle fait défaut, parce que la réalité triomphante de l'Église qui s'offrait à leur vision spirituelle était de l'ordre de l'évidence. Pour eux, comme le sacrement ne peut être perçu que par la foi, l'Église était une réalité dont on vit plutôt qu'un objet d'analyse et d'étude.¹⁷³⁹

Pour le sujet que nous traitons, l'ecclésiologie n'est pas le but de l'analyse, quelque riche et systématisée serait-elle devenue aujourd'hui. Elle peut quand même représenter un point de départ pour une recherche se trouvant dans le cadre d'une délimitation saisissable entre « l'étude de l'Église » et la théologie de l'Eucharistie avec son contenu ecclésiologique.

¹⁷³⁶ Cf. Georges Florovsky, *Le Corps du Christ vivant. Une interprétation orthodoxe de l'Église*, dans *La Sainte Église Universelle – Confrontation Œcuménique*, Neuchâtel, 1948, p. 11. Florovsky fait référence à Mannes Dominikus Koster, *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1940 et Alexander Lvovich Katansky professeur à l'Académie Ecclésiastique de Saint-Petersbourg, *Essai d'histoire de la liturgie de notre église orthodoxe*, Saint-Petersbourg, 1868.

¹⁷³⁷ Robert Grosche, *Pilgernde Kirche*, Freiburg, Herder, 1938, p. 27 ; cf. déjà Matthias Joseph Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, t. 4, Herder, Freiburg, 1933, p. 290-291, ou Bernhard Bartmann, *Précis de Théologie Dogmatique*, t. 2, trad. de l'allemand par Marcel Gautier, Mulhouse, Salvator, 1935, p. 146 : « Il faut observer, à ce sujet, que l'Église exista pendant quinze cents ans sans réfléchir sur sa nature et sans chercher à la préciser par une définition logique. Et cela s'applique à l'Église d'Occident comme à l'Église d'Orient ».

¹⁷³⁸ Paul Evdokimov, *L'orthodoxie*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1965, p. 123.

¹⁷³⁹ Georges Florovsky, *Le Corps du Christ vivant. Une interprétation orthodoxe de l'Église*, dans *La Sainte Église Universelle – Confrontation Œcuménique*, Neuchâtel, 1948, p. 9. Alexandre Schmemmann rappelle aussi que la patristique des premiers siècles ne contenait pas de définition de l'Église. Conformément à la tradition ancienne, « l'Église ne représente pas un objet à définir : elle est l'expérience de la vie nouvelle, l'expérience de ce que la structure institutionnelle, hiérarchique, canonique, liturgique etc., est sacramentelle, symbolique par essence, car elle n'existe qu'afin d'être constamment transformée en la réalité même qu'elle révèle, d'être l'actualisation de l'invisible dans le visible, du céleste dans le terrestre, du spirituel dans le matériel » (Schmemmann, *L'Eucharistie*, p. 28).

L'évolution de l'étude ecclésiologique comprend des époques et des visions où l'Eucharistie n'a aucune place dans l'ensemble examiné. Cependant au XX^e siècle dans les œuvres capitales sur le *mystère de l'Église*, le rôle irremplaçable de l'Eucharistie a été mis en évidence. Plusieurs théories ont surgi tout au long du siècle passé en complétant et définissant les représentations antérieures. Certaines visions ont été dépassées, comme par exemple la compréhension institutionnelle-juridique (papale), ou la compréhension purement sociologique (protestante-libérale), ou celle pneumatologique (slavophile, spécifique à la théologie russe du XIX^e siècle, mais véhiculée également dans le catholicisme post-tridentin, ainsi que dans l'œcuménisme du XX^e siècle). Des conceptions ecclésiologiques axiologiques différentes ont été élaborées. En dépassant les réflexions sur l'Église au caractère plus canonique et juridique que théologique, la théologie moderne a vu naître des ecclésiologies centrées sur la communion ou sur l'Eucharistie.¹⁷⁴⁰ Les travaux ecclésiologiques modernes soulignent l'importance du « Sacrement des sacrements » dans la vie de l'Église. Toutefois l'essai de trouver la valeur de l'Eucharistie avec sa dimension ecclésiologique doit avoir justement comme point de départ l'Eucharistie-même dans sa structure en tant que centre de la vie cultuelle ecclésiale et dans sa nature en tant que mystère du salut.¹⁷⁴¹ Le ressourcement dans la théologie des Pères et dans le réservoir commun de la Tradition a entraîné les théologiens catholiques et orthodoxes à saisir la multitude et la fertilité des sens de l'Eucharistie, pour pouvoir la placer comme axe dans leur pensée sur l'Église. Les réflexions ecclésiologiques ont porté des fruits pour la compréhension de la théologie de l'Eucharistie.

2. Perspectives théologiques communes en Occident et en Orient

Un des traits communs de la théologie catholique et de la théologie orthodoxe au XX^e siècle est l'essai de mettre en évidence le lien entre l'Eucharistie et l'Église.¹⁷⁴² Bien que

¹⁷⁴⁰ La théologie contemporaine se réfère à la *communio/koinonia* quand elle utilise l'expression *l'ecclésiologie de la communion*, celle-là devenant un thème central et une approche presque irréversible pour toute ecclésiologie. Les travaux théologiques de Jean-Marie Roger Tillard ont marqué la redécouverte de l'ecclésiologie de la communion : *Église d'Églises – L'ecclésiologie de communion*, Paris, Cerf, 1987 ; Idem, *Chair de l'Église, Chair du Christ – Aux sources de l'ecclésiologie de communion*, Paris, Cerf, 1992 ; Idem, *L'Église locale – ecclésiologie de communion et catholicité*, Paris, Cerf, 1995 ; Idem, *La communion à la Pâque du Seigneur*, dans *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, p. 397-437 ; Benoît-Dominique de La Soujeole, *Le sacrement de la communion. Essai d'ecclésiologie fondamentale*, Fribourg-Paris, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, Cerf, 1998.

¹⁷⁴¹ Voir encore la définition de Louis Bouyer sur la différence entre la théologie qui part naturellement et intrinsèquement de l'Eucharistie et l'étude en lui s'appliquant de l'extérieur (Bouyer, *Eucharistie*, p. 11).

¹⁷⁴² Cf. Peter Henrici, *Eucharistie et Ecclésiologie dans l'histoire de la pensée moderne*, dans *Communio. Revue catholique internationale* 33. 2008, p. 159-168, ici p. 159. Le rappel du lien intime qui unit le mystère de l'Église

l'interdépendance de l'Eucharistie et de l'Église soit déjà bien présente dans les écrits du Nouveau Testament, surtout dans les épîtres de saint Paul¹⁷⁴³, et reprise par les Pères de l'Église grecs ou latins, cette périchorèse entre Eucharistie et Église¹⁷⁴⁴ s'estompera progressivement au cours des siècles suivants, peu de théologiens situant encore l'Eucharistie dans un contexte ecclésial.¹⁷⁴⁵ Au cours du siècle passé, dans l'Église catholique, tout comme dans l'Église orthodoxe, s'est produite une considérable redécouverte d'une ecclésiologie aux accents eucharistiques, basée sur une approche eucharistique de l'Église.

L'effort théologique récent s'est précisé par un dépassement des perspectives étroites, juridiques, très peu théologiques, dans le domaine ecclésial, encore présentes à la fin du XIX^e siècle. La pensée sur l'Église redécouvre progressivement des aspects tombés dans l'oubli, à la lumière de la tradition commune. Des références aux œuvres d'Irénée de Lyon, d'Athanase d'Antioche, de Cyprien de Carthage, d'Augustin d'Hippone etc., sont également présentes dans les études de Dumitru Stăniloae, d'Alexandre Schmemmann, de Lambert Beauduin et d'Odon Casel.

Il s'agit d'une théologie sacramentaire mettant l'accent sur l'expérience, de la revalorisation de la notion de symbole, la prise de conscience d'une vision réintégrée, de relation organique, entre les différents aspects d'un phénomène de grande complexité comme l'Eucharistie. La revigoration de la vie de l'Église par la participation active des fidèles est conjuguée avec le développement d'une tendance commune vers une vision liturgique sur l'Église. Tous les chrétiens sont personnellement temples de Dieu, les célébrations liturgiques participent à l'édification personnelle de chacun mais aussi du corps ecclésial entier, l'Église devenant un sacrement au sens large, signe efficace d'une réalité transcendante.

Les théologiens susmentionnés ont signalé de plus en plus une réalité tout à fait bienvenue dans la vie ecclésiale et dans le discours théologique, à savoir que le centre de la vie chrétienne doit être représenté par la liturgie, le terrain eucharistique étant le plus fertile pour le développement de la relation entre l'homme et Dieu.

Le thème qui réalise l'unanimité dans la réflexion sur l'aspect ecclésiologique de l'Eucharistie autant en Occident qu'en Orient, porte sur la valeur unificatrice de l'Eucharistie. La fraction du pain et ensuite la communion sont les expressions cultuelles de l'unité des

à celui de l'Eucharistie se trouve aussi dans la dernière encyclique du Pape Jean Paul II, « Ecclesia de Eucharistia », lien réaffirmé également par Benoît XVI dans sa Lettre postsynodale « Sacramentum Caritatis » (no 14-16).

¹⁷⁴³ Ep 4, 4-5 ; 1Co 10,16-17.

¹⁷⁴⁴ Kallistos Timothy Ware, *Comment l'Église est-elle eucharistique ? Ecclésiologie eucharistique*, dans *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, p. 659.

¹⁷⁴⁵ L'idée se retrouve encore chez Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIIa q. 73, a. 3 ; voir a. 1 ; q. 83, a. 4 : « Le bien fait spirituel (res) de ce sacrement est l'unité du corps mystique ».

chrétiens avec le Christ et entre eux. La parfaite union au Christ et l'unité des chrétiens en Christ et entre eux se réalise dans l'Eucharistie. Par l'Eucharistie, le Christ est entier dans la communauté ecclésiale et dans chaque membre de cette communauté. L'Eucharistie recouvre par conséquent une réalité fondamentale, celle de l'unité avec le Seigneur crucifié et ressuscité, étant le sacrement de la communion avec Dieu et entre les fidèles. L'union au Christ dans l'Eucharistie est totale. Celle-ci ne s'obtient pas individuellement mais dans un mode ecclésial.

Un autre aspect important se dessine, avec une profonde influence sur la vie des communautés chrétiennes dans l'Orthodoxie comme dans le Catholicisme : la communion comme acte ecclésial. La communion se réalise non seulement pour l'édification personnelle, mais pour la transformation et la consolidation de toute la communauté. La compréhension de la communion comme acte individuel est dépassée pour remettre en premier plan le sens original liturgique-ecclésiologique. L'économie de la rédemption que le Christ réalise par l'Eucharistie jusqu'à la fin du monde consiste dans le rassemblement de tous en soi. L'Eucharistie est considérée comme l'acte de réalisation et de continuelle croissance de l'entière unité de l'Église comme corps élargi du Christ. L'Eucharistie sera appelée mystère de la communauté ecclésiale et mystère unificateur. L'eucharistie est par excellence le Mystère de l'unité de l'Église, tous forment ensemble l'extension du Corps du Christ.¹⁷⁴⁶

Qu'on parle de la théologie des mystères de dom Casel, ou de la théologie aux accents pastoraux de dom Beauduin, ou de la théologie sacramentaire du père Schmemmann, ou de la théologie fondamentale du père Stăniloae, la doctrine de l'Église, Corps du Christ, a sa place privilégiée. Le concept de l'Église gagne incontestablement en profondeur.¹⁷⁴⁷ L'évolution d'une théologie conceptuelle et juridique à une théologie existentielle est remarquable. On réussit à passer des catégories canoniques au mystère de l'Église, d'une institution juridique à un organisme vivant. On arrive à une ecclésiologie de communion et non à une vision de l'Église comme « société parfaite ». Dans l'Eucharistie, l'Église devient ce qu'elle est, le Corps du Christ.¹⁷⁴⁸ Dans l'Église, entre la Tête et les membres, il existe un rapport organique, rapport mystérieux mais réel. Le Corps mystique dans son ensemble est présenté

¹⁷⁴⁶ Beauduin, *Jubilé*, p. 375 ; Casel, *Le Mystère de l'Église*, p. 227 ; Stăniloae, *Din aspectul sacramental*, p. 544 ; Schmemmann, *L'Eucharistie*, p. 145.

¹⁷⁴⁷ La figure du corps du Christ représente « la pierre angulaire de la réflexion théologique sur l'Église du Christ », affirme le théologien jésuite Henri de Lubac, dans *Méditation sur l'Église*, Paris, Aubier, « Théologie » 27, 1953, p. 84. De Lubac aura un apport important aussi à la systématisation de ce concept théologique, voir *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Etude historique*, Paris, Aubier, « Théologie » 3, 1949² ; aussi *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris, Cerf, « Unam Sanctam » 3, 1938, p. 17-21 ; *Paradoxe et mystère de l'Église*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967.

¹⁷⁴⁸ Schmemmann, *Theology and Eucharist*, p. 83.

comme une réalité dynamique, « en continuel devenir depuis la Résurrection jusqu'à la glorification suprême à la parousie ». ¹⁷⁴⁹ D'autres implications portent sur la transformation sacrificielle qui opère l'union des membres du Corps mystique avec le corps pneumatisé du Christ glorieux dans l'acte d'offrande au Père. Tant Casel que Stăniloae ont présenté une mystique ecclésiale à l'intérieur d'une mystique du Christ. ¹⁷⁵⁰ La mystique sacrificielle chrétienne a une importante dimension ecclésiale. Par l'action du Christ, l'unité sacrificielle provoque une unité ecclésiale. ¹⁷⁵¹ La communauté eucharistique se coagule d'une manière ecclésiologique quand l'offrande de la communauté s'ajoute à l'offrande du Christ.

La théologie catholique et la théologie orthodoxe semblent parcourir le même chemin dans l'explication de la complexité du concept de corps. Les trois réalités : corps physique, corps sacramentel, corps mystique, qui en un certain sens forment un seul corps, représentent des notions très usitées dans la théologie du XX^e siècle. Des synthèses considérables sont réalisées par rapport à la réalité de Mystère de l'Église, commentée à travers différentes images clés. Conformément à la tradition commune, les commentateurs modernes aiment utiliser les images clés du Mystère de l'Église : celle de « temple », de « noces » et avec prépondérance celle de « corps ». ¹⁷⁵² Dans la liturgie se manifeste la communion de vie entre l'Époux et l'Épouse, le mystérieux dialogue d'amour entre le Christ et l'Église. ¹⁷⁵³

Par le caractère ecclésiologique de la liturgie est aussi marquée comme essentielle la concélébration des laïcs. C'est un autre point qui sera sérieusement abordé tout au long du XX^e siècle, dans les théologies occidentale et orientale. La participation active et consciente des fidèles aux prières de l'Église s'avère être un thème de grande importance pour la vie de l'Église. La participation intérieure à la prière ecclésiale est complétée par la participation extérieure à l'action liturgique. Par la participation au culte liturgique, les fidèles s'unissent davantage encore au Corps du Christ, la célébration eucharistique étant une activité du Corps tout entier. La concélébration des fidèles est vue dans la perspective de leur prêtrise. Par le caractère sacramentel du baptême et de la confirmation, chaque fidèle participe au sacerdoce du Christ. Le laïc ne peut pas se contenter d'une piété individualiste, d'une prière privée quand il assiste à la liturgie que les prêtres célèbrent. En raison de son incorporation au Corps mystique du Christ, il est un membre nécessaire et indispensable en quelque sorte de la

¹⁷⁴⁹ Lambert Beauduin, Rapport à la session de Vanves, 29 avril 1949, manuscrit, p. 4, Archives d'Amay-Chevetogne, dans *Un Pionnier*, p. 558.

¹⁷⁵⁰ Cf. Casel, *Le Mystère de l'Église*, p. 197-199.

¹⁷⁵¹ Stăniloae, *Théologie eucharistique*, p. 204.

¹⁷⁵² Les références bibliques sont constantes dans les mystagogies modernes par l'utilisation des images : synoptiques (troupeau, royaume) ; johanniques (temple, vigne, cité) ; pauliniennes (corps, édifice), exégèse qui à en plus l'avantage d'impliquer union et distinction.

¹⁷⁵³ Casel, *Le Mystère de l'Église*, p. 228.

communauté cultuelle et liturgique. Pour donner la perfection à sa participation, le fidèle doit actualiser son sacerdoce objectif et vivre en communiant de façon personnelle au mystère. La concélébration des fidèles s'explique aussi à travers le sacrifice. Les chrétiens qui s'offrent comme sacrifice en s'abstenant de l'égoïsme, deviennent rois et prêtres. Ils s'approprient la force de sacrifice du Christ, étant assimilés personnellement à son état de sacrifice et devenant ensemble avec Lui, prêtres et rois. La concélébration du prêtre avec la communauté se concrétise lors de la célébration liturgique car le prêtre parle au nom de la communauté. Il a une position d'initiative dans la réalisation de l'ascension de la communauté. Ses prières sont parallèles aux demandes ou aux louanges chantées par le peuple. Par la prière de l'Église, le prêtre se soumet au Christ, en attendant tout de sa part, mais aussi il s'unit à Lui. Il ne se soumet pas et ne s'unit pas en tant que personne particulière, mais comme représentant de la communauté et des fidèles, car il prie pour la communauté et en lui et avec lui prie la communauté. Les prières eucharistiques sont à la première personne du pluriel. Le mot « Amen », dit par la communauté, est constitutif pour la célébration eucharistique.¹⁷⁵⁴

La manière de qualifier l'ecclésiologie donnant toute sa place à la communauté eucharistique est de nature à favoriser le rapprochement entre les traditions théologiques différentes.¹⁷⁵⁵ La théologie récente a mis en évidence l'aspect ecclésial de l'Eucharistie par le fait qu'en principe l'Eucharistie peut être célébrée seulement dans la présence du peuple entier d'un certain endroit. La relation entre les fidèles et le président de la célébration eucharistique va introduire dans la discussion théologique l'importance de l'évêque comme facteur d'unité et la nature de l'appartenance à une communauté épiscopale. L'appréciation de la relation entre l'office de l'évêque et celui du prêtre est un premier pas vers une théologie de l'épiscopat qui commence à se préciser, élément qui, à son tour, lance la problématique de l'église locale, de la communion entre les églises locales, de la nécessité de la communication

¹⁷⁵⁴ Beauduin (*Essai de manuel*, dans QLP 5. 1919-1920, p. 228) et Schmemmann (*L'Eucharistie*, p. 7) ont également mis en évidence le caractère ecclésial de « qu'il soit ainsi » chrétien. Stăniloae utilise même comme base pour l'analyse de cette réalité participative (Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 224-227) les réflexions théologiques de Casel, *Die Doxologie und das Amen der Gemeinde*, dans *Das christliche Opfermysterium*, Köln, Styria, 1968, p. 561.

¹⁷⁵⁵ Le professeur Pelchat affirme que « La redécouverte de la dimension ecclésiale de l'Eucharistie, articulée autour de la communion au corps du Christ, a certainement favorisé, au cours des trente-cinq dernières années, la fécondité de rencontres doctrinales anglicans-orthodoxes, orthodoxes-catholiques et anglicans-catholiques, même si toutes les difficultés n'ont pas été résolues. Il est certain que le fait, pour les catholiques romains, de considérer davantage l'Église comme le sacrement du corps du Christ manifesté par la célébration eucharistique de chaque Église locale unie à son évêque et appelé à grandir jusqu'à la taille de l'humanité, en s'insérant dans la communion universelle, constitue un apport important au dialogue entre chrétiens » (Marc Pelchat, *Le corps du Christ, eucharistique et ecclésial*, dans *Communio* 33. 2008, p. 145-157, ici p. 156).

des assemblées eucharistiques.¹⁷⁵⁶ Mais cette évolution est à observer dans le contexte du développement de la pensée ecclésiologique dont nous avons parlé plus haut.¹⁷⁵⁷

Le théologien allemand Karl Christian Felmy souligne dans sa remarquable synthèse¹⁷⁵⁸ l'essor connu par l'étude ecclésiologique tant dans l'Église catholique-romaine qui a pensé et redéfini son ecclésiologie au Concile Vatican II, que dans l'Église Orthodoxe où l'ecclésiologie est devenue un des thèmes les plus traités. Ce développement de l'ecclésiologie a pris une telle ampleur dans la théologie orthodoxe parce que dans aucun autre problème la théologie des autres confessions n'a pas été si fortement fructifiée, et n'a pas mis des accents si différents, même opposés parfois.

Un exemple éloquent de progrès dans la pensée ecclésiologique est l'évolution de la référence eucharistique utilisée dans un exposé sur l'Église par le père Georges Florovsky considération devenue essentielle pour le développement ultérieur de l'ecclésiologie. Selon cette thèse, l'Église est expéritable comme réalité sacramentelle dans l'Eucharistie, notamment dans l'assemblée eucharistique, dans les dons eucharistiques comme corps du Christ et, en même temps, comme Église enseignante dans la prière eucharistique. Cette affirmation contient déjà en germe les traits essentiels de l'ecclésiologie eucharistique. Ce que Florovsky avait suggéré plutôt occasionnellement dans une seule phrase, a été élaboré par Nicholas Afanassieff et ultérieurement consolidé par Alexandre Schmemmann et Jean Zizioulas. La direction commune de ces réflexions théologiques se concentre sur l'idée que la véritable nature de l'Église se manifeste, non pas d'abord dans son organisation hiérarchique ou dans son enseignement théologique et dogmatique, mais premièrement dans la célébration de l'Eucharistie, considérée comme source et accomplissement de toute activité de l'Église. Dans cette conception théologique, c'est la célébration de l'Eucharistie qui maintient l'unité de l'Église, cette unité ecclésiale étant mieux comprise en termes sacramentels. L'unité ne vient pas d'en haut, par le pouvoir d'une juridiction mais elle est suscitée de l'intérieur par la

¹⁷⁵⁶ Les intuitions de Lambert Beauduin provoquant les discussions sur la théologie de l'épiscopat, l'importance des églises locales, seront développées en parallèle même si indépendamment par Alexandre Schmemmann dans les développements intégrés à l'ecclésiologie eucharistique. Dumitru Stăniloae remarque positivement les corrections que le père Schmemmann amène à la pensée d'Afanassieff, spécialement la négation de l'autosuffisance de l'Église locale, la condamnation de l'isolement et la nécessité de la communion entre les Églises locales (Dumitru Stăniloae, *Biserica Universală și Sobornicească*, p. 175-179.) Dans le même article le père Stăniloae montre ce qu'il considère comme déficiences chez le père Schmemmann, notamment ce sort de nécessité du primat papal dans la direction de l'Église.

¹⁷⁵⁷ Il est tout à fait clair que grâce aux nombreux livres et études qui ont traité des thèmes ecclésiologiques, la doctrine sur l'Église est devenue le thème dominant au XX^e siècle, ce siècle étant appelé même « le siècle de l'Église » (Ronald Roberson, *Contemporary Romanian Orthodox Ecclesiology. The Contribution of Dumitru Stăniloae and Younger Colleagues*, Pontificium Institutum Orientale, Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum, Romae, 1988, p. 1).

¹⁷⁵⁸ Felmy, *Die orthodoxe Theologie der Gegenwart*, p. 146.

participation commune à l'Eucharistie. L'Église est, *par excellence*, un organisme eucharistique, une communion, et lorsque l'Église offre l'Eucharistie, elle devient véritablement ce qu'elle est.¹⁷⁵⁹

Le théologien américain Calinic Berger identifie dans la vaste quantité des travaux écrits en ecclésiologie dans le dernier siècle et demi, en assumant le risque d'une excessive simplification, deux tendances générales caractéristiques à tout cet effort collectif. La première, représentée principalement par l'œuvre de certains ecclésiologues orthodoxes qui ont accentué le rôle de l'Esprit Saint dans la vie de l'Église. La pneumatologie est devenue ainsi un composant essentiel de l'ecclésiologie, à côté de la christologie. La deuxième a accentué l'importance de l'Eucharistie et ultérieurement de l'évêque, vus comme occupant le lieu central dans la vie de l'Église et de la vie chrétienne. Celle-ci, l'« ecclésiologie eucharistique »¹⁷⁶⁰, basée principalement sur les travaux d'Henri de Lubac et Nicholas Afanassieff, ne mettait pas un grand accent sur le Saint Esprit.¹⁷⁶¹

De toute manière, ce qui apparaît comme un point très important dans l'agenda ecclésiologique dans cette période est l'aspect triadologique de l'Église, les implications trinitaires dans la compréhension de l'Eucharistie et de l'Église. Il est bien connu que la théologie orthodoxe a reproché à l'Occident la négligence du rôle de l'Esprit Saint dans l'Église.¹⁷⁶² Le père Stăniloae affirme que par le *Filioque*, l'Occident a perdu la nécessité de la compréhension de l'Esprit Saint dans la compréhension de l'Église. La subordination de l'Esprit par rapport au Fils conduit à une compréhension exclusivement christologique de l'Église, ce qui en dernière analyse a mené à une institutionnalisation exagérée de la vie dans

¹⁷⁵⁹ Ware, *Comment l'Église est-elle eucharistique ?*, p. 657.

¹⁷⁶⁰ L'insistance mise par des théologiens catholiques comme Henri de Lubac ou orthodoxes comme Nicolas Afanassieff, sur la valeur ecclésiale de l'Eucharistie, a donné, aussi par les critiques suscitées, des résultats importants pour la compréhension de la dimension ecclésiologique de l'Eucharistie. La moelle de « l'ecclésiologie eucharistique » trouve son expression concise dans le principe énoncé par Henri de Lubac dans le double principe : « l'Église fait l'Eucharistie, mais l'Eucharistie fait également l'Église » (Henri de Lubac, *Méditation sur l'Église*, Paris, Aubier, 1953, p. 115-116). En parallèle des vives réactions ont suscitées les affirmations initiales d'Afanassieff : « La où est l'Eucharistie, là est l'Église catholique », jugés comme réductionnistes et sans nuances suffisantes.

¹⁷⁶¹ Voir spécialement : Paul McPartlan, *The Eucharist Makes the Church. Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue*, Edinburgh, T&T Clark, 1993 et *The Eucharist, the Church and Evangelization : The Influence of Henri de Lubac*, dans *Communio* 23. 1996, p. 776-785 ; Nicolas Afanasiev, *The Church which Presides in Love*, dans *The Primacy of Peter*, éd. par John Meyendorff, Crestwood, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 1992 ; Aidan Nichols, *Theology in the Russian Diaspora. Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanasiev (1893-1966)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989 ; Richard R. Gaillardetz, *The Eucharistic Ecclesiology of Nicolas Afanassieff. Prospects and Challenges for the Contemporary Ecumenical Dialogue*, dans *Diakonia* 27. 1994, p. 18-44 ; Michael Plekon, *Always Everyone and Always Together : The Eucharistic Ecclesiology of Nicolas Afanasiev's The Lord's Supper Revisited*, dans SVTQ 41. 1997, p. 141-174.

¹⁷⁶² Lili Sertorius, *La théologie Orthodoxe*, dans *Bilan de la Théologie du XX^e siècle*, sous la dir. de Robert Vander Gucht et d'Herbert Vorgrimler, Tome I, Tournai, Casterman, 1970, p. 581.

l'Église.¹⁷⁶³ En tout cas, au début du siècle passé, des théologiens comme dom Lambert Beauduin et surtout dom Odon Casel soulignent l'importance de la triadologie dans la compréhension ecclésiologique et eucharistique.

Le fait que le père Stăniloae développe une théologie du culte et des sacrements concentrée sur la théologie de la Trinité et sur la doctrine de l'Église provoque une compréhension de la Divine Liturgie comme milieu où l'œuvre de la Trinité dans le monde est la plus évidente, et où l'Église en tant que réalité théandrique est le plus clairement manifestée.¹⁷⁶⁴

3. La contribution spéciale de Dumitru Stăniloae à l'ecclésiologie contemporaine et les implications pour la théologie eucharistique et sacramentaire

Le dogme trinitaire n'est pas une idéologie, ni une théorie métaphysique, ni seulement une simple doctrine. Il coïncide avec l'expérience communautaire ecclésiale des chrétiens. La vérité de la Trinité est donc réelle et palpable dans la vie de l'Église. Les relations trinitaires se manifestent concrètement dans son expérience.¹⁷⁶⁵ L'Église est vue comme milieu de l'activité du Fils et de l'Esprit dans le monde, le lieu où les personnes peuvent expérimenter la

¹⁷⁶³ Voir Dumitru Stăniloae, *Theology and the Church*, Crestwood, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 1980, p. 11-44. Par rapport aux affirmations du père Stăniloae que dans l'Église Catholique la christologie est séparée de la pneumatologie, la dernière perdant son importance par la diminution du rôle de l'Esprit dans l'Église, il est intéressant de noter la position d'un autre grand théologien roumain André Scrima, participant en tant qu'observateur de la part du Patriarche Œcuménique Athénagoras au Concile Vatican II. Le père Scrima, voit un mode inadéquat de traiter le problème, après le Concile, chez Stăniloae, et parle de la présence dans la compréhension du Concile de l'expérience inséparable, dans la vie de l'Église, du Christ ressuscité et de l'Esprit Saint, respectivement la constatation de la récupération de l'unité entre la christologie et la pneumatologie. Scrima considère l'apport d'une « ecclésiologie pneumatologique » ou d'une « pneumatologie ecclésiologique » comme un ajout à la compréhension christologique. (André Scrima, *Semplici riflessioni di un ortodosso sulla Costituzione*, dans *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dogmatica « Lumen Gentium »*, Opera collettiva diretta da Guilherme Barauna, Firenze, Vallecchi, « I nuovi Padri. Saggi sul cristianesimo del nostro tempo », 1965, p. 1188-1202, ici p. 1197.)

¹⁷⁶⁴ Roberson, *Contemporary Romanian Orthodox Ecclesiology*, p. 48. La réalité théandrique chez Stăniloae est représentée par la relation entre l'œuvre divine et l'œuvre humaine, qui coopèrent. Le théologien roumain parle de « la constitution théandrique de l'Église », celle-ci ne se constitue pas de manière exclusive par l'intervention divine étant complétée par la libre réponse humaine, le fondement de cette constitution théandrique étant l'union de la divinité à l'humanité dans le Christ (Stăniloae, TDO II, p. 138).

¹⁷⁶⁵ Marc Antoine Costa de Beauregard, *Aspecte ale Preaslăvirii Prea Sfintei Treimi în Teologia Ortodoxă Contemporană* [Aspects de la glorification de la Très Sainte Trinité dans la Théologie Orthodoxe contemporaine], dans *Dumitru Stăniloae sau paradoxul teologiei : Centenar 1903/2003* [Dumitru Stăniloae ou le paradoxe de la théologie : Centenaire 1903/2003], volume coordonné par Teodor Bacovsky et Bogdan Tataru-Cazaban, București, Anastasia, 2003, p. 14.

communion avec Dieu et la communion authentique avec les autres personnes.¹⁷⁶⁶ Stăniloae explique la relation précise entre le Fils et l'Esprit dans la Sainte Trinité, qui est le fondement de toute synthèse entre christologie et pneumatologie. Cette synthèse est basée fermement sur une triadologie patristique.¹⁷⁶⁷ La majeure contribution du père Stăniloae réside dans ce fondement dogmatique où sont expliquées les relations entre le Fils et l'Esprit.

Dans la pensée du père Stăniloae, il existe une distinction ontologique entre le Christ et l'Église, distinction qui ne nie pas leur unité.¹⁷⁶⁸ Le Christ est autant en dessus de l'Église qu'actif à l'intérieur de l'Église. Stăniloae préfère appeler l'Église dans sa totalité Sacrement ou Mystère, surtout parce qu'elle contient de manière permanente le Christ et l'Esprit. Il est possible de dire que les Sacraments sont la respiration continue de l'Église. Elle inspire et expire sans cesse l'Esprit-Saint.¹⁷⁶⁹ Autrement dit, l'Église autant invoque l'Esprit (« inspire »), qu'elle manifeste l'Esprit (« expire »).¹⁷⁷⁰ Tout comme l'Esprit *repose* dans le Fils (et ainsi dans le Christ incarné¹⁷⁷¹) de la même manière *repose-t-il* continuellement dans le Corps du Christ¹⁷⁷², unifiant tous les fidèles en Christ et en les montrant tous dans une relation filiale au Père. À la différence du Christ, l'Église n'intègre pas l'Esprit dans la plénitude de son hypostase. L'Esprit demeure dans l'Église, mais aussi Il transcende l'Église. L'Église est dans un constant besoin de renouvellement de l'Esprit au dedans d'elle-même. L'Église est dans une tension de renouvellement¹⁷⁷³, elle tend naturellement vers le renouvellement, et lorsqu'elle ne le fait pas elle stagne. L'Esprit est dans l'Église, mais aussi en dessus de l'Église. Seulement en appelant continuellement l'Esprit, l'Église peut le manifester continuellement. De surcroît, dans la vision du père Stăniloae, l'Esprit-Saint est Celui qui fait de tous les fidèles un seul corps.

¹⁷⁶⁶ Roberson, *Contemporary Romanian Orthodox Ecclesiology*, p. 11. Pour le père Stăniloae par exemple, la contemplation de la Sainte Trinité et sa glorification ne reste pas une réalité existentielle extérieure mais, adopté par l'Esprit Saint, le fidèle est reçu dans le mystère de l'amour du Père et du Fils. Cf. Costa de Beauregard, *Aspecte ale Preaslăvirii Prea Sfintei Treimi*, p. 13.

¹⁷⁶⁷ Berger, *Does the Eucharist Make the Church?*, p. 31.

¹⁷⁶⁸ Le Christ même est *dessus* l'Église comme sa Tête divine/humaine. Lui seul reçoit l'Esprit Saint dans son hypostase divin entier, tandis que les membres de l'Église communient à la grâce créée de l'Esprit-Saint à la mesure de leurs vertus. Le Christ a une relation ontologique permanente avec l'Esprit-Saint tandis que nous, nous sommes les fils de Dieu par la grâce et par adoption, non pas par nature. La conscience de Fils du Christ envers le Père est assimilée et devient la nôtre. Le Christ en qualité de Tête de l'Église, est la source de l'Esprit-Saint qui se déborde sans cesse dans l'Église semblable à l'esprit dans le corps (cf. Berger, *Does the Eucharist Make the Church?*, p. 40).

¹⁷⁶⁹ Stăniloae, *Din aspectul sacramental*, p. 533.

¹⁷⁷⁰ Berger, *Does the Eucharist Make the Church?*, p. 43.

¹⁷⁷¹ Stăniloae, *Sfântul Duh în Revelație și în Biserică*, p. 234.

¹⁷⁷² Par ex., « l'Esprit 'repose' sur l'Église et dans l'Église, parce qu'il 'repose' sur le Christ, sa tête, et parce qu'elle est unie au Christ » (Stăniloae, *Relațiile treimice și viața Bisericii*, p. 514).

¹⁷⁷³ Stăniloae, *Criteriile prezenței Sfântului Duh*, p. 117.

Sur le plan de la théologie orthodoxe moderne, pour certains penseurs, l'unité dans l'Église est une réalité christologique, même si elle est produite et conditionnée par l'Esprit Saint et dépendante de Lui.¹⁷⁷⁴ Il s'agit d'une subtile différence d'accent, car même s'ils appellent le Christ – Tête de l'Église et son Hypostase divine¹⁷⁷⁵, ils tendent par endroits à *identifier excessivement* le Christ avec l'Église.¹⁷⁷⁶

En échange, la synthèse du père Stăniloae a un accent pneumatologique¹⁷⁷⁷ plus fort et une relation spécifique Fils-Esprit avec de fortes implications dans l'ecclésiologie, mais aussi pour une théologie sacramentaire, non moins que pour la compréhension du sacrifice eucharistique ou du moment de la consécration.

Les théologiens orthodoxes admettent que l'activité des trois personnes divines est indivisible, spécialement celle du Fils et de l'Esprit. L'élément pneumatologique de l'ecclésiologie doit être mis sur pied d'égalité avec celui christologique, car le Fils et l'Esprit sont inséparables dans leur œuvre. Dans les explications sur les prières eucharistiques, la plupart des théologiens se sont orientés vers des considérations relatives à l'œuvre de Dieu *ad extra*. Certains ont fait une distinction entre l'économie du Fils, celle de devenir histoire et l'économie de l'Esprit, celle de libérer de l'histoire. La contribution de l'Esprit est justement celle d'apporter à l'Église l'eschaton et la communion (*koinonia*). Pour des théologiens comme Schmemmann et Zizioulas, ces deux éléments déterminent l'ecclésiologie orthodoxe. Ils ne parlent pas néanmoins de la spiritualité et de la sanctification (eux aussi rôles du Saint-Esprit). Pour eux, les dichotomies entre christologie et pneumatologie sont pourtant dépassées, non pas premièrement dans la relation entre le Fils et l'Esprit dans la Sainte Trinité, ni de par Leur relation *ad extra* dans l'œuvre de leur économie dans le temps, mais par l'Eucharistie.¹⁷⁷⁸ Même s'ils utilisent la pneumatologie, les représentants de l'ecclésiologie eucharistique retombent, dans un certain sens, dans la priorité de l'Eucharistie

¹⁷⁷⁴ Dans le schéma de l'ecclésiologie eucharistique le fondement de l'unité dans l'Église est donné par Christ/christologie/Eucharistie. Autrement dit, l'Esprit-Saint, la pneumatologie n'a pas ce rôle primaire. Dans la correction de l'ecclésiologie eucharistique opérée par Zizioulas la pneumatologie joue un rôle inséparable dans la réalisation de la catholicité de l'Église. Les représentants de l'ecclésiologie eucharistique voient le rôle fondamental de l'Esprit-Saint à offrir la communion mais néanmoins l'unité reste une réalité christologique (Jean Zizioulas, *L'être ecclésial*, Genève, Labor et Fides, « Perspective orthodoxe » 3, 1981, p. 125, note 67).

¹⁷⁷⁵ Par ex., John Zizioulas, *The Mystery of the Church in the Orthodox Tradition*, dans *One in Christ* 24. 1988, p. 294-303, ici p. 298-299.

¹⁷⁷⁶ Berger, *Does the Eucharist Make the Church ?*, p. 58.

¹⁷⁷⁷ L'unité créée par l'Esprit-Saint dans la Trinité est une unité périchorétique, non pas une identification personnelle. Dans l'Église, l'Esprit crée d'une manière semblable l'union des personnes avec la personne du Christ, dans laquelle le caractère personnel de chacun est pleinement gardé même dans la plus profonde union. La communion créée par l'Esprit se situe dans le plan de la dignité personnelle.

¹⁷⁷⁸ Par ex. « Le dilemme 'local ou universel' est dépassé dans l'Eucharistie et de même tout autre dichotomie entre christologie et pneumatologie » (John Zizioulas, *Being as Communion : Studies in Personhood and the Church*, Crestwood, New York, St Vladimir's Seminary Press, « Contemporary Greek Theologians Series » 4, 1997, p. 133. Le chapitre : *Christ, the Spirit and the Church*, p. 123-142, n'apparaît pas dans l'édition française).

affirmée par Lubac et Afanassieff.¹⁷⁷⁹ Schmemmann et Zizioulas soutiennent l'inséparabilité du Fils et de l'Esprit dans les œuvres de Dieu *ad extra*, mais cette inséparabilité n'est pas fondée dans une triadologie. Zizioulas, par exemple, admet que sa synthèse n'est pas complète, en appelant dans ce sens à une synthèse de la christologie et de la pneumatologie comme base de l'ecclésiologie orthodoxe.¹⁷⁸⁰

Mais cette synthèse a été déjà faite dans la théologie orthodoxe par Dumitru Stăniloae. Ce dernier développe son ecclésiologie sur la base de sa synthèse trinitaire en se démarquant sur plusieurs points d'Afanassieff¹⁷⁸¹, tout en reconnaissant et utilisant les intuitions de valeur qui ressortent de sa théologie et de celle de son disciple Alexandre Schmemmann.¹⁷⁸²

En partant de sa synthèse, Stăniloae a une vision plus large sur l'Église et une centralité différente de l'Eucharistie. Autrement dit, la définition de l'Église vue simplement comme une communauté ou une structure eucharistique autour de l'évêque est trop étroite.¹⁷⁸³ Le théologien roumain voit la demeure continuelle de l'Esprit Saint dans l'Église comme Corps du Christ et dans tous ses membres, comme une présence qui perce toutes ses activités dans tous les temps, comme le fondement de la confession de la foi de l'Église et, par conséquent, de son unité. La présence de l'Esprit Saint est, d'un côté, stable et permanente (par le Baptême/Chrismation), et d'autre côté, elle est en tension d'un constant besoin de renouvellement (par la prière, par l'Eucharistie, etc.).

Les différences dans les approches ecclésiologiques peuvent susciter des répercussions dans l'appréciation de l'Eucharistie. Tant Stăniloae que Schmemmann et Zizioulas ont mis en relief le caractère eschatologique de l'Eucharistie. Le théologien grec a ressorti des implications concernant le caractère eschatologique des institutions de l'Église, par leur emplacement dans la tension entre l'histoire et l'eschatologie, étant vues comme des réflexes du Royaume.¹⁷⁸⁴ Pourtant, Calinic Berger observe que dans la pensée de Zizioulas, cette synthèse entre l'historique et l'eschatologique semble se réaliser d'une manière exclusive dans l'Eucharistie. Zizioulas semble retomber dans un primat exclusif de l'Eucharistie au lieu

¹⁷⁷⁹ Berger, *Does the Eucharist Make the Church ?*, p. 30.

¹⁷⁸⁰ Zizioulas, *Being as Communion*, p. 125-126.

¹⁷⁸¹ Le père Stăniloae exprime son désaccord avec les positions d'Afanassieff dans son article *Biserica universală și sobornicească*, p. 167-174.

¹⁷⁸² Par exemple dans, *Biserica universală și sobornicească*, p. 191, en parlant sur Afanasiev et Schmemmann.

¹⁷⁸³ L'Église est plutôt une « communauté sacramentelle universelle », dans laquelle chaque membre dépend des autres et de toute l'Église, dans toute l'œuvre de l'Église (Stăniloae, *Din aspectul sacramental*, p. 546).

¹⁷⁸⁴ Les institutions ne doivent pas être vues comme autosuffisantes dans une ontologie basée exclusivement sur l'histoire. Elles deviennent sacramentelles par leur situation dans une dialectique entre l'histoire et l'eschatologie, entre déjà et pas encore. En étant conditionnées par une dépendance constante de l'Esprit Saint, elles perdent leur autosuffisance et existent seulement au mode épicletique (Zizioulas, *Being as Communion*, p. 138).

d'une synthèse entre le Fils et l'Esprit ou entre l'Esprit et le Corps du Christ.¹⁷⁸⁵ Selon la remarque de Berger, le risque de cette vision sera celui de situer l'expérience de la communion et de l'eschaton faite par l'Église, exclusivement dans la célébration de l'Eucharistie. Cela provoquerait ensuite une scission dans la spiritualité de l'Église, qui rendrait difficile la valorisation de tout effort ascétique en dehors de la célébration de l'Eucharistie. La sanctification ne sera pas vue non plus comme composante essentielle de l'eschatologie.¹⁷⁸⁶ Le même reproche, lié à un manque de préoccupation pour la dimension spirituelle a été fait à Alexandre Schmemmann.¹⁷⁸⁷

Dumitru Stăniloae évite ce « dilemme potentiel », en fondant tant l'expérience de la communion, que l'expérience de l'eschaton dans les Personnes du Fils et de l'Esprit, non seulement dans la liturgie eucharistique de l'Église. Il voit la demeure perpétuelle de l'Esprit et du Christ dans l'Église et dans tous ses membres en s'accomplissant premièrement par le Baptême et la Chrismation. Cela lui permet de dire : « L'Église est la prière continuelle, elle est dans une épiclese ininterrompue. Sa prière est sa respiration ininterrompue, qui inspire le Christ et l'expire comme un mouvement incessant en deux temps ».¹⁷⁸⁸ Le père Stăniloae décrit la prière de l'Église comme une « synergie avec l'Esprit ». Pour cela, chaque prière de l'Église et de ses membres constitue dans un sens large une épiclese. Cette épiclese édifie la communion dans l'Église en toutes ses activités. Dans la vision de Stăniloae, l'épiclese perce toute la vie humaine, non seulement la célébration eucharistique.¹⁷⁸⁹

La forte pneumatologie de Stăniloae a des repercussions également pour d'autres questions comme le mode dans lequel l'offrande de la communauté est reçue par le Père si ce

¹⁷⁸⁵ Par ex., « Par conséquent l'Eucharistie avait le privilège unique de réunir en un tout, en une expérience unique, l'œuvre du Christ et celle du Saint-Esprit... l'élément l'institutionnel avec l'élément charismatique. Car seule l'Eucharistie rendait possible la manifestation simultanée de certains faits qui, en dehors d'elle, ou bien se polarisaient en créant des dichotomies dangereuses, ou bien se confondraient en détruisant toute dialectique entre Dieu et le monde, entre les 'eschata' et l'histoire » (Zizioulas, *L'être ecclésial*, p. 17). « Il n'y a, en fait, aucune autre expérience dans la vie de l'Église où la synthèse de l'historique avec l'eschatologique puisse être réalisée plus pleinement que dans l'eucharistie » (*ibidem*, p. 151).

¹⁷⁸⁶ Berger, *Does the Eucharist Make the Church ?*, p. 51.

¹⁷⁸⁷ On a apprécié qu'Alexandre Schmemmann a séparé trop l'Eucharistie de la vie spirituelle, qu'il a très peu parlé de la nécessité d'une préparation spéciale pour la Communion et de sa conscientisation. On a reproché à Schmemmann d'avoir insisté sur la communion eucharistique sacramentelle en la détachant de la communion spirituelle, mystique, d'avoir oublié l'importance de la préparation spirituelle, par la prière incessante et les efforts ascétiques par lesquels se vit et se ressent spirituellement la présence eucharistique sacramentelle du Christ et qui n'exclut bien évidemment la vie liturgique, de laquelle l'ascétisme tire ses sources et s'entretient. Cf. Ică, *Modurile prezenței personale*, p. 346. Serafim Rose recalcme aussi le manque de réflexion que le père Schmemmann a fait sur la spiritualité liturgique, sur l'importance du progrès ascétique-mystique personnel et d'une transposition adéquate dans l'expérience des Sacrements.

¹⁷⁸⁸ Stăniloae, *Autoritatea Bisericii*, p. 188.

¹⁷⁸⁹ Cf. la première prière des fidèles de la Divine Liturgie de Saint Jean Chrysostome : « Accorde-nous la force, à nous que Tu as établis pour ce ministère, de T'invoquer en tous temps et en tout lieu ». De même que la prière précédant le Credo : « ...et que ton Esprit de grâce en sa bonté descende sur nous ».

n'est pas le Fils qui l'apporte. Pour d'autres théologiens orthodoxes, cela représente un problème, même s'ils dégagent l'idée de l'unité des fidèles au Christ dans l'Esprit Saint. Dans la conception de Jean Zizioulas par exemple, cela représente un dilemme car pour lui « l'Eucharistie n'élimine pas totalement la dialectique Christ – Église ».¹⁷⁹⁰ Une théologie qui essaie d'expliquer comment est apportée au Père la prière de l'Église, avec une pneumatologie plus faible, se voit obligée de faire une identification personnelle, totale, du Christ avec son Corps.¹⁷⁹¹ Dans ce modèle théologique, les fidèles sont unis au Christ dans l'Esprit-Saint (ou plutôt deviennent dans l'Esprit-Saint une partie de la « personne corporative » du Christ). Dans son aspect général, la vision de Zizioulas dégage l'idée de l'unité des fidèles au Christ dans l'Esprit Saint. Pourtant, dans la discussion sur la prière eucharistique le Saint-Esprit n'est pas mentionné, et il ne joue pas non plus son rôle dans l'union du Christ au Père.¹⁷⁹²

Ce scénario est évité dans la synthèse de Stăniloae où l'Esprit Saint est la Personne-liaison entre le Fils et le Père. L'Esprit unifie tant les fidèles au Christ – ou bien il s'unifie ensemble avec eux au Christ – qu'il les amène ensemble avec le Christ comme des fils adoptifs au Père.¹⁷⁹³ Cette perspective mène aussi à une interprétation différente du moment de la sanctification des Dons. Stăniloae fait une distinction explicite entre le Christ et l'Église dans ce moment de la sanctification :

« Indubitablement l'Église est seulement le Corps du Christ, autant que le Christ demeure comme Tête à elle. Elle n'est pas une avec la Tête. C'est pourquoi il est erroné d'identifier l'Église avec le Christ sans aucune réserve, comme il est fait dans le catholicisme plus récent, selon l'exemple du Bienheureux Augustin. Il est à observer une certaine dialectique dans le raisonnement du rapport entre le Christ et l'Église : comme Corps du Christ, elle complète le Christ, mais comme Corps seulement, elle est différente de lui. Si elle était totalement identique avec le Christ, le prêtre, avec les fidèles, ne devrait dire : 'Nous Te prions encore,

¹⁷⁹⁰ Zizioulas, *The Mystery of the Church*, p. 298.

¹⁷⁹¹ « Le Fils-Christ s'identifie autant à la communauté ecclésiale, de sorte que toute séparation, ou même distinction dans ce cas, ferait ces prières dépourvues de sens et de fruit... S'ils ne s'identifient pas, la prière eucharistique perdra son sens de prière de l'Église adressée au Père par le Fils. ...cette prière... ne peut pas être comprise autrement que de la perspective d'une identification totale – en ce moment – du Christ avec l'Église. Toute autre conception transformera le Christ dans un sort d'intermédiaire, dans une troisième personne, qui écoute d'abord ce que l'Église lui dit, pour transmettre ensuite comme un messenger la prière au Père » (*ibidem*, p. 297).

¹⁷⁹² Berger, *Does the Eucharist Make the Church ?*, p. 59.

¹⁷⁹³ *Ibidem*.

souviens-Toi Seigneur, de Ta sainte Église catholique...'. Si elle était totalement identique avec le Christ, ne serait-elle plus dans une tension vers le dépassement ». ¹⁷⁹⁴

La distinction entre le Christ et l'Église est maintenue même dans l'épiclese eucharistique. Le père Stăniloae a une vision intégrale relative au fait que l'Église comme un tout est une épiclese continue, celle-ci impliquant une transformation continue. Dans ce sens Stăniloae ne voit pas la transformation des dons et des fidèles dans le Corps et le Sang du Christ seulement comme un moment passager dans le cadre de la Liturgie. Le Corps et le Sang du Christ ne restent pas statiques dans l'Église, mais « transforment » celle-là en eux-mêmes :

« Cette transformation nous ne devons pas la comprendre comme réalisée dans un seul instant, mais continuellement. La tension entre l'identité avec le Christ et la distinction de lui doit être comprise comme une potentialité qui peut être actualisée sans cesse, pour qu'elle puisse devenir de l'identité en potence avec le Christ davantage une identité actualisée... but réalisé totalement dans la vie future ». ¹⁷⁹⁵

Dans la pensée du père Stăniloae, quelques éléments peuvent indiquer le fondement pneumatologique de sa perspective théologique. Sa théologie compte quelques points fondamentaux où l'Esprit-Saint est primaire. Premièrement, le Saint-Esprit est Celui qui maintient l'Église et l'Eucharistie dans un équilibre réciproque. Seulement comme réponse à l'épiclese de l'Église l'Esprit Saint descend et transforme les Dons. Pourtant, seule la communauté de l'Église comme Corps du Christ dans laquelle Celui-ci demeure par l'Esprit Saint peut recevoir continuellement l'Esprit Saint. Deuxièmement, l'Esprit Saint se donne seulement dans un mode ecclésial : « La réception de l'Esprit en vue de la transformation, et à la Communion, n'est pas individuelle, mais *personnelle*, c'est-à-dire *ecclésiale* ». ¹⁷⁹⁶ Troisièmement, l'Esprit Saint transforme les Dons apportés par la communauté dans le Corps et le Sang du Christ, mais en même temps rassemble et transforme la communauté même, représentée par les Dons, dans le Corps du Christ. ¹⁷⁹⁷ L'importante idée qui se dégage est que,

¹⁷⁹⁴ Stăniloae, *Din aspectul sacramental*, p. 545.

¹⁷⁹⁵ *Ibidem*.

¹⁷⁹⁶ *Ibidem*, p. 546.

¹⁷⁹⁷ *Ibidem*, p. 547. Cf. Berger, *Does the Eucharist Make the Church ?*, p. 60-61.

« l'Eucharistie appartient à l'Église et au Christ par l'Esprit, qui est tant dans l'Église, mais aussi appelé à descendre dans l'Église. Mais l'Esprit est appelé parce que, quoiqu'il remplisse l'Église par sa puissance, il est en dessus de l'Église. L'Église vit dans ce sentiment tant de la présence, que de la transcendance de l'Esprit, et pour cela, dans la perspective théologique du père Stăniloae, la tension ressentie par l'Église vers un renouvellement et une dépendance continuelle de l'Esprit est naturelle pour elle. Ce mystère bilatéral complexe ne peut pas être dépassé parce que l'union de l'Église au Christ (et à l'Esprit) n'est pas une hypostatique, mais de grâce et d'adoption. Tout le temps l'Église reste Corps, non pas Tête ». ¹⁷⁹⁸

Dans l'approche du père Stăniloae, l'Église n'est nullement séparée ou divisée du Christ. Mais conformément à sa synthèse, le sacrifice eucharistique ne demande pas une identification personnelle totale de l'Église avec la personne du Christ. Pour le théologien roumain, le Christ est inséparable de son Corps, mais il ne s'identifie pas personnellement à ce corps. Chose claire, le Christ a en soi l'Esprit-Saint d'une manière totale, comme Hypostase divine entière, et n'a pas besoin de l'appeler, puisque comme Fils il a l'Esprit. Pourtant, l'Église, étant unie au Christ, détient l'Esprit, mais doit aussi l'appeler, étant distincte en hypostase de lui. Cette différence entre le Christ et l'Église ne peut pas être éliminée. ¹⁷⁹⁹ Toute difficulté à comprendre la relation Christ – communauté dans l'acte sacrificiel, reçoit une réponse dans le caractère de dialogue de l'union, caractère propre à l'amour en général et dans la dialectique de l'union et de la distinction des fidèles en rapport au Christ.

Dans cette optique, avant la transformation, le sacrifice eucharistique est vraiment l'offrande de la communauté. Après la transformation, elle est unie au sacrifice du Christ. ¹⁸⁰⁰ Mais en se trouvant tant dans la communauté qu'en dessus d'elle, le Christ est en même temps le sacrifice de la communauté et son propre sacrifice. « La réciprocité d'action » qui produit cela est justement l'invocation et l'envoi de l'Esprit. Par l'Eucharistie, comme par les autres Sacrements, agit tant le Christ que l'Église ou bien le Christ agit dans et par l'Église. ¹⁸⁰¹ Le père Stăniloae écrit :

¹⁷⁹⁸ Berger, *Does the Eucharist Make the Church ?*, p. 61.

¹⁷⁹⁹ « Dans l'acte d'oblation les fidèles sont unis au Christ mais ils ont toujours conscience d'être unis à la source de leur capacité d'immolation comme le sont les membres à la tête. L'union ne produit pas un état d'indistinction par rapport au Christ. C'est pourquoi ils désirent s'unir encore davantage à cette source... Si dans la consécration-immolation les fidèles vivent leur unité avec le Christ, dans la communion, en partant de la conscience de la distinction qui subsiste dans cette unité, ils veulent réduire cette distinction, s'unir d'avantage au Christ » (Stăniloae, *Théologie eucharistique*, p. 200).

¹⁸⁰⁰ Cf. *Ibidem*, p. 351-358.

¹⁸⁰¹ Stăniloae, *Din aspectul sacramental*, p. 533.

« L'Orthodoxie voit justement dans l'aspect de sacrifice de l'Eucharistie la nécessité de coopération de la communauté, car il n'y s'agit pas d'un sacrifice apporté par le Christ en séparation de la communauté, mais d'un sacrifice apporté par la communauté, qui par conséquent s'ajoute soi-même au sacrifice du Christ, ou le Christ même attire la communauté dans son sacrifice. Le corps personnel et le corps ecclésial du Christ sont étroitement unis et en *réciprocité d'action*. Le Christ est en dessus de la communauté, mais aussi dans la communauté. Et le prêtre de même. La communauté ne reste séparée du Christ [...]. La présence sacramentelle du Christ dans la communauté la constitue réellement en tant qu'Église. Mais le fait que le Christ est aussi en dessus d'elle l'élève continuellement. Parce que le sacrifice appartient aussi à la communauté, il est invoqué l'Esprit-Saint, qui, en transformant les éléments offerts, qu'il les transforme en tant que ceux qui sont offerts par la communauté, et qu'il assimile la communauté d'une manière renouvelée dans le Corps du Seigneur, en liaison avec la transformation de ceux offerts par elle et par cela de l'élever. Pour cette raison, l'Eucharistie est un facteur dynamique dans l'Église ou l'Église même est par l'Eucharistie dans une progression continue ».¹⁸⁰²

Les implications de la triadologie pour la pensée ecclésiologique font la différence entre Stăniloae et d'autres théologiens, certains représentants de l'ecclésiologie eucharistique qui n'expliquent pas comment l'Église manifeste la présence de l'Esprit en dehors de la synaxe eucharistique.¹⁸⁰³ Ils n'expliquent pas la relation entre le Fils et l'Esprit dans la vie intérieure de la Trinité, c'est-à-dire au-delà de leur œuvre dans l'économie et dans le temps et, par conséquent, placent le lieu de cette synthèse dans l'Eucharistie. Dans la théologie de Lubac ou dans la théologie d'Afanassieff, corrigée par Schmemann et par Zizioulas, la structure Eucharistie/évêque est vue comme le principe fondamental de la synthèse et de l'unité dans l'Église, et non pas la relation trinitaire entre le Fils et l'Esprit. Dans cette approche, le risque est de voir l'Église étant un Sacrement seulement dans l'événement de l'Eucharistie.¹⁸⁰⁴

L'approche du père Stăniloae évite la limitation de l'action épyclétique de l'Église seulement à la célébration de l'Eucharistie. Sa synthèse et l'équilibre apporté entre

¹⁸⁰² *Ibidem*, p. 550.

¹⁸⁰³ Cf. Berger, *Does the Eucharist Make the Church ?*, p. 50. Le théologien roumain Lucian Turcescu dans son article *Eucharistic Ecclesiology or Open Sobornicity?*, comme Calinic Berger dans l'étude citée ci-dessus, soutiennent et identifient dans la synthèse pneumatologie-christologie du père Stăniloae, un apport *unique* dans la théologie moderne par les implications dans l'ecclésiologie, dans la sotériologie. Nous pouvons compléter que l'affirmation est tout aussi valable pour la théologie sacramentaire et plus spécifiquement pour la théologie de l'eucharistie.

¹⁸⁰⁴ Par cela Zizioulas arrive à suivre « la tendance d'Afanassieff d'absolutiser l'identité entre la célébration eucharistique et l'Église » (Richard R. Gaillardetz, *The Eucharistic Ecclesiology of Nicolas Afanassieff: Prospects and Challenges for the Contemporary Ecumenical Dialogue*, dans *Diakonia* 27. 1994, p. 36).

l'Eucharistie et le Baptême/la Chrismation, fonde la demeure du Fils et de l'Esprit dans les fidèles, leur incorporation dans la vie de la Trinité. L'Église est ainsi vue comme une réalité épyclétique, eschatologique et de communion dans sa totalité, dans toutes ses activités et dans la vie de chaque fidèle et non exclusivement dans sa célébration eucharistique.

Les affirmations « l'Église fait l'Eucharistie » ou « l'Eucharistie fait l'Église », ont leur cohérence dans certains systèmes théologiques, dom Lambert Beauduin ou le père Alexandre Schmemmann y souscrivant. Pourtant, ce questionnement¹⁸⁰⁵ ne se retrouve pas dans l'ecclésiologie du père Stăniloae, étant donné que l'Église doit son début à l'acte divin exclusif de l'Esprit à la Pentecôte. En plus, le père Stăniloae préfère appeler l'Église une communauté sacramentelle, puisque ses activités dans l'Esprit sont diverses et se trouvent dans une interdépendance réciproque.¹⁸⁰⁶

La possible question de savoir si Dumitru Stăniloae accepterait la fameuse affirmation d'Henri de Lubac « l'Eucharistie fait l'Église », trouve une réponse dans l'interprétation de Calinic Berger. Celui-ci considère que, même si elle est liée indissolublement à la vérité et à la communauté, l'Eucharistie peut être centrale, mais elle n'est pas exclusive pour l'expérience que l'Église fait de l'Esprit Saint (de l'eschaton et de la communion incluse). Par conséquent, le père Stăniloae préfère la définition plus large de Saint Irénée : « Car où il y a l'Église, là il y a l'Esprit de Dieu, et là où il y a l'Esprit du Dieu, là se trouve l'Église et toute la grâce. Car l'Esprit est la Vérité ».¹⁸⁰⁷

4. Deux visions liturgiques-œcuméniques sur l'Église et sur l'Eucharistie

Après tous les efforts théologiques propres aux théologiens orthodoxes et catholiques, ces formes d'unité n'ont pas été considérées ni en Orient ni en Occident comme suffisantes ou satisfaisantes. Cela même si les deux « Églises sœurs » (Paul VI) confessent la même foi eucharistique.¹⁸⁰⁸

¹⁸⁰⁵ Pour le métropolite Zizioulas par exemple, « l'Eucharistie n'était pas l'acte d'une Église préexistante ; c'était un événement *constitutif* de l'être de l'Église, permettant à l'Église d'être. L'Eucharistie constituait l'être ecclésial » (Zizioulas, *L'être ecclésial*, p. 17).

¹⁸⁰⁶ Stăniloae, *Din aspectul sacramental*, p. 546.

¹⁸⁰⁷ Saint Irénée, *Adversus Haereses* III, 24, 1, PG 7, 966C cité dans *Biserica universală și sobornicească*, p. 189, 197 ; et *Autoritatea Bisericii*, p. 202-204 ; cf. Calinic Berger, *Does the Eucharist Make the Church ?*, p. 70.

¹⁸⁰⁸ Dans son *Essai sur le mystère eucharistique dans la pensée médiévale latine*, Valentin Muscă écrit : « Entre la *théologie eucharistique latine* et *grecque*, il existe des *différences formelles, extérieures* mais les deux théologies ne s'opposent pas comme on le croit, parce qu'elles ont à la base un *héritage commun*. Les théologiens latins des siècles suivants, qui ont justifié théologiquement ces *différences*, l'ont fait souvent dans un contexte historique où, politiquement, l'Occident et l'Orient étaient en concurrence. Dans toutes ces controverses, les théologiens se sont laissés influencer par les divergences politiques et par la querelle qui a

Tant la doctrine orthodoxe que la catholique affirment que la communion eucharistique est la communion à tout ce que confesse et à tout ce qu'expérimente l'Église par la foi et par la vie. La sainte communion est un acte ecclésial et ne peut être déconnectée du corps de l'Église : elle est communion au Christ, à l'Église qui est son Corps mystique et, dans l'Église, à son corps personnel qui s'y trouve présent par le Saint Esprit.¹⁸⁰⁹ La participation à l'Eucharistie est la participation à tout ce qui est enseigné et fait.

La considération de l'Eucharistie comme mystère de l'unité de l'Église retrouve alors une réelle importance dans le rapport entre les Églises locales, donc aussi à l'intérieur du dialogue œcuménique. En dépit de cet effort commun à découvrir la doctrine authentique de l'Église et à préciser un enseignement concernant la pluralité des Églises, les théologiens et le magistère, n'osent pas aller jusqu'au partage du même Calice, bien que l'étude historique des traditions analogues, les rencontres et les accords bilatéraux, ainsi que les similarités admises dans l'enseignement eucharistique, expriment *ontologiquement* la même perspective sur le mystère eucharistique. Et si le but de la pleine communion n'a pas été atteint, la réflexion théologique a cherché à mettre au point des solutions inchoatives de rapprochement en considérant le manque de l'unité hiérarchique et surtout doctrinale.

Un point commun des deux théologies est la compréhension de l'Eucharistie comme le principal facteur d'unité dans l'Église. Le partage du même calice représente une réalité désirable, implicitement un thème théologique très important, mais les théologiens identifient dans la communion eucharistique, un problème qui implique le témoignage d'une doctrine commune, la même compréhension de la vérité de la foi et la même expérience de la vie ecclésiale dans une communion sacramentaire fidèle aux mêmes principes. Des théologiens des traditions différentes comme Lambert Beauduin et Dumitru Stăniloae sont arrivés, en dépit d'une vision étroite au début, à une ouverture envers les autres chrétiens. Dans leur chemin commun vers l'unité, les théologiens orthodoxes et catholiques, ont proposé différentes manières de rapprochement dans l'amour et dans la connaissance réciproques. On peut dire que de nos jours, les théologies Orthodoxe et Catholique Romaine ont atteint une

opposé l'évêque de Rome à l'évêque de Constantinople ! Une conclusion s'impose : la *théologie eucharistique médiévale latine et grecque* ne posent pas d'obstacles devant la *communion au même Calice* et au jour, tôt ou tard, la *pleine communion* sera possible. [...] Les *ecclésiologies* catholiques et orthodoxes sont fondées sur la *réalité eucharistique* du Christ et même si, les coutumes médiévales de nos Eglises sont légèrement différentes, en revanche, du point de vue *dogmatique*, à Rome et à Constantinople on confesse la même *foi eucharistique* des Apôtres et des Pères » (Muscă, *Essai sur le mystère eucharistique*, p. 318). Les soulignements appartiennent à l'auteur.

¹⁸⁰⁹ Actuellement, il est communément admis que, par la participation au Corps eucharistique tous les chrétiens deviennent « concorporels » (Ep 3,6), formant un même corps. Le chrétien mort au péché et ressuscité avec le Christ pour une vie nouvelle dans le baptême, est déjà mystiquement identifié au Corps glorieux du Christ par l'énergie de l'Esprit-Saint qui pénètre le communiant lorsqu'il participe au Corps eucharistique.

convergence remarquable par les influences réciproques dans les domaines de l'Eucharistie et de l'Église.

4.1. L'« Intercommunion spirituelle » de dom Lambert Beauduin

La liturgie est le terrain concret où s'exprime la foi des diverses confessions. La question liturgique a une grande importance dans le rapprochement des Églises. Dom Lambert avait déjà affiné l'esprit de compréhension liturgique, dans sa diversité, par l'œuvre irénique initiée à Amay, par le bien connu biritualisme pratiqué dans le monastère d'Union, car ici se célèbrent les deux liturgies : occidentale et orientale. Le fondateur d'Amay a fait de la liturgie, déjà au début du siècle passé, le pilier de l'œuvre œcuménique ou de l'irénisme.¹⁸¹⁰ Pour dom Beauduin, le travail de rapprochement des Eglises est une tâche difficile. Les réponses et les solutions parviennent parfois très lentement aux êtres humains, motif pour engrener l'œcuménisme et la liturgie dans l'esprit de la célébration eucharistique. Il a accordé toute l'importance à la prière pour l'unité et surtout à la célébration de l'eucharistie dans cet esprit.¹⁸¹¹ Dom Beauduin a promu dans le monastère d'Amay le trésor de la liturgie, lieu de rencontre privilégié entre Occident et Orient, lieu où un « rendez-vous pacifique, où tous ceux qui aiment le Christ peuvent fraterniser et apprendre à se connaître et à s'aimer pour se retrouver bientôt dans l'indivisible unité d'un même bercail ». ¹⁸¹²

Beauduin a reconnu l'importance de la liturgie dans l'œuvre de rapprochement¹⁸¹³ des chrétiens mais a souligné aussi la portée de la doctrine enseignée par les Églises.

« Tout rapprochement qui s'opèrerait au prix de concessions doctrinales, de réticences habiles ou de formules équivoques, toute action guidée par des préoccupations politiques

¹⁸¹⁰ Cf. Lambert Beauduin, *Une œuvre monastique pour l'Union des Églises*, Amay-s/Meuse, 1926. Comme le constate le père Duployé, le moine bénédictin « nous a appris pour toujours à ne pas dissocier œcuménisme et liturgie » (Duployé, *Les origines du Centre de Pastorale liturgique*, p. 308).

¹⁸¹¹ Cf. Lambert Beauduin, *L'Union des Églises*, dans *Cahiers de Sainte Françoise Romaine*, no. 10, 1937, p. 358, dans Korpusinski, *Dom Lambert Beauduin comme liturgiste*, p. 155.

¹⁸¹² Lambert Beauduin, *L'Occident à l'école de l'Orient. Mystère Pascal*, dans *Irénikon* 1. 1926, p. 10-20, ici p. 14, 20.

¹⁸¹³ A plusieurs reprises Beauduin a montré sa préférence pour le terme « rapprochement » en dépit de celui d'union des Églises, en considérant le premier comme plus adéquat. Dans l'immédiat, écrit dom Lambert, union des Églises est une « appellation trompeuse ». Le *rapprochement*, par contre, est « la vraie appellation » s'appliquant à « deux choses qui restent (différentes, mais) qui ont une attirance l'une pour l'autre », « un désir plein de bonne foi » (Lambert Beauduin, notes de préparation de la conférence du 3 mars 1951, Archives d'Amay-Chevetogne, Lambert Beauduin, 18/14, dans *Un pionnier*, p. 907-908, note 221).

quelconques, tout mouvement d'union qui ne serait pas uniquement inspiré par l'amour du Christ et de son Église serait pire que la division ».¹⁸¹⁴

Le moine bénédictin a fait preuve d'une fine compréhension et d'ouverture vers la diversité théologique, de mentalité, de piété, de manifestation culturelle et les différentes manières d'assumer la révélation.¹⁸¹⁵ Pour ce qui est de l'enseignement, confronté aux divergences de doctrine entre chrétiens séparés, dom Beauduin s'est montré lui aussi radical : « toute la vérité mais rien que la vérité ». Refuser tout accommodement¹⁸¹⁶, mais en même temps recourir ensemble aux sources de l'authentique tradition pour identifier chez les uns et les autres les additions qui, même si elles constituent un enrichissement, peuvent relever de contingences historiques et ne pas appartenir aux définitions dogmatiques ; dégager la pensée de l'esprit de système.¹⁸¹⁷

Dom Lambert n'a pas conçu l'unité chrétienne comme le retour pur et simple des diverses confessions à l'une d'entre elles. Le chemin vers l'unité est long et comprend un travail qui impliquera plusieurs générations. Il a proposé comme phase initiale une intercommunion spirituelle : « avant d'envisager la réunion officielle et juridique, il faut réaliser la *réconciliation spirituelle des esprits et des cœurs*. Chaque chrétien doit dès lors commencer par opérer ce rapprochement dans sa propre âme : connaître, comprendre, estimer, aimer nos Frères séparés ».¹⁸¹⁸

Beauduin a plaidé pour « des élucidations doctrinales mutuelles »¹⁸¹⁹ par le dialogue. Ces élucidations mutuelles ne peuvent produire que de bons fruits. Le plus manifeste et le plus prégnant est l'accueil d'une sereine et féconde diversité dans l'unité. Il tenait au fait que chacun garde ses traditions propres, mais reste conscient de ce qu'elles ont de relatif et

¹⁸¹⁴ Lambert Beauduin, *De quoi s'agit-il ?*, dans *Irénikon* 1. 1926, p. 4-10, ici p. 6.

¹⁸¹⁵ « S'il ne peut s'agir d'amoindrir le donné révélé et les vérités essentielles qui l'encadrent, ce serait verser dans l'erreur du latinisme, que d'imposer aux Orientaux nos systèmes philosophiques et théologiques, qui s'efforcent de mettre en pleine lumière pour nos cerveaux latins la doctrine catholique. La théologie orthodoxe russe, par exemple, n'a jamais eu un goût marqué pour la spéculation scolastique et préfère approfondir et contempler la doctrine catholique dans les Saintes Écritures, la tradition des Pères et des Conciles. Respectons ces méthodes, faisons-en notre profit et surtout ne mésestimons pas la théologie de ces Eglises. Tenons compte de ces dispositions d'esprit et ne sacrifions pas l'essentiel à l'accessoire » (*ibidem*, p. 7).

¹⁸¹⁶ *Ibidem*, p. 6.

¹⁸¹⁷ Lambert Beauduin délimite même la portée de l'infailibilité pontificale qui se vit, comme le concile, au sein de la foi du peuple de Dieu (Lambert Beauduin, *Le vrai travail pour l'Union*, dans *Irénikon* 3. 1927, p. 5-10, ici p. 7 ; Idem, *L'Infaillibilité*, p. 450).

¹⁸¹⁸ Lambert Beauduin, *À nos lecteurs*, p. 2. Et ailleurs il affirme : « Avant de s'unir il faut se connaître, se comprendre, s'estimer, s'aimer, et dans ce sens d'une union spirituelle tout reste à faire » (Lambert Beauduin, *Mémoire sur l'Oeuvre d'Amay*, Rapport à dom Théodore Nève, Pâques (24 mars) 1940, Archives de Sint-Andriesabdij, Th. Nève, Chevetogne, 3, 1940, dans *Un pionnier*, p. 898).

¹⁸¹⁹ Lambert Beauduin, *Le Cardinal Mercier et la Réunion des Eglises d'Orient*, dans *Irénikon* 5. 1928, p. 225-230, ici p. 228 ; Idem, *Notre travail pour l'Union*, p. 395.

conserve son estime à ceux qui en ont d'autres.¹⁸²⁰ Pour dom Lambert, la vocation à l'unité n'est aucunement vocation à l'uniformité. Bien au contraire, il faut inventer la convivialité des différences.¹⁸²¹ De toute manière, l'Église catholique romaine ne doit plus, selon Beauduin, s'enfermer dans le point de vue occidental, avec le langage occidental (voir la scolastique), avec des exigences occidentales, et doit retrouver un langage compréhensible aussi par les Orientaux.¹⁸²² A côté de l'observation des points communs des traditions différentes¹⁸²³, Beauduin a identifié des éléments d'influence positive, faisant appel à une ouverture vers les trésors de l'autre permettant à l'Église partenaire de dialogue, de mieux transmettre son érudition historique et patristique.¹⁸²⁴ L'admiration de dom Lambert s'est orientée vers l'orthodoxie qui est irradiée par le « mystère pascal », trop oublié, selon lui, dans la piété occidentale. Il faut savoir apprendre de l'autre, disait-il, s'enrichir du bien qui est en lui et montrer aux siens les richesses découvertes chez lui.¹⁸²⁵

Il ne faut pas oublier non plus que dom Beauduin a dénoncé plus d'une fois « les excès de la centralisation romaine, qui atrophie les Eglises particulières ».¹⁸²⁶ L'Église dans la

¹⁸²⁰ Beauduin, *L'Occident à l'école de l'Occident. Fête-Dieu*, p. 72.

¹⁸²¹ Loonbeek et Mortiau, *Un pionnier*, p. 876.

¹⁸²² Le Concile Vatican I s'est exprimé dans un langage occidental, dans sa réaction contre le « gallicanisme », et il « ne pouvait avoir en vue de proposer les mêmes vérités sous un angle oriental, avec des exigences orientales. Ainsi il est évident que si le Concile avait parlé en vue des Églises orientales il aurait fait la distinction entre le Pape, chef de l'Église universelle et le Pape, Patriarche d'Occident, Primat d'Italie, Évêque de Rome. Beaucoup d'Orientaux s'imaginent que par les définitions du concile du Vatican, les Pères ont voulu étendre à tout l'Orient les institutions par lesquelles le Pape gouverne l'Occident ou l'Italie ou Rome » (Lambert Beauduin, *Le travail de rapprochement*, projet de circulaire pour les *Conversations de Malines par la Poste*, texte dactylographié, 25 mai 1929, Archives de l'Abbaye Regina Coeli du Mont-César à Louvain, M. Cappuyns, Amay 1926-1929). Voir Loonbeek et Mortiau, *Un pionnier*, p. 877.

¹⁸²³ Lambert Beauduin, *Parole pontificale*, dans *Irénikon* 3. 1927, p. 20-22, ici p. 21. En outre, voir l'étude de Emmanuel Lanne, *Les différences compatibles avec l'Unité dans la tradition de l'Église ancienne (jusqu'au XII^e siècle)*, dans *Istina* 8. 1961-1962, p. 227-253. Aussi le travail qui a si bien montré la compatibilité entre unité et différence de Johann Adam Möhler, *L'unité dans l'Église, ou, Le principe du catholicisme d'après l'esprit des trois premiers siècles de l'Église*, trad. de l'allemand par André de Lilienfeld, avec une introduction par Pierre Chaillet, Paris, Cerf, « Unam Sanctam » 2, 1938.

¹⁸²⁴ A la fin d'un article traitant des différences non essentielles entre Orient et Occident, Lambert Beauduin donne un exemple éloquent d'ouverture : « Tout ce que nous avons dit, montre à l'évidence que ce serait verser dans l'erreur du latinisme que de penser que les Églises orientales aujourd'hui séparées de nous auraient à modifier quoi que ce soit dans leur culte eucharistique et à adopter les exercices de piété eucharistique qui se sont légitimement développés dans l'Église latine sous les influences que nous avons dites. Pas plus que nous, Latins ne devons ériger chez nous des iconostases, nos Frères séparés ne devront forger des ostensoirs, dresser d'immenses trônes d'exposition ou sculpter les tabernacles artistiques que gardent précieusement nos anciennes églises. Mais qu'ils conservent dans toute sa splendeur et sa solennité la liturgie les Saints Mystères, avec cette participation active et constante des fidèles, cette âme collective qui anime leurs assemblées liturgiques, cette identification de tous les membres du Christ dans la grande oblation qui fait les Saints. Pour tous les chrétiens sans distinction, tel est l'essentiel du culte eucharistique » (Beauduin, *L'Occident à l'école de l'Orient. Fête-Dieu*, p. 72).

¹⁸²⁵ Beauduin, *Parole pontificale*, p. 21.

¹⁸²⁶ Beauduin, *La « Centralisation Romaine »*, p. 145. Dans une lettre adressée à Bishop Gore, vers août 1926, le moine bénédictin saisit « l'habitude, si enraciné dans la mentalité populaire, de tout concentrer sur le pape, et d'oublier que, quoique le pape soit la tête, cependant, comme tête, il appartient au corps et il est une partie, quoique pas le tout, de celui-ci », cf. Loonbeek et Mortiau, *Un pionnier*, p. 583.

pensée du théologien catholique s'avoue ici comme l'intégralité du peuple chrétien, laïcs et clercs, le rôle des hiérarchies pour retrouver l'unité dans la prise des décisions étant voué à l'échec sans l'adhésion des communautés croyantes. C'est un bon exemple pour ce qui peut être considéré comme un début pour une théorie du caractère synodal de l'Église.

Face à la méthode des conversions individuelles ou à celle du « retour en corps », pratiquées à la fin du XIX^e siècle, Beauduin a promu une méthode par laquelle il désignait la route qui, à son estime, mène à l'union et qu'il appelait la « méthode psychologique », c'est-à-dire « se livrer dans la patience, dans la charité et l'humilité, à un travail d'ordre psychologique, travail destiné à dissiper les préjugés et à ouvrir entre l'Orient et l'Occident les percées lumineuses de la confiance et de l'amour ».¹⁸²⁷ « Il faut, disait-il, qu'un travail s'opère dans une atmosphère de *respect, de confiance et de sympathies mutuels* ».¹⁸²⁸ Le résultat sera le « rapprochement spirituel des esprits et des cœurs ».¹⁸²⁹

4.2. La « Sobornicité ouverte » du père Dumitru Stăniloae

Si au début du siècle passé dom Beauduin proposait une théologie œcuménique aux accents iréniques, à la fin des années 1960 le père Stăniloae avançait une nouvelle théorie présentant la relevance œcuménique de l'Orthodoxie, un enseignement selon lequel le christianisme, gardé dans la Tradition orthodoxe, a une signification universelle due à une discipline de la conciliarité entre les Églises locales, discipline qui s'inscrit dans une ecclésiologie de la communion. La théorie est appelée « sobornicité ouverte »¹⁸³⁰, le terme sobornost signifiant une conciliarité synodale. « Sobornicité » est le terme utilisé par Stăniloae pour élaborer sa pensée sur la catholicité de l'Église. Pour lui ce terme révèle plus clairement le sens du « catholique » en se référant non à l'extension géographique de l'Église, mais plutôt à la nature conciliaire ou synodale de sa vie intérieure. Dans le concept de « sobornicité ouverte » tout système théologique est accueilli comme offrant un aperçu valable. Grâce à l'ouverture à la perspicacité des autres systèmes, la compréhension de

¹⁸²⁷ Lambert Beauduin, *Notre travail pour l'Union*, dans *Irénikon* 7. 1930, p. 393.

¹⁸²⁸ Beauduin, *Dans quel esprit nous voudrions travailler*, p. 117.

¹⁸²⁹ Beauduin, *De quoi s'agit-il ?*, p. 9.

¹⁸³⁰ L'expression « Sobornicité ouverte » a été proposée par le père Stăniloae dans un moment dans lequel les Églises engagées dans les dialogues théologiques bilatérales, étaient ancrées dans leurs propres modèles d'unité soutenues en vue de la défense de leur identité confessionnelle, ce qui a mené au confessionnalisme, prosélytisme, anti-œcuménisme, cf. Moșoiu, *Taina prezenței lui Dumnezeu*, p. 290. Le terme « Sobornicité » pris de la tradition théologique slave *sobornaya*, qui signifie à la fois « universel » et « conciliaire », est la troisième marque de l'Église d'après le Credo Nicéo-Constantinopolitain, universalité ou catholicité, cf. Turcescu, *Eucharistic Ecclesiology or Open Sobornicity ?*, p. 100.

chacun est enrichie, et une compréhension plus symphonique de la totalité est atteinte. Différentes idées s'interpénètrent et communiquent les unes avec les autres dans une unité où la diversité est préservée.¹⁸³¹ Cette sobornicité ouverte implique un certain pluralisme théologique, une vue d'une autre perspective, mais se référant à la même réalité.

Les chrétiens doivent être conscients que de nouvelles manières d'exprimer la réalité de la divinité sont possibles et nécessaires. Par l'ouverture vers les autres, la compréhension de quelqu'un est enrichie, et ainsi, une autre compréhension de la réalité divine universelle est atteinte, plus symphonique, bien que pas uniforme.¹⁸³² Malgré tout, la faiblesse de chaque système doit être critiquée, car aucun système n'est capable de comprendre l'entière réalité divine.¹⁸³³

Le père Stăniloae a voulu mettre en évidence la dimension concrète, pratique et non pas théorique du terme : « La sobornicité doit être en fait une expérience de la foi dans une communion vivante ; elle est universalité chrétienne en forme de communion (*koinonia*) ».¹⁸³⁴

Pour Stăniloae, le terme sobornost « exprime le mode synodal de stockage de la doctrine de l'Église au niveau épiscopal, mais aussi le mode général communautaire de pratique de la doctrine. Toute l'Église est un Synode permanent, une communion, une convergence et une collaboration permanente de tous ses membres... Dans notre temps cette synodalité générale est rendue par l'idée de communion, qui implique celle de complémentarité... La synodalité ou la sobornicité expriment la position et l'œuvre complémentaire des membres de l'Église, comme dans un vrai corps, non sa cause, comment l'exprime le terme catholique ».¹⁸³⁵

Dans une étude ultérieure, le père Stăniloae précise sa théorie sur l'unité des chrétiens. Dans ce travail pour le terme sobornicité, il choisit (peut-être en réaction contre le panslavisme) celui de synodicité, « pour le caractère général de l'Église de pouvoir agencer

¹⁸³¹ Stăniloae, *Sobornicitate deschisă*, p. 179.

¹⁸³² *Ibidem*.

¹⁸³³ *Ibidem*, p. 173. Le théologien roumain affirme que les interprétations dans l'Église doivent être faites par la pratique de la sobornicité pour éviter les hérésies qui naissent à partir d'une certaine interprétation unilatérale. Hérésie (du grec *hairesis*) représente l'acte de choisir un certain aspect afférent à une réalité complexe au détriment de tous les autres aspects. Pour Stăniloae « l'hérésie implique une négation, rétrécissement, un appauvrissement de la riche et complexe réalité théologique » (*ibidem*, p. 167).

¹⁸³⁴ Stăniloae, *Sobornicitate deschisă*, p. 172. Un des jeunes interprètes du père Stăniloae a synthétisé la manière dont le grand théologien roumain a compris la sobornicité ecclésiale comme étant « ouverte », œcuménique : elle est « la connaissance, la compréhension, le vécu-expérience, le témoignage et la valorisation et l'actualisation de la foi des Apôtres dans son intégralité, à laquelle sont appelés tous les chrétiens-unis selon l'être, mais divers comme personnes, famille, peuple et traditions, étant saisis dans le tissu dialogique entre eux-mêmes et entre eux et Dieu, dans une communion – *koinonia* qui peut devenir plus prononcée, au fur et à mesure qu'ils tendent pour que toute leur vie se déploie 'conformément à l'entier', conformément à la plénitude » (Moșoiu, *Taina prezenței lui Dumnezeu*, p. 282).

¹⁸³⁵ Stăniloae, TDO II, p. 186.

l'unité à la diversité harmonieuse ». Sur le rapport entre la synodalité épiscopale et la synodicité de l'Église, au sens large, il écrit : « Seulement dans le cas où les évêques font partie de cette synodicité générale de l'Église ou leur synode représente cette synodicité générale, leurs décisions en synode seront valables, parce que par eux s'exprime l'Église ».¹⁸³⁶ La synodicité est « le sain équilibre entre unité et diversité ou le maintien et la manifestation du divers dans le cadre de l'unité, sans l'affaiblissement de l'unité et sans la menace de la diversité ». La synodicité, dans ce sens, est réalisée en Christ et, dans l'Église, comme rassemblement de tous en Christ¹⁸³⁷ sous l'action de l'Esprit Saint, l'Esprit de la communion.

Bien qu'il affirme que toute union entre les Églises doit être fondée sur la plénitude de l'enseignement apostolique, il observe que cet enseignement a été rendu sous la forme de types scripturaires ou des images qui admettent différentes interprétations complémentaires. Une interprétation authentique doit avoir lieu dans l'Église par l'exercice de la sobornicité. En effet, le plein sens du mot catholique signifie « la fructification active, par tous les chrétiens, dans la pleine communion, des pleins trésors de vérité et de vie apportées par le Christ ».¹⁸³⁸ Parce que l'accès de chacun à la vérité chrétienne est incomplète et reste toujours fragmentaire, la plénitude de la vérité apostolique peut être révélée seulement par un exercice de sobornicité. Cela implique la communication mutuelle qui résulte d'une tension continue entre unité et diversité. Le résultat n'est ni uniformité, ni égalité statique où chaque individu posséderait la vérité isolément des autres. Au contraire, chaque chrétien est continuellement enrichi par les perspectives des autres, tout le monde enseignant et tout le monde apprenant.

L'unité résultant de ce processus est une œuvre de l'Esprit Saint au moyen de laquelle l'unité et la variété sont rapprochées à tous les niveaux dans une tension mystérieuse et irréductible.¹⁸³⁹ C'est l'Esprit Saint qui, en tant que « l'Esprit de la communion », tient ensemble les membres de l'Église sans les fondre pour former une seule partie. La sobornicité est « l'unité de la communion ». Celle-ci est l'unité qui est conforme à la dignité des personnes impliquées dans l'union et qui ne subordonne pas une personne à l'autre et l'institution n'est pas conçue comme étant extérieure aux personnes ou en dessus d'elles, en les étouffant.¹⁸⁴⁰

¹⁸³⁶ Dumitru Stăniloae, *Natura sinodicității*, dans *Studii Teologice* 29. 1977, p. 605-614, ici p. 611.

¹⁸³⁷ *Ibidem*, p. 607.

¹⁸³⁸ Dumitru Stăniloae, *Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox*, dans *Ortodoxia* 19. 1967, p. 494-540, ici p. 516.

¹⁸³⁹ *Ibidem*, p. 517-519.

¹⁸⁴⁰ Dumitru Stăniloae, *The Holy Spirit and the Sobornicity of the Church*, dans *Theology and the Church*, trad. par Robert Barringer, Crestwood, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 1980, p. 56. En roumain, *Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii*, dans *Ortodoxia* 19. 1967, p. 32-48, ici p. 39.

Pour Stăniloae la théorie de la synodicité/sobornicité a des implications pour la vie expérimentée dans l'Église, pour la vie culturelle. L'idée de sobornicité est comprise dans le sens où elle est pratiquée dans l'Église locale, concrètement dans la Liturgie. L'Eucharistie est au cœur de la communauté ecclésiale, affirme Stăniloae, étant inséparable de toute sa vie de foi, donc la personne qui veut communier avec et dans cette communauté doit participer à sa vie entière en Christ :

« L'eucharistie n'est pas accomplie par des individus indépendants, spirituellement divers, rassemblés d'une façon passagère et accidentelle, sans la volonté de devenir un seul être dans leur foi et dans leur vie. L'eucharistie ne peut être détachée de sa liaison organique avec l'Église et considérée comme un acte individuel ou inter-individuel. C'est pourquoi la solution du problème de l'intercommunion exige, sur un plan général, que les Églises entrent toutes dans la présence plénière du Christ et par là s'unissent entre elles ».¹⁸⁴¹

La parfaite cohésion dans la participation à toute la vie de l'Église, surtout à la communion eucharistique, par une conformation de chacun à la vie de l'entier est soulignée aussi par le père Schmemmann¹⁸⁴² et d'autres théologiens orthodoxes.¹⁸⁴³

En outre, la participation aux offices liturgiques orthodoxes par les chrétiens non orthodoxes n'est pas exclue. Il y a un sens réel dans lequel les chrétiens peuvent participer au sacrifice de louange de la communauté, même s'ils ne reçoivent pas la communion :

« si... la transformation eucharistique, en correspondance avec le sacrifice du Christ pour tous, élève déjà vers un état plus proche du Christ la communauté en tant que tout, alors que les personnes dans leur singularité s'unissent au Christ par la communion, on peut penser que les chrétiens non orthodoxes qui assistent à la sainte liturgie, participent à cette évolution de la communauté, d'autant plus s'ils louent Dieu et chantent avec elle. Et cela, ils peuvent le faire puisque la communauté orthodoxe loue Dieu pour tout le cosmos et demande ses bienfaits pour l'humanité entière en apportant 'pour tous et pour tout' son offrande qui s'assimile au

¹⁸⁴¹ Stăniloae, *Théologie eucharistique*, p. 211.

¹⁸⁴² Schmemmann, *Sacraments and Orthodoxy*, New York, Herder and Herder, 1965.

¹⁸⁴³ Stăniloae rappelle que le même point de vue est exprimé par Nikkos A. Nissiotis, *Worship, Eucharist and Intercommunion*, dans *Oikoumene* 6. 1962, p. 30-43 ; Paul Evdokimov, *La Prière de l'Église d'Orient, la Liturgie de saint Jean Chrysostome*, Mulhouse, Salvator, 1966 ; John Meyendorff, *Vatican II. A Preliminary Reaction*, dans *SVTQ* 9. 1965, p. 26-37. Meyendorff voit dans la position du Concile « une séparation de la communion sacramentelle de la communion en vérité », l'accent étant mis sur la notion juridique de l'Église comme structure universelle ayant son unité dans l'obéissance à un centre extérieur. Cf. Stăniloae, *Théologie eucharistique*, p. 215, note 35.

sacrifice du Seigneur et se transforme en son Corps et son Sang. Donc, en ce sens, une certaine intercommunion spirituelle existe déjà ou peut dès maintenant s'instaurer ».¹⁸⁴⁴

5. Pleine communion ou intercommunion eucharistique ?

L'Eucharistie constitue le grand sacrement de l'unité ecclésiale, enseignement qui se situe entièrement sur la ligne de l'ecclésiologie eucharistique des théologiens orthodoxes et des théologiens catholiques modernes. De bonnes relations ont animé les dernières décennies, les Églises montrant la nécessité de la pleine communion.

Dernièrement, le milieu œcuménique a promu comme moyen propice pour la réalisation de l'unité des chrétiens l'« intercommunion eucharistique »¹⁸⁴⁵ et l'« hospitalité eucharistique ».¹⁸⁴⁶ Pourtant, ces notions étaient inconnues de l'Église ancienne, qui n'aurait

¹⁸⁴⁴ Stăniloae, *Théologie eucharistique*, p. 210.

¹⁸⁴⁵ Sur les contacts œcuméniques de l'Eucharistie voir Christophe Jean Dumont, *Inter-communion*, dans *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain : encyclopédie*, publié sous la direction du Centre interdisciplinaire des Facultés catholiques de Lille, vol. V, Paris, Letouzey et Ané, 1962, p. 1874-1876 ; *The Sacraments. An Ecumenical Dilemma*, éd. par Hans Küng, New York, Paulist Press, « Concilium » 24, 1967 ; Boris Bobrinskoy, Jean-Jacques Heitz, Paul Lebeau, *Intercommunion. Des chrétiens s'interrogent : eucharistie – Église – unité*, Tours, Mame, 1969 ; Jean Zizioulas, Jean-Marie Roger Tillard, Jean-Jacques Von Allmen, *L'Eucharistie*, Tours, Mame, « Eglises en dialogue » 12, 1970 ; *Baptême. Eucharistie. Ministère. Réflexions de théologiens catholiques sur le document œcuménique « La Réconciliation des églises »*, Roma, Editrice Anselmiana, « Studia Anselmiana » 74, 1977, surtout p. 133-176 ; *Can we always celebrate the Eucharist ?* éd. par Mary Collins et David Power, Edinburgh, T&T Clark, « Concilium » 152, 1982 ; Marie-Christine Varone, *L'Eucharistie*, Fribourg, Association biblique catholique Suisse romande, 1983, p. 171-177 ; Christoph Huwylar, *Das Problem der Interkommunion : dargestellt anhand kirchlicher Verlautbarungen, ökumenischer Dokumente und der theologischen Diskussion*, Band I, II, Bad Honnef, Bock+Herchen, 1984 ; John Henry Paul Reumann, *The Supper of the Lord. The New Testament, Ecumenical Dialogues and Faith and Order on Eucharist*, Philadelphia, Fortress Press, 1985 ; *Pour la communion des Eglises. L'apport du Groupe des Dombes 1937-1987*, Paris, Centurion, 1988 ; Polycarp Chuma Ibebuike, *The Eucharist. The discussion on the Eucharist by the Faith and Order Commission of the World Council of Churches. Lausanne 1927 – Lima 1972*, Frankfurt am Main, Peter Lang, « European university studies » Series 23, 1989 ; Elisabeth Höing, *Die Eucharistie als Opfer nach den neueren ökumenischen Erklärungen*, Paderborn, Bonifatius Druck-Buch-Verl., « Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien » 54, 1989. Parmi les résultats des contacts, entre orthodoxes, protestants et catholiques a été le document *Baptême. Eucharistie. Ministère. Convergence de la Foi* (texte français établi par Fr. Max Thurian, Paris, Taizé, 1982, particulièrement p. 29-46), réalisé par la Commission *Foi et Constitution*. Voir aussi *Baptême, Eucharistie, Ministère. 1982-1990. Rapport sur le processus BEM et les réactions des Eglises*, trad. de l'anglais par le Conseil œcuménique des Eglises, Paris, Cerf, « Documents des Églises – Public spécialisé », 1993.

¹⁸⁴⁶ L'expression « hospitalité eucharistique » est apparue dans le contexte du mouvement œcuménique moderne pour désigner la possibilité de la participation à la « Cène du Seigneur » dans les conditions de la division existante entre les chrétiens, comme mesure intermédiaire pour conduire à l'unité parfaite (Robert G. Stephanopoulos, *Eucharistic Hospitality : Implications for the Ecumenical Movement*, dans *Orthodox Visions of Ecumenism – Statements, Messages and Reports on the Ecumenical Movement*, compiled by Gennadios Limouris, Geneva, WWC Publications, 1994, p. 262-271. Certains théologiens ont considéré le terme non pertinent, même offensant, car les Églises qui n'offrent pas cette hospitalité peuvent être cataloguées comme inhospitalières. L'Eucharistie n'est pas un banquet populaire, mais l'événement d'offrande de soi de l'Église par le Corps et le Sang du Seigneur (Paulos Mar Gregorios, *Eucharistic Hospitality : Not a Question of Hospitality*, dans *Orthodox Visions of Ecumenism ; statements, messages and reports on the Ecumenical Movement 1902-1992*, compiled by Gennadios Limouris, Geneva, WWC Publications, 1994, p. 233-234).

pas pu leur trouver une signification. Dans l'Église primaire, l'Eucharistie n'était pas considérée comme un moyen de restauration de l'unité brisée, mais était le signe d'une réelle unité dans la foi,¹⁸⁴⁷ parce que sa nature est celle de communion sacramentelle avec la Parole proclamée. Actuellement, la pleine communion ne peut pas se réaliser entre plusieurs Eglises, la communion eucharistique étant l'expression de la suprême unité dans la foi.¹⁸⁴⁸ Plusieurs théologiens, orthodoxes et catholiques, ont exprimé leur désaccord avec le partage du même Calice sans avoir en préalable l'unité doctrinaire. Dans la conception orthodoxe du père Stăniloae, entre les Églises ne peut exister que la pleine communion, ce qui implique bien évidemment l'unité de doctrine et l'unité du ministère sacramentel.

Un coup d'œil au mouvement œcuménique montre qu'il y a certaines Églises (Anglicane et Luthérienne) parmi lesquelles le partage eucharistique est en croissance. Les Églises Orthodoxe et Catholique Romaine pratiquent seulement une « intercommunion spirituelle » et une « sobornicité ouverte » dans une tentative de mieux se connaître avant d'atteindre une *koinonia* plus complète.¹⁸⁴⁹ Dans ce contexte œcuménique croissant, « *Communio in sacris* », l'intercommunion culturelle comme couronnement de l'accomplissement de l'unité dans la foi reste apparemment un problème à résoudre exclusivement entre les Églises mêmes (non pas dans le large contexte multiconfessionnel).¹⁸⁵⁰

Il est certain qu'au XX^e siècle les perspectives de rapprochement ont eu des évolutions spectaculaires observables dans les réflexions des théologiens¹⁸⁵¹, mais aussi au niveau magistériel¹⁸⁵², dans plusieurs encycliques et d'autres actes officiels jusqu'au Concile Vatican II¹⁸⁵³ et à sa suite.¹⁸⁵⁴

¹⁸⁴⁷ Aram Keshishian, *Growing together towards a full koinonia*, dans *Orthodox Visions of Ecumenism ; statements, messages and reports on the Ecumenical Movement 1902-1992*, compiled by Gennadios Limouris, Geneva, WWC Publications, 1994, p. 235-247, ici p. 238. « Pour les saints Pères, le trésor de foi est indivisible, il n'est pas possible de distinguer des parties fondamentales et des parties de moindre importance, sur lesquelles on peut négocier. Pour eux, l'entière vérité révélée par Dieu a une importance inestimable » (Placide Désille, *Nostalgia Ortodoxiei*, Bucuresti, Anastasia, 1995, p. 129).

¹⁸⁴⁸ Pour certaines Eglises la communion eucharistique est toutefois possible quand il existe déjà une communion « partielle » ou un accord théologique. Elles encouragent la « communion eucharistique provisoire », la « communion progressive » ou l'« hospitalité eucharistique », comme chemins vers la réalisation de l'unité des chrétiens, comme moyens de préparer les fidèles pour la communion eucharistique entière (Keshishian, *Growing together towards a full koinonia*, p. 239).

¹⁸⁴⁹ Turcescu, *Eucharistic Ecclesiology or Open Sobornicity ?*, p. 103.

¹⁸⁵⁰ Au sujet de la théologie et de la pratique eucharistique contemporaine ont été dédiés les numéros spéciaux de *La Maison Dieu : Prière eucharistique* n° 191, 1992 et *Spiritualité de l'Eucharistie*, n° 203, 1995.

¹⁸⁵¹ Dom Beauduin a lui-même confirmé son passage d'une orientation ignorant complètement les chrétiens autre que catholiques à une attitude totalement irénique ; le père Stăniloae à part des opinions nationalistes initiales, sanctionnant sévèrement l'uniatisme, construit sa théologie en dialogue avec la théologie occidentale, lui-même participant aux rencontres et discussions interconfessionnelles.

¹⁸⁵² Loin du contexte œcuménique a été rédigée la « Constitution Apostolique sur la réception de la très sainte Eucharistie en des rites différents », dans *Actes de S. S. Pie X : Encycliques, Motu Proprio, Brefs, Allocutions*,

Pour cette première partie du siècle passé, dom Lambert Beauduin reste *le Pionnier* du mouvement de rapprochement entre l'Occident et l'Orient, par son engagement théologique irénique et œcuménique. Son activité a eu des implications et a porté des fruits jusqu'après sa mort dans les décisions du Concile Vatican II. Au même Concile, représentant en tant qu'observateur de l'Église Orthodoxe, a participé le père Alexandre Schmemmann. Bien connu pour ses relations théologiques parisiennes et la dynamique de ses rapports théologiques avec ses confrères catholiques en Europe et après aux États-Unis, le théologien russe a reçu cette invitation d'observateur aux travaux du synode catholique aussi comme reconnaissance pour ses études d'ecclésiologie eucharistique précisant la théorie de son professeur Nicholas Afanassieff.¹⁸⁵⁵ En proposant ce concept ecclésiologique, les théologiens orthodoxes

Actes de Dicastères, etc. Texte latin avec traduction française en regard, Tome VII, Paris, éd. des « Questions actuelles », 1913, p. 257-270. Sur les décrets eucharistiques de Pie X voir André Haquin, *Les décrets eucharistiques de Pie X*, dans MD 203. 1995, p. 61-82. Plusieurs documents vont traiter de plus près sur l'Eucharistie : *Encyclique « Mystici Corporis » sur le corps mystique de Jésus-Christ et notre union en lui avec le Christ*, dans *Documents pontificaux de Sa Sainteté Pie XII*. 1943, vol. V, publiés sous la direction de Simon Delacroix, Saint-Maurice (Suisse), Ed. Saint-Augustin, 1963, p. 155-206 ; *Encyclique « Mediator Dei » sur la Sainte Liturgie* (20 novembre 1947), dans *Documents pontificaux*, vol. IX, p. 353-425.

¹⁸⁵³ L'Église catholique reconnaît et permet une intercommunion dans certaines circonstances, accueillant les chrétiens des Églises orientales non catholiques à la communion eucharistique et permet à ses fidèles de communier dans ces mêmes Églises, rappelant néanmoins que ces Églises ont aussi leur propre discipline qu'il convient de respecter. « Les Églises orientales qui ne sont pas en pleine communion avec l'Église catholique célèbrent l'Eucharistie avec un grand amour. « Ces Églises, bien séparées, ont de vrais sacrements, - principalement, en vertu de la succession apostolique : le sacerdoce et l'Eucharistie, - qui les unissent à nous » (*Déclaration du concile Vatican II*, Unitatis redintegratio 15). Une certaine communion *in sacris*, donc dans l'Eucharistie, est « non seulement possible, mais même recommandée, lors de circonstances favorables et avec l'approbation de l'autorité ecclésiastique » (Unitatis redintegratio 15). D'autres précisions sur diverses questions œcuméniques se trouvent dans le *Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'œcuménisme*, 25 mars 1993, Pontificium Consilium ad Unitatem Christianorum fovendam, Téqui, 1993, dans AAS 85, 1993.

¹⁸⁵⁴ Encore sur l'Eucharistie : Paul VI, *Mysterium Fidei. Doctrine et culte de l'Eucharistie*. Encyclique du 3 septembre 1965, introduction de Charles Ehlinger, Paris, Centurion, 1965 ; voir aussi Roberto Masi, *Il significato del misterio eucaristico. Commento all'enciclica « Mysterium fidei »*, Milano, Opera della Regalità di N.S. Gesù Cristo, « Sussidi liturgico pastorali » 12, 1966 ; encore dans la revue *Documentation Catholique* (DC) 62. 1965, 1633-1651 ; Paul VI, *Eucharisticum Mysterium* (25 mai 1967), dans *Documents pontificaux de Sa Sainteté Paul VI*, 1967, vol. VI, Saint Maurice (Suisse), Ed. Saint-Augustin, 1970, p. 869-896 (EDIL 1, 70 ; DC 64, 1967, 1091-1122) ; Jean Paul II, L'encyclique *Orientale lumen* (2 mai 1995), dans AAS 87. 1995, 745-774 et Jean Paul II, *La Lumière de l'Orient*, présentation de Bernard Dupire, Paris, Cerf, 1995, p. 11. Il met l'accent sur le mystère eucharistique et la participation aux « Saints Mystères » et aussi sur l'expérience et la prière liturgique et, en première, sur la nécessité de la communion au même Calice ; L'encyclique *Ut unum sint* (25 mai 1995) par Jean Paul II, est la première encyclique papale qui porte ouvertement sur l'œcuménisme et dans laquelle le souverain pontife parle encore de la « pleine communion ». Il accorde une place particulière à la communion orthodoxe, employant une expression qu'il avait déjà utilisée auparavant : « L'Église doit respirer avec ses deux poumons ! » (UUS, 54).

¹⁸⁵⁵ La préoccupation des théologiens orthodoxes était de donner au « ministère Pétrin » un sens leur semblant acceptable. Il apparaît que les réflexions d'Afanassieff sur ce thème ont été stimulées par la publication de l'étude d'Oscar Cullmann, *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr : histoire et théologie*, Neuchâtel, Paris, Delachaux et Niestlé, « Bibliothèque théologique », 1952. Selon le théologien dominicain Aidan Nichols, *Theology in the Russian Diaspora : Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanasiev, 1893-1966*, Cambridge University Press, 1989, p. 127 sq., le premier essai d'Afanassieff sur la question de la papauté est une révision approfondie du livre de Cullmann, voir Nicolas Afanasiev, *L'apôtre Pierre et l'évêque de Rome*, dans *Theologia* 26. 1955, p. 465-475, 620-641. Dans d'autres études Afanasiev a traité le sujet, formulant sa théorie sur l'ecclésiologie eucharistique comme une proposition de solution orthodoxe : *La doctrine de la primauté à la*

voulaient contourner l'impasse atteinte dans le dialogue entre les orthodoxes et les catholiques récemment rouvert, impasse provoquée principalement par la question du « ministère Pétrin » de l'évêque de Rome et parce que les deux Églises, Orthodoxe et Catholique romaine, se considèrent elles-mêmes comme l'Église universelle.¹⁸⁵⁶

Une réaction prompte à ces propositions a eu le père Dumitru Stăniloae, qui a critiqué ces essais d'opposition d'une ecclésiologie eucharistique à une ecclésiologie universaliste, en voyant derrière cette démarche un sérieux problème touchant les différences dogmatiques entre les orthodoxes et les catholiques. Afanassieff soutenait que l'appartenance à une Église universelle n'est pas nécessaire à une Église locale pour qu'elle soit Église plénière et que toute communauté où s'accomplit l'Eucharistie et a comme centre un évêque est l'Église plénière, indifférent si elle se trouve en communion avec d'autres communautés qui accomplissent eux aussi l'Eucharistie et ont comme centre un évêque. Réagissant contre cette théorie, Stăniloae montre que jusqu'à la question de l'appartenance juridictionnelle des Églises locales envers une Église Universelle, elles doivent se trouver en unité de foi, en unité cultuelle, pour pouvoir être aussi en communion eucharistique.¹⁸⁵⁷ Dumitru Stăniloae critique aussi la position d'Alexandre Schmemmann qui, « démarrant de la base de l'ecclésiologie eucharistique, contraire à l'ecclésiologie juridique-universaliste et centraliste de Rome, est arrivé finalement à reconnaître au fond la primauté papale en son sens presque complet ».¹⁸⁵⁸

Selon Stăniloae, entre les Eglises on ne peut avoir que la pleine communion, liée implicitement à l'unité doctrinaire et à l'unité sacramentelle. Il a proposé comme moyen de rapprochement dans le dialogue œcuménique le concept de « sobornicité ouverte », cette sorte pluridimensionnelle d'intercommunion spirituelle. Exprimée d'une autre manière l'idée apparaît aussi chez dom Lambert Beauduin. Certaines idées et étapes à parcourir font le commun : la nécessité de nous trouver en dialogue les uns avec les autres ; le besoin d'avancement vers une unité encore plus complète dans la foi ; l'obtention de la plénitude de la foi apostolique ; l'accord synodal des personnes et des Églises dans le maintien de l'unité.

lumière de l'ecclésiologie, dans *Istina* 4. 1957, p. 410-420 ; *L'Église qui préside dans l'amour*, dans Nikolai Afanassieff, Nicolas Koulomzine, Jean Meyendorff, Alexandre Schmemmann, *La primauté de Pierre dans l'Église Orthodoxe*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1960, p. 7-64 ; *Una Sancta*, dans *Irenikon* 36. 1963, p. 436-475.

¹⁸⁵⁶ Turcescu, *Eucharistic Ecclesiology or Open Sobornicity ?*, p. 83-84.

¹⁸⁵⁷ Le père Stăniloae a qualifié la théorie de Nicolas Afanassieff comme une « plaidoirie 'dogmatique' et 'historique' pour l'entrée de l'Église Orthodoxe en communion avec l'Église de Rome, avec le contournement de la discussion des points dogmatiques de différenciation, avec la minimalisation de ces différences, pour que, en créant dans la conscience des orthodoxes entrés en communion avec Rome cette attitude relativiste envers les différences dogmatiques entre l'Église Orthodoxe et celle Catholique, de s'arriver petit à petit que les orthodoxes acceptent ultérieurement les enseignements dogmatiques de Rome, 'en lui donnant par amour plus que par droit' » (Stăniloae, *Biserica universală și sobornicească*, p. 174).

¹⁸⁵⁸ *Ibidem*, p. 179.

Dumitru Stăniloae a fortement mis en évidence le fait que l'unité de l'Église dans l'Eucharistie ne peut pas exister sans deux autres sortes d'unité, celle dans la foi et celle autour de l'évêque local. Les trois formes d'unité : l'unité de la communion eucharistique, l'unité dogmatique et l'unité autour de l'évêque sont complémentaires et interdépendantes. L'Eucharistie seule ne peut pas maintenir l'unité des Églises locales en dehors du témoignage de la même foi comme critère général de la vraie Église Universelle : « Seulement l'Église une, dans les dogmes, dans les Sacrements, dans l'organisation et la communion hiérarchique, est l'Église véritablement unitaire. Seulement l'Église qui garde les trois sans ébrèchement est l'Église unique ».¹⁸⁵⁹

C'est ainsi que l'intercommunion eucharistique, moyen proposé pour promouvoir l'unité des chrétiens, a reçu de sa part une ferme désapprobation.¹⁸⁶⁰ Du point de vue de Stăniloae, dans l'Église orthodoxe, il n'est pas possible d'offrir l'hospitalité eucharistique à d'autres chrétiens, parce que le partage de l'Eucharistie est l'expression la plus profonde de l'unité de la communauté chrétienne rassemblée, une unité de pensée et d'expérience. Ce type d'unité n'existe pas avec les autres chrétiens. Partager la communion avec ceux qui n'acceptent pas la plénitude de la doctrine orthodoxe serait tomber dans le relativisme et dans le syncrétisme. Cela serait la rupture du lien entre l'unité dans la foi orthodoxe et l'unité dans l'expérience sacramentelle.¹⁸⁶¹ En ce sens le concept de « sobornicité ouverte » est un outil approprié pour favoriser un dialogue œcuménique authentique sans courir le risque de relativisme doctrinal. Sa position ressort de sa conception sur l'Église qui est

« un tout organique, un organisme ou un corps spirituel, une plénitude qui a tout, et ce tout, cette plénitude est présente et efficiente en chacun de ses membres, de ses actes, de ses parties. Cette compréhension de l'Église rend plus précise sa compréhension de 'corps' du Christ. [...] L'Église a le Christ entier avec tous Ses dons rédempteurs et diviniseurs et chaque Église locale et même chaque fidèle a le Christ entier, mais seulement parce qu'il reste dans 'l'entier' du corps. De même que dans chaque cellule d'un corps est le corps entier dans son action,

¹⁸⁵⁹ Stăniloae, *Sinteză Ecleziologică*, p. 281.

¹⁸⁶⁰ Dans une étude sur la modalité dont Stăniloae comprend le problème de l'intercommunion, Kallistos Ware montre que pour le théologien roumain la Divine Liturgie n'est pas seulement un office de sanctification, de consécration, mais un témoignage commun de la foi. Dans la réception de l'Eucharistie, nous ne pouvons pas ignorer le fait de notre division visible. Si l'unité ecclésiale, l'unité de la foi et l'unité dans l'Eucharistie sont toutes les trois inséparables et interdépendantes, par conséquent, l'Église Orthodoxe ne peut pas accepter l'intercommunion, parce qu'ainsi se sépare la communion dans l'Eucharistie, de l'unité dans la foi et de l'unité ecclésiale. A l'avis de l'évêque Kallistos Ware, l'intercommunion selon Stăniloae est « un péril qui tend à détruire l'Église » (Kallistos Ware, *Church and Eucharist, Communion and Intercommunion*, étude citée par Stefan Lucian Toma, dans *Tradiție și actualitate la pr. Dumitru Stăniloae*, Sibiu, Agnos, 2008).

¹⁸⁶¹ Dumitru Stăniloae, *În problema intercomuniunii*, dans *Ortodoxia* 23. 1971, p. 561-584, ici p. 570.

avec sa spécificité, ainsi dans chaque membre ou partie est l'Église entière et par cela le Christ entier, mais seulement parce que le membre ou la partie reste dans l'Église. Les membres ne sont pas uniformisés par cela, mais sont complémentaires, parce que la vie du corps entier ou le Christ-même est présent par l'Esprit Saint d'une manière active en toutes ».¹⁸⁶²

Chaque communauté eucharistique locale exprime la catholicité ou la vérité *conformément à l'entier*, « according to the whole », ce qui est dû à l'action de l'Esprit Saint, celui qui nous guide toujours vers plénitude de la vérité. Selon Stăniloae, la *sobornicité/synodicité* est *ouverte* à tous, mais dans cette catholicité-synodique entrent seulement ceux qui renoncent à l'accentuation excessive de certaines parties de la foi des Apôtres et veulent vivre conformément à l'entier, dans l'Église plénière, dans une communion où tous tendent à ce que toute leur vie se déroule conformément à la plénitude (*kata* – conformément ; *holon* – l'entier).

Le père Stăniloae a rejeté l'intercommunion eucharistique dans tous les cas, non seulement avec l'Église Catholique Romaine. Il a réitéré les arguments au caractère général valable comme principe conducteur pour l'Église Orthodoxe, affirmant que l'intercommunion est « un produit d'un esprit de transition », comprenant en soi « une grave contradiction logique et réelle » ; « non une *coincidentia oppositorum*, par laquelle est constituée toute unité de riche complexité, mais une *non-coincidentia oppositorum* dans laquelle les contraires s'annulent tout simplement, dans laquelle la négation rend impossible l'affirmation ou lui réduit considérablement l'intégrité ».¹⁸⁶³ Indirectement, il est visé ici l'uniatisme, proposé comme « modèle d'unité » par l'Église de Rome aux orthodoxes, modèle qui dans l'opinion de Stăniloae n'est pas du tout viable car il promeut une fausse unité par l'acceptation formelle du primat papal.¹⁸⁶⁴ Particulièrement estimées sont, dans la pensée du père Stăniloae, les

¹⁸⁶² Stăniloae, TDO II, p. 284. Une perspective théologique similaire sur l'Église quoiqu'exprimée quelques décennies auparavant nous pouvons trouver aussi chez dom Odon Casel qui affirme : « Le terme d'*Église*, qui désigne l'ensemble de la grande Église, vaut tout aussi bien pour chaque communauté particulière, voire un tout petit groupe de chrétiens, et même pour le fidèle isolé qui est *dans le Christ*. En effet, l'Église est présente tout entière partout où se manifeste son Pneuma, sa vie intime comme Épouse du Christ. C'est pourquoi chaque fidèle peut, à lui seul, représenter pleinement l'Église, pourvu qu'il soit en communion avec le Christ » (Casel, *Le Mystère de l'Église*, p. 167). Pourtant, dom Casel n'a pas tiré des conclusions pour une théologie œcuménique. Parmi ses préoccupations théologiques la problématique de la pleine communion entre les Églises séparées n'est pas présente.

¹⁸⁶³ Stăniloae, *În problema intercomuniunii*, p. 561.

¹⁸⁶⁴ Aurel Pavel, Ciprian Iulian Toroczkaï, *Adevăratul și falsul ecumenism. Perspective ortodoxe asupra dialogului dintre creștini*, Sibiu, Ed. Universității Lucian Blaga, 2010, p. 162-166. La question du primat papal a pesé lourdement dans l'évaluation des rapports catholico-orthodoxes surtout dans la perspective de Dumitru Stăniloae. L'importance décisive de la doctrine commune demeure évidente, le thème étant repris aussi ailleurs par le théologien roumain dans un même ton catégorique : « Le Vatican a inventé une autre tactique : il ne veut plus un dialogue théologique avec les orthodoxes, mais propose la réalisation d'une communion eucharistique et par cela une communion dans tous les Sacrements avec les orthodoxes, les deux Églises demeurant néanmoins

prières pour l'unité des chrétiens.¹⁸⁶⁵ La liaison dialogique entre les personnes se manifeste par des prières et des bonnes œuvres, démontrant la responsabilité envers les autres, mais aussi la réponse à l'appel de Dieu.¹⁸⁶⁶

Dans la théologie plus récente s'accroît donc le fait que l'aspect eucharistique est un parmi d'autres. L'unité de l'Église consiste non seulement dans l'unité eucharistique, mais aussi dans l'unité de la foi, de l'amour, du baptême, de la sanctification. Le père Schmemmann montre que dans l'Église ancienne l'Eucharistie était le cœur de toute la vie chrétienne, liée profondément à l'activité caritative de la communauté et qui culminait dans la prière eucharistique comme un concentré de l'enseignement chrétien.¹⁸⁶⁷ Cependant, il n'a pas beaucoup développé sur l'exposé et la transmission doctrinaire dans l'Eucharistie et dans la prière eucharistique. Cependant, dom Casel et le père Stăniloae mettent un fort accent sur le fait que l'Église est aussi communauté en enseignement, non seulement communauté eucharistique. Pour eux, l'Eucharistie ne peut pas être conçue comme une réalité séparée de la doctrine de la foi.¹⁸⁶⁸ L'accord dans l'Eucharistie est toujours un accord dans le contenu central de la doctrine, la prière eucharistique étant un résumé de la foi et de la doctrine chrétienne. L'unité de l'Église dans l'Eucharistie suppose nécessairement l'unité dans la foi, l'unité autour de l'évêque local, l'unité liturgique-sacramentelle.¹⁸⁶⁹ Les trois formes d'unité : l'unité de la communion eucharistique, l'union de la doctrine et l'unité hiérarchique sont complémentaires et interdépendantes et chacune perd son vrai sens une fois séparée des deux autres.¹⁸⁷⁰

Bien qu'extrêmement importante, la communion eucharistique n'exclut pas les autres formes de communion sacramentelle-spirituelle. Dans son grand commentaire liturgique, le

des Églises différentes et distinctes de point de vue dogmatique », le but final étant, en fait, l'acceptation du primat papal (Dumitru Stăniloae, *Tendința Vaticanului după comuniunea euharistică cu ortodocșii* [La tendance du Vatican d'après la communion eucharistique avec les orthodoxes], dans *Ortodoxia* 24. 1972, p. 492-494, ici p. 493).

¹⁸⁶⁵ Dumitru Stăniloae, *Rugăciunile pentru alții și sobornicitatea Bisericii*, dans *Studii Teologice* 22. 1970, p. 29-38. Tout homme est notre proche, surtout le chrétien. La séparation entre les chrétiens n'a pas pour cause « leur unité en diversité » mais la haine manifestée si souvent. Par contre, la responsabilité a un caractère profondément ontologique et existentiel, une personne faisant l'expérience de la liaison dans laquelle elle se trouve avec une autre, liaison qui dépend, non pas de la volonté de la personne, mais de la structure dialogique imprimée dans chaque personne. Dans ce sens affirme aussi, le père Stăniloae, que la *sobornicită* est « l'opposé de la solitude » (*ibidem*, p. 29-30).

¹⁸⁶⁶ Dumitru Stăniloae, *Responsabilitatea creștină* [La responsabilité chrétienne], dans *Ortodoxia* 22. 1970, p. 181-196, ici p. 186.

¹⁸⁶⁷ Schmemmann fait aussi appel à Saint Irénée qui affirme l'indissoluble correspondance entre l'enseignement et l'Eucharistie : « Notre conception est alors en accord avec l'enseignement sur l'Eucharistie, et l'Eucharistie à son tour confirme notre conception » (*Contra haereses* IV, 18, 5).

¹⁸⁶⁸ Stăniloae, *Biserica universală și sobornicească*, p. 196-198 ; Casel, *Le mystère du culte*, p. 278.

¹⁸⁶⁹ Cf. Stăniloae, *Biserica universală și sobornicească*, p. 167-198.

¹⁸⁷⁰ Toma, *Tradiție și actualitate la pr.* Dumitru Stăniloae, p. 251.

père Stăniloae souligne que la Divine Liturgie ne commence pas avec l'Eucharistie mais culmine avec elle, et seulement après que le prêtre prononce les paroles « Aimons-nous les uns les autres, afin que, dans un même esprit, nous confessons » et le Symbole de foi est prononcé – se réalise, par conséquent, la communion dans l'amour et dans la foi.¹⁸⁷¹ L'Eucharistie comme Mystère de l'unité ecclésiale est le point culminant et le signe maximal de l'unité ecclésiale, et il n'exclut pas, mais présuppose de manière absolument nécessaire les autres moyens d'unité.

Le désir pour arriver à la communion eucharistique doit attendre l'accomplissement de quelques points importants : 1) la continuation du dialogue de l'amour, 2) ensuite, la continuation du dialogue théologique, 3) le chemin doit être parcouru, même si nous ne connaissons pas la durée du parcours jusqu'à l'unité, 4) la communion se réalisera seulement après que sera atteinte l'unité doctrinaire.¹⁸⁷²

Pour l'avenir des essais dans l'œuvre commune vers l'unité, nous pourrions nous rappeler l'attitude de dom Beauduin qui disait : « Enfin nous devons être optimistes (pas naïfs) et pleins de confiance. Nous avons pour nous les paroles éternelles qui ne passeront pas : 'Qu'ils soient consommés dans l'unité'. Humainement parlant, on ne voit pas l'issue favorable ; mais divinement parlant l'union doit se rétablir : Dieu attend notre collaboration. D'ailleurs, historiquement, l'Église a été indivise à certaines époques de l'histoire. Il n'y a donc pas d'impossibilité ».¹⁸⁷³

Nous considérons aussi que les problèmes des différences dogmatiques ont tenu les théologiens orthodoxes et les théologiens catholiques à l'écart, dans un éloignement privé des regards réciproques. Mais le grand fond dogmatique commun, l'intégrité de la doctrine de l'Église des premiers siècles chrétiens, a aussi gardé ces deux théologies, même si parallèlement, l'une à côté de l'autre, dans une évolution marquée souvent par les mêmes limitations, par les mêmes besoins et questionnements. Chercher la compréhension mutuelle sans renoncer à analyser la théologie de l'autre selon ses propres canons, normes, selon l'expérience de sa propre théologie provoque l'échec de toute vraie tentative d'ouverture. L'engagement dans la découverte de l'autre, par la juste compréhension de sa propre

¹⁸⁷¹ Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 399.

¹⁸⁷² Dumitru Stăniloae, *Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox*, p. 489-500 ; sur la vision œcuménique du père Stăniloae voir encore : Ion Bria, *Teologia părintelui Dumitru Stăniloae și hermeneutica ecumenică*, [La théologie du père Dumitru Stăniloae et l'hérméneutique œcuménique], dans *Caietele Universității « Sextil Pușcariu »*, Sesiunea internațională de comunicări științifice „Dumitru Stăniloae“, Editura Tipona, Brașov, II^e année, n° 2, Vol. III, 2002, p. 28-36 ; Nicolae Moșoiu, *Viziunea Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae despre ecumenism — o introducere*, p. 77-105, dans *Ibidem*.

¹⁸⁷³ Lambert Beauduin à Hamilcar Alivisatos, Chevetogne 24 mai 1954, copie Archives d'Amay-Chevetogne, Fonds *Lambert Beauduin*, 11/1, dans *Un pionnier*, p. 911.

tradition, par le retour à des racines communes, s'est produit plus que jamais dans le siècle passé. La théologie orientale ainsi que la théologie occidentale se sont détachées peu à peu des préjugés et prennent en considération que la réflexion et l'expérience théologique de l'autre s'est développée conformément à sa propre culture et sa propre sensibilité. Les pas en avant faits par la hiérarchie, les efforts des théologiens catholiques et orthodoxes, représentent autant d'exemples pour croire que les divergences doctrinaires ne sont pas irréconciliables. Dans les dialogues et les rencontres catholique-orthodoxes des décennies passées, des Calices, même vides, ont été échangés, en don d'amour fraternel, amour humain théo-*logique* dans l'espérance que par l'amour divin regagné, par la prière *théo-logique* continuelle pour l'unité, le Christ par l'Esprit Saint, remplira en communion (*koinonia*) un unique Calice à partager dans la plénitude, conformément à l'entier, selon le modèle de la Vie de la Sainte Trinité, communément proclamée en doxologie. La déclaration commune du pape Jean Paul II et du patriarche Dimitrios I^{er} s'inscrit dans cette même direction :

« C'est en cherchant la seule gloire de Dieu par l'accomplissement de sa volonté que nous affirmons de nouveau notre ferme volonté de faire tout ce qui est possible pour hâter le jour où la pleine communion entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe sera rétablie et où nous pourrions enfin célébrer la divine Eucharistie ». ¹⁸⁷⁴

¹⁸⁷⁴ *Déclaration commune de Leurs Saintetés Jean-Paul II et Dimitrios Ier (30 novembre 1979)*, dans Jean XXIII – Paul VI – Athénagoras Ier – Jean Paul II. 1958.1978. *Le livre de la charité*, Présentation par Jacques Élisée Dessuaux, postface de Pierre Duprey, Paris, Cerf, « Semeurs », 1984, p. 213.

Chapitre V. L'anamnèse eucharistique

1. La compréhension biblique du mémorial

Dans l'Évangile et les écrits pauliniens, mémoire (anamnèse) désigne le fait de renouveler une relation, un fait, et non seulement un rappel ou une évocation des événements passés.¹⁸⁷⁵ Dans la Liturgie la réalité de ce à quoi le mémorial se réfère n'en est pas absente. Au contraire elle s'y exprime clairement. Il s'agit dans l'acte cultuel d'un mémorial réel, d'une *re-présentation* de ce qui est commémoré.

La théologie moderne trouve un large accord en pensant que l'arrière-plan du commandement du Christ « Faites cela *εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* » se trouve dans le milieu biblique. En son sens profond la sainte Cène ne peut être comprise que par une explication à travers la tradition liturgique de l'Ancien Testament.¹⁸⁷⁶ Le mot grec *anamnēsis*, en latin *commemoratio*, a en hébreu comme correspondant le *zikkarôn*, de la racine *zkr*, avec son sens d'une représentation ou ritualisation du passé qui ne demeure jamais simplement passé, mais devient efficacement présent.¹⁸⁷⁷ Dans le contexte biblique le *zikkarôn* signifie réactualisation et engagement.¹⁸⁷⁸ « Se souvenir » dans la liturgie, c'est rendre présent et actuel. La *mémoire* désigne une anamnèse accomplie pour que Dieu se souvienne, prenne en pitié, agisse.¹⁸⁷⁹

¹⁸⁷⁵ Une ample discussion sur les possibles sens de la réalité mémoriale dans l'écriture est présentée par Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians, A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, Michigan - Cambridge, U.K., Paternoster Press, 2000, p. 878-891. « 'To remember' God (cf. Dt 8,18 ; Jg 8,34 ; Ps 22 ; 7) is to engage in worship, trust, and obedience, just as 'to forget' God is to turn one's back on him. Failure to remember is not absent-mindedness but unfaithfulness to the covenant and disobedience. 'Remembering' the gospel tradition (Rm 15,15 ; 1Co 15,3) or 'remembering' Christian leaders (Ac 20,31 ; He 13,7) transforms attitude and action. To 'remember' the poor is to relive their needs » (*ibidem*, p. 879).

¹⁸⁷⁶ Une interprétation du passage de la fête juive de Pesah en rapport avec l'eucharistie christique est donnée par Jean-Marie Roger Tillard. La Pâque juive commémorait, dans un rituel précis, dans l'action de grâces, l'événement fondateur d'Israël qu'avait été l'Exode. Probablement à une époque où se célébrait une fête préisraélite à couleur sacrificielle (la *Pesah*), Dieu était intervenu pour libérer les siens. L'antique liturgie sacrificielle s'était chargée, à cause de cela, d'une valeur *commémorative*. Elle était devenue le *mémorial* de l'événement de l'Exode, son *zikkarôn*, et cela par le repas *pascal* où se mange l'agneau *pascal* sacrifié. Les synoptiques ont inscrit la dernière Cène dans le cadre du repas pascal, saint Jean le situant aussi dans le contexte de la fête pascale. Le « faire ceci eis anamnesin » du Christ peut alors s'éclairer par le sens qu'avait l'*anamnèse* pascale, mémorial (*zikkarôn*) liturgique de l'événement fondateur, l'Exode. « On dira Événement pour événement, Pâque pour Pâque. Dorénavant Pâque nouvelle à commémorer ». Cf. Tillard, *La communion à la Pâque du Seigneur*, p. 428.

¹⁸⁷⁷ Neunheuser, *Mémorial*, dans DEL, p. 19.

¹⁸⁷⁸ La signification du Mémorial (*zikkarôn*, *anamnesis*), se trouve dans la racine *zkr*, et le verbe qui en dérive, qui ne désignait pas le froid souvenir purement objectif. La réalité visée réchauffait l'âme, en l'imprégnant d'une sorte de reviviscence qui influence la personne en l'enserrant en son énergie. « Quand Dieu 'se souvient' de son Alliance, il s'engage en elle. Si Israël 'rappelle' à Yahvé celle-ci, c'est donc parce que dans la mentalité des sémites même en Dieu la 'mémoire' débouche sur l'intervention. Anamnèse connote toujours dynamisme. Aussi, le mémorial de l'Événement a-t-il pour but d'amener Dieu à réactualiser sous les rites, à rendre *vrai pour*

Si les références néotestamentaires sont présentes dans les analyses de Casel, Schmemmann et Stăniloae, pourtant, aucun des quatre théologiens discutés ici, Beauduin y compris, n'a accordé une attention au fondement vétérotestamentaire du concept de mémorial et de la correspondance existante entre le « souvenir » dans le culte biblique et le culte chrétien.

2. La théologie du mémorial au début du XX^e siècle

Du point de vue liturgique et théologique l'anamnèse a une grande importance se montrant comme une caractéristique de toutes les liturgies chrétiennes. La théologie et la pratique des premiers siècles chrétiens connaissent une présence continue de la prière de l'anamnèse, en concordance avec la structure et la nature de la liturgie. L'anamnèse connaît un développement significatif à partir de l'époque constantinienne en concomitance avec l'épanouissement des célébrations de l'année liturgique. La théologie moderne redécouvre le sens de la commémoration dans la prière eucharistique. Importante pour la compréhension du mémorial dans l'Eucharistie est l'anamnèse de l'anaphore.

Quoique l'anamnèse, faisant partie de la structure de base de toute prière eucharistique, soit constamment présente dans l'Eucharistie quel que soient l'époque et le lieu de sa provenance, son interprétation théologique se contentait de la mentionner sans lui accorder la place qui lui revient. Cela est un fait au début du XX^e siècle notamment dans les travaux de dom Lambert Beauduin. Le théologien belge n'a pas fait de références à cet aspect de l'Eucharistie, ne l'incluant pas dans ses approches théologiques, fait symptomatique pour la théologie sur l'eucharistie de son époque.

Dans les premières années du Mouvement liturgique les discussions théologiques sur la nature de l'anamnèse sont donc peu nombreuses. La majorité des présentations du concept de mémorial sont restrictives et insuffisamment étudiées. Dans le contexte polémique et contradictoire de la fin du moyen âge, la signification pleine du terme a été plusieurs fois mal

aujourd'hui ce qui fut accompli ephapax. Il est l'instrument d'une perpétuation » (Tillard, *La communion à la Pâque du Seigneur*, p. 428).

¹⁸⁷⁹ La « mémoire » de Dieu n'est pas un simple « se souvenir », « mais plutôt un comportement qui conduit Dieu en personne à intervenir de nouveau dans la réalité historique [...] et qui par conséquent s'étend jusque dans l'action ». Semblablement, quand l'homme est le sujet de cette « mémoire », de ce zkr, il ne s'agit non plus d'un simple souvenir. La mémoire tend toujours « à tirer les conséquences du souvenir, soit par rapport à l'accomplissement de promesses qui ont été faites, soit en vue de la conversion et du retour à Dieu » (Heinrich Gross, *Zur Wurzel zkr*, dans BZ 4. 1960, p. 227, 228, citation française d'après Neunheuser, *Mémorial*, dans DEL II, p. 19).

comprise.¹⁸⁸⁰ La théologie post-tridentine a accordé une prépondérance à la dimension de sacrifice au détriment de l'aspect de mémorial de l'Eucharistie.

Dans la théologie orthodoxe d'école trouvée à la fin du XIX^e siècle sous l'influence de critères de pensée occidentaux, l'aspect anamnétique de l'Eucharistie ne suscitait pas l'intérêt théologique. La question n'était pas traitée par les liturgistes, et était également absente des manuels de dogmatique.

La vraie redécouverte de la richesse de sens du Mémorial, viendra de la théologie allemande, par les recherches patristiques et liturgiques de dom Odon Casel.¹⁸⁸¹ Suite à ses amples enquêtes, la théologie catholique développera tout au long du siècle passé de différentes sérieuses investigations historico-théologiques sur le concept de Mémorial.¹⁸⁸² La théologie orthodoxe connaîtra aussi, d'abord par les théologiens de la diaspora russe en Occident, une redécouverte de cette dimension théologique, absente dans l'interprétation théologique de son passé récent. Les orthodoxes ont remis en circulation la signification anamnétique de l'Eucharistie plutôt par l'intermédiaire de son aspect eschatologique. Casel avait démarré sa recherche à partir de l'histoire des religions. Sans avoir une évolution identique l'étude du concept de Mémorial a trouvé en Occident et en Orient des similitudes et

¹⁸⁸⁰ Les théologies préparant la Réforme, peu attentives aux lois propres du monde sacramentel ont conduit aux réactions scandalisées réclamant la logicité des faites que : le Christ est mort *ephapax* (une-fois-pour-toutes) et ce sacrifice suffisant et parfait ne peut pas être *réitéré*. Le concile de Trente, a répondu à ces difficultés dans la 22^e session du 17 septembre 1562, affirmant l'*ephapax* de la croix et la réalité sacrificielle de la messe, sacrifice visible qui représente le sacrifice sanglant, en perpétue le souvenir (*mémoria...permaneret*) jusqu'à la fin des temps, est immolé *in memoriam transitus sui ex hoc mundo ad Patrem* (Dz 1739-1741). D'ailleurs le concile Vatican II reprend deux formules centrales : « perpétuer le sacrifice de la croix au long des siècles jusqu'à ce qu'il vienne, [...] confier à l'Église [...] le mémorial de sa mort et de sa résurrection » (SC 47). Toutes théories immolationnistes et oblationnistes sont ainsi dépassées, cette formulation théologique servant aux accords œcuméniques aussi importants que le consensus de Foi et Constitution sur Baptême-Eucharistie-Ministère. Cf. Tillard, *La communion à la Pâque du Seigneur*, p. 425.

¹⁸⁸¹ La première étude formelle du concept d'anamnèse se trouve dans l'article publié sous le même titre par Dom Cabrol dans le DACL I/2, 1907, où l'auteur fait quelques observations importantes sur la partie qui suit la consécration (*Unde et memores*) et ses parallèles dans les liturgies non romaines. Burkhard Neunheuser souligne néanmoins que : « si importantes qu'aient été ces affirmations, elles n'ont suscité aucune discussion théologique sur la nature de l'anamnèse. A notre connaissance et sans nier l'importance d'autres travaux qui ont suivi, nous devons constater qu'Odo Casel, avec les travaux qu'il a publiés plus tard, est l'auteur qui prend place au centre de la discussion ; même chronologiquement, il est le premier à avoir formulé en termes explicites la thèse décisive. Chez lui, on ne trouve aucune citation de travaux récents : il ne cite pas autre chose que sa propre étude sur les textes anciens » (Neunheuser, *Mémorial*, dans DEL II, p. 15).

¹⁸⁸² Voir les études de Jean-Marie Roger Tillard, *La communion à la Pâque du Seigneur* ; Joachim Jeremias, *La dernière cène, les paroles de Jésus*, traduit de l'allemand par Martin Benzareth et Robert Henning, Paris, Cerf, « Lectio divina » 75, 1972, l'original allemand *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960 ; Johannes Schildenberger, *Der Gedächtnischarakter des alt- und neutestamentlichen Pascha*, dans *Opfer Christi und Opfer der Kirche*, éd. par Burkhard Neunheuser, Düsseldorf, Schwann, 1960, p. 75-97 ; Bernard Faivre, *Eucharistie et mémoire*, dans NRT 90. 1968, p. 279-290 ; Louis Ligier, *Les origines de la prière eucharistique : de la cène du Seigneur à l'eucharistie*, dans QL 53. 1972, p. 181-202 ; *Anàmnesis : introduzione storico-teologica alla liturgia*, a cura dei professori del Pontificio Istituto Liturgico S. Anselmo di Roma, dir. di Anscar J. Chupungco. 3,2, *La liturgia, eucaristia : teologia e storia della celebrazione*, Salvatore Marsili [et autres], Genova, Marietti, 1991 ; Collectif, *Abendmahl*, dans TRE I, Berlin, New York, de Gruyter, 1977, p. 43-229.

des points de convergence. Même séparés par des méthodologies de travail et des contextes différentes, les progrès de recherches catholiques et orthodoxes ont eu des résultats acceptés mutuellement, favorisant la concrétisation d'une possible vision commune. Un regard plus ouvert et plus panoramique sur ce concept sera porté aussi par la théologie protestante¹⁸⁸³ et « c'est par cette réflexion commune autour de la notion de Mémorial que beaucoup de traditions chrétiennes sont parvenues à redécouvrir ensemble la nature de l'Eucharistie et à mettre fin à leurs polémiques. On peut voir dans ce fait le signe que cette vision de l'Eucharistie-Mémorial répond à un *sensus fidei* profondément enfoui dans la mémoire chrétienne ». ¹⁸⁸⁴

À l'écoute des liturgies et des Pères de la grande Tradition, la notion de Mémorial ne fait pas entendre par le « faites ceci en mémoire de moi » un simple ordre de répéter le rite d'adieu. Dom Casel et les pères Schmemmann et Stăniloae n'ont pas donné au terme Mémorial le sens déjà existant dans le contexte liturgique sémitique. Mais ils ont montré que sacramentalement, l'assemblée est insérée dans l'Événement qu'elle commémore en paroles et en symboles, en sorte qu'il lui devient présent, dans l'Esprit, avec sa vertu salvifique. Les amples recherches patristiques du XX^e siècle ont pu identifier l'emploi, par les Pères, des différents termes au sens équivalent de celui de mémorial, comme : *significatio, imago, eikôn, figura, typos, repraesentatio, similitudo, sacramentum*, et quelques autres. L'étude des textes patristiques a montré aussi qu'en Orient et en Occident, jusqu'à la Réforme, il était également affirmé que le Corps et le Sang du Seigneur sont donnés dans l'acte où l'Église célèbre l'*anamnèse*, la *memoria*, la *recordatio*, l'*imago*, la *commemoratio* du sacrifice offert une fois pour toutes. Pour la Tradition le sacrifice historique inrenouvelable, sans être répété, est sacramentalement *représenté* et non seulement *représenté*. Le sacrifice offert autrefois par le Seigneur, sans se ré-itérer, *s'actualise* dans le sacrement, avec sa double orientation vers le Père et vers les hommes.¹⁸⁸⁵ L'idée est partagée communément tant par le théologien allemand que par les théologiens russe et roumain.

3. Mémoire est *Actio*

Le mémorial comme *actio*, une idée travaillée scrupuleusement par le théologien catholique Odon Casel, apparaît aussi chez Alexandre Schmemmann, mais elle se présente

¹⁸⁸³ Joachim Jeremias, *La dernière cène, les paroles de Jésus*, Paris, Cerf, « Lectio divina » 75, 1972.

¹⁸⁸⁴ Tillard, *La communion à la Pâque du Seigneur*, p. 429.

¹⁸⁸⁵ *Ibidem*, p. 425, 426.

moins marquée chez Dumitru Stăniloae.¹⁸⁸⁶ Casel discerne le réalisme liturgique de l'anamnèse et accentue la dimension d'acte liturgique de cette dernière. Si le Christ a prescrit l'accomplissement des actes en sa mémoire alors la célébration est une mémoire rituelle par le moyen d'un geste. La prière de l'anamnèse est une prière réelle, qui signifie et qui réalise ce qu'elle signifie. Elle traduit une *mémoire objective à travers une action*.¹⁸⁸⁷ *Actio* devient un concept théologique et liturgique de base car par l'action et dans l'action se réalise la mémoire. Le mémorial n'est pas un souvenir subjectif, c'est un acte liturgique.

La théologie d'après Casel distingue plus facilement le lien qui unit l'action eucharistique comme mémorial à l'action salvatrice du Christ. Les théologiens se servent du concept de mémorial connecté à l'idée de re-présentation d'une réalité objective provoquée par ce mémorial. Le plein sens du mot *repraesentare* est « rendre à nouveau présent », offrir à nouveau, présentement. Ce qui est annoncé se réalise. L'Église agit, accomplit un acte, accomplit la prescription de son Seigneur, en gardant le souvenir de ses actes salvifiques, de sa mort, de sa résurrection. Ce que le Seigneur a fait autrefois, elle le réalise en sa mémoire. A partir de cette mémoire elle offre le sacrifice.

L'objet de la célébration n'est autre que l'acte sauveur ré-actualisé par l'action commémorative. L'événement passé acquiert une présence réelle dissimulée sous le symbole, dans la réalisation de la mémoire objective.

Alexandre Schmemmann a aussi parlé de cette dimension du mémorial. Il a rappelé que l'Église accomplit la mémoire. L'Église est celle qui fait la mémoire d'un acte salvifique du Seigneur, d'un événement rédempteur. Cela représente une entrée dans *la vie qui fait vivre* où tout vit dans la mémoire vivifiante de Dieu.¹⁸⁸⁸

4. L'action des fidèles

En ce qui concerne l'acte de mémoire, c'est Dieu qui agit, mais dans le phénomène anamnétique l'homme a également sa partie d'action. La mémoire de Dieu est don de vie. De manière paradigmatique la mémoire que les hommes ont de Dieu se rétablit en Christ. Dans le Christ, la communion d'échange par le souvenir est une fois pour toutes devenue réalité, et les croyants qui y adhèrent s'ouvrent de nouveau à la source divine de la vie. Par la célébration ils participent à l'existence même du Ressuscité, l'histoire du salut dont ils commémorent le

¹⁸⁸⁶ Schmemmann, *L'Eucharistie*, p. 245.

¹⁸⁸⁷ Casel, *Faites ceci en mémoire de moi*, p. 9.

¹⁸⁸⁸ Schmemmann, *L'Eucharistie*, p. 136-137.

moment culminant devient leur histoire de salut. Il s'agit de *commémorer* et le passé et l'avenir comme vivant en chaque croyant.

Ceux qui doivent se souvenir sont aussi ceux qui prononcent l'anamnèse et qui célèbrent la liturgie. Les fidèles offrent à Dieu les dons eucharistiques, se souvenant de tout ce que Dieu a fait pour eux. Le mémorial est ainsi de la part de ceux qui le célèbrent un engagement, une confession de foi. Selon Stăniloae, le chrétien a non seulement la responsabilité de commémorer ce que le Christ a fait à la Cène et toute Son œuvre de salut, mais aussi de faire maintenant ce qu'Il a fait alors pour donner à la commémoration toute son efficacité. Le théologien roumain parle de la commémoration d'un acte du Christ par notre acte, le Seigneur nous donnant aussi la force de faire cela par l'Esprit Saint.¹⁸⁸⁹ Dans la réalité anamnétique de l'Eucharistie se manifeste la participation active des chrétiens.

Selon Casel, les fidèles, en célébrant le mémorial, sont insérés dans l'offrande sacrificielle du Christ et avec lui et en lui ils offrent le sacrifice au Père. La dimension mystique de la liturgie trouve un accomplissement à travers le mémorial comme acte liturgique.

5. La réalité mystique du mémorial

Particulière est encore la compréhension de la dimension mystique du mémorial dans les pensées de Casel et de Stăniloae. Il est assez facile d'établir une correspondance entre les deux doctrines en dépit des contextes différents de leur conception. Une bonne partie de la doctrine de Stăniloae est conforme à l'enseignement de Casel.

Le théologien allemand parle d'une réalité historique, sanglante, et d'une autre, mystico-réelle qui s'est opérée à la Cène. Toutes deux sont la mort du Seigneur, le sacrifice sanglant et le sacrifice mystique ne faisant essentiellement qu'un. Selon Casel la mort historico-réelle comporte dans le rite une réalité mystique. La mémoire du Seigneur consiste dans la re-présentation de la mort historique du Seigneur, re-présentation qui correspond à la présence du corps du Seigneur. Aussi réellement que le Corps est présent, aussi réellement la mort du Seigneur est actuelle.¹⁸⁹⁰ À la Cène le Seigneur parle au présent de son corps livré et de son sang versé, toutefois non comme de réalités visibles. La représentation rituelle contient la même réalité, c'est-à-dire qu'elle correspond complètement à la présence signifiée. Dans

¹⁸⁸⁹ Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 458.

¹⁸⁹⁰ Casel, *Faites ceci en mémoire de moi*, p. 46-47.

l'Eucharistie il y a la représentation de la mort du Seigneur dans la réalité sacramentelle, le Corps du Christ auquel communient les fidèles étant le Corps offert et immolé (le pain est changé), le sang coulant comme celui du sacrifice de la nouvelle alliance.

L'absence de références aux théologiens orthodoxes de la part de Casel n'est pas une surprise car la dimension anamnétique de l'eucharistie n'était pas véhiculée dans les cercles théologiques orientaux à l'aube du siècle passé. Quant à Stăniloae, il renverra à plusieurs reprises à l'œuvre du Bénédictin allemand. Pourtant une paternité idéologique de Casel ne peut pas être affirmée. En effet la théologie mystique de Stăniloae se développe différemment, à partir d'un point de départ commun, fourni par la théologie des Pères. Un exemple concluant est donné par le raisonnement distinct provoqué par l'examen d'une source commune, consultée par chacun des deux penseurs modernes. Saint Eutyque, le patriarche de Constantinople avec le *Sermo de paschate et de sacrosancta eucharistia*, constitue une source d'inspiration tant pour Casel que pour Stăniloae.¹⁸⁹¹ Une très longue citation de l'auteur constantinopolitain est livrée dans les deux travaux mentionnés, mais l'intérêt de chaque commentateur est situé dans une zone d'interprétation différente. Que le sacrifice mystique de la Cène était une « anticipation » et qu'il contenait le sacrifice réel (même si historiquement ce sacrifice ne s'était pas encore déroulé) sont des faits également retenus par les deux théologiens. Ils sont d'accord sur le fait que le Seigneur dans la Pâque mystique s'est offert *en vérité*, et que néanmoins l'accomplissement de son sacrifice (la résurrection précédée par la passion) est la Pâque réelle. La conclusion de Casel est que « La mémoire eucharistique de l'Église est, par suite, la passion et la résurrection véritables, sous l'« antitype » des rites et des éléments ». ¹⁸⁹² Stăniloae par contre ne fera aucune dissertation sur le thème du mémorial. Il choisira d'orienter son explication sur l'union accomplie entre le Christ et nous-mêmes, réalisée par l'Eucharistie, union divinisatrice préparée par la mort mystique en Christ auquel nous communions dans l'Eucharistie, mort mystique expérimentée comme un plongement dans la vie infinie qui est Dieu. En mourant mystiquement en Dieu, la personne humaine se réalise pleinement en se remplissant de la vie infinie.¹⁸⁹³ Les

¹⁸⁹¹ Les deux citent le patriarche Eutyque, *Sermo de paschate et de sacrosancta eucharistia*, PG 86, 2, 2396 B-2397 C, cf. Casel dans *Faites ceci en mémoire de moi*, p. 90-91 ; PG 86, 2, col. 1395-1397, cf. Stăniloae dans TDO III, p. 58-59.

¹⁸⁹² Casel, *Faites ceci en mémoire de moi*, p. 92.

¹⁸⁹³ « Mais vu que la Cène Mystique est une figure sensible anticipée de la mort mystique complète du Seigneur d'après la résurrection, donc aussi de l'Eucharistie comme représentation sensible de cette mort, la Cène Mystique est principalement et proprement la première Eucharistie. Et puisque la mort réelle du Seigneur qui suit est préparée par Sa mort mystique de la Sainte Cène, l'Eucharistie est pour nous aussi une préparation pour la mort réelle, par la mort mystique plus accentuée qu'on expérimente par elle, mais aussi pour son dépassement et pour notre communion encore plus accomplie au Christ trouvé en état de résurrection et de parfaite mort

explications de Stăniloae adoptent la voie d'une mystique sacrificielle et renoncent à une intégration argumentative du concept de mémorial.

Il est aussi communément admis que le Christ même a célébré sa passion d'une manière mystico-réelle. L'Église aussi célèbre la passion de la même manière mystique et réelle, en réalisant ainsi une mémoire objective. Mais l'idée qui rapproche beaucoup Stăniloae de Casel et qui pourrait établir une sorte de paternité au moins chronologique du deuxième, est la question de la présence du Christ dans l'Eucharistie par l'acte du mémorial. Des deux côtés, la relation entre la passion – résurrection du Seigneur, la Cène Mystique et l'Eucharistie est établie. Le Christ vit à la Sainte Cène, de manière anticipée et mystiquement, sa mort sur la croix mais aussi la mort mystérique ultérieure.¹⁸⁹⁴ La formulation du théologien roumain, sans reproduire un passage casélien, offre un exemple concret de correspondance théologique. Dans l'Eucharistie, le Christ est présent avec son Corps sacrifié et ressuscité et, par l'Eucharistie se perpétue le « souvenir » du fait que le Christ s'est incarné, s'est sacrifié et est ressuscité. Ce n'est pas seulement le Christ en personne qui est présent mais aussi sa mort et sa résurrection. Son « souvenir » est un fait qui connaît une réelle continuation en nous-mêmes, il s'agit d'un souvenir par la demeure du Christ incarné, sacrifié et ressuscité en union avec nous. La proclamation de la mort et de la Résurrection du Seigneur devient par l'Eucharistie non pas l'annonce théorétique de faits passés mais l'annonce de l'expérience des actes qui se perpétuent en nous.¹⁸⁹⁵ Par l'Eucharistie nous annonçons le mystère de la rédemption comme une réalité prolongée sur le plan invisible en nous-mêmes.

Par comparaison à Casel et à ses recherches sur le thème de l'anamnèsis, Stăniloae ne s'est pas beaucoup engagé dans l'explication de l'aspect anamnétique de l'Eucharistie. Il a travaillé davantage sur l'interprétation de la réalité sacrificielle du culte. Toutefois ses intuitions se sont concrétisées de manière très synthétique en idées peu souvent abordées. Une de ces idées assez rares porte sur ce qui s'est passé avec les apôtres à la Cène, expérience existentielle qui se réalisera également au présent avec nous dans la Divine Liturgie, en communiant à Son Corps et Son Sang, Corps sacrifié et Sang livré, offerts à nous en tant que « souvenir vif, par prolongement » de Ses passions rédemptrices. En se souvenant dans l'action eucharistique du commandement rédempteur du Christ de toujours faire ceci dans sa

mystique après la résurrection, communion qui aura lieu quand nous aussi nous serons ressuscités avec le Christ » (Stăniloae, TDO III, p. 59-60).

¹⁸⁹⁴ *Ibidem*, p. 65. « L'Eucharistie de la Cène mystique est l'anticipation mystique du sacrifice de Golgotha et de la Résurrection. C'est l'épreuve que le Christ a vécu à la Cène de manière mystique son oblation et sa résurrection, de la manière dont il va les vivre dans l'Eucharistie de l'Église, pour les imprimer aussi dans notre corps et notre sang » (*ibidem*).

¹⁸⁹⁵ Stăniloae, TDO III, p. 66.

commémoration, en mangeant ce pain et en buvant cette coupe, nous annonçons dans notre existence Sa mort et Sa résurrection, comme un souvenir vivant. Commémorant l'entière action salvifique du Christ, de ce temps-là et de sa continuation jusqu'à la fin du monde, elle s'accomplira en fait aussi à présent, par son état de résurrection le Christ demeurant plus vivant que tout homme sur terre.¹⁸⁹⁶ L'acte restaurateur du Christ trouve donc une cible directe et incontestable en nous-mêmes, participants à l'acte anamnétique de l'Église. Cette affirmation qui ferait l'unanimité dans l'époque des Pères, réverbère aussi dans les conceptions modernes de facture orientale ou occidentale.

6. La relation entre le mémorial et le sacrifice eucharistique

Le Seigneur avait institué à la Cène le « mystère » de son sacrifice. Dans la liturgie eucharistique nous avons accès au mystère de la sainte Cène où le Christ a révélé son amour sacrificiel, sacrifice unique qui devient le nôtre en Christ et qui est confessé dans le mémorial eucharistique.¹⁸⁹⁷

Les affirmations de Schmemmann sont complétées par celles de Casel. L'hymne d'action de grâces et de louange envers Dieu prononcé par Jésus se répète dans l'Église. Le « mystère » s'accomplit de nouveau et transforme l'hymne de louange en mémorial actif. Après le récit l'Église célèbre la mémoire des actes rédempteurs, l'acte de l'oblation du Maître redevient réel dans le « mystère ».¹⁸⁹⁸

La discussion sur le sacrifice du Christ amène aussi Stăniloae à remarquer une autre dimension de l'anamnèse : son sens et sa force de rendre présent non pas dans la mémoire, mais en réalité, sous les signes sacramentelles, le sacrifice unique du Christ.¹⁸⁹⁹

Casel a tenu à souligner que l'Eucharistie n'est pas un sacrifice « de nature particulière », pour postuler que la messe « est identique au sacrifice de la croix, puisqu'elle en est la mémoire ».¹⁹⁰⁰ La mémoire réelle et objective contient effectivement la mort du Seigneur sur la croix. Pour une simple commémoration subjective et intentionnelle, la mort resterait dans le passé, l'homme pouvant seulement se souvenir d'elle. Étant mémoire, elle n'a pas sa consistance en elle-même, mais renvoie toujours à un autre sacrifice. Elle est la

¹⁸⁹⁶ Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 457-458.

¹⁸⁹⁷ Cela est le sacrifice confessé dans la dernière phrase du mémorial eucharistique : « Ce qui est à toi, le tenant de toi, nous te l'offrons, pour tous et en tout » (Schmemmann, *L'Eucharistie*, p. 234).

¹⁸⁹⁸ Casel, *Le sacrifice mystique du Christianisme*, p. 12.

¹⁸⁹⁹ Stăniloae cite le théologien français Jean Daniélou, *Bible et Liturgie*, p. 183. Cf. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 489.

¹⁹⁰⁰ Casel, *Mysterien Gegenwart*, p. 176.

mémoire du sacrifice de la croix ce qui fait que le caractère mémorial de la Messe sauvegarde l'unicité du sacrifice du Golgotha. C'est à partir de cette mémoire qu'elle offre le sacrifice.¹⁹⁰¹

L'action eucharistique est un sacrifice précisément par l'offrande du pain et du vin mais aussi par la célébration de l'action mémoriale. Par les éléments constitutifs de cette action mémoriale, elle fait entrer l'Église à l'intérieur de l'offrande sacrificielle de son Seigneur.¹⁹⁰²

Schmemmann, de son côté, pour éclaircir l'arrière-plan théologique de l'offrande, a développé une puissante théologie du mémorial qui englobe toute l'histoire du salut.¹⁹⁰³ L'entrée des croyants dans la mémoire vivifiante de Dieu est en plein milieu de la liturgie, concentrée dans le mémorial de l'Eucharistie. « Que le Seigneur se souvienne de vous dans son Royaume, dans tous les temps, maintenant, toujours et dans l'éternité », est la demande par laquelle commence, dans le rite byzantin, la procession des offrandes vers l'autel de sacrifice. Nous pourrions dire que pour la théologie moderne et ses représentants, par la commémoration des vies que nous offrons au Seigneur, s'accomplit notre oblation à Dieu. Les fidèles offrent à Dieu les dons eucharistiques, se souvenant de tout ce que Dieu a fait pour eux. L'offrande rend possible et réelle la mémoire.¹⁹⁰⁴

7. L'anamnèse entre le récit de l'institution et l'épiclese

De manière différente les théologiens catholiques et orthodoxes se sont exprimés sur la relation entre l'anamnèse et les autres moments de la prière eucharistique, voir le récit de l'institution et l'épiclese. C'est un sujet qui garde encore au milieu du XX^e siècle une teinte confessionnelle, les théologiens dont nous discutons restant fidèles à leurs propres traditions de réflexion, parfois bien différente des autres aires de la pensée théologique.¹⁹⁰⁵ Stăniloae et Schmemmann ont beaucoup parlé de la complémentarité des structures de la prière

¹⁹⁰¹ Casel, *Faites ceci en mémoire de moi*, p. 8.

¹⁹⁰² Neunheuser, *Sacrifice*, p. 359.

¹⁹⁰³ Tück, *Faire mémoire et rendre grâce*, p. 118.

¹⁹⁰⁴ « Par cette commémoration de nous-mêmes, des uns des autres et de toute notre vie que nous offrons, notre oblation à Dieu s'accomplit. Que nous offrons le Christ et que le Christ nous offre rend possible et réelle notre mémoire » (Schmemmann, *L'Eucharistie*, p. 138).

¹⁹⁰⁵ « Schmemmann a ouvertement stigmatisé les développements pervers de sa propre tradition [...] il a abordé le thème des deux raccourcissements propres à la tradition occidentale [...] Sans nul doute il existe dans la théologie post-tridentine une tendance à ramener le canon, la Grande prière eucharistique, à un seul moment : celui de la consécration. Comment se passait la transformation était expliqué par la théorie de la transsubstantiation et le *quand* identifié au moment où le prêtre prononce les paroles de la consécration *in persona Christi*. L'orthodoxie, au contraire, a relevé le caractère consécrateur de l'épiclese, l'appel de l'Esprit Saint sur les offrandes et remplacé ainsi un moment par un autre. Schmemmann considère que ces deux solutions sont trop partielles. En privilégiant l'une des deux, on risque de considérer les autres parties de la liturgie comme secondaires et de les abaisser facilement au niveau d'une illustration catéchétique » (Tück, *Faire mémoire et rendre grâce*, p. 123).

eucharistique, de l'intégrité et de l'indivisibilité des anaphores. Le premier a quand même accordé une importance particulière à l'épiclese dans sa liaison avec l'anamnèse, parfois dans le but d'en souligner l'absence dans les autres anaphores, notamment dans le Canon romain.¹⁹⁰⁶ Pourtant, une conception solide ressort dans les textes des orthodoxes. L'Église rappelle à Dieu ses grandes œuvres, pour fonder la demande de l'Esprit Saint qui va suivre : l'anamnèse permet et appelle l'épiclese. Cela parce que l'épiclese va rendre pleinement présent et actuel les réalités mentionnées par l'anamnèse.¹⁹⁰⁷ L'anamnèse, le mémorial, va devenir « présence », « parousie », grâce à l'épiclese qui implore notre pleine intégration au Corps du Christ par l'Esprit vivifiant.

Bien que le rôle de l'Esprit Saint dans son œuvre ait été mis en évidence¹⁹⁰⁸, dom Casel, dans la question du dispositif des parties intégrantes de la prière eucharistique, souligne la convergence entre l'anamnèse et les paroles de l'institution avec leur importance sanctificatrice. La consécration est, d'après le théologien bénédictin, « un mode nouveau de commémoration », une commémoration pratique. Sur l'autel, par la consécration, l'œuvre du salut s'accomplit mystiquement. La commémoration est une œuvre réelle et chaque fois que la commémoration est célébrée par le sacrifice, l'œuvre de la rédemption se réalise.¹⁹⁰⁹

Le rôle de l'anamnèse sera rattaché, au moins durant la première moitié du siècle passé, encore influencé par le contexte polémique issu d'un cadre confessionnel, soit au récit d'institution soit à l'épiclese. La réalité de la transformation des espèces en Corps et en Sang du Christ est toujours essentiellement mise en évidence, tant en Occident qu'en Orient. Mais dernièrement, la tendance à diminuer l'effort à « préciser » le moment de la consécration devient saisissable, cet effort qui a provoqué tant de passions subjectives dans l'histoire de la théologie chrétienne.¹⁹¹⁰

¹⁹⁰⁶ Suite au Concile Vatican II, dans le Canon Romain seront introduites encore trois prières eucharistiques qui sont prévues avec la prière d'invocation du Saint Esprit.

¹⁹⁰⁷ Olivier Clément, *Théologie. « Maranatha ». Notes sur l'Eucharistie dans la tradition orthodoxe*, dans *Encyclopédie de l'Eucharistie*, p. 439-466, ici p. 447. Le père Schmemmann a accordé beaucoup d'espace au thème du mémorial, le sujet se retrouvant développé dans plusieurs chapitres de son œuvre sur le dynamisme du *Sacrement de l'Eucharistie*, respectivement dans l'examen du *Sacrement de l'Offrande*, p. 103-138, du *Sacrement du Souvenir*, p. 211-234, du *Sacrement de l'Esprit Saint*, p. 235-251.

¹⁹⁰⁸ Maria Judith Krahe, *Der Herr ist der Geist. Studien zur Theologie Odo Casels*, vol. II. *Das Mysterium vom Pneuma Christi*, Sankt Ottilien: EOS Verlag, « Pietas Liturgica. Studia » 3, 1986.

¹⁹⁰⁹ Casel, *Le Mémorial du Seigneur*, p. 42-43.

¹⁹¹⁰ Il faut prendre en considération le fait que la réflexion de dom Casel ne prendra plus d'envergure après sa mort en 1948, soit 14 ans avant le début du Concile Vatican II. Sur la *dynamique récit de l'institution-anamnèse-épiclese* s'est prononcé plus récemment Louis-Marie Chauvet : « Les malheureuses controverses sur le 'moment de la consécration' qui, à partir du XIV^e siècle, ont empoisonné les rapports entre les Églises d'Orient et d'Occident, ne sont plus guère pour nous, aujourd'hui, qu'un mauvais souvenir. C'est tout le bloc 'récit de l'institution – anamnèse – épiclese' qui effectue le don sacramentel du Christ comme 'corps spirituel' (1Co 15,44). Plus encore : dans la mesure où ce bloc est l'expression concentrée d'un mouvement d'anamnèse christologique dans l'Esprit qui traverse toute l'action de grâce eucharistique, c'est tout l'ensemble de la prière

Alexandre Schmemmann s'est d'ailleurs exprimé défavorablement à l'égard de plusieurs éléments à l'intérieur d'une théologie de l'eucharistie. La prépondérance de l'aspect de sacrifice en dépit de celui de mémorial est vivement attaquée. Mettre l'accent unilatéralement sur son caractère sacrificiel voile les autres aspects comme celui de l'eschatologie. Au lieu d'expliquer comment le pain et le vin sont transformés en Corps et en Sang du Christ, il serait beaucoup plus incisif, selon Schmemmann, de se demander ce qui arrive à l'Église quand elle célèbre la messe et comment elle est prise dans ce mouvement de passage de la mort à la vie. La dynamique de la liturgie atteint son point culminant avec la prière eucharistique (l'anaphore), mais cela ne peut pas se comprendre sans le sacrement du rassemblement des fidèles, de la parole de Dieu, de l'offertoire, de l'élévation, ou de l'action de grâce.

Dans la théologie plus récente, surtout dans la recherche en science de la liturgie, on a critiqué l'isolement de la transsubstantiation. L'accent est mis sur le caractère à la fois anamnétique et épiclétique de la prière eucharistique.¹⁹¹¹

8. La dimension eschatologique du mémorial

Dans la théologie orthodoxe du XX^e siècle la signification de mémorial de l'Eucharistie sera mise en évidence par l'intermédiaire d'un autre trait eucharistique fondamental qui regagne sa place dans les mystagogies : le caractère eschatologique de l'Eucharistie. L'anamnèse du passé est vue par le futur, elle ne rappelle pas uniquement le passé mais aussi le futur.¹⁹¹² L'anamnèse est eschatologique.¹⁹¹³ L'Eucharistie est un événement eschatologique, une icône du Royaume futur. L'aspect anamnétique du sacrement ne doit pas être compris comme un rappel du passé, sans lien avec le présent. Ce qui a eu lieu

qui est consécrationnaire. Ici encore, il faut penser de manière dynamique. Que l'épiclese précède ou suive le récit de l'institution prononcé en mémorial dépend de la sensibilité et de la tradition théologiques : en Orient, où l'on est traditionnellement plus particulièrement sensible au respect de l'ordre des processions trinitaires 'ad intra' et des missions 'ad extra', elle vient après l'anamnèse. Cette tradition est évidemment parfaitement légitime. [...] L'important est de comprendre que ce qui est dit après est l'expression d'un aspect du mystère qui fonctionne déjà avant : ce n'est que dans l'Esprit que le récit de l'institution peut être dit sacramentellement, comme Parole du Christ lui-même » (Louis-Marie Chauvet, *Quatre thèmes de réflexion sur l'eucharistie*, p. 34, <http://www.catholique95.com/diocese/images/703dvd/fiches/lmchauvet.pdf>, le 31 janvier 2013).

¹⁹¹¹ Tück, *Faire mémoire et rendre grâce*, p. 123.

¹⁹¹² Dom Casel, au moins pour la partie historique de son étude a fait savoir que l'Orient a gardé aussi mieux que l'Occident l'esprit eschatologique des premiers temps, la parousie ayant un grand rôle dans la mémoire mystérique (Casel, *Faites ceci en mémoire de moi*, p. 44).

¹⁹¹³ Le caractère eschatologique de l'anamnèse a déterminé d'ailleurs le langage des icônes qui ne représentent pas simplement le passé mais le passé dans la lumière à ce qui est à venir. Cf. Léonide Ouspensky, *La théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe*, Paris, Cerf, 1980, p. 184.

dans le passé a été le début de l'eschaton. L'Eucharistie est beaucoup plus qu'une réminiscence, ou une simple *commémoration*. Elle est la Réalité-même, en même temps voilée et dévoilée dans le Mystère. Dans les symboles sacrés se dévoile et se transmet véritablement la réalité ultime. L'Eucharistie comme anamnèse ne s'enracine pas dans le passé mais dans le futur, dans la Résurrection et dans le Royaume à venir. L'Eucharistie n'est pas considérée seulement comme une commémoration de l'histoire passée de la rédemption mais comme « événement eschatologique » étant présentée paradoxalement comme anamnèse du futur.¹⁹¹⁴ Les deux aspects complémentaires de l'Eucharistie, anamnétique et eschatologique, ont été spécialement mis en évidence par le père Schmemmann. Pour lui,

« la foi des chrétiens est mémoire, commémoration, mais restaurée dans sa vivifiante substance [...] cette mémoire nouvelle est la reconnaissance, mais encore rencontre et vivifiante expérience de la communion avec Lui. [...] ... si notre foi et notre vie consistent en ce mémorial, c'est que le Commémoré est vivant et que tout ce qu'il fait 'pour nous autres hommes et pour notre salut' (Credo), son existence et sa mort sur terre, sa résurrection et sa glorification, il nous l'a donné, il nous le donne et il nous y fait communier éternellement ».¹⁹¹⁵

Pour Schmemmann, dans l'Eucharistie l'action de grâce devient commémoration qui s'accomplit comme manifestation de la réalité même du Royaume. L'anamnèse de la Cène est une épiphanie, présence du Royaume de l'amour de Dieu. Dans l'anamnèse le mystère entier

¹⁹¹⁴ Jean Zizioulas parle de la transformation reçue par l'anamnèse du passé par l'insertion en soi de l'anamnèse du futur. Le Trisagion change le sens de la proclamation de la parole de l'Écriture Sainte à laquelle il est lié : « la parole de Dieu ne vient pas simplement par le passé comme d'un livre ou d'un canon fixé, mais principalement comme une réalité eschatologique du Royaume, vient du trône de Dieu » (John Zizioulas, *Apostolic Continuity and Orthodox Theology. Towards a Synthesis of two Perspectives*, dans SVTQ 19. 1975, 75-108, ici p. 93). Dans l'action eucharistique les événements du passé sont reçus renouvelés d'une manière eschatologique de Dieu : « L'anamnèse du passé est une anamnèse 'seulement dans et par le futur'. La commémoration du futur dynamite le problème scolastique classique relative à la signification de mémorial de l'eucharistie. Elle n'est pas la commémoration eucharistique d'un événement passé. L'eucharistie comme anamnèse ne s'enracine pas dans le passé – dans la croix de Jésus – mais dans le futur, dans la Résurrection et dans le Royaume qui viendra. Pour cette compréhension de l'eucharistie décisive est de nouveau la Liturgie. Le fait que pour les orthodoxes la Liturgie est pénétrée de la joie et de l'expérience du Royaume est tellement évident, que la question de savoir s'il s'agit ici de la répétition d'un événement passé ou pas, reçoit un tout autre sens. Dans l'eucharistie l'Église institue l'espace eschatologique dans lequel les actes rédempteurs de Dieu, spécialement le Sacrifice du Christ, sont 'rappelés' par Dieu » (Ioannis Zizioulas, *Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie*, dans le volume des documents *Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl*. Viertes Theologisches Gespräch zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 6. bis 9. Oktober 1975 in der Evangelischen Sozialakademie Friedewald, éd. par Kirchliches Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Frankfurt am Main, Otto Lembeck Verlag, « Beiheft zur Ökumenischen Rundschau » 31, « Studienheft » 9, 1977, p. 163-179, ici p. 176).

¹⁹¹⁵ Schmemmann, *L'Eucharistie*, p. 136-137.

du salut est donné. Le Royaume déjà manifesté est aujourd'hui manifesté. Le mémorial eucharistique est la manifestation du Royaume déjà manifesté à la Cène.¹⁹¹⁶

Pour Stăniloae l'anamnèse manifeste l'identité entre le sacrifice du Golgotha, le sacrifice de l'autel et le sacrifice continué du Christ au ciel. Il met en évidence le fait que l'anamnèse est eschatologique dans le cadre de l'examen du caractère de sacrifice de l'Eucharistie. Il se réfère au témoignage de Théodore de Mopsueste qui met en relief non seulement l'identité du sacrifice de l'autel avec le sacrifice du Golgotha par l'anamnèse, mais aussi le sacrifice qui s'accomplit continuellement au ciel. Car si Christ ne revivrait pas continuellement au ciel son sacrifice pour nous, il ne se ferait pas présent en cet état sur les autels des églises visibles.¹⁹¹⁷

La théologie de dom Casel, les intuitions du père Stăniloae ou les investigations du père Schmemmann n'ont pas pour autant épuisé le champ couvert par le concept de Mémorial. D'autres aspects de cette problématique théologique ont été saisis dans la théologie moderne. Nous rappelons la *dimension ecclésiale de l'anamnèse* mise en évidence par Jean-Marie-Roger Tillard¹⁹¹⁸ dans les années 1970, mais aussi la *dimension pneumatologique du mémorial* expliquant la présence dynamique de l'Esprit comme puissance du mémorial de l'Église par Louis-Marie Chauvet.¹⁹¹⁹

¹⁹¹⁶ *Ibidem*, p. 224.

¹⁹¹⁷ Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 489. Il cite Théodore de Mopsueste : « bien qu'en la nourriture et en la boisson nous fassions mémoire de la mort de Notre-Seigneur, [...] il est clair que dans la liturgie, c'est comme un sacrifice que nous accomplissons [...] sans que ce soit quelque chose de nouveau, ni que ce soit le sien propre que fasse le (Pontife) ; mais c'est un mémorial de cette immolation véritable. Puisque, en effet, ce sont les signes des (réalités) du ciel qu'en figures (τύπος) il accomplit, il faut (donc) que ce sacrifice en soit aussi la manifestation ; et le pontife fait une sorte d'image (εἰκών) de la liturgie qui (a lieu) au ciel, puisqu'il n'eût pas été possible que nous fussions prêtres, (nous) qui en dehors de la Loi remplissons notre office, si nous n'avions l'image des (réalités) célestes » (*Les homélies catéchétiques*, Homélie XV, 15, dans éd. critique *Les Homélies Catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, reproduction phototypique du Ms. Mingana Syr. 561, traduction, introduction, index par Raymond Tonneau et Robert Devreesse, Città del Vaticano, 1949, p. 485) ; « Chaque fois donc qu'est accomplie la liturgie de ce sacrifice redoutable, – qui est manifestement la similitude des réalités célestes, – il nous faut nous représenter en notre conscience, [...] que nous sommes comme qui est au ciel ; par la foi, c'est la vision des réalités célestes que nous esquissons en notre intelligence, considérant que le Christ, qui est au ciel, qui pour nous est mort, est ressuscité et est monté au ciel, c'est lui-même, maintenant encore, qui par le moyen de ces figures est immolé » (Homélie XV, 20, p. 497).

¹⁹¹⁸ Jean-Marie-Roger Tillard, *Eucharistie et Église*, dans *L'Eucharistie*, Tours, Mame, « Eglises en dialogue », 12, 1970, p. 77-108. « Ce qui s'accomplit dans la profondeur de l'événement eucharistique, le fait bouleversant que, par la Pâque du Seigneur Jésus, réactualisée dans le Mémorial, l'Esprit de Dieu soude les croyants dans la communion (la *koinônia*) qui les unit entre eux et au Père » (*ibidem*, p. 83). « Or dans le Mémorial [...] le pain et la coupe du Repas fraternel deviennent porteurs de la puissance du Corps et du Sang du Seigneur, mais précisément en tant que ceux-ci sont le lieu de concrétisation du *Mystère*, le point de suture et de rassemblement où la multitude pécheresse devient *koinônia*, c'est-à-dire communion fondée en Jésus-Christ. Aussi, lorsque dans le Repas où le Corps et le Sang du Seigneur lui sont offerts en nourriture et breuvage 'spirituels' l'église locale célèbre le Mémorial de la Pâque, elle célèbre alors l'acte même qui la constitue et ne cesse de la constituer » (*ibidem*, p. 84).

¹⁹¹⁹ « Le Christ vient-en-présence dans l'eucharistie dans le mémorial que l'Église fait de lui comme déjà venu et encore à venir. [...] Une telle mémoire de Jésus-Christ n'est possible que dans l'Esprit Saint. Il est significatif que les prières eucharistiques [...], ne font jamais mémoire de la Pentecôte dans l'anamnèse [...] : l'Esprit Saint

Chapitre VI. L'Eschatologie dans la théologie eucharistique moderne

1. Le problème eschatologique, nœud de la théologie au XX^e siècle

Il est incontestable que le service divin de l'Église terrestre se définit et qu'il est activé en rapport avec la Liturgie céleste, ce fait constituant la deuxième séquence de l'action sacerdotale du Christ, la première étant le Sacrifice et la Résurrection.¹⁹²⁰ Au centre de l'eschatologie chrétienne se trouve le Christ. Par sa résurrection il a inauguré l'*eschaton*, c'est-à-dire la réalité nouvelle et définitive de l'histoire. Le Christ récapitule tout en lui¹⁹²¹ sa résurrection étant la promesse des réalités qui doivent encore recevoir leur accomplissement : sa venue dans la gloire, la résurrection finale, l'instauration du Royaume. Concernant le rapport entre eschatologie et liturgie, cette dernière, selon le témoignage des sources les plus anciennes, « a toujours exprimé d'une manière exemplaire cette vision eschatologique centrée sur la résurrection du Christ et sur l'attente de sa venue, en ramenant tout à la célébration du mystère pascal, synthèse lui-même de l'histoire du salut ». ¹⁹²² Le contexte scripturaire (Lc 22,15-16 ; 22,18 ; 22,29-30 ; Mt 26,29 ; 1Co 11,26) et le contexte liturgique chrétien primitif indiquent l'importance fondamentale de l'Eucharistie comme événement eschatologique et la forte confiance de la conscience chrétienne dans la célébration eucharistique comme attente de la parousie, attente du retour du Seigneur.

Quoique la structure théologico-liturgique de l'Eucharistie ait gardé son orientation ontologique vers l'*eschaton*, l'interprétation théologique de l'Eucharistie, arrivée à la fin du XIX^e siècle, avait presque totalement perdue de vue son aspect eschatologique. Ni les travaux liturgiques, ni les dogmatiques n'accordaient plus de place à ce sujet. Les références eschatologiques se trouvaient éventuellement à la fin des synthèses théologiques qui présentaient l'enseignement chrétien sur la fin des temps. La situation est bien résumée par

n'est pas objet de mémorial, mais puissance du mémorial que fait l'Église. Si la Parole prononcée en mémorial dans le récit de l'institution effectue ce qu'elle dit, c'est en tant que portée par l'Esprit : le récit de l'institution est inséparable de l'épiclese adressée à l'Esprit. [...] Seul l'Esprit, en effet, envoyé par le Père au nom du Christ, peut nous faire ressouvenir de ce qu'il a dit (Jn 14,26). [...] Mémorial, dans l'Esprit, du Christ-Tête ressuscité et du Christ-Corps ressuscité encore en genèse dans l'humanité, [...] l'eucharistie [...] interpelle toute communauté chrétienne. [...] Faire mémoire du Crucifié ressuscité pour la vie du monde [...] c'est être renvoyés [...] à prendre en charge l'histoire concrète des hommes comme le lieu sacré où [...] le Royaume est en gestation et le corps du Christ en croissance » (Louis-Marie Chauvet, *Quatre thèmes de réflexion sur l'eucharistie*, p. 33, 34, 35 ; dans <http://www.catholique95.com/diocese/images/703dvd/fiches/lmchauvet.pdf>, le 31 janvier 2013).

¹⁹²⁰ Ioan Bizau, *Experiența liturgică a prezenței lui Dumnezeu în viața lumii* [L'expérience liturgique de la présence de Dieu dans la vie du monde], Cluj-Napoca, Eikon, 2012, p. 399.

¹⁹²¹ Le Christ est le même « hier, aujourd'hui et toujours » (He 13,8), « l'Alpha et l'Omega, celui qui est, qui était et qui vient » (Ap 1,8).

¹⁹²² Cervera Jesús Castellano, *Eschatologie*, dans DEL, p. 338-348, ici p. 339.

Alexandre Schmemmann qui déplore la perte du vrai sens de la liturgie au profit du succès du symbolisme et de l'allégorie ou d'une ferme distinction entre le symbole et la réalité.¹⁹²³

Mais si la perspective eschatologique est absente des manuels de dogmatique, elle est dominante dans la liturgie de l'Église. Au XX^e siècle, la théologie orthodoxe orientée vers l'expérience ecclésiale, connaît une tendance eschatologique importante, ressent une empreinte eschatologique.¹⁹²⁴ Plusieurs théologiens orthodoxes ont mené leurs études et ont fermement souligné la dimension eschatologique de l'Eucharistie.¹⁹²⁵

En Occident les théologiens vont exploiter ce trait du culte et de la théologie et plusieurs nouvelles hypothèses vont apporter une contribution sérieuse à un secteur de la théologie qui s'était effacé pendant longtemps.¹⁹²⁶ Dans la réflexion moderne le problème eschatologique fait l'objet d'une vaste recherche et constitue un nœud de la théologie contemporaine.¹⁹²⁷ La liturgie de l'Église constitue un point de référence pour la doctrine sur l'eschatologie, un « lieu théologique ». Mais les textes liturgiques ne fondent une pensée théologique sur l'eschatologie que dans la mesure où ils reflètent les données de la révélation. La liturgie a servi de point de référence, de lieu théologique pour renouveler l'eschatologie en la centrant davantage sur le mystère du Christ et de l'Église. Le témoignage de la liturgie a été aussi invoqué en faveur d'une eschatologie tournée vers la parousie et la résurrection finale, étant en même temps un lieu d'expérience anticipée des réalités dernières et de la communion priante avec l'Église céleste.¹⁹²⁸

¹⁹²³ Schmemmann, *Liturgy and Eschatology*, p. 94-95.

¹⁹²⁴ Felmy, *Die orthodoxe Theologie der Gegenwart*, p. 242.

¹⁹²⁵ L'évêque Jean Zizioulas en a très bien saisi l'enjeu et la valeur : « L'importance de l'eschatologie pour la compréhension orthodoxe de l'eucharistie est devenue claire aussitôt que l'eucharistie a commencé d'être regardée comme une Liturgie et non simplement comme un Sacrement. L'eucharistie orthodoxe est si pénétrée par l'eschatologie que nous nous demandons comment était-il possible que les théologiens qui vivent dans l'Église Orthodoxe puissent écrire des livres de dogmatique sans toujours envoyer, sans jamais mentionner la valeur et la place de l'eschatologie. La Liturgie Orthodoxe commence et s'achève avec l'annonce du Royaume et, dans sa structure d'ensemble elle n'est qu'une icône de l'Eschaton » (Ioannis Zizioulas, *Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie*, p. 175).

¹⁹²⁶ La théologie catholique moderne a cherché à réagir contre la manière classique de parler des *novissima*. C'est ainsi qu'elle a passé au crible les fondements de la révélation et purifié certaines conceptions individualistes de l'eschatologie. Ainsi encore a-t-elle adopté un ton plus sobre pour exposer certains détails où l'imagination avait pris le pas sur une théologie et cherché à établir un lien plus solide entre les données de la foi et la vision moderne de l'homme. La doctrine des théologiens catholiques contemporains sur l'eschatologie ne s'est jamais départie des points fermes établis par le Magistère de l'Église et pratiquement repris, bien que dans un cadre plus large, par le concile Vatican II au chapitre VII de *Lumen Gentium*. Les manuels théologiques, même les plus récents, ont su assumer la vaste problématique moderne sans pour autant bouleverser les schémas classiques (Cervera Jesús Castellano, *Eschatologie*, p. 339.)

¹⁹²⁷ Hans Urs von Balthasar, *Eschatologie*, dans *Questions théologiques aujourd'hui, II*, Paris, Desclée de Brouwer, 1963, p. 279-297 ; Timotheus Rast, *Eschatologie*, dans *Bilan de la théologie du XX^e siècle*, T. 2, sous la direction de Robert Vander Gucht et Herbert Vorgrimler, Tournai, Casterman, 1971, p. 501-519.

¹⁹²⁸ Cervera Jesús Castellano, *Eschatologie*, p. 339.

2. Les premiers pas vers une eschatologie intégrée liturgiquement dûe à Odon Casel

La situation au début du XX^e siècle se reflète dans les travaux de dom Lambert Beauduin qui fait très peu référence à cette dimension eschatologique de l'Eucharistie. Pour lui, l'Eucharistie est indubitablement le remède de l'immortalité, les arrhes de la vie éternelle. Mais c'est seulement vers les années 1950 que le théologien belge affirme : « Le Corps du Seigneur est le sacrement par excellence destiné à nous introduire dans la vie de Dieu ; c'est le ferment d'immortalité, le gage de résurrection que le Christ a mis à la disposition de ses membres ».¹⁹²⁹ Cependant, le sujet ne reçoit pas un développement en soi, car il est présenté dans un contexte à part, dans une discussion sur la *communio en viatique*, sur la liturgie et la signification théologique et pastorale du viatique.¹⁹³⁰

Parmi les grandes découvertes et intuitions de dom Odon Casel, dont la pensée a influencé fortement le cours de la réflexion théologique au siècle passé, nous ne pouvons non plus découvrir un espace particulier dédié à l'eschatologie, l'Eucharistie comme événement eschatologique, comme icône du Royaume futur et anticipation du cosmos transfiguré ne se trouvant pas de manière développée dans la grande vision du théologien allemand. Quelques renvois faits au passage, d'ordre plutôt historique, sont parsemés dans ses premiers travaux.¹⁹³¹ L'œuvre bien connue sur *Le mystère du culte* ne contient que deux brèves références aux mystères du salut qui se renouvellent sans cesse à des intervalles réguliers dans la célébration de l'année liturgique et des dimanches. Il ne s'agit pas pour autant d'une répétition dépourvue de sens mais « ils sont ainsi éternellement actuels, en attendant que leur célébration atteigne, au ciel, la plénitude de leur éternelle réalité ».¹⁹³² Sans aucune intention précise sur le sujet, le théologien allemand, à l'intérieur de sa théologie des mystères, crée les bases d'une solide eschatologie. Dans l'œuvre de Casel l'eschatologie n'est donc pas évidente, mais elle fait partie intégrante du « mystère » liturgique.¹⁹³³ « Par le *mystère*, – dit

¹⁹²⁹ Lambert Beauduin, *Le Viatique*, dans MD 15. 1948, p. 126.

¹⁹³⁰ *Ibidem*, p. 117-129.

¹⁹³¹ Par exemple dans *Le mémorial du Seigneur dans la Liturgie de l'antiquité chrétienne*, Casel présente l'eucharistie chrétienne primitive, en s'axant sur sa dimension de sacrifice et sur celle de mémorial. Il traite également du caractère esthétique de l'eucharistie, mais l'aspect eschatologique recevant une seule phrase d'intérêt historique : « Par l'Eucharistie et en elle, le Seigneur vit dans l'Église. Quand les chrétiens célébraient leur repas commémoratif, ce n'était point là un simple souvenir de quelque chose qui s'était passé autrefois ; non, mais le Christ s'asseyait de nouveau parmi eux, il mangeait et buvait avec eux, il se donnait à eux en aliment. Nous comprenons alors comment, pour les premiers chrétiens, la Cène du Seigneur, la *fractio panis* prenait la figure du banquet éternel, en la salle du festin céleste, où le Seigneur va et vient pour servir ses hôtes et les rassasier de délices » (Odo Casel, *Le mémorial du Seigneur*, p. 62).

¹⁹³² Casel, *Le mystère du culte*, p. 158.

¹⁹³³ Van Rossum, *La « Théologie des Mystères » de Dom Odo Casel*, p. 408.

Casel – le Christ vit dans l'Église, agit en elle et avec elle, la soutient et la vivifie. Par le *mystère*, nous vivons déjà de la vie du siècle futur, nous prélevons quelque chose du royaume de Dieu... ».¹⁹³⁴ La *Mysterienlehre* ne présente pas explicitement la dimension eschatologique du culte chrétien mais l'intègre et la porte implicitement dans sa structure propre. L'eschatologie dans la théologie des mystères est implicite plutôt qu'explicite.

Un des interprètes de dom Casel s'aperçoit que cette dimension eschatologique du mystère liturgique devient de plus en plus évidente dans les dernières œuvres du moine bénédictin.¹⁹³⁵ Bien plus que cela, on affirme que ce thème a été constamment présent dans sa pensée, qui était « du début à la fin imprégnée d'eschatologie ».¹⁹³⁶ Il est concentré sur la dimension de sacrifice de l'Eucharistie, sur le fait que le sacrifice du Christ est célébré dans le mystère de la liturgie. Casel prend alors aussi en compte son aspect céleste et éternel. La liturgie n'est pas seulement la célébration du sacrifice historique du Christ, qui *mystico modo* est ré-actualisé, mais elle est aussi la célébration de la liturgie céleste à laquelle les anges eux-mêmes participent. Dans l'article *Die ostkirchliche Opferfeier*¹⁹³⁷, l'auteur allemand touche à l'aspect céleste du mystère, qui se retrouve selon ses observations, surtout dans la liturgie byzantine. La dimension eschatologique du mystère liturgique était évidente pour Casel, parce qu'il avait insisté sur le fait que la représentation sacramentelle n'est pas un drame historique. L'Eucharistie ne nous conduit pas au Golgotha historique. Elle nous mène à la vie divine, au Royaume de Dieu où le sacrifice du Christ est devenu la base et le centre de la liturgie éternelle.¹⁹³⁸ La théologie des mystères n'est pas seulement une théologie de la *passio Christi*, mais elle comprend particulièrement la résurrection et la parousie. L'eschatologie apporte une part de la solution du problème de la présence *in mysterio*. Le sacrifice du Christ peut être présent dans la liturgie car les œuvres du salut ne restent pas des simples faits historiques passés mais ils sont devenus des réalités éternelles dans le Royaume de Dieu qui est déjà arrivé avec la venue du Christ. Le mystère du Christ est le fondement du Royaume de Dieu qui se réalise conformément au plan éternel du salut et à sa réalisation dans l'histoire.¹⁹³⁹ A partir de cette perspective eschatologique qui dérive de l'économie divine, Casel comprend que « la deuxième parousie ce n'est pas la fin du monde..., mais l'accomplissement de

¹⁹³⁴ Casel, *Le mystère du culte*, p. 110.

¹⁹³⁵ Jakob Plooi, *Die Mysterienlehre Odo Casels*, Neustadt an der Aisch, Verlag Schmidt, 1968, p. 192.

¹⁹³⁶ *Ibidem*, p. 89.

¹⁹³⁷ Odo Casel, *Die ostchristliche Opferfeier als Mysteriengeschehen*, dans Julius Tyciak, Georg Wunderle, Peter Werhun, *Der christliche Osten. Geist und Gestalt : dem Andenken des Unionspapstes Pius XI.*, Regensburg, Friedrich Pustet, 1939, p. 59-74.

¹⁹³⁸ Van Rossum, *La « Théologie des Mystères » de Dom Odo Casel*, p. 404.

¹⁹³⁹ *Ibidem*.

l'œuvre de salut et le passage au royaume du Père et du Christ ». ¹⁹⁴⁰ Il ne comprend pas les réalités dernières comme si elles étaient détachées de ce monde, mais il les voit comme des réalités définitives qui porteront à leur accomplissement tout ce que les chrétiens possèdent dès à présent dans l'attente. L'eschatologie implique ainsi le présent et constitue une dimension essentielle de l'expérience chrétienne.

On peut alors constater que l'eschatologie de Casel ne se laisse pas limiter à la doctrine des choses dernières. ¹⁹⁴¹ Dans le mystère du Christ est contenue toute l'histoire du salut. Par le Christ toutes les choses sont achevées, les moments eschatologiques inclus. Tout est accompli en lui, dans sa mort et sa résurrection. Le chrétien vit déjà dans cet horizon eschatologique parce que cet horizon est ouvert par le mystère pascal, qui devient effectif dans le mystère du culte.

L'existence du chrétien-même est essentiellement eschatologique, il vit dans une espérance eschatologique. Il s'agit donc d'une eschatologie qui est intégrée dans le plan éternel du salut. En plus chez Casel l'aspect anthropologique est encore mieux spécifié car dans sa vision l'homme est créé à l'image de Dieu et porte le souffle de Dieu en lui et par cela il est créé à une destination eschatologique qu'il trouve en Christ et donc il a déjà une destination éternelle.

Le caractère de cette eschatologie est présenté par Casel en termes bibliques. Les trois caractéristiques de sa conception sont la nouvelle création, la résurrection à la vie immortelle et l'onction de l'Esprit Saint : c'est la terminologie de la *Mysterienlehre*, très importante pour la précision de son eschatologie. ¹⁹⁴²

En interprétant Col 1,12-14, Casel comprend notre participation à la gloire divine de manière très réaliste, car nous pouvons entrer, nous avons accès à la gloire de Dieu à travers les mystères du Baptême, de la Confirmation et de l'Eucharistie. Cette dernière est le gage de la vie future. Ce que nous recevons dans l'Eucharistie est le « remède pour l'immortalité » et la « semence d'incorruptibilité » (*φάρμακον ἀθανασίας* et *ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν*). En faisant référence à Théodore de Mopsueste, Dom Casel soutient que « dans la participation à l'eucharistie il nous est donné symboliquement l'immortalité que nous posséderons au ciel ». ¹⁹⁴³

¹⁹⁴⁰ Odo Casel, *Festkonferenzen zu den Hochfesten des Kirchenjahres*, z. T. unediert, 1935/1936, p. 51, citation d'après Krahe, *Der Herr ist der Geist*, p. 203.

¹⁹⁴¹ Krahe, *Der Herr ist der Geist*, p. 201.

¹⁹⁴² *Ibidem*.

¹⁹⁴³ Casel, *Neue Zeugnisse für das Kultmysterium*, p. 121.

Dû au fait que dans l'Eucharistie nous participons à la mort et à la résurrection du Christ, nous participons à l'Eon éternel parce qu'en lui l'Eon est déjà arrivé : « Le futur Eon a une dimension eschatologique à laquelle on peut déjà attribuer une présence parce que le royaume de Dieu est en train de venir ».¹⁹⁴⁴ Nous sommes déjà entrés dans le nouvel Eon, par notre participation à la mort et à la résurrection du Christ. « Dans les saints mystères nous possédons déjà l'*Adventus Domini* »¹⁹⁴⁵, souligne l'auteur allemand.

Nous ne pouvons pas dire que Dom Casel a eu, au moins dans son travail scientifique, une admiration particulière pour la liturgie byzantine. Mais celle-ci est bien présente dans ses analyses. Joost van Rossum considère néanmoins qu'il existe un lien très étroit entre la *Mysterientheologie* et la « théologie liturgique » de l'Église orthodoxe.¹⁹⁴⁶ Pour Casel et sa doctrine, la liturgie est une représentation ou réactualisation de l'économie du salut et par le fait qu'elle soit l'anticipation du siècle à venir, elle donne une participation à la vie divine. C'est une conception qui concorde véritablement avec la prière de conclusion de la liturgie de saint Basile, citée par le théologien de Maria Laach même : « Christ notre Dieu, voici accompli et parfait dans toute la mesure de notre pouvoir, le mystère de ton économie ; nous avons gardé la mémoire de ta mort, nous avons représenté l'image de ta résurrection, nous nous sommes rassasiés de ta vie éternelle, nous avons goûté à ton inépuisable joie et qu'il te plaise de nous en rendre tous dignes dans le siècle à venir... ».¹⁹⁴⁷

Sans faire une référence explicite à la concordance entre la compréhension de la liturgie byzantine et la théologie casélienne, Jakob Plooiij relève le fait que pour le moine bénédictin « dans le mystère du culte tous les actes futurs du Seigneur sont anticipés. Ou mieux : dans la pensée de Casel l'eschatologie n'est pas une réalité à venir, mais une réalité éternelle qui est toujours cachée pour nous qui vivons dans le temps ».¹⁹⁴⁸ Dans le même sens se précisent les textes des anamnèses de la liturgie de saint Jean Chrysostome et de la liturgie de saint Basile, qui soulignent cette dimension eschatologique du mystère du Christ : l'Église ne « commémore » pas seulement les œuvres du salut du Christ du passé, mais elle « commémore » aussi sa « deuxième et glorieuse parousie ».¹⁹⁴⁹

¹⁹⁴⁴ Odo Casel, *Festkonferenzen zu den Hochfesten des Kirchenjahres*, z. T. unediert, 1931/1932, p. 42, citation d'après Krahe, *Der Herr ist der Geist*, p. 202.

¹⁹⁴⁵ *Ibidem*, p. 51, citation d'après Krahe, *Der Herr ist der Geist*, p. 203.

¹⁹⁴⁶ Van Rossum, *La « Théologie des Mystères » de Dom Odo Casel*, p. 404.

¹⁹⁴⁷ Cf. Casel, *Faites ceci en mémoire de moi*, p. 35.

¹⁹⁴⁸ Plooiij, *Die Mysterienlehre Odo Casels*, p. 90.

¹⁹⁴⁹ Cf. van Rossum, *La « Théologie des Mystères » de Dom Odo Casel*, p. 404.

3. Nouvelle exploitation de la réalité eschatologique de la liturgie dans la théologie de Schmemmann

Suivant la ligne de la réflexion théologique moderne ouverte par dom Odon Casel, Alexandre Schmemmann a développé aussi une réflexion sur le vrai sens du concept de symbole, en critiquant le « symbolisme figuratif »¹⁹⁵⁰ et toute compréhension liturgique qui identifie l'être symbolique, le « symbole », à la « figuration ». Schmemmann présente une conception réaliste du symbole, qui ne « ressemble » pas à la réalité symbolisée, mais y représente une *participation*, une *communication*. Le symbole manifeste et communique, et le sacrement en tant que symbole doit être conçu *épiphaniquement* : une réalité en révèle une autre.¹⁹⁵¹ La fonction du symbole est d'accroître la soif de la réalité concernée, le théologien russe mettant ainsi en évidence l'appel eschatologique de l'expérience sacramentelle : « Donne-nous en vérité de communier avec Toi au jour sans déclin de ton Royaume ... », pour « que Dieu soit tout en tous » (1Co 15,28).¹⁹⁵²

Le caractère unique de la Liturgie chrétienne tient à sa nature eschatologique de « parousie » future, de révélation de ce qui allait advenir, au fait qu'elle est communion au Royaume du « siècle futur ». L'expérience eschatologique de l'Église a été à l'origine de l'Eucharistie comme symbole, c'est-à-dire comme manifestation du Royaume de Dieu dans « ce monde ».

« Le symbole par excellence du Royaume, celui qui accomplissait tous les symboles, celui du Jour du Seigneur, de la Pâque, du Baptême et de toute la vie chrétienne, de 'la vie cachée en Dieu avec le Christ' (Col 3,3), c'était l'Eucharistie, sacrement de la venue du Seigneur ressuscité, mystère de la rencontre et de la communion avec lui 'à sa cène, dans son Royaume...' ».¹⁹⁵³

Pour Schmemmann, l'Eucharistie ne « figure » rien du tout, elle est communion et révélation.¹⁹⁵⁴ Le symbolisme du Royaume dans la Liturgie est fondamental pour l'Église. Dans la présence de Dieu, l'acte ecclésial du culte devient une réalisation iconographique du Royaume. D'ailleurs chaque icône est dans son essence un symbole du Royaume, épiphanie

¹⁹⁵⁰ Schmemmann, *L'Eucharistie*, p. 24.

¹⁹⁵¹ *Ibidem*, p. 32.

¹⁹⁵² *Ibidem*, p. 33.

¹⁹⁵³ *Ibidem*, p. 38.

¹⁹⁵⁴ *Ibidem*.

de la créature transfigurée et glorifiée. Elle ne représente pas, elle révèle « dans la mesure où elle est en contact avec le révélé, où elle est elle-même présence et communion ». ¹⁹⁵⁵

Le mérite de Schmemmann a été d'avoir clairement identifié le caractère eschatologique du culte chrétien et d'en avoir fait la spécificité de sa théologie liturgique. Deux ans avant sa mort, il affirmait avec audace : « on peut dire que la théologie liturgique a comme son domaine propre, comme son objet, l'eschatologie, laquelle est révélée dans sa plénitude dans la liturgie ». ¹⁹⁵⁶ Si cela semblait possible à ses yeux, c'est parce que la liturgie accomplit non seulement l'Église mais révèle également le Royaume de Dieu. C'est ce qui lui permettait d'ailleurs de parler dans ses écrits du « sacrement de l'Église » et du « sacrement du Royaume ». Comme il le dit lui-même :

« C'est l'Eucharistie qui, de toute évidence, constitue le cœur, le centre de cette expérience eschatologique : en elle et par elle l'Église s'accomplit dans son ascension à la table du Seigneur, dans son Royaume, afin de pouvoir témoigner de ce Royaume dans ce monde ». ¹⁹⁵⁷

Reconnue pour son appui existentiel, la théologie du père Schmemmann est toujours eschatologique tant dans sa perspective fondamentale que dans sa nature. « Si la théologie liturgique de Schmemmann est quelque chose elle est une eschatologie vécue ». ¹⁹⁵⁸ Dans sa vision, le Royaume à venir est déjà expérimenté dans ce monde par l'Église. Schmemmann définit l'Église comme le « lieu » de la révélation de l'éternité ¹⁹⁵⁹, et ailleurs il appelle l'Église « le Royaume de Dieu parmi et à l'intérieur de nous ». ¹⁹⁶⁰ L'avant-goût et l'appropriation du royaume de Dieu se réalisent dans l'Église de manière spécifique et le plus prégnant dans sa re-présentation sacramentelle, dans la synaxe eucharistique. Dans ce sens Schmemmann considère l'Eucharistie comme le « sacrement du Royaume », réalité proclamée déjà dans l'ouverture de la Divine Liturgie « Béni est le règne du Père et du Fils et du Saint Esprit, et maintenant et toujours et dans les siècles des siècles ! » ¹⁹⁶¹ La vraie raison d'être de la célébration eucharistique, selon Schmemmann, « sa condition première, sa fin et son

¹⁹⁵⁵ *Ibidem*, p. 40.

¹⁹⁵⁶ Schmemmann, *Théologie liturgique. Remarques méthodologiques*, p. 302.

¹⁹⁵⁷ *Ibidem*, p. 301-302.

¹⁹⁵⁸ Robert Slesinski, *Alexander Schmemmann on the Divine Liturgy as an Epiphany of the Kingdom : A Liturgical Apriori*, dans *Communio, International Catholic Review* 34. 2007, p. 76-82, ici p. 77.

¹⁹⁵⁹ Alexandre Schmemmann, *Journal (1973-1983)*, publié sous la direction de Nikita Struve, traduit du russe par Anne Davidenkoff, Anne Kichilov et René Marichal, Paris, Editions des Syrtes, 2009, p. 17.

¹⁹⁶⁰ « Hier à Toronto, après la 'Passion', conférence sur 'l'esprit de la liturgie orthodoxe'. Sur ceci, qui pour moi est le plus évident : la liturgie comme *manifestation* effective du Royaume de Dieu, manifestation qui rend possible de l'aimer, de prier pour son avènement, de le percevoir comme 'l'unique nécessaire' » (Schmemmann, *Journal*, p. 33).

¹⁹⁶¹ Schmemmann, *L'Eucharistie*, p. 34.

achèvement consistent en ce que l'Église entre au ciel, que la Liturgie est accomplie à la table du Christ, en son Royaume ». ¹⁹⁶²

L'Église, qui est une communauté eschatologique, vit déjà le commencement du Royaume, dans le Christ ressuscité et dans le don de l'Esprit. Schmemmann affirme donc à juste titre que,

« l'originalité, la nouveauté totale de la Litourgia chrétienne consistaient en cela : l'entrée dans le Royaume, qui, pour 'ce monde' reste à venir, mais dont l'Église est déjà en réalité le sacrement, le commencement, l'anticipation et la *parousia* ». ¹⁹⁶³

Ses affirmations reviennent à d'autres occasions représentant une autre illustration de l'accent mis par le père Schmemmann sur le sens eschatologique de l'Eucharistie : « Il n'est que dans la dimension eschatologique de l'Église qu'on peut comprendre la nature de la liturgie, qui consiste à actualiser et réaliser l'identité de l'*ecclesia* avec le nouvel éon et le futur siècle ». ¹⁹⁶⁴

4. Reformulation de la théologie du temps chez Schmemmann

La liturgie part de l'expérience du présent salvifique pour nous orienter vers son accomplissement futur. Elle célèbre ce qu'elle possède déjà et se projette vers ce qu'elle attend : le retour du Seigneur dans la gloire. ¹⁹⁶⁵ La constante eschatologique de l'Église implique la dialectique du rapport mystique entre le *déjà* et *pas encore*, fortement mis en œuvre par la Liturgie eucharistique. L'expérience liturgique du temps en tant que « temps qui est eschatologiquement transparent » ¹⁹⁶⁶ met en évidence ce point essentiel de l'Eucharistie en tant que sacrement du Royaume.

¹⁹⁶² *Ibidem*, p. 19.

¹⁹⁶³ Alexandre Schmemmann, *Prière, liturgie et renouveau*, dans *La théologie du renouveau*, II, texte intégral, des travaux présentés au Congrès international de Toronto, publié sous la direction de Laurence K. Shook et Guy-M. Bertrand, Montreal, Fides, Paris, Cerf, « Cogitatio fidei » 35, 1968, p. 109.

¹⁹⁶⁴ Alexander Schmemmann, *Theology and Liturgical Tradition*, dans *Liturgy and Tradition*, p. 17, texte original dans *Worship in Scripture and Tradition : essays by members of the Theological Commission on Faith and Order of the World Council of Churches*, éd. par Massey Hamilton Shepherd, New York, Oxford University Press, 1963, p. 165-178. Autrement dit, la liturgie de l'Église est le lieu privilégié où l'on célèbre l'eschatologie en même temps qu'on l'expérimente, où on l'anticipe en même temps qu'on l'attend. Elle est en même temps présence et espérance du salut futur (Cervera Jesús Castellano, *Eschatologie*, p. 348).

¹⁹⁶⁵ *Ibidem*, p. 347-348.

¹⁹⁶⁶ Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, p. 56.

Par la vertu de sa signification eschatologique l'événement qui est actualisé dans l'Eucharistie est un événement du passé, mais il est de même un événement qui a lieu éternellement. Dans la venue, dans la mort et la résurrection du Messie, son royaume est entré dans le monde devenant vie nouvelle dans l'Esprit, donné par le Christ comme vie en Christ. L'Église appartient au nouvel éon, l'éon du Royaume, qui en relation avec ce monde est le Royaume du siècle à venir. De la perspective du monde actuel, le Royaume est quelque chose du futur, mais dans le Christ, le Royaume est entré dans ce monde en y demeurant par l'Église. L'Eucharistie est la *parousia*, la présence du Christ et en y participant, les chrétiens reçoivent en eux-mêmes sa Vie et son Royaume, c'est-à-dire la Nouvelle Vie et le Nouvel Eon.¹⁹⁶⁷

« La vie dans le nouvel éon est actualisée – devient réelle – dans l'assemblée de l'Église [...]. L'Eucharistie est ainsi la manifestation de l'Église en tant que nouvel éon ; c'est la participation dans le Royaume comme *parousia*, comme la présence du Seigneur Ressuscité et Donateur de vie (*Resurrected and Resurrecting Lord*) ». ¹⁹⁶⁸

L'eschatologie a généré aussi l'idée du Jour du Seigneur, jour de l'accomplissement messianique au-delà des limites tressées par le cycle hebdomadaire. Ce jour est le premier Jour du Nouvel Éon, symbole du temps du Messie. Par la manifestation dans l'Eucharistie du Jour du Seigneur, du Nouvel Éon, se montre donc la nature eschatologique de l'Eucharistie. Le jour de l'Eucharistie est le jour de l'actualisation ou de la manifestation dans le temps, du Jour du Seigneur en tant que Royaume du Christ.¹⁹⁶⁹ Pour Schmemmann c'est à partir de cette expérience eschatologique que le Jour du Seigneur est né comme symbole du Royaume de Dieu.¹⁹⁷⁰

La conception sur le temps et l'éon de Stăniloae est liée à celle de saint Maxime le Confesseur.¹⁹⁷¹ Le temps commence avec le mouvement du monde créé, en ayant un début

¹⁹⁶⁷ *Ibidem*, p. 57-58.

¹⁹⁶⁸ *Ibidem*, p. 57.

¹⁹⁶⁹ *Ibidem*, p. 63.

¹⁹⁷⁰ Schmemmann, *L'Eucharistie*, p. 37.

¹⁹⁷¹ Le monde a son origine, est soutenu et est destiné à s'éterniser dans une sorte d'éternité, mais qui n'est pas la même avec l'éternité de Dieu. L'éternité n'existe pas par elle-même, mais par Dieu. L'éternité est différente de l'éon, ce dernier étant l'éternité remplie des expériences du temps ou le temps rempli de l'éternité. Il y a un éon initial qui comprend en Dieu les possibilités pensées de toutes les choses qui vont se développer dans le temps. Il y a également un éon final dans lequel se rassemble tout le temps. La vie des anges, la vie future des hommes et du monde dans l'éternité est cet éon final (Maxime le Confesseur, *Ambigua*, PG 91, col. 1164, 1153). L'éon eschatologique, qui n'est pas tout à fait l'éternité de Dieu, est l'éternité pour le monde, comprise en Dieu, donnée en potence dans le « soudain », l'« hapax » de la création, et rassemblée dans l'éternité eschatologique en passant par le temps. Pour Stăniloae, « ce 'soudain' en potence du premier jour, devient un 'soudain' plein du

parce qu'il existe une éternité qui lui est préexistente. L'éternité explique le temps, car il a existé dans l'éternité comme un éon initial, virtuel, mais qui finira dans un éon actualisé, passé par toutes les expériences temporelles.¹⁹⁷² Le temps comme éon en mouvement confère à l'homme la possibilité du progrès, étant une condition de la relation dynamique de la créature, qui n'est pas encore arrivée en Dieu, avec le Dieu éternel. Au moment de l'arrivée en Dieu, le temps disparaît, le but étant atteint puisque la personne humaine reçoit l'intimité maximale de la communion avec Dieu. L'éon eschatologique a en lui l'expérience du mouvement parce que la créature arrivée en Dieu progresse toujours dans la contemplation et dans la communion à l'infini de Dieu. Ce à quoi Stăniloae conclut que : « la sortie de l'éternité par la création finit par l'entrée dans l'éternité par la résurrection, après le mouvement au travers du temps ».¹⁹⁷³

Pour l'histoire, le Christ représente le mode le plus proche par lequel Dieu s'est penché vers l'humanité. La personne du Christ a unifié la temporalité avec l'éternité, en offrant à l'homme la possibilité de monter vers Dieu.¹⁹⁷⁴

Par le temps liturgique, le Christ amène l'éternité dans le milieu temporel et ouvre à l'homme la relation personnelle avec l'éternité de Dieu, en l'élevant en dessus du temps.¹⁹⁷⁵ Le temps liturgique ne représente pas un rappel, mais une actualisation et un développement présent, vivant de l'événement. Il ne s'agit pas d'un rappel des événements historiques passés, mais d'un présent continu, car tout se réalise « maintenant » et « ici ». Dans l'Eucharistie, le Christ élève la tension temporelle pour la montrer comme une éternité temporelle et l'histoire ne représente plus une contradiction de l'éternité divine, mais devient une partie de l'éternité.

« Quand le Christ vient dans la Liturgie, Il vient avec tout ce qu'Il a fait. Il porte en Lui tout ce qu'Il a fait. Il porte en Lui tout ce qu'Il a fait pour nous. Il devient notre contemporain avec sa Croix, avec sa Résurrection. Et Il vient avec tout ce qu'Il nous donnera dans l'éternité. Mais Il ne supprime pas notre temporalité. Il la remplit et nous aide à vivre en elle l'éternité. La contradiction entre temps et éternité disparaît ».¹⁹⁷⁶

huitième jour sans fin ; la sortie de l'éternité par la création finie par l'entrée dans l'éternité par la résurrection, après le mouvement par le temps » (Stăniloae, TDO I, p. 231).

¹⁹⁷² Stăniloae, TDO I, p. 231.

¹⁹⁷³ *Ibidem*.

¹⁹⁷⁴ « L'un et le même Dieu incarné vivait Son éternité descendue par amour jusqu'à la temporalité et Son humanité comme temporalité imprimée par l'éternité de l'amour parfait de Dieu et des hommes » (Dumitru Stăniloae, *Dumnezeu este iubire (1 Ioan IV, 8)* dans *Ortodoxia* 23. 1971, p. 390.

¹⁹⁷⁵ Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 301-302.

¹⁹⁷⁶ Dumitru Stăniloae et Marc-Antoine Costa de Beauregard, *Ose comprendre que je t'aime*, préface de A.M. Allchin, Paris, Cerf, « Témoins spirituels aujourd'hui », 1983 (interview avec Marc-Antoine Costa de

Chaque Divine Liturgie représente une actualisation, une expérience instantanée de l'économie divine, par laquelle tout fidèle participe au « maintenant » des événements divins. Cette actualisation permanente répond au besoin d'ascension spirituelle des fidèles. Ainsi, le culte n'est pas reçu comme une répétition mais conformément aux besoins spirituels de chacun comme une permanente actualisation, un continuel renouvellement.

« Le cycle liturgique lui-même, qui assume tout au long de l'année le temps chronologique, actualise aussi les événements éternels du salut. Ainsi fait chaque Liturgie eucharistique : une synthèse de tous les temps et un présent absolu – le présent indéfectible de l'amour de Dieu pour l'homme et de la réponse de l'homme en Jesus Christ ». ¹⁹⁷⁷

5. Multiples références eschatologiques du culte eucharistique chez Schmemmann et Stăniloae

Le centre de l'espérance chrétienne, propre à toute eschatologie, est la conviction de la résurrection du Christ. ¹⁹⁷⁸ L'expérience de l'Église trouve son expression dans la participation au mystère pascal de la mort et de la résurrection par et dans la célébration de l'Eucharistie. ¹⁹⁷⁹

La révélation néotestamentaire donne l'assurance de la présence du Christ dans l'Eucharistie. Dieu accomplit l'œuvre du salut *ici* et *maintenant*, par la présence eucharistique de son Fils. Pourtant, le cri « Viens, Seigneur Jésus ! » et l'affirmation « Je viens bientôt ! » (Ap 22,8-17) montrent le Seigneur déjà présent précisément parce qu'il est Celui qui est attendu. ¹⁹⁸⁰ L'*eschaton* n'est pas l'horizon de l'Église priante mais le *présent* de ses prières.

Beauregard), p. 176 ; traduit en roumain par Maria-Cornelia Ică jr, *Mică dogmatică vorbită - Dialoguri la Cernica*, Sibiu, Deisis, 2007³, p. 184.

¹⁹⁷⁷ *Ibidem*.

¹⁹⁷⁸ La christologie comporte une empreinte eschatologique en partant de l'expérience de celui qui vient. La première épître adressée par saint Paul à la communauté chrétienne de Corinthe se conclut par l'expression *Marana tha* (1Co 16,22). Il s'agit probablement d'une expression liturgique familière aux communautés chrétiennes de l'époque apostolique qui évoque la venue (le verbe *atha*) du Seigneur (appelé *Mara*).

¹⁹⁷⁹ La célébration eucharistique commémore la Résurrection du Christ. Mais la résurrection n'est pas encore la nôtre, car nous devons mourir, accepter la mort, la séparation. Néanmoins par recevant le corps et le sang du Christ qui sont nourriture d'immortalité, nous avons en nous le gage, l'anticipation de la vie éternelle. Toute notre existence chrétienne trouve sa dimension dans ces actes de communion à la vie nouvelle dans l'éon nouveau du Royaume. (Alexandre Schmemmann, Olivier Clément, *Le Mystère Pascal, commentaires liturgiques*, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, « Spiritualité orientale » 16, Série Orient contemporain, 1989, 1975, p. 44-45).

¹⁹⁸⁰ Cf. Stăniloae, *Théologie eucharistique*, p. 187 ; cf. Schmemmann, *L'Eucharistie*, p. 36 ; cf. aussi Zizioulas, *L'être ecclésial*, p. 54-55.

L'*eschaton* du Christ ressuscité et de son Esprit est déjà présent et opérant dans l'Église à travers la liturgie.¹⁹⁸¹

Une direction eschatologique trouve aussi l'ample réalité eucharistique-sacrificielle dans la perspective théologique du père Dumitru Stăniloae. Il a souligné à maintes reprises l'importance de la continuelle auto-offrande du Seigneur dans l'Eucharistie qui applique son sceau de mouvement convergent à la vie chrétienne, un sceau eucharistique. L'Eucharistie conduit ainsi toute la vie chrétienne sur des degrés toujours plus hauts d'offrande réciproque et de convergence entre Dieu et les fidèles, jusque dans le Royaume des cieux quand l'offrande aboutira à la grandeur d'offrande de soi-même du Christ, chacun s'offrant entièrement à Dieu et à tous.¹⁹⁸² En plus, selon les affirmations de l'anaphore eucharistique, le sacrifice eucharistique est offert premièrement pour la Mère de Dieu et les saints, car leur félicité ne sera pas complète jusqu'à la consommation de toute vie humaine au jugement dernier. Cette solidarité-communion des saints a des implications pour la vie dans l'attente de la seconde venue. Tandis que l'arrivée du Royaume avec la Parousie du Christ est au-delà de toute préparation et attente humaine, néanmoins il y a « une solidarité profonde et mystérieuse du Christ avec tout le cours de la vie humaine sur la terre ». ¹⁹⁸³ Selon le théologien roumain, dans l'Eucharistie les saints dons sont des *dons*, non pas des choses que nous méritons, et pourtant les recevoir et pouvoir vivre de leur puissance exige de la part de chaque chrétien un engagement ascétique, concentré d'une part sur une lutte contre tout ce que dans nos vies s'oppose au Christ et d'autre part sur la volonté de nourrir tout ce qui favorise l'amour.¹⁹⁸⁴

Pour le père Stăniloae, le Royaume de la Trinité est le Royaume de l'amour entre le Père et ses fils adoptifs, offerts entièrement dans le Fils au Père. L'avancement dans le Royaume de la Sainte Trinité au cours de la Divine Liturgie est l'avancement des fidèles dans la communion de l'amour avec la Sainte Trinité et entre eux.¹⁹⁸⁵ Le Royaume de Dieu devient ainsi réalité dans la communion d'amour réciproque, qui se réalise en tant que modèle dans le culte divin.¹⁹⁸⁶

¹⁹⁸¹ Castellano, *Eschatologie*, p. 343. C'est une idée théologique spécifique à dom Odon Casel et qu'il a mis en évidence dans sa *Mysterienlehre*, une idée qui s'est de plus en plus précisée durant les décennies du milieu du siècle passé, présente dans la réflexion théologique catholique et orthodoxe. Dans le Christ ressuscité et dans le don de l'Esprit, l'Église, communauté eschatologique, vit déjà le commencement du Royaume.

¹⁹⁸² Stăniloae, *Creația ca dar și tainele Bisericii*, p. 22.

¹⁹⁸³ Stăniloae, TDO III, p. 239.

¹⁹⁸⁴ Cf. Andrew Louth, *Eastern Orthodox Eschatology*, dans *The Oxford Handbook of Eschatology*, éd. par Jerry L. Walls, Oxford, Oxford University Press, « Oxford handbooks in religion and theology », 2008, p. 233-247, ici p. 237.

¹⁹⁸⁵ Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 219-259.

¹⁹⁸⁶ *Ibidem*, p. 259.

L'anamnèse eucharistique sera révélée comme importante pour la compréhension eschatologique de l'Eucharistie car le futur est également rappelé. Sans avoir vraiment étudié l'influence du contexte juif sur la liturgie chrétienne, Casel et Stăniloae ont pourtant tous les deux interprété le récit paulinien de l'institution (1Co 11,26). Les paroles de saint Paul indiquent le retour du Christ, duquel font mémoire les disciples chaque fois qu'ils célèbrent l'Eucharistie. L'apôtre intègre une explication valable pour une éventuelle communauté hellénistique, explication sur la signification qu'avait la célébration pascale pour les Sémites, c'est-à-dire de mémorial réactualisant les grandes œuvres accomplies par le Seigneur en faveur de son peuple. Dans la théologie récente on parle du Christ, dont la mort glorieuse « est proclamée et réalisée dans le mystère »¹⁹⁸⁷, on parle de l'attente de la parousie du Christ par l'Église quand elle en célèbre le mémorial.

En plus, tous les événements de l'histoire du salut sont rappelés par l'Église, dans la perspective du futur, car ils sont immergés dans la lumière de l'eschaton.¹⁹⁸⁸ Dans l'anamnèse, le futur est rappelé et cela place dans une lumière différente l'anamnèse du passé.¹⁹⁸⁹ Que l'anamnèse du Royaume soit la source de toute chose dans l'Église, Alexandre Schmemmann l'exprime sans réserve. La liturgie ne doit pas être traitée comme une expérience esthétique ou comme un exercice thérapeutique car sa fonction est de nous révéler le Royaume de Dieu. Cela est ce que nous commémorons éternellement.¹⁹⁹⁰

À côté du caractère eschatologique de l'anamnèse la théologie moderne mettra en évidence le fait que l'assemblée est aussi eschatologique. Elle se trouve dans cet état eschatologique pour participer à la vie éternelle de Dieu, telle qu'elle est offerte à la table eucharistique. L'Église locale rassemblée dans l'Eucharistie est l'assemblée eschatologique du peuple de Dieu. « Nous tenant dans le temple, nous croyons nous tenir dans le ciel... », entend-t-on dans les matines du Carême. Pour le père Schmemmann,

« il est tout aussi indubitable que cette assemblée soit conçue comme étant *céleste* : le temple représente 'le ciel sur la terre' et l'assemblée ecclésiale le réalise ; il est le symbole qui réunit

¹⁹⁸⁷ Castellano, *Eschatologie*, p. 342.

¹⁹⁸⁸ Felmy, *Die orthodoxe Theologie der Gegenwart*, p. 259.

¹⁹⁸⁹ Importante pour la compréhension eschatologique de la Liturgie est évidemment l'anamnèse de l'anaphore de la Liturgie de Saint Jean Chrysostome. Il est rappelé ici non seulement le passé mais aussi le futur. Après les paroles d'institution dans la prière eucharistique il est dit : « Faisant donc mémoire de cet ordre du Sauveur et de tout ce qui a été fait pour nous, de la croix, du tombeau, de la résurrection au troisième jour, de l'ascension aux cieux, de la session à la droite, du deuxième et glorieux avènement : Nous t'offrons ce qui est à toi, de ce qui est à toi, en toutes choses et pour tout ».

¹⁹⁹⁰ Schmemmann, *Liturgy and Eschatology*, p. 100.

ces deux *réalités*, ces deux dimensions de l'Église : le 'ciel' et la 'terre', en manifestant l'une au sein de l'autre, en transformant l'une en l'autre ».¹⁹⁹¹

Le culte divin est eschatologique par le fait qu'en lui est supprimée la frontière entre le ciel et la terre. La liturgie met ensemble le ciel et la terre, Dieu les transfigure et les fait rayonner ensemble et s'irradier mutuellement. L'idée de la compénétration de l'éternel et du présent dans la liturgie et celle de la communion de l'Église pérégrinante et de l'Église céleste sont des réflexions également présentes dans les perspectives des théologiens catholiques et orthodoxes. L'unité entre l'Église céleste et l'Église terrestre dans la Divine Liturgie a été mise en évidence tant par Schmemmann que par Stăniloae. La théologie d'école traditionnelle ne dit rien sur le caractère théophanique de la Liturgie mais la préoccupation pour cet aspect est pourtant bien manifeste dans l'explication de l'Eucharistie de ces deux théologiens. La communion entre le monde céleste et terrestre se trouve dans l'ordre des parcelles à la proscomidie, qui correspondent aux vivants, aux morts et aux anges. Ainsi se trouve réellement sur la patène, l'Église catholique rassemblée autour de l'Agneau. Au moment de l'entrée avec les dons eucharistiques à l'autel, Dieu vient accompagné de ses anges. Le ciel et la terre se rapprochent. L'Église terrestre célèbre en communion avec l'Église céleste. Cette communion est soulignée en différents lieux de la Liturgie, qui prie de manière réitérée pour la communion avec les anges. Cette communion est exprimée à la Grande Entrée quand dans l'hymne Cherubin les fidèles et les diacres « secrètement sont l'image des chérubins » pendant que « le Roi de toutes choses... est invisiblement escorté des ordres angéliques ». Dans l'assemblée eucharistique de l'église d'un certain lieu, l'Église est dans sa plénitude, *catholique*, mais de manière qu'au même moment elle se transcende elle-même. Elle entre en communion avec les séraphins.

L'eschatologie, redécouverte comme fondamentale est donc remise par la théologie moderne dans sa relation essentielle avec la vie concrète de la communauté croyante rassemblée surtout dans la synaxe eucharistique. Le culte n'est pas une manifestation pédagogique, académique ou symbolique, il contient dans son fond le Royaume de Dieu réellement expérimentable en soi. Plusieurs actes liturgiques connaissent un chargement eschatologique. Dans l'Eucharistie il y a une participation de la communauté au Royaume de Dieu, participation expérimentée dans les actes liturgiques. Cette existence eschatologique communautaire du peuple de Dieu est une expérience réelle de la communauté. Certains moments de la liturgie font ressortir plus intensément l'horizon ou la perspective

¹⁹⁹¹ Schmemmann, *L'Eucharistie*, p. 40.

eschatologique de la Divine Liturgie. Ce type d'évaluation demeure caractéristique tant de l'herméneutique schmemanienne que de celle du père Stăniloae.

Les choses dernières ne sont pas des simples événements futurs, mais des événements rendues présentes dans le Christ ressuscité. En Lui, les frontières entre la mort et la vie ont été détruites, de même que la séparation existante dans notre expérience de l'espace et du temps. Par la mort du Christ, s'est révélée la Vie, « et seulement parce que le Christ est la Vie, la mort est ce que le christianisme le proclame d'être, nommément l'ennemi à détruire, et non un 'mystère' à expliquer ». ¹⁹⁹² Cela signifie également que la communion dans le Christ ressuscité transcende la séparation des vivants et des défunts constituée par la mort.

En même temps le sens eschatologique de la Cène et par conséquent de l'Eucharistie est évident dans leurs pensées, l'Eucharistie renvoyant au banquet eschatologique et l'anticipant dans la foi.

Dans son ensemble, l'Eucharistie est donc présence du Ressuscité et de son mystère pascal, attente de sa venue et semence de la résurrection mais aussi constitution de la communauté eschatologique. L'Eucharistie est également anticipation du renouveau de la création dans la transformation du pain et du vin. ¹⁹⁹³ La présence réelle du Christ dans l'Eucharistie est vue par Dumitru Stăniloae dans une perspective eschatologique. L'union eschatologique avec le Christ est impliquée dans l'union présente avec lui. Pour Stăniloae l'Eucharistie a un caractère prophétique, les espèces eucharistiques portant déjà le sceau de leur transfiguration eschatologique future. ¹⁹⁹⁴

6. La dimension cosmique-eschatologique de l'Eucharistie dans les conceptions théologiques de Schmemann et Stăniloae

La théologie orthodoxe nouvelle accentue la dimension cosmique-eschatologique de l'Eucharistie, la restauration du cosmos réalisée de manière anticipée par l'utilisation et la sanctification des dons de la création dans les saints sacrements. Le motif de la sanctification eschatologique du cosmos dans la Divine Liturgie, qui n'a jamais été rappelé dans la théologie traditionnelle d'école, est fortement accentué dans la théologie nouvelle, chose

¹⁹⁹² Alexander Schmemann, *The World as Sacrament*, London, Darton, Longman & Todd, 1966, p. 124.

¹⁹⁹³ Cf. Castellano, *Eschatologie*, p. 345.

¹⁹⁹⁴ Stăniloae, *Théologie eucharistique*, p. 189. « Une anticipation réelle de l'eschaton est déjà accessible. Autrement la victoire du Christ sera en vaine », affirme aussi un autre théologien orthodoxe, Georges Florovsky, *Collected Works*, Vol. 2, *Christianity and Culture*, éd. par Richard S. Haugh, Belmont, Nordland, 1974, p. 121-130, ici p. 129.

valable particulièrement pour Alexandre Schmemmann et pour Dumitru Stăniloae. Dans les sacrements et les hiérurgies de l'Église des dons de la création sont utilisés et conduits vers leur but eschatologique : devenir le pain de la vie et le vin du salut. Toute transformation eucharistique des dons montre le fait qu'ils sont conduits vers la nouvelle création.¹⁹⁹⁵ La Liturgie est signe de la transfiguration du monde, qui pour la vision liturgique sur la création est un cosmos de Dieu. La création est amenée à Dieu dans les dons eucharistiques.¹⁹⁹⁶

Schmemmann confirme la nécessaire continuité de la création, mais il explique aussi la relation avec l'offrande, l'assimilation et la transfiguration de cette création dans l'Eucharistie. Pour devenir de nouveau moyen de communication et de participation à la vie qui a resplendi du tombeau, dans le Royaume qui n'est pas de ce monde mais doit se faire comprendre par ce monde, le monde qui a rejeté le Christ doit lui-même mourir dans l'homme. Donc pour être transformés en Corps et Sang du Christ et devenir communion à son Royaume, le pain et le vin, le contenu de notre offrande (*prosphora*) à Dieu et symbole de ce monde, doivent être élevés comme *anaforà* et sortis de « ce monde ». Quand dans l'Eucharistie, l'Église laisse ce monde et monte à la table de Dieu dans son Royaume, il est possible qu'elle puisse voir et proclamer véritablement le ciel et la terre comme « pleines de Sa gloire » et Dieu comme Celui qui « a rempli de Soi-même » toutes les choses. Cette « discontinuité » est possible, selon Schmemmann, parce qu'il existe d'abord de la continuité, « parce que l'Esprit Saint fait *toutes les choses nouvelles* et ne fait pas *des nouvelles choses* ». ¹⁹⁹⁷

Schmemmann et d'autres théologiens orthodoxes ont mis en évidence la dimension cosmique eschatologique de l'Eucharistie à partir d'une « vision eucharistique sur le monde ». ¹⁹⁹⁸ Dans la problématique écologique naissante, dans les discussions sur l'importance du milieu environnant et en rapport avec le comportement non naturel de l'homme contemporain avec la création, les théologiens ont montré une compréhension de la nature qui ne regarde pas la terre et les produits que l'homme en obtient comme des simples « conglomerats chimiques » mais comme « un don vivant, qui fait partie du mystère liturgique ». ¹⁹⁹⁹

¹⁹⁹⁵ Felmy, *Die orthodoxe Theologie der Gegenwart*, p. 197.

¹⁹⁹⁶ Joannis Zizioulas, *Die Welt in eucharistischer Schau und der Mensch von heute*, dans *Una Sancta* 25. 1970, p. 342-349.

¹⁹⁹⁷ Alexandre Schmemmann, *Worship in a Secular Age*, dans SVTQ 16. 1972, p. 3-16, ici p. 7.

¹⁹⁹⁸ Felmy, *Die orthodoxe Theologie der Gegenwart*, p. 198.

¹⁹⁹⁹ Paul Evdokimov, *La Prière de l'Église d'Orient. La Liturgie byzantine de saint Jean Chrysostome*, Préface d'Irénée Henri Dalmais, Mulhouse, Salvator, Paris-Tournai, Casterman, « Approches Œcuméniques », 1966, p. 11 sq.

Empruntant la voie ouverte par saint Maxime le Confesseur²⁰⁰⁰, le père Stăniloae fait également référence à la dimension cosmique-eschatologique de l'Eucharistie. Selon la perspective théologique de Stăniloae, cette dimension est complétée et approfondie par une théologie du don. Toutes les choses qui existent nous sont données comme dons par Dieu et, par conséquent, toute la création peut être interprétée comme un sacrement en sens étendu, un canal de l'amour et de la force de Dieu. Le monde lui-même est un moyen de communication que Dieu utilise. Le monde permet la participation à la vie du Royaume. Lorsque la nature est reçue comme don de Dieu, notre relation avec elle nous permet de demeurer en étroite relation avec Dieu. Celui qui respecte le don, respecte infiniment plus le Donateur et son amour. C'est le Christ qui rétablit en nous la capacité de percevoir l'amour de Dieu au travers de la création et de demeurer en relation avec Dieu par notre relation à la création. Le Sauveur révèle le caractère de don de la création et la rend à nouveau *transparente*. En Christ, la création est restaurée comme médiatrice de l'amour de Dieu. En Christ, se réalisent la suprême transparence et la communication de Dieu, par l'intermédiaire de la nature humaine en tant que don. Le Christ nous communique la vie éternelle, non pas par la création dans son état actuel, mais par son Corps, centre incandescent de la présence de l'Esprit. Jusqu'à l'eschaton, le degré de transparence de la création n'est atteint que par le Corps du Christ qu'il avait pris de la création, donc dans l'Eucharistie, où le Corps du Christ est présent dans la création. Jusqu'à l'eschaton la communication spéciale du Christ par les Saints Sacrements se réalise à partir de son Corps, en tant que partie de la création devenue totalement transparente ou pneumatisée.²⁰⁰¹

Le Corps du Christ est le pont, entre la nature qui n'est pas encore devenue totalement transparente pour nous et Son hypostase divine. Dieu choisit des éléments de la création, le pain et le vin, qui sont liés à l'entretien de la vie, afin de nous communiquer la Vie divine du Corps. La création est actualisée comme don complet de Dieu car elle est assumée par le Verbe. Le Logos devient communicable à travers la création en devenant Corps du Christ.

Par sa résurrection le Christ a non seulement ouvert une perspective de résurrection à tous, mais il a également initié le processus de la résurrection de tous. Nous sommes entrés sur le chemin de l'achèvement et de notre ascension, qui trouvera son accomplissement dans la résurrection eschatologique. Ce processus s'opère par les Sacrements et spécialement par

²⁰⁰⁰ « Le Christ veut que les 'raisons' (*logoî*) de l'univers se réunissent dans son Corps par l'intermédiaire de nos corps rendus par lui capables de cette offrande. Il fait donc en sorte qu'au moment où il s'unit à nous par la descente de son Esprit sur la communauté, il se produise une transformation du pain et du vin en son Corps et son Sang, afin que non seulement nous soyons transformés en Christ, mais pour que les 'raisons' (*logoî*) du monde se transforment aussi à travers notre offrande » (Stăniloae, *Théologie eucharistique*, p. 193).

²⁰⁰¹ Stăniloae, *Creația ca dar și tainele Bisericii*, p. 14.

l'Eucharistie. Par celle-ci, nous recevons le don parfait du Père, et par ce don, nous recevons la force achevante de l'humanité parfaite du Christ. Ce don parfait nous parvient par la médiation des éléments de la création. Il s'ajoute ainsi don sur don. Le don initial, don de fond, s'accomplit par le don ajouté, car le don de la vie naturelle est pénétré et transfiguré par le don de la vie éternelle en Dieu. Le don créé par Dieu est pénétré par le don des énergies créées de Dieu. Les dons par lesquels notre corps est nourri durant la vie terrestre sont pénétrés par des dons de nature spirituelle qui élèvent ce corps à la vie divine et éternelle, à la vie de la résurrection, parce qu'ils viennent du corps ressuscité du Christ. Ces dons spirituels qui s'ajoutent aux dons naturels de la création nous montrent que toute la création atteindra l'état spirituel, l'état divinisé, de même que nos corps.²⁰⁰²

Dans l'Eucharistie aussi le Christ assimile la matière du monde à son corps pour l'offrir d'une manière transfigurée au Père et à nous comme pâte de résurrection de nos corps. Dans les Saints Sacrements, la matière est seulement moyen de son offre. Elle garde une subsistance propre. Les Saints Sacrements existent pour cette vie, mais aussi pour notre soutien sur le chemin vers la résurrection. L'Eucharistie est pour l'éternité. Elle nous donne les arrhes de l'union éternelle au Christ. Elle anticipe cette union et nous montre la perspective de l'Eucharistie, pleinement accomplie, dans l'éternité. Dans la vie éternelle, nous serons unis à Dieu d'une manière directe – et cela sera l'Eucharistie parfaite – mais nous serons aussi dans une communion avec lui par toute la création devenue pleinement spirituelle.²⁰⁰³

7. L'eschatologie de la Liturgie *versus* une compréhension mystique-contemplative ? Les perspectives de Schmemmann et de Stăniloae

Les deux commentaires liturgiques de Stăniloae et de Schmemmann ayant à la base une tradition théologique commune connaissent aussi des variations d'accent et de sensibilité qui font apparaître des conceptions théologiques diverses de la Liturgie et de la spiritualité orthodoxe. Ces différences ont leur point de départ aussi dans des perceptions différentes de l'importance de l'aspect eschatologique de la liturgie et comportent des implications différentes pour l'interprétation théologique du culte. Le liturgiste russe part de la prémisse d'une opposition principielle entre la spiritualité eucharistique originaire de type communautaire-ecclésiologique et eschatologique d'une part, et la spiritualité monacale

²⁰⁰² *Ibidem*, p. 27.

²⁰⁰³ *Ibidem*, p. 11-28.

ultérieure, individuelle, pénitentielle et thérapeutique, d'autre part. Il milite pour la restauration de la première contre la seconde. Le dogmaticien roumain postule, par contre, la convergence et l'unité de principe dans l'Orthodoxie de ces deux aspects dans une Liturgie spirituelle et une spiritualité liturgique. C'est une ligne qui approfondit une vision intégrative, de médiation entre polarisations théorétiques et pratiques forcées.²⁰⁰⁴ La communion sacramentelle-eucharistique au Christ ne doit pas être isolée de la communion mentale, spirituelle par la prière et la méditation car les deux préparent la communion eschatologique plus intime encore au Christ dans la vie éternelle.²⁰⁰⁵

A juste titre le père Schmemmann a critiqué les évolutions qui ont diminué la compréhension eschatologique du culte eucharistique. Il a plaidé pour un rétablissement de la Liturgie et du culte orthodoxe dans son essence eucharistique ultime, cachée souvent sous les développements rituels et symboliques. Cependant, il a également condamné des données gardées continuellement dans la tradition de l'herméneutique liturgique orthodoxe. Par exemple, il a mis en cause la tradition « mystagogique » d'interprétation de la Liturgie proposée par Denys l'Aréopagite.²⁰⁰⁶

Le théologien roumain Ioan I. Ică jr., observe qu'Alexandre Schmemmann interprète la théologie de Denys l'Aréopagite comme une inacceptable distorsion cosmologique et individualiste de type platonicien de l'eschatologie corporative de l'Eucharistie du christianisme primitif, distorsion qui a été reprise et perpétuée par le monachisme. La compréhension anagogique-mystagogique aurait relativisé selon Schmemmann autant le réalisme sacramentel que celui de l'ecclésiologie originaire, ainsi que l'efficacité missionnaire et historique de la présence de l'Église au monde.²⁰⁰⁷

Ică jr. a noté le contraste entre la valorisation sacramentelle des « Aréopagites » dans la théologie byzantine réaffirmée dans les disputes palamites du XIV^e siècle et certains professeurs de théologie contemporains qui se sont situés dans la question dionysienne sur une position négative envers la Tradition de leur propre Église. Les critiques du père Schmemmann à l'adresse de la théologie mystique et du symbolisme contemplatif dionysiens

²⁰⁰⁴ Chez Stăniloae le dépassement des clivages entre sacramentel et ascétique, communautaire et individuel est fait de la perspective de la compréhension des diverses modes de présence et de communion du Christ dans la Liturgie, qui deviennent efficaces seulement sur le fond d'un effort soutenu ascétique et philocalique, de purification et préparation spirituelle ininterrompus.

²⁰⁰⁵ Ioan I. Ică jr., *Împărtășirea continuă cu Sfintele Taine. Dosarul unei controverse - mărturiile Tradiției* [La communion continue avec les Saints Sacrements. Le dossier d'une controverse – les témoignages de la Tradition], Sibiu, Deisis, 2006, p. 85, 86.

²⁰⁰⁶ Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, p. 154-156.

²⁰⁰⁷ Cf. Ică jr., *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului*, p. 141, note 13.

semblent excessifs.²⁰⁰⁸ Certains éléments *mystériologiques* et *mystagogiques* conservés par la vie liturgique orthodoxe ont été considérés comme des évolutions négatives : la perception iconique du rituel et la compréhension sacramentelle de l'espace ecclésial ; l'accent mis sur la nécessité d'une préparation spirituelle individuelle adéquate pour la réception des saints sacrements en tant que rencontre avec le Christ comme Dieu, non seulement avec son Corps social et, lié à cela, une participation au culte qui n'est ni simplement passive, ni seulement active, mais contemplative.²⁰⁰⁹

Dans une perspective contrastante, se place la présentation du « système dionysien » dans la version intégrale des « Œuvres complètes de saint Denys l'Aréopagite »²⁰¹⁰ réalisée par le père Dumitru Stăniloae, publiée à titre posthume en 1996, où le théologien roumain affirme le contenu chrétien des écrits aréopagiques dans une interprétation « holiste » - ecclésiale de saint Denys.²⁰¹¹

²⁰⁰⁸ « A la reproduction servile de la littérature 'critique' occidentale s'est ajoutée la reprise non critique de certaines objections et de certaines réserves de type réformateur. Ceci a conduit à la situation déconcertante que des théologiens orthodoxes de la deuxième génération de la diaspora russe comme le père J. Meyendorff et le père A. Schmemmann, suivis par d'autres, considèrent comme 'négative' l'influence du 'Pseudo-Aréopagite' sur la théologie, la spiritualité et la Liturgie byzantine. Par son apophatisme radical, la théologie mystique dionysienne nuirait au caractère personnaliste-trinitaire du Dieu chrétien et mettrait entre parenthèses l'Incarnation et la Croix du Christ, en retirant leurs fonctions à la christologie et à la sotériologie. Par leur symbolisme contemplatif et leur cléricalisme magique, les hiérarchies dionysiennes auraient compromis le réalisme sacramentel et eucharistique, transformant la Liturgie de l'Église en un simple drame symbolique. De même elles auraient compromis l'eschatologique historique 'horizontale' et corporative du christianisme primaire en les convertissant dans un schéma mystagogique 'vertical' et individuel, centré sur l'ascension mystique de l'esprit. Si, toutefois, l'aréopagisme a été reçu par l'Église, cela aura été dû surtout aux 'corrections' christologiques appliquées par les saints Maxime le Confesseur (+662) et Grégoire Palamas (+1359) ; ces derniers ont contrebalancé par un réalisme incarnationnel et sacramentel la fuite gnostique vers le symbolisme et la dématérialisation, fuite inhérente au spiritualisme apophatique néo-platonicien incorporé dans les écrits du Corpus Dionysien » (Ică jr., *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului*, p. 142).

²⁰⁰⁹ Ică jr., *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului*, p. 47. Pour Denys, la divinisation et l'unification de l'homme par la communion, ainsi que sa ressemblance progressive à l'Un divin, par les sacrements d'initiation, représentent un but dont la réalisation présuppose une participation contemplative, ascétique et mystique, aux mystères célébrés, contemplation qui est le mouvement ascendant, ascétique, anagogique et apophatique de l'homme et de son intellect purifié, illuminé et unifié. Ce dernier saisit, par la ressemblance avec elles, les réalités intelligibles et symbolisées dans l'Écriture et les rites par le mouvement descendant hiérarchiquement du divin dans sa qualité d'origine de divinité (*tearchia*) et de l'Un unificateur. L'Eucharistie est pour Denys, la manifestation de la vie d'union et de communion avec l'Un dans lequel les chrétiens se sont engagés déjà par le Baptême (*ibidem*, p. 156-157). Cf. Ysabel de Andia, *Mystères, unification et divinisation de l'homme selon Denys l'Aréopagite*, dans *Orientalia Christiana Periodica* 63. 1997, p. 273-332.

²⁰¹⁰ *Sfântul Dionisie Areopagitul. Opere Complete și Scoliiile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, trad., introd., et notes par Dumitru Stăniloae, București, Paideia, 1996.

²⁰¹¹ Une lecture « holiste » traditionnelle du Corpus Dionysien a été soutenue antérieurement par Vladimir Lossky de la perspective de l'apophatisme théologique-mystique : *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, Aubier, « Centre de recherches philosophiques et spirituelles », 1944, chap. II : « Les ténèbres divines », et *Vision de Dieu*, préface de Jean Meyendorff, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, « Bibliothèque orthodoxe », 1962 ; de Hans Urs von Balthasar de la perspective d'une théoesthétique : *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, vol. 2, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1962, p. 147-214. Une lecture « mystagogique » est donnée par Alexandre Golitzin, *Et introibo ad Altare Dei. The Mystagogy of Dionysius the Areopagite with Special Reference to Its Predecessors in the Eastern Christian Tradition*, Thessalonique, Patriarchikon Idryma Paterikon Meleton, « Analekta Vlatadon » 59, 1994 ; une pareille vision essentiellement liturgique sur l'univers

Suite aux intuitions initiales de Dumitru Stăniloae, les travaux récents²⁰¹² ont réussi à mettre en évidence que l'Aréopagite offre une vision mystagogique du culte de l'Église qui voit d'abord dans son symbolisme une initiation ascétique-mystique dans la présence du Mystère *divin* ultime. Pour Denys les actes liturgiques sont des symboles de certaines vérités ultimes éternelles, et non pas la reproduction des événements historiques.²⁰¹³ Le traité *Sur la hiérarchie ecclésiale* n'est pas une description extérieure des rites, mais une interprétation contemplative de leur mystère, une mystagogie offrant une initiation dans l'ensemble du mystère chrétien.²⁰¹⁴

A la différence d'Alexandre Schmemmann, le théologien roumain, restant dans le sillage de la théologie maximienne²⁰¹⁵, garde la ligne d'une interprétation mystique du culte qui ne refuse pas les accents ascétiques, qui ne se méfie et ne se délimite pas d'une compréhension de la Liturgie eucharistique au caractère contemplatif-mystique tant critiqué par le théologien russe. *La communion dans la Liturgie orthodoxe* n'exclut pas la *spiritualité* liturgique, comprenant aussi une progression de la Liturgie intérieure de l'esprit. La Liturgie ecclésiale et la Liturgie intérieure s'accomplissent dans la Liturgie de la charité, selon un modèle trinitaire, représentant une célébration concrète de la divinisation de l'homme. L'interprétation eschatologique et l'interprétation mystique sont complémentaires insérés naturellement dans la structure de sa théologie cultuelle sacramentelle.²⁰¹⁶

dionysien, une théoliturgique généralisée, a été exposée par le théologien anglican Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys*, Oxford, Oxford University Press, 2007² ; Idem, *Denys the Areopagite*, London, Continuum, « Outstanding Christian thinkers », 2001. Cf. Ică jr., *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului*, p. 140-149.

²⁰¹² Paul Rorem, *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, « Studies and Texts » 71, 1984 ; Charles Stang, *Apophysis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite : No Longer I*, Oxford, Oxford University Press, « Oxford Early Christian Studies », 2012 ; Ysabel de Andia, *Mystères, unification et divinisation de l'homme selon Denys l'Aréopagite*, dans *Orientalia Christiana Periodica* 63. 1997, p. 273-332.

²⁰¹³ Ică jr., *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului*, p. 158.

²⁰¹⁴ *Ibidem*, p. 155.

²⁰¹⁵ Maxime le Confesseur, *Mystagogia*, PG 91, 796. Cf. Stăniloae, *Spiritualitate si comuniune*, p. 408.

²⁰¹⁶ Ică jr., *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului*, p. 180.

Conclusion

L'Eucharistie comme réalité sacramentelle a été vécue et interprétée théologiquement de manière différente d'une époque à l'autre. L'évolution de la pensée eucharistique a toujours été marquée par l'apparition de nouvelles méthodes appliquées dans le domaine de la théologie, se trouvant parfois sous l'influence d'idées, de modes et d'intérêts différents, élaborés dans le cadre des différentes époques. En essayant d'expliquer les Écritures et la tradition patristique avec des outils toujours nouveaux, les théologiens sont arrivés, en ce qui concerne l'Eucharistie, à des opinions qui parfois s'éloignent des textes eucharistiques classiques, provoquant des différences ou querelles eucharistiques. Au XX^e siècle, des théologiens, dogmaticiens ainsi que liturgistes ont réévalué les sources primaires, l'Écriture sainte et la théologie des Pères. Ils ont revalorisé les significations théologico-symboliques des thèmes liturgiques, ramenant l'Eucharistie au centre des démarches théologiques.

Nous percevons la période qui nous intéresse, comme époque d'une intense pensée théologique, créative, originale, une période de recherches historiques, durant laquelle la théologie a intégré des informations anciennes et nouvelles, tout en adoptant une nouvelle optique enracinée surtout dans la théologie patristique.

Le Mouvement liturgique a répondu aux besoins pratiques immédiats du culte de l'Église, mais il s'est concentré en même temps sur le développement de la théologie liturgique en vue d'une interprétation systématique et théologique de la tradition liturgique. L'analyse théologique stricte de l'expérience liturgique et de la tradition de l'Église a amené au premier plan des œuvres précieuses de théologiens catholiques et orthodoxes. Le Mouvement liturgique s'est répandu dans de nombreux pays, étant étroitement lié à un essor théologique, missionnaire et spirituel, marquant un réveil de l'Église elle-même.

En analysant quelques repères de la théologie eucharistique au XX^e siècle, nous pouvons saisir l'image actuelle de la liturgie, de la spiritualité ou même des dogmatiques catholique et orthodoxe. Les thèses de nos quatre auteurs ont contribué à mieux comprendre le mystère eucharistique dans l'esprit de la liturgie de l'Église. Elles portent et gardent également l'esprit du Mouvement liturgique, aussi l'esprit œcuménique, en soutenant, par les clarifications théologiques et pratiques, le rapprochement entre la théologie catholique et la théologie orthodoxe, et donc entre les Églises catholique et orthodoxe.

Nous avons commencé notre travail en découvrant l'apport de quatre théologiens au développement de la théologie eucharistique dès le début du siècle passé. De manière individuelle, mais aussi dans une collaboration et en dialogue avec d'autres, les théologiens

catholiques et orthodoxes, participant au Mouvement liturgique, patristique ou œcuménique, ont fait du processus de renouvellement de la liturgie un événement très important pour l'Église au XX^e siècle. La comparaison de leurs œuvres révèle des différences de surface et de fond entre leurs conceptions théologiques respectives issues de traditions liturgiques distinctes, à savoir des traditions orientale byzantine et occidentale romaine. Mais le retour aux sources scripturaires et patristiques communes a aidé aussi à réaliser que la diversité des traditions repose sur une relation essentielle entre l'Église locale et sa tradition liturgique.²⁰¹⁷ Dans ce sens, l'enrichissement de la théologie de l'Eucharistie ouvre aussi une perspective œcuménique, car la diversité des traditions liturgiques correspond à des interprétations diverses des actions liturgiques. Mais aussi toute tradition se rapporte à une époque et à une région culturelle données – les traditions liturgiques occidentale et orientale ne pouvant pas être comprises en dehors de leur contexte culturel, identitaire et de sensibilité particulière. L'évolution des théologies sacramentaires prouve que bien des différences qui étaient séparatrices ne le sont plus et que des théologiens de traditions différentes ont renoncé à se légitimer dans leur propre système théologique.

Chacune des parties initiales de notre étude présente l'univers fécond d'un théologien dans lequel le mystère eucharistique a été perçu et analysé différemment. Mais tous leurs systèmes de pensée, leurs réflexions ou concepts développés ont constitué un fondement commun pour la formation créative de la théologie eucharistique, pour la restructuration et la clarification de la pratique eucharistique au bénéfice des fidèles catholiques et orthodoxes qui ont également gardé la foi et le respect envers l'Eucharistie, « le grand Sacrement » de l'Église.

La centralité de l'Eucharistie dans la pensée théologique moderne se manifeste par l'accent mis sur la dimension sacramentelle et liturgique de la spiritualité qui a ses bases et se développe dans l'Eucharistie. C'est en elle que réside la possibilité de distinguer plusieurs formes de la présence et de l'activité de la personne du Christ qui sont inséparables l'une de l'autre et complémentaires. Dans l'Eucharistie se trouvent simultanément la dimension mystique, en tant que sacrement de la métamorphose du pain et du vin en Corps et Sang du Christ ; la dimension anamnétique, en tant que récapitulation de l'entière économie de la rédemption dans le Christ crucifié et ressuscité ; la dimension ecclésiologique, en tant que sacrement de la rencontre et de notre communion personnelle et communautaire avec le

²⁰¹⁷ Cf. Pierre-Marie Gy, *L'unification liturgique de l'Occident et la liturgie de la Curie Romaine*, dans *Liturgie de l'Église particulière et liturgie de l'Église universelle. Conférences Saint-Serge XXII^e semaine d'études liturgiques*. Paris, 30 juin – 3 juillet 1975, Roma, CLV – Edizioni Liturgiche, BEL.S 7, 1976, p. 155-167.

Christ, en Christ avec la Sainte Trinité et entre tous les fidèles ; la dimension eschatologique en tant qu'expérience anticipée du Royaume de Dieu comme participation à la vie de communion de la Sainte Trinité. Dans l'Eucharistie, la participation personnelle à la communion du même Calice comprend l'augmentation continue dans la communion avec le Christ, mais aussi avec tous les fidèles. La réflexion sur le sacrifice eucharistique le découvre dans sa multidimensionnalité, détaché du système théologique scolastique rationaliste.

Les quatre théologiens abordés ont essayé de développer une théologie liturgique, mais en faisant appel à des méthodes différentes. Lambert Beauduin a pris le départ de sa mission liturgique dans une initiative pastorale, avec des buts principalement d'intérêt pastoral. L'Eucharistie a été vue au travers de son importance pour la vie du croyant catholique. Odon Casel a construit un système théologique à partir d'un concept fondamental qui implique l'Eucharistie de manière essentielle. Cette dernière se trouve au sommet d'une doctrine ayant comme fondement le mystère de Dieu révélé. La mystagogie d'Alexandre Schmemmann place l'Eucharistie au centre d'une théologie liturgique complexe et unitaire. Il a analysé l'Eucharistie en la décomposant théologiquement pour montrer son unité structurelle et inaltérable. La théologie holistique de Dumitru Stăniloae place l'expérience liturgique au centre de la démarche théologique. Son commentaire liturgique, classique, traditionnel, s'inscrit dans le sillage de Denys l'Aréopagite, Maxime le Confesseur, Nicholas Cabasilas ou Siméon de Thessalonique. En définitive, bien qu'ils utilisent des méthodes différentes, tous ont cherché, par leurs théologies, à raviver la participation des fidèles à la liturgie de l'Église.

Le caractère très divers de leur profil théologique inscrit ces quatre théologiens dans des zones particulières de la réflexion théologique. Bénédictins, faisant partie de la génération des théologiens initiateurs et promoteurs du Mouvement liturgique, dom Beauduin et dom Casel ne se sont pourtant pas connus. Prêtres et professeurs de théologie, Alexandre Schmemmann et Dumitru Stăniloae ne se sont pas non plus rencontrés.²⁰¹⁸ Certaines influences réciproques peuvent être néanmoins établies. Si la personnalité de dom Beauduin a été la plus marquante dans le milieu liturgique et œcuménique catholique de la première partie du siècle passé, c'était pourtant la théologie des mystères de dom Casel qui a eu le plus d'écho dans la théologie catholique et orthodoxe. Schmemmann et Stăniloae ont connu la doctrine de Casel et ont à plusieurs reprises fait référence à sa théologie : Schmemmann dans un esprit plutôt

²⁰¹⁸ Dans la période des années 1980, le régime communiste accordait avec un peu plus de facilité le droit aux intellectuels de voyager à l'étranger, ce qui a permis au père Stăniloae de participer et de donner des conférences en Europe de l'Ouest et aux États-Unis. Cette période coïncide avec le moment où le père Schmemmann est tombé malade et limitait considérablement ses apparitions publiques et ses voyages académiques.

critique, à partir d'une position peu réceptive à la théorie casélienne des mystères ; Stăniloae avec une grande réceptivité à la doctrine sacramentaire du théologien allemand. L'écart considérable entre les périodes les plus fécondes de chaque théologien a fait que les théologiens catholiques n'ont pas connu les commentaires liturgiques des théologiens orthodoxes. Dans la mesure où l'œuvre de Dumitru Stăniloae n'était guère traduite dans les langues de grande circulation, Alexandre Schmemmann non plus n'a pas fait de renvoi à l'œuvre du théologien roumain. Par contre, Stăniloae a eu connaissance des travaux du théologien russe, qu'il a contestés ou approuvés en plusieurs contextes théologiques.

Bien qu'entre ces théologiens nous ne puissions pas constater de grandes influences réciproques, beaucoup de points communs existent entre leurs conceptions respectives de l'Eucharistie. Le caractère trinitaire de l'Eucharistie est un point qui ne manque à aucune des perspectives liturgiques développées par les deux théologiens catholiques et par leurs confrères orthodoxes. Si, au fil du temps, Beauduin a multiplié ses réflexions concernant la présence de l'Esprit Saint dans la liturgie, sans pourtant rédiger un traité sur le sujet, Casel a montré plus de systématisation dans l'approche de la pneumatologie et de la triadologie. Schmemmann a souligné l'importance de la filiation divine que les sacrements ont la vertu de produire, sans donner de l'ampleur à ses pensées. Stăniloae est le théologien qui est allé le plus loin dans la réflexion sur la théologie trinitaire et ses implications pour la théologie des sacrements.

Un autre thème commun et abondamment traité par ces théologiens est l'aspect sacrificiel de l'Eucharistie. Stăniloae a promu l'idée authentique de sacrifice chrétien avec un sens trinitaire, ecclésiologique, eschatologique et véritablement liturgique ainsi que le montrent les anaphores prises dans leur intégrité. Casel et Stăniloae se caractérisent par leur insistance à révéler la multitude de sens de cette dimension théologique de la prière eucharistique. Leur apport à la précision de la mystique sacrificielle de l'Eucharistie est plus qu'appréciable. Ces deux auteurs ont travaillé de la manière la plus poussée sur la dimension mystique de l'Eucharistie, Casel par sa doctrine des mystères et les implications pour la théologie de la présence eucharistique et Stăniloae par son apport en tant que dogmaticien d'esprit synthétique puissant. Tous deux ont remis l'accent sur la *présence actuelle* de l'*action*, mais aussi de la *personne* du Seigneur, surpassant l'insistance de la théologie scolastique sur la *présence réelle* des *éléments* de l'Eucharistie. Ils ont rappelé que l'Eucharistie est un chemin transformateur.

L'ecclésiologie de l'Eucharistie est le thème qu'ils ont tous abordé et développé. À différents niveaux, les quatre ont enrichi la réflexion sur l'Eucharistie comme ferment de

l'unité de l'Église, ils ont souligné son aspect de sacrement d'intégration dans le Corps mystique du Christ et de sacrement de croissance de l'Église. Ils ont tous insisté sur le sens essentiellement communautaire de l'Eucharistie, sur notre communion avec Dieu et avec les autres qu'elle a la puissance de produire, en mettant en exergue aussi la concélébration du peuple, la communion eucharistique comme acte ecclésial et la nécessité du dépassement de l'individualisme eucharistique. À partir de la compréhension de l'Eucharistie comme manifestation communautaire de l'Église, chacun a essayé de répondre à la question de savoir si l'Eucharistie fait l'Église, et de montrer que l'« expérience de l'Église » a lieu dans l'Eucharistie.

Dans la redécouverte de la dimension anamnétique de l'Eucharistie au XX^e siècle, Odon Casel a eu une position de pionnier. Grâce à ses recherches, l'Eucharistie est de plus en plus comprise comme mémorial réactualisant le sacrifice du Christ. Schmemmann et Stăniloae ont rappelé dans la théologie orthodoxe la portée théologique de l'anamnèse dans l'ensemble de la prière eucharistique. L'Eucharistie n'est pas vue comme une simple commémoration de l'histoire passée du salut, mais paradoxalement comme une anamnèse du futur.

Une moindre attention est accordée par dom Beauduin à la dimension eschatologique de l'Eucharistie. Dom Casel a également peu travaillé sur ce sujet, mais sa doctrine comprend une eschatologie implicite. Les théologiens orthodoxes ont reconsidéré l'aspect eschatologique de l'Eucharistie en lui donnant une place centrale dans leurs interprétations liturgiques, en faisant une marque même de leurs théologies liturgiques. Tant chez Schmemmann que chez Stăniloae, le caractère eschatologique devient un *leitmotiv*, la communion anticipée de l'*eschaton* étant la référence incontournable de leurs mystagogies. Ils ont reconnu à l'Eucharistie – ce que liturgiquement elle a toujours gardé et que la théologie d'école avait oublié : sa dimension fondamentalement eschatologique d'épiphanie anticipée du Royaume de Dieu. L'Eucharistie est comprise comme événement eschatologique, comme icône du Royaume à venir et anticipation du cosmos transfiguré.

La théologie moderne a reconsidéré, surtout en ce qui concerne l'Eucharistie, la compréhension du symbole. Odon Casel, Alexandre Schmemmann et Dumitru Stăniloae ont tous réévalué dans leurs conceptions théologiques l'importance de ce concept avec des grandes implications pour la théologie de l'Eucharistie. Ils ont répondu aux questions qui sont toujours d'actualité, d'une herméneutique théologique et de ritualité pastorale, comme la participation à la célébration eucharistique, le lien entre le sacrement de l'Eucharistie et la communion eucharistique, la communion fréquente, le rapport de l'Eucharistie aux autres sacrements et leur conjugaison rituelle.

Nous avons constaté aussi que certains thèmes sont développés avec prédilection par l'un ou l'autre des théologiens. Dom Beauduin, dans sa démarche pastorale, a beaucoup insisté sur la centralité de la liturgie et de l'Eucharistie dans la vie et la piété des chrétiens, d'où son attention théologique à l'importance de la communion plus fréquente et dans le cadre de la célébration eucharistique. Dom Casel, en lien avec sa *Mysterienlehre*, a mis en évidence le caractère d'*action* de la liturgie avec beaucoup d'insistance sur la compréhension de la participation active des fidèles à la prière centrale de l'Église.²⁰¹⁹ Le père Schmemmann est reconnu pour le *réalisme liturgique* démontré dans ses commentaires théologiques de l'Eucharistie et la lutte contre le symbolisme figuratif qui masque la compréhension du vrai parcours et du but de la communauté eucharistique dans son acte de célébration. À chaque moment, prière et rite eucharistiques manifestent une réalité ecclésiale présente avec un support dans la réalité divine éternelle. L'Eucharistie est interprétée comme une série d'œuvres sacramentelles par lesquelles l'homme s'unit à Dieu et participe à la vie divine. Le mystère de la liturgie eucharistique inclut donc, selon la structure de l'œuvre de Schmemmann, le *sacrement de l'Assemblée*, le *sacrement du Royaume*, le *sacrement de l'Entrée*, le *sacrement de la Parole*, le *sacrement des Fidèles*, le *sacrement de l'Offrande*, le *sacrement de l'Unité*, le *sacrement de l'Élévation*, le *sacrement de l'Action de grâce*, le *sacrement du Souvenir*, le *sacrement de l'Esprit Saint*, le *sacrement de la Communion*.²⁰²⁰

Dumitru Stăniloae est le théologien qui a réussi de manière remarquable à tresser l'interrelation entre le dogme, la spiritualité et la liturgie. Sans se perdre dans les catégories théologico-intellectuelles modernes, il a puisé sa réflexion dans la théologie des Pères, pour appréhender l'ensemble de la théologie dans une perspective holistique et traiter la théologie de l'Eucharistie par une réflexion en spirale, en considérant en permanence l'unité et la complémentarité des aspects et dimensions concourants à l'accomplissement du phénomène de grande complexité qu'est l'Eucharistie.

Comprendre l'Eucharistie aujourd'hui est une démarche qui s'inscrit dans une continuité avec les époques de réflexion antérieures. Nous pouvons dire que les intérêts des

²⁰¹⁹ Déjà en 1963 le théologien orthodoxe Jean Zizioulas indiquait : « Une seule voix s'est levée bien haut dans le catholicisme romain pour s'opposer à l'enseignement de la scolastique sur l'Eucharistie, et c'est pourquoi elle a été jugée révolutionnaire par la théologie occidentale, c'est la voix d'O. Casel qui le premier a combattu la théorie faisant de l'Eucharistie un 'objet' et un simple moyen de salut, pour insister sur son caractère de *synaxe* et d'*acte* de l'Église. Voir son ouvrage *Das christliche Kultmysterium*, 1935², p. 27. Cf. son enseignement sur l'Eucharistie d'une manière générale dans ses œuvres : *Die Liturgie als Mysterienfeier*, 1935⁵, et *Die Kirche als Braut Christi nach Schrift, Väterlehre und Liturgie*, in *Theologie der Zeit*, éd. par Karl Rudolf, I, 1936, p. 91-111 » (Jean Zizioulas, *L'eucharistie, l'évêque et l'Église durant les premiers siècles*, trad. du grec par Jean-Louis Palierne, Paris, Desclée de Brouwer, 1994, [1965], p. 25).

²⁰²⁰ Voir les douze chapitres de *L'Eucharistie, Sacrement du Royaume*.

théologiens susnommés rejoignent les préoccupations des liturgistes actuels. Les aspirations majeures du Mouvement liturgique, de ses représentants en Occident et en Orient, certaines concrétisées dans la réforme liturgique, se confondent avec les besoins contemporains. La visée pastorale du temps de dom Beauduin, comme celle de notre temps, est celle d'encourager et de soutenir la vie spirituelle des croyants. L'actualité et la continuité de la démarche théologique concernant la liturgie, chez les mystagogues du siècle passé, semblent incontestables. C'est en essayant de garder l'unité de la foi que ces théologiens catholiques et orthodoxes ont élaboré leurs systèmes théologiques en proposant des modèles dans lesquels une diversité de pratiques et de théologie est possible. Cela représente également la responsabilité des liturgistes d'aujourd'hui.²⁰²¹ Les essais des théologiens du XX^e siècle gardent une réelle actualité. Leurs efforts se sont concrétisés dans la théologie du Concile Vatican II²⁰²² et dans le travail, toujours actuel, de la réception des réformes proposées alors.

Dans son ensemble, l'effort théologique au XX^e siècle, en Occident et en Orient, a été orienté vers une revalorisation de la liturgie et du culte. Ce que ces théologiens ont essayé de montrer est l'enracinement de la théologie dans l'expérience liturgique et ascétique de l'Église. C'est une période où le discours théologique, tant occidental qu'oriental, a été recentré sur le critère et les catégories de l'« expérience » ecclésiale, une théologie inspirée par l'expérience liturgique de l'Église. La réorientation de la théologie sur l'« expérience » se présente comme la mutation épistémologique décisive opérée par la théologie orthodoxe contemporaine par rapport à la théologie d'école des XIX^e et XX^e siècles, cette dernière étant constituée sur le modèle occidental.²⁰²³ Pourtant, la spécificité de la théologie orthodoxe tient au fait déterminant qu'elle ne peut pas être distincte de l'expérience orthodoxe. Mais, avec le renouveau liturgique occidental, la théologie de l'expérience devient aussi une des marques de la théologie catholique. Actuellement par exemple, « une réflexion sur la mystagogie ne peut omettre de considérer l'expérience comme lieu théologique essentiel ».²⁰²⁴ La réflexion récente sur l'expérience liturgique, la tâche actuelle de la science liturgique d'approfondir le sens de cette expérience influencent aussi l'avenir de la science liturgique. Celui-ci « se

²⁰²¹ Patrick Prétot, *Comprendre la Liturgie : Tâche, but et responsabilité de la science liturgique à l'aube du 3^e millénaire*, dans ALw 50. *Liturgie verstehen. Ansatz, Ziele und Aufgaben der Liturgiewissenschaft*, éd. par Martin Klöckener, Benedikt Kranemann, Angelus A. Häussling, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2008, p. 103-127, ici p. 119.

²⁰²² Un des meilleurs exemples est comment l'adaptation de la théologie de la liturgie opérée par Odon Casel à sa théologie des mystères a été reçue par *Sacrosanctum Concilium* 2.

²⁰²³ Ioan Ică, Ioan I. Ică jr, *Înnoirea în teologia ortodoxă contemporană: sens, probleme, dimensiuni* [Le renouvellement dans la théologie orthodoxe contemporaine : sens, problèmes, dimensions], dans Karl Christian Felmy, *Dogmatica experienței ecleziale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, Sibiu, Deisis, 1999, p. 5-31, ici p. 14.

²⁰²⁴ Prétot, *Comprendre la Liturgie*, p. 123.

trouve non seulement dans un savoir sur la pratique rituelle ou encore dans des propositions de signification des actions rituelles, mais dans la recherche d'une compréhension de l'expérience liturgique et de ses conditions dans le contexte actuel ».²⁰²⁵

Ceci montre la pertinence d'une analyse théologique de la doctrine eucharistique spécifique à des théologiens comme Beauduin, Casel, Schmemmann, Stăniloae, mais invite aussi à entreprendre une étude approfondie d'autres théologiens qui leur sont contemporains, dans l'idée que la théologie eucharistique moderne ne commence pas avec le Congrès de Malines en 1909 ni ne se termine avec la mort de Stăniloae, donc ne s'épuise pas au XX^e siècle. Elle suscite plutôt de manière permanente la réflexion théologique sur le don de vie éternelle qui engage Dieu et l'homme dans la réalité eucharistique.

²⁰²⁵ *Ibidem*, p. 127.

Bibliographie

1. Sources

1.1 Auteurs patristiques

AMBROISE

- *Apologia prophetae David ad Theodosium Augustum*, CSEL 32/2, 299-355 (PL 14, 851-884).

AUGUSTIN

- *In Iohannis euangelium tractatus*, CCL 36, 1-688 (PL 35, 1379-1976) ; en français, *Homélies sur l'évangile de saint Jean. 80-103*, traduction, introduction et notes par Marie-François Berrouard, Paris, Institut d'études augustiniennes, « Bibliothèque augustinienne », « Œuvres de saint Augustin » 74B, 1998.
- *Sermones ad populum*, PL 38, 23-1480.
- *Ad inquisitiones Ianuarii. Epistola* LIV, CSEL 34/2, 158-168 (PL 33, 199-223).

CLÉMENT D'ALEXANDRIE

- *Paedagogus* I, PG 8, 247-684 ; en français, *Le Pédagogue*, Livre 1, introduction et notes de Henri-Irénée Marrou, traduit de Marguerite Harl, Paris, Cerf, « Sources chrétiennes » 70, 1983.

CYPRIEN

- *De Ecclesiae catholicae unitate*, CCL 3, 249-268 (PL 4, 509-536) ; en français, *L'unité de l'Eglise*, texte critique du CCL 3 [M. Bénévot], introduction Paolo Siniscalco et Paul Mattei, traduction Michel Poirier, apparats, notes, appendices et index Paul Mattei, Paris, Cerf, « Sources chrétiennes » 500, 2006.

CYRILLE D'ALEXANDRIE

- *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate*, PG 75, 9-656 ; en français, *Dialogues sur la Trinité*, 3 vol., texte critique, traduction et notes par Georges Matthieu de Durand, Paris, Cerf, « Sources chrétiennes » 231, 237, 246, 1976-1978.
- *In Ioannis euangelium*, PG 74, 105-756.
- *De adoratione et cultu in spiritu et veritate*, PG 68, 132-1126.

CYRILLE DE JÉRUSALEM

- *Catechesis mystagogica*, PG 33, 331-1128 ; en français, *Catéchèses mystagogiques*, introduction, texte critique et notes par Auguste Piédagnel, traduit par Pierre Paris, Paris, Cerf, « Sources chrétiennes » 126^{bis}, 2004.

EUTYCHIUS DE CONSTANTINOPLE

- *Sermo de paschate et de sacrosancta eucharistia*, PG 86 (2), 2391-2402.

GENNADIUS (GEORGIUS SCHOLARIUS)

- *Homilia de sacramentali corpore domini nostri Jesu Christi*, PG 160, 351-374.

GREGOIRE DE NYSSE

- *Oratio catechetica magna*, PG 45, 9-106 ; en français, *Discours catéchétique*, texte grec de Ekkehard Mühlenberg (GNO III, IV), introduction, traduction et notes par Raymond Winling, Paris, Cerf, « Sources chrétiennes » 453, 2000.

GREGOIRE PALAMAS

- *Homilia in Domini transformationem*, PG 151, 435-450.

GUITMOND D'AVERSA

- *De Corporis et Sanguinis Christi veritate in Eucharistia*, PL 149, 1427-1494.

IGNACE D'ANTIOCHE

- *Epistolae*, PG 5, 643-872.

- *Epistola Ad Trallianos*, PG 5, 673-686 ; en français, *Lettre aux Tralliens*, dans *Les écrits des Pères Apostoliques* : texte intégral en un volume, introduction de Dominique Bertrand, Paris, Cerf, « Foi vivante » 244, 1990, p. 177-183.
- *Epistola Ad Magnesios*, PG 5, 661-674 ; en français, *Épître aux Magnésiens*, dans *Les écrits des Pères Apostoliques* : texte intégral en un volume, introduction de Dominique Bertrand, Paris, Cerf, « Foi vivante » 244, 1990, p. 169-176.
- *Epistola Ad Philadelphenses*, PG 5, 697-708 ; en français, *Lettre aux Philadelphiens* dans *Les écrits des Pères Apostoliques* : texte intégral en un volume, introduction de Dominique Bertrand, Paris, Cerf, « Foi vivante » 244, 1990, p. 193-201.
- *Epistola Ad Smyrnaeos*, PG 5, 707-718 ; en français *Lettre aux Smyrniotes*, dans *Les écrits des Pères Apostoliques* : texte intégral en un volume, introduction de Dominique Bertrand, Paris, Cerf, « Foi vivante » 244, 1990, p. 203-211.

IRENÉE DE LYON

- *Contra haereses*, PG 7, 437-1224 ; en français *Contre les hérésies*, édition critique d'après les versions arménienne et latine, par Adelin Rousseau [et. al.], Livre 3, texte latin, fragments grecs, introduction, traduction et notes de F. Sagnard, Paris, Cerf, Lyon, E. Vitte, « Sources chrétiennes » 34, 1952.

JEAN CASSIEN

- *Institutiones cénobitiques*, texte latin revu, introduction, traduction et notes par Jean-Claude Guy, Paris, Cerf, « Sources chrétiennes » 109, 2001.

JEAN CHRYSOSTOME

- *In epistolam ad Hebraeos*, PG 63, 9-236 ; en français *Homélies sur les épîtres de saint Paul*, T. 4, édition abrégée, établie et présentée par Jacques de Penthos, Paris, F.-X. de Guibert, « Religion », 2009.
- *De Proditione Judae Homilia*, PG 49, 371-392.

JEAN DAMASCENE

- *Homilia in sabbatum sanctum*, PG 96, 601-644.

JUSTIN MARTYR

- *Apologia Prima pro Christianis*, PG 6, 327-442 ; en français Justin, *Apologie pour les chrétiens*, introduction, texte critique, traduction et notes par Charles Munier, Paris, Cerf, « Sources chrétiennes » 507, 2006.
- *Dialogue avec Tryphon* : édition critique, introduction, texte grec, traduction par Philippe Bobichon, Academic Press, Ed. Saint-Paul : Département de patristique et d'histoire de l'Eglise de l'Université de Fribourg, « Paradosis » 47, Fribourg Suisse, 2003.

LÉON I

- *Sermones*, CCL 138A 211-595 (PL 54, 138-468) ; en français *Sermons*, Léon le Grand 3 (38-64), texte latin d'Antoine Chavasse (CCL 138A) ; traduction et notes par René Dolle, Paris, Cerf, « Sources chrétiennes » 74bis, 2004 et *Sermons*, Léon le Grand T. 4, introduction de Jean Leclercq, traduction et notes de René Dolle, Paris, Cerf, « Sources chrétiennes » 200, 1973.

MAXIME LE CONFESSEUR

- *Ambiguum Liber*, PG 91, 1031-1418 ; en français dans *Ambigua*, introduction Jean-Claude Larchet, avant-propos, traduction et note par Emmanuel Ponsoye, commentaires par le père Dumitru Stăniloae, Suresnes, éd. de l'Ancre, 1994.
- *Mystagogia*, PG 91, 657-718 ; en français par Myrrha Lot-Borodine et publiée dans la revue *Irénikon* 13. 1936, 14. 1937, 15. 1938 ; reprise par Adalbert-Gauthier Hamman, dans *L'initiation chrétienne*, Paris, Grasset, « Lettres chrétiennes » 7, 1963, p. 249-291).

NICOLAS CABASILAS

- *La vie en Christ* 1, Livres I-IV ; 2, Livres V-VII, introduction, texte critique, traduction, annotation et index par Marie-Hélène Congourdeau, Paris, Cerf, « Sources chrétiennes » 355, 361, 2009.
- *Explication de la liturgie*, traduction et notes de Sévérien Salaville, Paris, Cerf, « Sources chrétiennes » 4bis, 1967.

PLINE LE JEUNE

- *Epistulae* ; en français *Lettres*, texte établi et traduit par Anne-Marie Guillemin [puis] par Marcel Dury, T. 4, Livre X, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1947.

PROSPER D'AQUITAINE

- *De gratia Dei et libero voluntatis arbitrio*, PL 51, 205-212A.

TERTULLIEN

- *Liber De anima*, CSEL 20, 298-396 (PL 2, 641-752) ; en français, *Œuvres de Tertullien, De l'Ame*, traduites en français par Eugène-Antoine De Genoude, Paris, Louis Vivès, 1852², Tome 2.
- *De resurrectione carnis*, CCL 2, 921-1012.
- *Adversus Marcionem*, CSEL 47, 290-650 (PL 2, 243-524) ; en français *Contre Marcion*, introduction, texte critique, traduction et notes par René Braun, T. 4, Livre IV, Texte critique par Claudio Moreschini, Paris, Cerf, « Sources chrétiennes » 456, 2001.

THEODORE DE MOPSUESTE

- *Les Homélies Catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, reproduction phototypique du Ms. Mingana Syr. 561, traduction, introduction, index par Raymond Tonneau et Robert Devreese, Città del Vaticano, 1949.
- *Les homélies catéchétiques*, traduit du syriaque de Muriel Debié, Guy Couturier et Thaddée Matura, introduction d'Antoine de Lourmel, annotations par Muriel Debié et Adalbert-Gautier Hamman, Paris, Migne, « Les Pères dans la foi » 62-63, 1996.

THOMAS D'AQUIN

- *Summa Theologiae*, 3a, q. 60, a. I. ; en français, *Somme Théologique*, 3a, questions 60-65, Les sacrements, traduction française par Aimon-Marie Roguet, Paris, Cerf, 1999.
- *Summa Theologiae*, III, q. 48, a. 3 ; en français, *Somme théologique*, 1a 2ae, questions 40-48, Les passions de l'âme, T. 3, traduction française par Maurice Corvez, Paris-Tournai, Desclée et Cie, 1952.
- *Scriptum Super Sententiis Magistri Petri Lombardi*, T. 4, éd. par Marie-Fabien Moos, Paris, Lethielleux, 1947.

La Tradition apostolique : d'après les anciennes versions. Hippolyte de Rome, introduction, traduction et notes de dom Bernard Botte, Paris, Cerf, « Sources chrétiennes » 11bis, 1984 ; *La Tradition apostolique de saint Hippolyte : essai de reconstitution*, par Bernard Botte, Münster, Aschendorff, LQF 39. 1989⁵.

1.2. Textes magistériels

Pie X, *Motu proprio* « *De musica sacra* », du 22 nov. 1903, dans *La liturgie*, présentation et tables par les moines de Solesmes, Tournai, Desclée, « Les Enseignements pontificaux » 203, 1961, p. 173-185.

Actes de S. S. Pie X : Encycliques, Motu Proprio, Brefs, Allocutions, Actes de Dicastères, etc. Texte latin avec traduction française en regard, Tome VII, Paris, éd. des « Questions actuelles », 1913.

- Encyclique « Mediator Dei » sur la Sainte Liturgie* (20 novembre 1947), dans *Documents pontificaux de Sa Sainteté Pie XII.*, 1947, vol. IX, publiés sous la direction de Simon Delacroix, Saint-Maurice (Suisse), Ed. Saint-Augustin, 1961.
- Encyclique « Mystici Corporis » sur le corps mystique de Jésus-Christ et notre union en lui avec le Christ*, dans *Documents pontificaux de Sa Sainteté Pie XII.* 1943, vol. V, publiés sous la direction de Simon Delacroix, Saint-Maurice (Suisse), Ed. Saint-Augustin, 1963.
- Concile Vatican II. La constitution sur la liturgie. Commentaire complet* [Joseph Gelineau, Pierre-Marie Gy, Pierre Jounel, Aimon-Marie Roguet, Xavier Seumois], dans MD 77. 1964.
- PAUL VI, *Mysterium Fidei. Doctrine et culte de l'Eucharistie*. Encyclique du 3 septembre 1965, introduction de Charles Ehlinger, Paris, Centurion, 1965.
- Sacrée Congrégation des Rites, Instruction *Eucharisticum Mysterium*, sur le culte du mystère eucharistique, du 25 mai 1967, dans DC 64. 1967, p. 1091-1122.
- PAUL VI, *Eucharisticum Mysterium* (25 mai 1967), dans *Documents pontificaux de Sa Sainteté Paul VI*, 1967, vol. 6, Saint Maurice (Suisse), Ed. Saint-Augustin, 1970, p. 869-896.
- Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae*, éd. par Reiner Kaczynski, Vol. 1 : 1963-1973. Torino, Leumann, 1976 ; Vol. 2 : 4.12.1973-4.12.1983, Roma, 1988 ; Vol. 3 : 4.12.1983-4.12.1993, Roma, 1997. – Vol. 4 en préparation.
- Symboles et définitions de la foi catholique (=Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum)* éd par Heinrich Denzinger, éd. française par Joseph Hoffmann, Paris, Cerf, « Le Magistère de l'Église », 1996.
- Dokumente zur Erneuerung der Liturgie*, éd. par Heinrich Rennings et Martin Klöckener. 1. *Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963–1973*, éd. par Heinrich Rennings avec la collaboration de Martin Klöckener, Kevelaer, Butzon&Bercker, 1983 ; 2. *Dokumente des Apostolischen Stuhls 4.12.1973–3.12.1983*, traduit, commenté et édité par Martin Klöckener et Heinrich Rennings, Kevelaer, Fribourg, 1997 ; 3. *Dokumente des Apostolischen Stuhls 4.12.1983–3.12.1993*, avec un supplément au vol. 1 et 2. Traduit, commenté et édité par Martin Klöckener avec la collaboration de Guido Muff, Kevelaer, Fribourg, 2001 ; 4. *Dokumente des Apostolischen Stuhls 4.12.1993–4.12.2003* (en préparation).
- La Constitution liturgique : de sa préparation à sa mise en application*, Texte officiel, traduction française et notes, dans MD 155, 156. 1983, 1984.
- Jean Paul II, L'encyclique *Orientale lumen* (2 mai 1995), dans AAS 87. 1995, 745-774 et Idem, *La Lumière de l'Orient*, présentation de Bernard Dupire, Paris, Cerf, 1995.
- Jean Paul II, L'encyclique *Ut unum sint* sur l'engagement œcuménique (25 mai 1995), dans DC 92. 1995, p. 567-597.
- Benoît XVI, *La Parole du Seigneur. Verbum Domini*, exhortation apostolique, préface de P.-M. Carré, édition suisse, Saint-Maurice, Saint-Augustin, 2010.

1.3. Textes liturgiques

- Divines Liturgies de saint Jean Chrysostome et de saint Basile de Césarée*, traduites du grec par l'archimandrite Jacob, le hiéromoine Elisée et le père Dr. Y. Goldman, Monastère de la Théotokos, 2002.
- Hiératikon. Les divines Liturgies*, Tome 2, Roma, Diaconie Apostolique, 1986.

2. Lambert Beauduin

Pour l'ensemble des œuvres de Lambert Beauduin, voir *Bibliographie de Dom Lambert Beauduin. Index chronologique*, dans *Irénikon* 33. 1960, p. 21-28 ; *Bibliographie de Dom Lambert Beauduin. Index chronologique*, dans QLP 41. 1960, p. 122-126.

2.1. Livres

La Piété de l'Eglise, Louvain, Mont-César, 1914.

Une œuvre monastique pour l'Union des Eglises, Amay-s/Meuse, 1926.

Mélanges liturgiques recueillis parmi les œuvres de Dom Lambert Beauduin O.S.B. à l'occasion de ses 80 ans (1873-1953), Louvain, Centre Liturgique – Abbaye du Mont César –1954.

2.1. Articles

Liturgie et rubriques. Les écueils à éviter, dans VL 2. 1909, p. 1-8.

La vie liturgique, son but, dans *La Vie liturgique, supplément mensuel* 1. 1909-1910, p. 1-10.

Trilogie de l'Avent, dans QL 1. 1910-1911, p. 12-21.

Le temps pascal, dans QL 1. 1910-1911, p. 109-118.

La Liturgie eucharistique au concile de Trente, QL 1. 1910-1911, p. 132-145 ; *La Liturgie eucharistique au concile de Trente. La Sainte Réserve (suite)*, dans *ibidem*, p. 192-213.

L'esprit paroissial. Autrefois et aujourd'hui, dans QL 2. 1911-1912, p. 16-26, 80-90, 305-311.

La communion des fidèles au moment liturgique, dans QL 2. 1911-1912, p. 115-125.

La liturgie pascale, dans QL 2. 1911-1912, p. 293-304.

Méditations pour l'octave de la Toussaint, dans QL 2. 1911-1912, p. 521-528.

La communion dans les deux rites, dans QLP 3. 1912-1913, p. 25-30.

Les origines de la messe, dans QLP 3. 1912-1913, p. 85-95.

Essai de manuel fondamental, dans QL 3. 1912-1913, p. 56-66, 143-148, 201-209, 271-280 ; QL 4. 1913-1914, p. 350-361 ; QLP 5. 1919-1920, p. 83-90, 217-228 ; QLP 6. 1920-1921, p. 45-56, 192-206.

Mise au point nécessaire. Réponse au R.P. Navatel, dans QL 4. 1913-1914, p. 83-104.

Notre Pâque, dans QL 4. 1913-1914, p. 327-336.

L'Offertoire, jadis et aujourd'hui, dans QLP 6. 1921, p. 30-45.

Fête-Dieu, dans QLP 6. 1921, p. 81-95.

Sainte messe et sainte communion, dans QLP 6. 1921, p. 148-150.

La messe dialoguée, dans QLP 6. 1921, p. 263-278.

Les honoraires de messes, dans QLP 7. 1922, p. 180-183.

Concélébration eucharistique, dans QLP 7. 1922, p. 275-285 ; QLP 8. 1922-1923, p. 23-34.

Le mystère pascal vécu, dans *La Vie et les Arts liturgiques* 10. 1923-1924, p. 241-249.

A nos lecteurs, dans *Irénikon* 1. 1926, p. 1-3.

De quoi s'agit-il ?, dans *Irénikon* 1. 1926, p. 4-10.

L'Occident à l'école de l'Orient. Mystère Pascal, dans *Irénikon* 1. 1926, p. 10-20.

L'Occident à l'école de l'Orient. II. La Fête-Dieu, dans *Irénikon* 1. 1926, p. 65-73.

Dans quel esprit nous voudrions travailler, dans *Irénikon* 1. 1926, p. 117-119.

Le vrai travail pour l'Union, dans *Irénikon* 3. 1927, p. 5-10.

Parole pontificale, dans *Irénikon* 3. 1927, p. 20-22.

L'Infaillibilité du Pape et l'Union, dans *Irénikon* 3. 1927, p. 449-453 ; *ibidem* 5. 1928, p. 91-98, 231-238.

Le Cardinal Mercier et la Réunion des Eglises d'Orient, dans *Irénikon* 5. 1928, p. 225-230.
La « Centralisation Romaine », dans *Irénikon* 6. 1929, p. 145-153.
Notre travail pour l'Union, dans *Irénikon* 7. 1930, p. 385-401.
La liturgie, source de vie spirituelle, dans *La Vie Spirituelle* 71. 1944, p. 333-351.
Normes pratiques pour les reformes liturgiques, dans MD 1. 1945, p. 9-22.
La messe chantée, sommet de la vie paroissiale, dans MD 4. 1945, p. 104-123.
Baptême et Eucharistie, dans MD 6. 1946, p. 56-75.
Vers Pâques, dans *Sanctae Ecclesiae*, 1946. p. 76-80.
Sur le sens des mots « Présence sacramentelle », extraits d'une lettre à une Prieure bénédictine, vers 1930 (sic), dans QLP 27. 1946, p. 150-154.
La concélébration, dans MD 7. 1946, p. 7-26.
L'Encyclique Mediator Dei, dans MD 13. 1947, p. 7-25.
La messe, sacrifice de louange, dans *La messe et sa catéchèse*, Paris, Cerf, « Lex Orandi » 7, 1947, p. 138-153.
Le Viatique (suivi d'un débat), dans MD 15. 1948, p. 117-142.
La Liturgie : Définition – Hiérarchie – Tradition, dans QLP 29. 1948, p. 123-144.
Jubilé du Monastère de l'Union (1925-1950), dans *Irénikon* 23. 1950, p. 369-376 ; *ibidem*, 24. 1951, p. 28-36.
Rapports du Congrès de Malines (23-26 septembre 1909), dans QLP 40. 1959, p. 218-221.

2.3. Livres et articles sur Lambert Beauduin et sa pensée

AUBERT Roger, *Dom Lambert Beauduin dans le monde et l'Eglise de son temps*, dans *Unité des chrétiens* 29. 1978, p. 2-4.
 BEAUDUIN Edouard, *Dom Lambert Beauduin. Témoignage Personnel*, dans *Unité des Chrétiens* 29. 1978, p. 23-24.
 BOUYER Louis, *Dom Lambert Beauduin. Un homme de l'Eglise*, Tournai, Casterman, 1964.
 DALMAIS Irénée-Henri, *Dom Lambert Beauduin*, dans *Informations catholiques internationales*, n° 113. 1960, p. 18.
 DALMAIS Irénée-Henri, *Dom Lambert Beauduin et les débuts du Centre de pastorale liturgique*, dans *Unité des Chrétiens* 29. 1978, p. 16.
 DUPLOYE Pie, *Les origines du Centre de Pastorale liturgique, 1943-1949*, Mulhouse, Salvator, 1968.
 GRAMMONT Paul, *L'empreinte laissée à Cormeilles*, dans *Unité des Chrétiens* 29. 1978, p. 14-15.
 HAQUIN André, *Dom Lambert Beauduin et le renouveau liturgique*, Gembloux, Duculot, « Recherches et synthèses. Section d'histoire » 1, 1970.
 HAQUIN André, *L'exil de Dom Lambert Beauduin au monastère d'En-Calcat (1932-1934)*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique* 80. 1985, p. 51-99, 415-440.
 HAQUIN André, *Dom Lambert Beauduin (1873-1960) A propos d'une biographie récente*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 80. 2004, p. 93-101.
 KORPUSINSKI Tadeusz, *Dom Lambert Beauduin comme liturgiste*, dans QL 53. 1972, p. 134-158.
 LIALINE Clément, *Une étape en ecclésiologie. Réflexions sur l'encyclique « Mystici Corporis »*, dans *Irénikon* 19. 1946, p. 129-152 et 283-317 ; *Irénikon* 20. 1947, p. 34-54.
 LOONBEEK Raymond et MORTIAU Jacques, *Un Pionnier, Dom Lambert Beauduin (1873-1960) Liturgie et Unité des chrétiens*, Tome I, II, Louvain-la-Neuve, Collège Érasme, Éditions de Chevetogne, 2001.

- LOONBEEK Raymond et MORTIAU Jacques, *Dom Lambert Beauduin : visionnaire et précurseur (1873-1960) Un moine au cœur libre*, Paris, Cerf, Editions de Chevetogne, « Histoire », 2005.
- MARTIMORT Aimé-Georges, *Dom Lambert Beauduin et le Centre de Pastorale liturgique*, dans QLP 40. 1959, p. 243-251.
- POELMAN Roger, *Lettres « théologiques » et apophtegmes de Dom Lambert*, dans *Veilleur avant l'aurore. Colloque Lambert Beauduin*, Chevetogne, 1978, p. 205-234.
- QUITSLUND Sonya A., *Les idées fondamentales de l'ecclésiologie de dom Lambert Beauduin d'après ses écrits et sa correspondance*, dans NRT 91. 1969, p. 1073-1096.
- ROUSSEAU Olivier, *Dom Lambert Beauduin, apôtre de la liturgie et l'unité chrétienne*, dans MD 40. 1955, p. 128-132.
- ROUSSEAU Olivier, *Autour du jubilé du mouvement liturgique 1909-1959*, dans QPL 40. 1959, p. 203-217.
- ROUSSEAU Olivier, *Dom Lambert Beauduin, die Liturgie und der Unionsgedanke. Zum ersten Jubiläum der Liturgischen Bewegung (1909-1959)*, dans *Liturgische Bewegung nach 50 Jahren : gesammelte Aufsätze*, éd. par Theodor Bogler, Maria-Laach, Ars Liturgica, « Laacher Hefte » 24, 1959, p. 13-24.
- ROUSSEAU Olivier, *In Memoriam : Dom Lambert Beauduin (1873-1960)*, dans *Irénikon* 33. 1960, p. 3-28.
- ROUSSEAU Olivier, *Le monastère de Chevetogne*, dans *Unitas* 14. 1968, p. 148-156.
- ROUSSEAU Olivier, *Evolution ecclésiologique de dom Lambert Beauduin entre les deux conciles du Vatican*, dans QL 54. 1973, p. 63-78.
- ROUSSEAU Olivier, *La naissance d'Amay*, dans *Unité des chrétiens* 29. 1978, p. 7-8.
- Travaux de Dom Lambert Beauduin publiés par le Centre de Pastorale Liturgique*, dans MD 62. 1960, p. 16-17.
- VANDENBROUCKE François, *Aux origines du malaise liturgique*, dans QLP 40. 1959, p. 252-270.
- VANDENBROUCKE François, *Dom Lambert Beauduin et le mouvement liturgique (1873-1960)*, dans *Ephemerides Liturgicae* 74. 1960, p. 183-193.

3. Odon Casel

Pour une bibliographie exhaustive sur les travaux d'Odon Casel, voir SANTAGADA Osvaldo D., *Dom Odo Casel. Contributo monografico per una Bibliografia generale delle sue opere, degli studi sulla sua dottrina e della sua influenza nella teologia contemporanea*, dans ALW 10. 1967, p. 1-77, poursuivi par Angelus A. Häussling, *Bibliographie Odo Casel OSB 1967-1985. Mit einzelnen Nachträgen aus den früheren Jahren*, dans ALW 28. 1986, p. 26-42 ; Idem, *Bibliographie Odo Casel 1986*, dans ALW 29. 1987, 189-198.

3.1. Livres

- Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie. Die Grundgedanken des Messkanons*, Freiburg, Herder, « Ecclesia Orans » 2, 1920² [1918], en français *Le Mémorial du Seigneur dans la Liturgie de l'antiquité chrétienne, Les pensées fondamentales du Canon de la Messe*, traduction des Bénédictines de Sainte-Croix de Poitiers et de Henri Chirat, Paris, Cerf, « Lex Orandi » 2, 1945.
- Die Liturgie als Mysterienfeier*, Freiburg, Herder, « Ecclesia Orans » 9, 1922.
- Das christliche Festmysterium*, Ratisbonne, Friedrich Pustet, 1935.
- Das christliche Kultmysterium*, Regensburg, Friedrich Pustet, 1960⁴ [1935], en français *Le Mystère du culte dans le christianisme*, traduit par Jean Hild et Arthur Liefoghe, préface

de Burkhard Neunhauser, Paris, Cerf, « Lex Orandi » 6, 1946, 1964 et 1983, en anglais *The Mystery of Christian worship*, éd. par Burkhard Neunheuser, introduction d'Aidan Kavanagh, New York, The Crossroad Publishing Company, « Milestones in Catholic theology », 1999.

Mysterium der Ekklesia. Von der Gemeinschaft aller Erlösten in Christus Jesus. Aus Schriften und Vorträgen, Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, 1961, en français *Le mystère de l'Eglise, textes tirés des écrits et conférences de Dom Odo Casel choisis, groupés et présentés par Madame Théophora Schneider moniale de l'abbaye Sainte-Croix de Herstelle*, traduit de l'allemand, par Prosper Schaller et Georges Blin, Tours, Mame, « In lumine fidei », 1965.

Das christliche Opfermysterium. Zur Morphologie und Theologie des eucharistischen Hochgebetes, éd. par Viktor Warnach, Graz, Styria, 1968.

3.2. Articles

Die Eucharistielehre des heiligen Justinus Martyr, publié dans *Der Katholik* 4. 1914, p. 153-176, 243-263, 331-335, 414-436.

Actio in liturgischer Verwendung, dans *JLw* 1. 1921, p. 34-39.

Zur Idee der liturgischen Festfeier, dans *JLw* 3. 1923, p. 93-99, en français *La notion de « Jour de fête »*, traduction par Henri Chirat dans *MD* 1. 1945, p. 23-36.

Zur Epiklese, dans *JLw* 3. 1923, p. 100-102.

Die logikè thysia der antiken Mystik in christlich-liturgischer Umdeutung, dans *JLw* 4. 1924, p. 37-47.

Neue Beiträge zur Epiklesenfrage, dans *JLw* 4. 1924, p. 169-178.

Die Taufe als Brautbad der Kirche, dans *JLw* 5. 1925 (1926), p. 144-147, en français *Le bain nuptial de l'Eglise*, dans *Dieu Vivant* 4. 1945, p. 43-50.

Die Mönchsweihe, dans *JLw* 5. 1925 (1926), p. 1-47.

Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition, dans *JLw* 6. 1926 (1927), p. 113-204, en français *Faites ceci en mémoire de moi*, traduit de l'allemand par Jean Charles Didier, Paris, Cerf, « Lex Orandi » 34, 1962.

Le sacrifice mystique du christianisme, dans *Revue liturgique et monastique* 12. 1926, p. 3-14. trad. française de *Das christliche Opfermysterium*, dans *Der Weg der Kirche im heiligen Jahr*, München, Maria Laach, 1926, p. 55-75.

Mysteriengegenwart, dans *JLw* 8. 1928, p. 145-244.

Zum Worte sacramentum, dans *JLw* 8. 1929, p. 225-232.

Prophetie und Eucharistie dans *JLw* 9. 1930, p. 1-19.

Die Messeopferlehre der Tradition, dans *Theologie und Glaube* 23. 1931, p. 351-367.

Die « Neuheit » in den Weihnachtsorationem dans *LiZs* 4. 1931-1932, p. 83-87, en français *La « Nova nativitas » dans les oraisons de Noel*, dans *QLP* 17. 1932, p. 285-293.

Älteste christliche Kunst und Christusmysterium, dans *JLw* 12. 1932, p. 1-86.

Neue Zeugnisse für das Kultmysterium [mit 3 Anhängen], dans *JLw* 13. 1933 (1936), p. 99-171.

Ein orientalisches Kultwort in abendländischer Umschmelzung, dans *JLw* 11. 1933, p. 1-19.

Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier, dans *JLw* 14. 1934 (1938), p. 1-78, en français *La fête de Pâques dans l'Eglise des Pères*, traduit de l'allemand par Jean Charles Didier, Préface de Bernard Botte, Paris, Cerf, « Lex Orandi » 37, 1963.

Religionsgeschichte und Liturgiewissenschaft, dans *JLw* 14. 1934 (1938), p. 197-224.

Neue Zeugnisse für das Kultmysterium, dans *JLw* 13. 1935, p. 99-171.

Die ostchristliche Opferfeier als Mysteriengeschehen, dans *Der christliche Osten. Geist und Gestalt : dem Andenken des Unionspapstes Pius XI*, éd. par Julius Tyciak, Georg Wunderle, Peter Werhun, Regensburg, Friedrich Pustet, 1939, p. 59-74.

Pâques, la Fête des fêtes, dans MD 9. 1947, traduit par Agnès Lamy, extrait du livre *Das christliche Festmysterium*, Ratisbonne, Friedrich Pustet, 1935.

Glaube, Gnosis und Mysterium, dans JLw 15. 1941, p. 155-305.

Actio, dans RAC I. 1941, p. 82-83.

Mönchtum und Pneuma, dans *Morgenländisches Christentum. Wege zu einer ökumenischen Theologie*, éd. par Paul Krüger et Julius Tyciak, Paderborn 1940/1944, p. 228-246.

Le sens chrétien du temps, traduit par Agnès Lamy, dans *La vie spirituelle* 314. 1947, p. 18-26, extrait d'Odo Casel, *Das christliche Festmysterium*, Ratisbonne, Pustet, 1941.

Zur Kultsprache des hl. Paulus, dans ALw 1. 1950, p. 1-64.

3.3. Livres et articles sur Odon Casel et sa pensée

BAUMGARTNER Charles, *Bulletin d'histoire et de théologie sacramentaires*, dans *Recherches de Science religieuse* 50. 1962, p. 280-283.

BETZ Johannes, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, vol. 1 *Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1955.

BOUYER Louis, « *Le mystère du culte* » de Dom Casel, dans MD 80. 1964, p. 241-243.

BÜTLER Josef, *Die Mysterienthese der Laacher Schule im Zusammenhang scholastischer Theologie*, dans ZkTh 59. 1935, p. 546-571.

CHAMPOLLION-LAMY Claire, *Dom Odo Casel et la « Théologie du Mystère »*, dans *Dieu Vivant* 13. 1949, 123-128.

CHAMPOLLION-LAMY Claire, *Où en est la théologie du mystère*, dans *Dieu Vivant* 25. 1953, p. 137-141.

DEKKERS Eloi, *La liturgie, mystère chrétien*, dans MD 14. 1948, p. 30-65.

DALMAIS Irénée-Henri, *La liturgie, célébration du mystère. Dom Odo Casel (1886-1948)*, dans *Les Quatre Fleuves* 21-22. 1985, p. 65-78.

FILTHAUT Theodor, *Die Kontroverse über die Mysterienlehre*, Warendorf (Westf.), J. Schnellsche Buchhandlung, 1948, traduction française par Jean Charles Didier et Arthur Liefoghe, *La théologie des mystères. Exposé de la controverse*, Paris, Desclée & Cie., 1954.

FITTKAU Gerhard, *Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus. Eine Auseinandersetzung mit dem Begriff des « Kultmysteriums » in der Lehre Odo Casels*, Bonn, Hanstein, « Theophaneia » 9, 1953.

GERKEN Alexander, *Theologie der Eucharistie*, München, Kösel, 1973.

GOZIER André, *Dom Casel : un disciple de Dom Guéranger ?*, dans *Revue d'Histoire de la Spiritualité* 51. 1975, p. 311-321.

GOZIER André, *L'influence de Dom Casel en France*, ALw 28. 1986, p. 22-25.

GOZIER André, *La Porte du Ciel. Ré-actualiser le mystère avec Odon Casel*, Paris, O.E.I.L., 1987.

HANSSENS Joannes Michael, *Estne liturgia cultus mystericus ?* dans *Periodica* 23. 1934, p. 112-132 et 137-160.

HILD Jean, *L'encyclique « Mediator Dei » et la sacramentalité des actes liturgiques*, dans QLP 29. 1948, p. 186-203.

JUNGMANN Josef Andreas, *Die Gegenwart des Erlösungswerkes in der liturgischen Feier*, dans ZAM 3. 1928, p. 301-316.

- JUNGMANN Josef Andreas, *Messe im Gottesvolk. Ein nachkonziliarer Durchblick durch Missarum Sollemnia*, Freiburg, Herder, 1970.
- Jahrbuch für Liturgiewissenschaft : Register zu allen von 1921 bis 1941 erschienenen Bänden*, éd. par Angelus Albert Häussling, travaillé par Photina Rech, avec la collaboration de Sophronia Feldhohn, Münster, Aschendorff, 1982.
- KLÖCKENER Martin, *Reformer aus Treue zur Tradition. Zum 100. Geburtstag Odo Casels*, dans *Christ in der Gegenwart* 38. 1986, p. 317-318.
- KLÖCKENER Martin, *Odo Casel – Christ und Theologe für unsere Zeit. Zu neuen Studien über die Mysterientheologie*, dans *Theologische Revue* 84. 1988, p. 1-18.
- KOLPING Adolf, *Sacramentum Tertullianum*, Münster, Regensburg, 1948.
- KRAHE Maria Judith, *Der Herr ist der Geist, Studien zur Theologie Odo Casels. Das Mysterium vom Pneuma Christi*, Sankt Ottilien, EOS Verlag, « Pietas Liturgica. Studia » 3, 1986.
- KRAUSE Cyprian, *Mysterium und Metapher. Metamorphosen der Sakraments- und Worttheologie bei Odo Casel und Günter Bader*, Münster, Aschendorff, LQF 96, 2007.
- KRETSCHMAR Georg, *Abendmahl, III/1. Das Abendmahlsverständnis in der Geschichte der christlichen Kirchen. Alte Kirche*, dans *Theologische Realenzyklopädie* Vol. 1, de Gruyter, Berlin-New York, 1977, p. 59-89.
- LAFONT Ghislain, *Permanence et transformations des intuitions de Dom Casel*, dans *Ecclesia Orans* 4. 1987, p. 261-284.
- NEUNHEUSER Burkhard, *Biographie*, dans *MD* 14. 1948, p. 11-14.
- NEUNHEUSER Burkhard, *L'année liturgique selon Dom Casel*, dans *QLP* 38. 1957, p. 286-298.
- NEUNHEUSER Burkhard, *Opfer Christi und Opfer der Kirche. Die Lehre vom Messopfer als Mysteriengedächtnis in der Theologie der Gegenwart*, Düsseldorf, Patmos, 1960.
- NEUNHEUSER Burkhard, *La théologie des mystères de Dom Casel dans la tradition catholique*, dans *L'économie du salut dans la liturgie*, Conférences Saint-Serge, 17^e semaine d'études liturgiques, éd. par Achille Maria Triacca et Alessandro Pistoia, Roma, CLV-Edizioni Liturgiche, BEL.S 25, 1982, p. 143-156 ; aussi dans *Ephemerides Liturgicae* 94. 1980, p. 297-310.
- PLAGNIEUX Jean, *Chronique de théologie dogmatique. La Messe. Mysterientheologie – Problemes œcuméniques – Erudition, Manuels, Pastorale*, dans *Revue des sciences religieuses*, 32. 1958, p. 265-292.
- PLOOIJ Jakob, *Die Mysterienlehre Odo Casel's. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch der Kirchen*, Neustadt an der Aisch, Verlag Ph.C.W. Schmidt, 1968.
- POSCHMANN Bernhard, *Mysteriengegenwart im Lichte des hl. Thomas*, dans *Theologische Quartalschrift* 116. 1935, p. 53-116.
- PRÜMM Karl, *Der altchristliche Glaube und die altheidnische Welt*, Leipzig, Hegner, 1935.
- SCHILSON Arno, *Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels*, Mainz, Matthias-Grünwald, « Tübinger theologische Studien » 18, 1982.
- SCHNACKENBURG Rudolf, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus*, München, Zink, 1950.
- SÖHNGEN Gottlieb, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*, Bonn, Peter Hanstein, 1937.
- SÖHNGEN Gottlieb, *Die Kontroverse über die kultische Gegenwart des Christusmysteriums*, dans *Catholica* 7. 1938, p. 114-149.
- SÖHNGEN Gottlieb, *Le rôle agissant des mystères du Christ dans la liturgie d'après les théologiens contemporains*, dans *QLP* 24. 1939, p. 79-107.
- SÖHNGEN Gottlieb, *Das sakramentale Wesen des Messopfers*, Essen, Wibbelt, 1946.
- STÄHLIN Wilhelm, *Vom göttlichen Geheimnis*, Kassel, Johannes Stauda, « Kirche im Aufbau » 4, 1936.

- STOHR Albert, *Der hl. Thomas als Kronzeuge für P. Odo Casels Myserientheorie*, dans Pastor Bonus 42. 1931, p. 422-436.
- UMBERG Johannes Baptist, *Myserienfrömmigkeit ?* dans ZAM 1. 1926, p. 351-366.
- UMBERG Johannes Baptist, *Die These von der Myseriengegenwart*, dans ZKTh 52. 1928, p. 357-400.
- UMBERG Johannes Baptist, *Sacramenta efficiunt quod figurant*, dans ZKTh 54. 1930, p. 92-105.
- VANDENBROUCKE François, *Sur la théologie de la liturgie*, dans NRT 92. 1970, p. 135-164.
- VILLALON José R., *Sacrements dans l'Esprit. Existence humaine et théologie sacramentelle*, Paris, Beauchesne, « Théologie historique » 43, 1977.
- Vom christlichen Myserium. Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von O. Casel*, éd. par Anton Mayer, Johannes Quasten, Burkhard Neunheuser, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1951.
- WARNACH Viktor, *Zum Problem der Myseriengegenwart*, dans Liturgisches Leben 5. 1938, p. 9-39.
- WEGENAER Polykarpus, *Heilsgegenwart : das Heilswerk Christi und die virtus divina in den Sakramenten unter besonderer Berücksichtigung von Eucharistie und Taufe*, Münster, Aschendorff, LQF 33, 1958.
- WILLIS Kimberly Anne, *Reclaiming the Mystery in Liturgy*, dans *Primary sources of liturgical theology: a reader*, éd. par Dwight W. Vogel, Collegeville, The Liturgical Press, 2000.

4. Alexandre Schmemmann

4.1. Livres

- For the Life of the World, Sacraments and Orthodoxy*, New York, National Student Christian Federation, St. Vladimir's Seminary Press, 1973² [1963].
- Sacraments and Orthodoxy*, New York, Herder and Herder, 1965.
- The World as Sacrament*, London, Darton, Longman & Todd, 1966.
- Introduction to Liturgical Theology*, translated by Asheleigh Moorhouse, New York, St Vladimir's Seminary Press, The Faith Press, 1975² [1966] ; *Introduce în teologia liturgică*, trad. en roumain par Vasile Bârză, București, Sophia, 2002.
- Pour la vie du monde*, Paris, Desclée & Cie, 1969.
- Alexandre Schmemmann, Olivier Clément, *Le Mystère Pascal, commentaires liturgiques*, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, « Spiritualité orientale » 16, Série Orient contemporain, 1989² [1975].
- Church, world, mission : reflections on orthodoxy in the West*, Crestwood, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 1979.
- L'Eucharistie Sacrement du Royaume*, Paris, YMCA-Press/O.E.I.L., « L'Echelle de Jacob », 1985
- D'eau et d'esprit : étude liturgique du baptême*, traduit de l'anglais par Paul Toutchkov, Paris, Desclée de Brouwer, « Théophanie. Essais » 18, 1987, 1992².
- Liturgy and Tradition, Theological Reflections of Alexander Schmemmann*, éd. par Thomas Fisch, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 1990.
- The Journals of Father Alexander Schmemmann 1973-1983*, Crestwood, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 2000.
- Our Father*, traduit par Alexis Vinogradov, Crestwood, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 2002.
- Journal (1973-1983)*, publié sous la direction de Nikita Struve, traduit du russe par Anne Davidenkoff, Anne Kichilov et René Marichal, Paris, Syrtes, 2009.

4.2. Articles

- La notion de primauté dans l'ecclésiologie orthodoxe*, dans *La Primauté de Pierre dans l'Eglise Orthodoxe*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1960, p. 117-150.
- Theology and Eucharist*, dans SVTQ 5. 1961, p. 10-23.
- Towards a Theology of Councils*, dans SVTQ 6. 1962, p. 170-184.
- Theology and Liturgical Tradition*, dans *Worship in Scripture and Tradition : essays by members of the Theological Commission on Faith and Order of the World Council of Churches*, éd. par Massey Hamilton Shepherd, New York, Oxford University Press, 1963, p. 165-178.
- Prière, liturgie et renouveau*, dans *La théologie du renouveau*, II, texte intégral, des travaux présentés au Congrès international de Toronto, publié sous la direction de Laurence K. Shook et Guy-M. Bertrand, Montreal, Fides, Paris, Cerf, « Cogitatio fidei » 35, 1968, p. 105-114.
- Worship in a Secular Age*, dans SVTQ 16. 1972, p. 3-16.
- Liturgy and Theology*, dans *The Greek Orthodox Theological Review* 17. 1972, p. 86-100.
- Le sacrement de la parole*, dans *Le Messager orthodoxe* 68-69. 1974, p. 3-19.
- Théologie liturgique. Remarques méthodologiques*, dans *La Liturgie, son sens, son esprit, sa méthode. Liturgie et Théologie*, Conférences Saint-Serge. 28^e Semaine d'études liturgiques, Paris, 30 Juin – 3 Juillet 1981, Roma, C.L.V. – Edizioni Liturgiche, BEL.S 27, 1982, p. 297-303.
- Liturgy and Eschatology*, dans *Sobornost* 7. 1985, p. 6-14.

4.3. Livres et articles sur Alexandre Schmemmann et sa pensée

- FAGERBERG David, *Theologia Prima. What is Liturgical Theology ?*, Chicago, Hillenbrand Books, 2004².
- GARIJO-GUEMBE Miguel M., *Communion in the Saints : Foundation, Nature, and Structure of the Church*, traduction de Patrick Madigan, Collegeville, Minnesota, The Liturgical Press, 1994.
- GETCHA Job, *From Master to Disciple : The Notion of « Liturgical Theology » in Fr Kiprian Kern and Fr Alexander Schmemmann*, dans SVTQ 53. 2009, p. 251-272.
- MCPARTLAN Paul, *Eucharistic Ecclesiology*, dans *One in Christ* 22. 1986, p. 314-331.
- MEYENDORFF John, *A life worth living*, dans SVTQ 28. 1984, p. 3-10.
- NEWMAN Elizabeth, *Alexander Schmemmann and Orthodox Theology. The Liturgy as sacred Sprachspiel*, Ann Arbor, U.M.I. Dissertation Services, Department of Religion Duke University, 1990.
- NICHOLS Aidan, *Alexander Schmemmann and Liturgical Theology*, dans *Light from the East. Authors and Themes in Orthodox Theology*, London, Sheed & Ward, 1995, p. 146-169.
- SCORER Peter, *Obituaries, Alexander Schmemmann (1921-83)*, dans *Sobornost* 6. 1984, p. 64-68.
- SLESINSKI Robert, *Alexander Schmemmann on the Divine Liturgy as an Epiphany of the Kingdom. A Liturgical Apriori*, dans *Communio, International Catholic Review* 34. 2007, p. 76-82.
- TAFT Robert Francis, *The liturgical enterprise twenty-five years after Alexander Schmemmann (1921-1983). The man and his heritage*, dans SVTQ 53. 2009, p. 139-177.
- TÜCK Jan-Heiner, *Faire mémoire et rendre grâce. Réflexions sur le livre « Eucharistie », d'Alexandre Schmemmann* dans *Communio. Revue catholique internationale* 33. 2008, p. 111-124.

WARE Kallistos Timothy, *Comment l'Eglise est-elle eucharistique ? Ecclésiologie eucharistique*, dans *Eucharistia, l'Encyclopédie de l'Eucharistie*, sous la direction de Maurice Brouard, Paris, Cerf, 2004, p. 657-663.

5. Dumitru Stăniloae

Pour une liste exhaustive des travaux de Dumitru Stăniloae, voir la bibliographie systématique compilée par Cheorghe F. Anghelescu et Ioan I. Ică jr, dans *Persoană și comuniune. Prinos de cinstire Preotului Profesor Academician Dumitru Stăniloae*, Ed. Arhiepiscopiei Ortodoxe Sibiu, 1993, p. 16-67.

5.1. Livres

Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama, Sibiu, AATA, « Seria teologică » 10, 1938.

Iisus Hristos sau restaurarea omului, Sibiu, Editura Arhidiecezană, « Seria teologică » 24, 1942.

Filocalia sfintelor nevoițe ale desăvârșirii sau culegere din scrierile sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși, 12 vol., Sibiu, Tipografia Arhidiecezană, 1946-1991.

Teologia dogmatică ortodoxă, 3 vol., București, EIBMBOR, 1997².

Theology and the Church, trad. par Robert Barringer, Crestwood, St Vladimir's Seminary Press, 1980.

Prière de Jésus et expérience du Saint Esprit, préface d'Olivier Clement, Paris, Desclée de Brouwer, « Théophanie », 1981.

Ose comprendre que je t'aime, préface de A.M. Allchin, Paris, Cerf, « Temoins spirituels aujourd'hui », 1983 (interview avec Marc Antoine Costa de Beauregard) ; traduit en roumain par Maria-Cornelia Ică jr, *Mică dogmatică vorbită - Dialoguri la Cernica*, Sibiu, Deisis, 2007³.

Le génie de l'Orthodoxie, introduction, avant-propos du métropolite Damaskinos, préface d'Olivier Clement, traduit du roumain par Dan Ciobotea, Paris, Desclée de Brouwer, « Théophanie. Essais », 1985.

Orthodoxe Dogmatik, 3 vol., Mit einem Geleitwort von Jürgen Moltmann. Aus dem Rumänischen übersetzt von Hermann Pitters, Zürich – Einsiedeln – Köln, Benziger Verlag, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, « Ökumenische Theologie » 12, 15, 16, 1985, 1990, 1995.

Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă, București, EIBMBOR, 2004², [1986] ; en français *Spiritualité et Communion dans la Liturgie orthodoxe*, traduction, notes et commentaires du Père Jean Boboc, ouvrage en cours de parution.

Chipul nemuritor al lui Dumnezeu, Craiova, Editura Mitropoliei Olteniei, 1987

Studii de teologie dogmatică ortodoxă. Hristologia Sf. Maxim Mărturisitorul. Omul și Dumnezeu. Sf. Simeon Noul Teolog. Imnele iubirii dumnezeiești, Craiova, Editura Mitropoliei Olteniei, 1991.

Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos, Sibiu, Editura Mitropoliei Ardealului, 1992.

7 dimineți cu Părintele Dumitru Stăniloae, Convorbiri realizate de Sorin Dumitrescu, București, Anastasia, 1992.

Teologia morală ortodoxă, vol. III *Spiritualitatea ortodoxă*, București, EIBMBOR, 1992².

Reflexii despre spiritualitatea poporului român, Craiova, Editura Scrisul românesc, 1992.

Iisus Hristos – lumina lumii și îndumnezeitorul omului, București, Anastasia, 1993.

Iisus Hristos în scrierile apostolice și în cei ce primesc credința, Alba Iulia, Deisis, 1993.

Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie, Cluj-Napoca, Dacia, 1993.

Sfânta treime sau La început a fost iubirea, București, Editura Institutului Biblic, 1993.
The Experience of God, Translated by Ioan Ioniță and Robert Barringer, Foreword by Bishop Kallistos of Diokleia, Massachussets, Holy Cross Orthodox Press Brookline, 1993.
Asceză și mistică creștină sau teologia vieții spirituale, Cluj, Cartea cărții de știință, 1993.
Sfântul Dionisie Areopagitul. Opere Complete și Scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul, trad., introd., et notes par Dumitru Stăniloae, București, Paideia, 1996.
O teologie a icoanei. Studii, București, Anastasia, 2005.
Spiritualitatea ortodoxă, Vol. 3 de la *Teologia morală ortodoxă*, București, Ed. IBMBOR, 1981 ; rééditée sous le titre *Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe*, București, EIBMO, 2002 ; traduit en français par Jean Boboc et Romain Otal, *La théologie ascétique et mystique de l'Eglise Orthodoxe*, Paris, Cerf, 2011.

5.2. Articles

Atenție comunismul, dans *Telegraful Român* 84. 1936, n° 38, p. 2-3.
Biserica împotriva comunismului, dans *Telegraful Român* 84. 1936, n° 42, p. 1.
Creștinism și comunism, dans *Telegraful Român* 92. 1941, n° 34, p. 1.
Dumnezeiasca Euharistie în cele trei confesiuni, dans *Ortodoxia* 5. 1953, p. 46-115.
Sinteză ecleziologică, dans *Studii Teologice* 7. 1955, p. 262-284.
Mărturisirea păcatelor și pocăința în trecutul Bisericii, dans BOR 73. 1955, p. 218-250.
Ființa Tainelor în cele trei confesiuni, dans *Ortodoxia* 8. 1956, p. 3-28.
Autoritatea Bisericii, dans *Studii Teologice* 16. 1964, p. 183-215.
Relațiile treimice și viața Bisericii, dans *Ortodoxia* 16. 1964, p. 503-525.
Biserica universală și sobornicească dans *Ortodoxia* 18. 1966, p. 167-198.
Din aspectul sacramental al Bisericii, dans *Studii Teologice* 18. 1966, p. 531-562.
Criteriile prezenței Sfântului Duh dans *Studii teologice* 19. 1967, p. 105-113.
Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii, dans *Ortodoxia* 19. 1967, p. 32-48.
Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox, dans *Ortodoxia* 19. 1967, p. 494-540.
Revelația prin acte, cuvinte și imagini, dans *Ortodoxia* 20. 1968, p. 347-377.
Teologia Euharistiei, dans *Ortodoxia* 21. 1969, p. 343-364.
Responsabilitatea creștină, dans *Ortodoxia* 22. 1970, p. 181-196.
Rugăciunile pentru alții și sobornicitatea Bisericii, dans ST 22. 1970, p. 29-38.
Sfânta Treime, structura supreme iubiri, dans *Studii Teologice* 5-6. 1970, p. 333-355.
Transparența Bisericii în viața sacramentală, dans *Ortodoxia* 22. 1970, p. 501-516.
Théologie eucharistique, dans *Contacts* 22. 1970, p. 184-211.
Sobornicitate deschisă, dans *Ortodoxia* 23. 1971, p. 165-180.
În problema intercomuniunii, dans *Ortodoxia* 23. 1971, p. 561-584.
Învățătura ortodoxă despre mântuire și concluziile ce rezultă din ea pentru slujirea creștină în lume, dans *Ortodoxia* 24. 1972, 195-212.
Tendința Vaticanului după comuniunea euharistică cu ortodocșii, dans *Ortodoxia* 24. 1972, p. 492-494.
Chipul lui Hristos în Biserica Răsăriteană, dans *Ortodoxia* 25. 1973, p. 5-17.
Studii catolice despre Filioque dans *Studii Teologice* 7-8. 1973, p. 471-505.
Sfântul Duh în Revelație și în Biserică dans *Ortodoxia* 26. 1974, p. 216-249.
Le Saint Esprit dans la théologie et la vie de l'Eglise orthodoxe, dans *Contacts* 26. 1974, p. 227-256.
Sfântul Duh în Revelație și în Biserică, dans *Ortodoxia* 26. 1974, p. 216-249.
The Holy Spirit in the Theology and Life of the Orthodox Church, dans *Sobornost* 7. 1975, p. 4-21.

- Drumul cu Hristos Mântuitorul prin tainele și sărbătorile Bisericii Ortodoxe*, dans *Ortodoxia* 28. 1976, p. 402-416.
- Creația ca dar și tainele Bisericii*, dans *Ortodoxia* 28. 1976, p. 16-29.
- Natura sinodicității*, dans *Studii Teologice* 29. 1977, p. 605-614.
- Liturgia comunității și jertfa interioară în viziunea filocalică*, dans *Ortodoxia* 30. 1978, p. 389-399.
- Icoanele în cultul ortodox*, dans *Ortodoxia* 30. 1978, p. 475-487.
- La liturgie de la communauté et la liturgie intérieure dans la tradition philocalique*, dans *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques*, Conférences St. Serge, Paris, 25^e Semaine d'étude, juillet 1977, Roma, Centro Liturgico Vincenziano, BEL.S 14, 1978, p. 259-273.
- Ființa și Ipostasurile Sfintei Treimi, după Sf. Vasile cel Mare*, dans *Ortodoxia* 31. 1979, p. 53-75.
- Taina euharistiei, izvor de viață spirituală în Ortodoxie*, dans *Ortodoxia* 31. 1979, p. 499-510.
- Purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl și relația Lui cu Fiul ca temei al îndumnezeirii și înfierii noastre*, dans *Ortodoxia* 31. 1979, p. 583-592.
- Procession of the Holy Spirit from the Father and His Relation to the Son, as the Basis of our Deification and Adoption*, dans *Spirit of God, Spirit of Christ*, éd. par Lukas Vischer, Londres, SPCK, 1981, p. 174-186.
- Cultul Bisericii, mediu al lucrărilor Sfântului Duh asupra credincioșilor*, dans *Ortodoxia* 33. 1981, p. 5-12.
- Cântarea liturgică comună, mijloc de întărire a unității drepte credințe*, dans *Ortodoxia* 33. 1981, p. 58-72.
- Locașul bisericesc propriu-zis, cerul pe pamânt sau centrul liturgic al creației*, dans *Mitropolia Banatului* 31. 1981, p. 277-307.
- Biserica în sensul de locaș și de largă comuniune în Hristos*, dans *Ortodoxia* 34. 1982, p. 336-346.
- La doctrine de la procession du Saint-Esprit du Père et de la relation de celui-ci avec le Fils en tant que base de l'adoption filiale et de la déification de l'homme*, dans *La signification et l'actualité du II^e Concile Œcuménique pour le monde chrétien d'aujourd'hui*, Chambésy, Editions du Centre orthodoxe du Patriarcat œcuménique Chambésy – Genève, « Les études théologiques de Chambésy » 2, 1982, p. 201-211.
- Mărturisirea drepte credințe prin rugăciunile preotului însoțite de răspunsurile credincioșilor, ca pregătire pentru înfăptuirea jertfei euharistice și a împărtășirii de ea*, dans *Mitropolia Banatului* 31. 1982, p. 39-72.
- Modurile prezenței lui Hristos în cultul Bisericii*, dans *Mitropolia Banatului* 32. 1982, p. 429-457.
- La doctrine de la procession du Saint-Esprit du Père et de la relation de celui-ci avec le Fils en tant que base de l'adoption filiale et de la déification de l'homme*, dans *La signification et l'actualité du II^e Concile Œcuménique pour le monde chrétien d'aujourd'hui*, Editions du Centre orthodoxe du Patriarcat œcuménique Chambésy – Genève, 1982, p. 201-211.
- Liturgie, participation au sacrifice du Christ, spiritualité*, dans *Liturgie, Spiritualité, Cultures*, Conférences Saint-Serge, 29^e semaine d'études liturgiques, Paris, 29 juin-2 juillet 1982, éd. par Achille Maria Triacca et Alessandro Pistoia, Roma, CLV-Edizioni Liturgiche, BEL.S 29, 1983, p. 277-297.
- Le Saint Esprit dans la théologie byzantine et dans la réflexion orthodoxe contemporaine*, dans *Credo in Spiritum Sanctum*, Atti del Congresso teologica internazionale di pneumatologia in occasione del 1600 – o anniversario del I Concilio di Constantinopoli, Roma 22-26 marzo 1982, Vatican, Libreria editrice vaticana, 1983, p. 661-679.

Jertfa lui Hristos și spiritualitatea noastră prin împărtășirea de ea în Sfânta Liturghie, dans *Ortodoxia* 35. 1983, p. 104-118.

Recension à Karl Christian Felmy, Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der russischen Theologie. Wege und Wandlungen russischer Liturgie-Auslegung, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1984., dans *Ortodoxia* 34. 1984, p. 543-544.

Proscomidia sau rânduiala proaducerii darurilor pentru sfânta jertfă a lui Hristos, dans *Mitropolia Banatului* 36. 1984, p. 261-277.

Sfintele taine și ierurgiile bisericești, dans *Ortodoxia* 36. 1985, p. 450-454.

Sfânta Treime : creatoarea, mântuitoarea și țința veșnică a tuturor credincioșilor, dans *Ortodoxia* 38. 1986, p. 14-42.

Sfânta Treime și creația lumii din iubire în timp, dans *Mitropolia Olteniei* 39. 1987, n° 2, p. 41-70 ; n° 3, p. 28-47.

Atragerea ierarhică a lumii spre Sfânta Treime prin Cuvântul lui Dumnezeu făcut om, dans *Mitropolia Olteniei* 43. 1991, p. 14-34.

5.3. Livres et articles sur Dumitru Stăniloae et sa pensée

BARTOȘ Emil, *Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae*, Oradea, Editura Institutului Biblic « Emanuel », 1999.

BERGER Calinic (Kevin M.), *Does the Eucharist Make the Church? An Ecclesiological Comparison of Stăniloae and Zizioulas*, dans *SVTQ* 51. 2007, p. 23-70.

BERGER Calinic, *Teognosia. Sinteza dogmatică și duhovnicească a părintelui Dumitru Stăniloae*, trad. Nectarie Dărăban, Sibiu, Deisis, 2014.

BIELAWSKI Maciej, *The philokalical vision of the world in the theology of Dumitru Stăniloae*, Rome, Homini, 1997.

BRIA Ion, *Al doilea botez – Itinerarele unei credințe și teologii de deschidere*, Alba Iulia, Reîntregirea, 2005.

BRIA Ion, *Hommage au Père Dumitru Stăniloae à l'occasion de son 75^e anniversaire*, dans *Contacts* 31. 1979, p. 64-74.

BRIA Ion, *Teologia părintelui Dumitru Stăniloae și hermeneutica ecumenică*, dans *Caietele Universității « Sextil Pușcariu »*, Sesiunea internațională de comunicări științifice „Dumitru Stăniloae“, Editura Tipona, Brașov, II^e année, n° 2, Vol. III, 2002, p. 28-36.

BUCHIU Ștefan, *Părintele Dumitru Stăniloae – teolog al iubirii dumnezeiești (triadologie – hristologie – pnevmatologie)*, dans *Implicațiile pastorale și misionare ale teologiei mistice a Părintelui Dumitru Stăniloae*, București, Ed. Cuvântul Vieții, 2013, p. 9-44.

COSTA DE BEAUREGARD Marc Antoine, *Aspecte ale Preaslăvirii Prea Sfintei Treimi în Teologia Ortodoxă Contemporană*, dans *Dumitru Stăniloae sau paradoxul teologiei : Centenar 1903/2003*, volume coordoné par Teodor Baconsky et Bogdan Tataru-Cazaban, București, Anastasia, 2003.

CRĂCIUN Florentin Adrian, *Eucharistic Sacrifice in Dumitru Stăniloae's Theology with a Referential Point at the Mysterienlehre of Odo Casel*, dans *RES* 4. 2014, p. 47-70.

DUMITRESCU Sorin, *7 dimineți cu Părintele Dumitru Stăniloae*, Convorbiri realizate de Sorin Dumitrescu, București, Anastasia, 1992.

FRUNZĂ Sandu, *O antropologie mistică – Introducere în gândirea Părintelui Stăniloae*, Craiova, Editura Omniscope, 1996.

HENKEL Jürgen, *Îndumnezeire și etică a iubirii în opera părintelui Dumitru Stăniloae*, tradit de l'allemand par Ioan I. Ică jr., Sibiu, Deisis, 2003.

ICĂ Ioan I. jr., *De ce « Persoană și Comuniune » ? – Cuvânt la un « Festschrift » întârziat –*, dans *Persoană și Comuniune*, p. XXIII-XXXI.

- ICĂ Ion I, *Părintele Dumitru Stăniloae – « classic » al teologiei secolului XX și misiunea teologiei în Biserică și în societate*, dans *Studii Teologice* 1. 3^e série, 2005, p. 160-180.
- MILLER Charles, *The gift of the world. An Introduction to the Theology of Dumitru Stăniloae*, Edinburgh, T&T Clark, 2000.
- MOȘOIU Nicolae, *Taina prezenței lui Dumnezeu în viața umană. Viziunea creatoare a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae*, Brașov, Paralela 45, 2002².
- MOȘOIU Nicolae, *Viziunea Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae despre ecumenism — o introducere*, dans *Caietele Universității « Sextil Pușcariu »*, Sesiunea internațională de comunicări științifice „Dumitru Stăniloae“, Editura Tipona, Brașov, II^e année, n^o 2, Vol. III, 2002, p. 77-105.
- PĂCURARIU Mircea, *Dicționarul Teologilor Români*, București, Editura Enciclopedică, 2002, p. 418-423.
- PĂCURARIU Mircea, *Preotul Profesor și Academician Dumitru Stăniloae. Câteva coordonate biografice*, dans *Persoană și Comuniune*, p. 1-15.
- Părintele Dumitru Stăniloae, teolog al profunzimilor*, Cluj, Editura Renașterea, 2012.
- PLĂMĂDEALĂ Antonie, « Generația Stăniloae » dans *Persoană și comuniune. Prinos de cinstire Preotului Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 ani*, Sibiu, 1993, p. XI-XXI.
- POPESCU Dumitru, *Contribuția Părintelui Stăniloae*, dans *Părintele Dumitru Stăniloae, teolog al profunzimilor*, Cluj-Napoca, Renașterea, 2012, p. 59-62.
- TOMA Stefan Lucian, dans *Tradiție și actualitate la pr. Dumitru Stăniloae*, Sibiu, Agnos, 2008.
- TOROCZKAI Ciprian, *Teologia comuniunii în gândirea Părintelui Dumitru Stăniloae*, dans *Părintele Dumitru Stăniloae, teolog al iubirii – La centenarul nașterii sale*, éd. par Dumitru Abrudan, Sibiu, Editura Universității « Lucian Blaga », 2004.
- TURCESCU Lucian, *Eucharistic Ecclesiology or Open Sobornicity ?* dans *Dumitru Stăniloae : Tradition and Modernity in Theology*, éd. par Lucian Turcescu, Iași-Oxford-Palm Beach-Portland, The Center for Romanian Studies, 2002.
- VIVIER-MUREȘAN Anne-Sophie, *Créés pour l'amour. Les structures trinitaires de la Création dans l'œuvre de Jürgen Moltmann et de Dumitru Stăniloae*, mémoire présenté pour l'obtention d'un Master en Théologie à l'Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge, Paris, 2012, (mémoire non publié).
- WARE Kallistos, *Experiența lui Dumnezeu în « Teologia Dogmatică » a Părintelui Dumitru Stăniloae*, dans *Persoană și comuniune. Prinos de cinstire Preotului Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 ani*, Sibiu, Editura și tiparul Arhiepiscopiei ortodoxe Sibiu, 1993, p. 108-119.

6. Dictionnaires et œuvres collectives

- 1909-2009. *Le Mouvement liturgique*, dans MD 260, 2009.
- Abendmahl*, dans *Theologische Realenzyklopädie* I, Berlin, New York, de Gruyter, 1977, p. 43-229.
- AFANASSIEFF Nikolai, KOULOMZINE Nicolas, MEYENDORFF Jean, SCHMEMANN Alexandre, *La primauté de Pierre dans l'Eglise Orthodoxe*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1960.
- Anàmnesis : introduzione storico-teologica alla liturgia*, a cura dei professori del Pontificio Istituto Liturgico S. Anselmo di Roma, dir. di Anscar J. Chupungco. 3,2, *La liturgia, eucaristia : teologia e storia della celebrazione*, Salvatore Marsili [et autres], Genova, Marietti, 1991.

- Baptême. Eucharistie. Ministère. Convergence de la Foi* (texte français établi par Fr. Max Thurian, Paris, Taizé, 1982, particulièrement p. 29-46), réalisé par la Commission *Foi et Constitution*.
- Baptême, Eucharistie, Ministère. 1982-1990. Rapport sur le processus BEM et les réactions des Eglises*, trad. de l'anglais par le Conseil œcuménique des Eglises, Paris, Cerf, « Documents des Églises – Public spécialisé », 1993.
- Baptême. Eucharistie. Ministère. Réflexions de théologiens catholiques sur le document œcuménique « La Réconciliation des églises »*, Roma, Editrice Anselmiana, « Studia Anselmiana » 74, 1977.
- BOBRINSKOY Boris, HEITZ Jean-Jacques, LEBEAU Paul, *Intercommunion. Des chrétiens s'interrogent : eucharistie – Eglise – unité*, Tours, Mame, 1969.
- Can we always celebrate the Eucharist ?*, éd. par Mary Collins et David Power, Edinburgh, T&T Clark, « Concilium » 152, 1982.
- Concile Œcuménique Vatican II. La Liturgie. Constitution conciliaire et directives d'application de la réforme liturgique*, dossier présenté par Bernard Marliangeas, Paris, Centurion, 1966.
- Déclaration commune de Leurs Saintetés Jean-Paul II et Dimitrios Ier (30 novembre 1979)*, dans Jean XXIII – Paul VI – Athénagoras Ier – Jean Paul II. 1958.1978. *Le livre de la charité*, Présentation par Jacques Élisée Dessaux, postface de Pierre Duprey, Paris, Cerf, « Semeurs », 1984.
- Dictionnaire Encyclopédique de la liturgie. Volume II. M-Z*, sous la direction de Domenico Sartore et Archille M. Triacca, adaptation française sous la direction d'Henri Delhougne, Turnhout, Brepols, 2002.
- Eucharistia, l'Encyclopédie de l'Eucharistie*, sous la direction de Maurice Brouard, Paris, Cerf, 2004.
- La liturgie après Vatican II. Bilans, études, prospective*, par Yves Congar et a., sous la direction de Jean-Pierre Jossua et Yves Congar, Paris, Cerf, « Unam sanctam » 66, 1967.
- La Maison Dieu : Bible et liturgie* n° 189, 1992 ; *Quand l'Écriture devient Parole* n° 190, 1992 ; *Prière eucharistique* n° 191, 1992 ; *Spiritualité de l'Eucharistie*, n° 203, 1995 ; *La demeure de la Parole* n° 274, 2013.
- Les mouvements liturgiques, Corrélations entre pratiques et recherches*, Conférences Saint Serge, 50^e Semaine d'études liturgiques, Paris, 25-26 juin 2003, éd. par Carlo Braga et Alessandro Pistoia, Roma, CLV – Edizioni Liturgiche, BEL.S 129, 2004.
- Lexikon für Theologie und Kirche. Ergänzungsband Das Zweite Vatikanische Konzil*, vol. 1. Avec un commentaire de Josef Andreas Jungmann, Freiburg, Herder, 1966.
- Liturgia et Unitas. Liturgiewissenschaftliche und ökumenische Studien zur Eucharistie und zum gottesdienstlichen Leben in der Schweiz. Études liturgiques et œcuméniques sur l'Eucharistie et la vie liturgique en Suisse. In honorem Bruno Bürki*, éd. par Martin Klöckener – Arnaud Join-Lambert, Fribourg-Genève, Universitätsverlag Freiburg, Labor et Fides, 2001.
- Liturgie in Bewegung – Liturgie en mouvement. Beiträge zum Kolloquium Gottesdienstliche Erneuerung in den Schweizer Kirchen im 20. Jahrhundert, 1.-3. März 1999 an der Universität Freiburg/Schweiz – Actes du Colloque Renouveau liturgique des Églises en Suisse au XX^e siècle, 1-3 mars 1999, Université de Fribourg, Suisse*, éd. par Bruno Bürki et Martin Klöckener avec la collaboration de Arnaud Join-Lambert, Freiburg Schweiz, Universitätsverlag, Genève, Labor et Fides, 2000.
- Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Festschrift Angelus A. Häußling*, éd. par Martin Klöckener et Benedikt Kranemann, 2 vol., Münster, Aschendorff, LQF 88, 2002.

- MEYER Hans Bernhard, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral*, avec une contribution d'Irmgard Pahl, Regensburg, Pustet, « Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft » 4, 1989.
- Parole et pain* 21. 1967.
- Pour la communion des Eglises. L'apport du Groupe des Dombes 1937-1987*, Paris, Centurion, 1988.
- RENAUDOT Eusèbe, *Liturgiarum orientalium collectio, opera et studio Eusebii Renaudotii*, II, Paris, 1716.
- Renouveau liturgique. Documents fondateurs*, Paris, Ed. CNPL, « Liturgie » 14, 2004.
- The Sacraments. An Ecumenical Dilemma*, éd. par Hans Küng, New York, Paulist Press, « Concilium » 24, 1967.
- ZIZIOULAS Jean, TILLARD Jean-Marie Roger, VON ALLMEN Jean-Jacques, *L'Eucharistie*, Tours, Mame, « Eglises en dialogue » 12, 1970.

7. Bibliographie sélective

- AFANASIEV Nicolas, *L'apôtre Pierre et l'évêque de Rome*, dans *Theologia* 26. 1955, p. 465-475, 620-641.
- AFANASIEV Nicolas, *La doctrine de la primauté à la lumière de l'ecclésiologie*, dans *Istina* 4. 1957, p. 410-420.
- AFANASSIEFF Nicolas, *L'Eglise qui préside dans l'amour*, dans Nicolas Afanassieff, Nicolas Koulomzine, Jean Meyendorff, Alexandre Schmemmann, *La primauté de Pierre dans l'Eglise Orthodoxe*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1960, p. 7-64.
- AFANASIEV Nicolas, *Le concile dans la théologie orthodoxe russe*, dans *Irénikon* 35. 1962, p. 316-339.
- AFANASIEV Nicolas, *L'infailibilité de l'Eglise du point de vue d'un théologien orthodoxe*, dans *L'infailibilité de l'Eglise. Journées œcuméniques de Chevetogne 25-29 Septembre 1961*, Chevetogne, 1962, p. 183-201.
- AFANASIEV Nicolas, *Una Sancta*, dans *Irénikon* 36. 1963, p. 436-475.
- AFANASIEV Nicolas, *The Church which Presides in Love*, dans *The Primacy of Peter*, éd. par John Meyendorff, Crestwood, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 1992.
- AFANASSIEFF Nicolas, *L'Eglise du Saint Esprit*, traduit du russe par Marianne Drobot, préface de Dom Olivier Rousseau, Paris, Cerf, « Cogitatio fidei » 83, 1975.
- AFANASSIEFF Nicolas, *Lord's Supper*, Crestwood, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 1988.
- ANDRUTSOS Hristou, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe răsăritene*, traduit par Dumitru Stăniloae, Sibiu, Editura Tipografiei Arhidiecezane, 1930.
- ANGENENDT Arnold, *Offertorium. Das mittelalterliche Messopfer*, Münster, Aschendorff, « LQF » 101, 2014³.
- ARNOLD August, *Der Ursprung des christlichen Abendmahls im Lichte der neuesten liturgiegeschichtlichen Forschung*, Freiburg, Herder, « Freiburger theologische Studien » 45, 1939.
- ARSENIUW Nicolas, *Sens de l'Eucharistie selon l'Eglise orthodoxe*, dans *Revue Apologétique* 64. 1937, p. 704-716.
- BAILLARGEON Gaëtan, *Perspectives orthodoxes sur l'Eglise-Communion : l'œuvre de Jean Zizioulas*, Montréal, Editions Paulines, 1989.
- BARTMANN Bernard, *Précis de Théologie Dogmatique*, t. 2, trad. de l'allemand par Marcel Gautier, Mulhouse, Salvador, 1935.
- BERNADOT Marie-Vincent, *De l'Eucharistie à la Trinité*, Paris, Cerf, 1919.

- BETZ Johannes, *Die Prosphora in der patristischen Theologie*, dans *Opfer Christi und Opfer der Kirche*, éd. par Burkhard Neunheuser, Düsseldorf, Patmos, 1960.
- BETZ Johannes, *Eucharistie als zentrales Mysterium*, dans *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Vol 4/2 *Das Heilsgeschehen in der Gemeinde*, éd. par Johannes Feiner et Magnus Löhrer, Einsiedeln, Benziger, 1973.
- BIZĂU Ioan, *Experiența liturgică a prezenței lui Dumnezeu în viața lumii*, Cluj-Napoca, Eikon, 2012.
- BOBRINSKOY Boris, *Confession de foi trinitaire et consécrationes baptismales et eucharistiques dans les premiers siècles*, dans *La liturgie, expression de la foi*, Conférences Saint-Serge, 25^e semaine d'études liturgiques, Paris, 27-30 juin 1978, éd. par Achille M. Triacca et Alessandro Pistoia, Roma, C.L.V. – Edizioni Liturgiche, BEL.S 16, 1979, p. 57-67.
- BOBRINSKOY Boris, *Comment le Christ et le Saint Esprit se situent-ils l'un par rapport à l'autre dans la liturgie ?* dans *Le Christ dans la Liturgie*, Conférences Saint-Serge 27^e semaine d'études liturgique, Paris, 24–28 Juin 1980, éd. Achille M. Triacca et Alessandro Pistoia, Roma, C.L.V. – Edizioni Liturgiche, BEL.S 20, 1981, p. 27-35.
- BOBRINSKOY Boris, *Le Mystère de la Trinité. Cours de Théologie orthodoxe*, Paris, Cerf, 1986.
- BOTTE Bernard, *Le mouvement liturgique. Témoignage et souvenirs*, Paris, Desclée, 1973.
- BOUYER Louis, *La vie de la liturgie. Une critique constructive du Mouvement Liturgique*, Paris, Cerf, « Lex Orandi » 20, 1956.
- BOUYER Louis, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Paris, Desclée, 1968².
- BRANISTE Ene, *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila*, București, 1943.
- BRANISTE Ene, *Liturgica specială pentru facultățile de teologie*, București, Nemira, 2002³.
- BRECK Jean, *La Puissance de la Parole. Une introduction à l'herméneutique orthodoxe*, Paris, Cerf, « Théologies », 1996.
- BÜRKI Bruno, *Verbum Domini, La Parole de Dieu*, dans MD 274. 2013, p. 53-81.
- BUGNINI Annibale, *Documenta pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia (1903-1953)*, Roma, Edizioni Liturgiche, 1953.
- BUGNINI Annibale, *La riforma liturgica : (1948-1975)*, Roma, CLV – Edizioni Liturgiche, BEL.S 30, 1997².
- CALLEWAERT Camille, *La synaxe eucharistique à Jerusalem, berceau du dimanche*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 15. 1938, p. 34-37.
- CASTELLANO Cervera Jesús, *Eschatologie*, dans DEL, vol. 1, p. 338-348.
- CÉLIER Grégoire, *La dimension œcuménique de la réforme liturgique*, Escurrolles, Fidéliter, 1987.
- CHAUVET Louis-Marie, *La dimension sacrificielle de l'Eucharistie*, dans MD 123. 1975, p. 47-78.
- CHAUVET Louis-Marie, *Le sacrifice comme échange symbolique*, dans *Le sacrifice dans les religions*, éd. par Marcel Neusch, Paris, Beauchesne, 1994, p. 277-304.
- CHAUVET Louis-Marie, *Quatre thèmes de réflexion sur l'eucharistie*, p. 34, <http://www.catholique95.com/diocese/images/703dvdfiles/lmchauvet.pdf>; le 31 janvier 2013.
- CHIRAT Henri, *Le Dimanche dans l'antiquité chrétienne*, dans *Etudes de Pastorale Liturgique*, Paris, Cerf, 1944, p. 127-148.
- CIOBOTEA Dan-Ilie, *Dorul după Biserica nedespărțită sau apelul tainic și irezistibil al iubirii treimice*, dans *Ortodoxia* 34. 1982, p. 586-598.
- CLEMENT Olivier, *Théologie. « Maranatha »*. Notes sur l'Eucharistie dans la tradition orthodoxe, dans *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, p. 439-466.

- CONGAR Yves, *J'aime l'Orthodoxie*, propos recueillis par Eliane Gondinet dans *2000 ans de christianisme*, T. 2, sous la direction scientifique d'André Mandouze, Paris, Aufadi, SHC International, 1975, p. 97-99.
- CULLMANN Oscar, *Christ et le Temps. Temps et histoire dans le christianisme primitif*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1947.
- CULLMANN Oscar, *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr : histoire et théologie*, Neuchâtel, Paris, Delachaux et Niestlé, « Bibliothèque théologique », 1952.
- DALY Robert J., *New Developments in the Theology of Sacrifice*, dans *Liturgical Ministry* 18. 2000, p. 49-58.
- DALY Robert J., *Sacrifice Unveiled or Sacrifice Revisited : Trinitarian and Liturgical Perspectives*, dans *Theological Studies* 64. 2003, p. 24-42.
- DALY Robert J., *Sacrifice Unveiled : The true meaning of Christian sacrifice*, London-New York, T&T Clark, 2009.
- DANIELOU Jean, *La doctrine patristique du dimanche*, dans *Le jour du Seigneur*, Congrès national de pastorale liturgique, du 17 au 22 septembre 1947 à Lyon, par Pie Duployé (et al.), Paris, Robert Laffont, 1948.
- DANIELOU Jean, *Bible et Liturgie. La théologie biblique des Sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Eglise*, Paris, Cerf, « Lex Orandi » 11, 1951.
- DE ANDIA Ysabel, *Mystères, unification et divinisation de l'homme selon Denys l'Aréopagite*, dans *Orientalia Christiana Periodica* 63. 1997, p. 273-332.
- DE CLERCK Paul, *Les épicles des nouvelles prières eucharistiques du rite romain. Leur importance théologique*, dans *Ecclesia Orans* 16. 1999, p. 189-208.
- DE CLERCK Paul, *Présence sacramentelle ou actes du ressuscité ?*, dans *MD* 255. 2008, p. 117-134.
- DIDIER Jean-Charles, *Histoire de la présence réelle*, Paris, C.L.D., « Esprit et Vie », 1978.
- DIX Gregory, *The Jew and the Greek : A Study in the Primitive Church*, Westminster, Dacre Press, 1953.
- DUMAINE Henri, *Dimanche*, dans *DACL* 4. 1, col. 858-994.
- DUMONT Christophe Jean, *Inter-communion*, dans *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain : encyclopédie*, publié sous la direction du Centre interdisciplinaire des Facultés catholiques de Lille, vol. V, Paris, Letouzey et Ané, 1962, p. 1874-1876.
- EMERY Gilles, *La Trinité. Introduction théologique à la doctrine catholique sur Dieu Trinité*, Paris, Cerf, « Initiation », 2009.
- EVDOKIMOV Paul, *L'orthodoxie*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1965.
- EVDOKIMOV Paul, *La Prière de l'Eglise d'Orient. La Liturgie byzantine de saint Jean Chrysostome*, préface d'Irénée Henri Dalmais, Mulhouse, Salvator, Paris-Tournai, Casterman, « Approches Œcuméniques », 1966.
- FAIVRE Bernard, *Eucharistie et mémoire*, dans *NRT* 90. 1968, p. 279-290.
- FAVREAU François, *La liturgie*, Paris, Desclée, « L'héritage du Concile », 1983.
- FELMY Karl Christian, *Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der russischen Theologie. Wege und Wandlungen russischer Liturgie-Auslegung*, Berlin – New York, Walter de Gruyter, « Arbeiten zur Kirchengeschichte » 54, 1984.
- FELMY Karl Christian, *Die orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.
- FLOROVSKY Georges, *Le Corps du Christ vivant. Une interprétation orthodoxe de l'Eglise*, dans *La Sainte Eglise Universelle – Confrontation Œcuménique*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1948.
- FLOROVSKY Georges, *Collected Works*, Vol. 2, *Christianity and Culture*, éd. par Richard S. Haugh, Belmont, Nordland, 1974.

- GREGORIOS Paulos Mar, *Eucharistic Hospitality : Not a Question of Hospitality*, dans *Orthodox Visions of Ecumenism ; statements, messages and reports on the Ecumenical Movement 1902-1992*, compiled by Gennadios Limouris, Geneva, WWC Publications, 1994, p. 233-234.
- GAILLARDEZ Richard R., *The Eucharistic Ecclesiology of Nicolas Afanassieff. Prospects and Challenges for the Contemporary Ecumenical Dialogue*, dans *Diakonia* 27, 1994, p. 18-44.
- GOLITZIN Alexandre, *Et introibo ad Altare Dei. The Mystagogy of Dionysius the Areopagite with Special Reference to Its Predecessors in the Eastern Christian Tradition*, Thessalonique, Patriarchikon Idryma Paterikon Meleton, « Analekta Vlatadon » 59, 1994.
- GROSCHÉ Robert, *Pilgernde Kirche*, Freiburg, Herder, 1938.
- GY Pierre-Marie, *L'unification liturgique de l'Occident et la liturgie de la Curie Romaine*, dans *Liturgie de l'Eglise particulière et liturgie de l'Eglise universelle. Conférences Saint-Serge XXII^e semaine d'études liturgiques. Paris, 30 juin – 3 juillet 1975*, Roma, CLV – Edizioni Liturgiche, BEL.S 7, 1976, p. 155-167.
- HAAG Ernst, « Gedächtnis » im Alten Testament, besonders in den Psalmen und beim Pascha, dans *Verein der Förderer und Freunde des Abt-Herwegen-Instituts : Jahresgabe des Vereins der Förderer und Freunde des Abt-Herwegen-Instituts Maria Laach*, Maria Laach, 1979.
- HAQUIN André, *Les décrets eucharistiques de Pie X*, dans MD 203. 1995, p. 61-82.
- HENRICI Peter, *Eucharistie et Ecclésiologie dans l'histoire de la pensée moderne*, dans *Communio* 33. 2008, p. 159-168.
- HÖNIG Elisabeth, *Die Eucharistie als Opfer nach den neueren ökumenischen Erklärungen*, Paderborn, Bonifatius Druck-Buch-Verl., « Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien » 54, 1989.
- HUWYLER Christoph, *Das Problem der Interkommunion : dargestellt anhand kirchlicher Verlautbarungen, ökumenischer Dokumente und der theologischen Diskussion*, Band I, II, Bad Honnef, Bock-Herchen, 1984.
- IBEBUIKE Polycarp Chuma, *The Eucharist. The discussion on the Eucharist by the Faith and Order Commission of the World Council of Churches. Lausanne 1927 – Lima 1972*, Frankfurt am Main, Peter Lang, « European university studies » Series 23, 1989.
- ICĂ Ioan, ICĂ jr Ioan I., *Înnoirea în teologia ortodoxă contemporană: sens, probleme, dimensiuni*, dans Karl Christian Felmy, *Dogmatica experienței ecleziale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, Sibiu, Deisis, 1999, p. 5-31.
- ICĂ Ioan, *Modurile prezenței personale a lui Iisus Hristos și a împărtășirii de el în Sfânta Liturgie și spiritualitatea ortodoxă*, dans *Persoană și comuniune*, p. 335-358.
- ICĂ jr Ioan I., *Împărtășirea continuă cu Sfintele Taine. Dosarul unei controversă - mărturiile Tradiției*, Sibiu, Deisis, 2006.
- ICĂ jr. Ioan I., *Canonul Ortodoxiei I. Canonul apostolic al primelor secole*, Sibiu, Deisis, 2008.
- ICĂ jr Ioan I., *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului – integrala cometariilor liturgice bizantine, studii și texte*, Sibiu, Deisis, 2011.
- JEREMIAS Joachim, *La dernière cène, les paroles de Jésus*, traduit de l'allemand par Martin Benzareth et Robert Henning, Paris, Cerf, « Lectio divina » 75, 1972.
- JUNGSMANN Josef Andreas, *Missarum sollemnia. Explication génétique de la Messe romaine*, T. 1, Paris, Aubier, « Théologie » 19, 1950.
- JUNGSMANN Josef Andreas, *Liturgische Bewegung*, dans *Sacramentum Mundi : theologisches Lexicon für die Praxis*, t. 3, éd. par Karl Rahner et Adolf Darlap, Freiburg, Herder, 1969.
- KACZYNSKI Reiner, *Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium*, dans *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten*

- Vatikanischen Konzil*, éd. par Peter Hünemann et Bernd Jochen Hilberath, Freiburg, Herder, 2004, p. 1–228.
- KESHISHIAN Aram, *Growing together towards a full koinonia*, dans *Orthodox Visions of Ecumenism ; statements, messages and reports on the Ecumenical Movement 1902-1992*, compiled by Gennadios Limouris, Geneva, WWC Publications, 1994, p. 235-247
- KILMARTIN Edward J., *The Catholic Tradition of Eucharistic Theology : Towards the Third Millenium*, dans *Theological Studies* 55. 1994, p. 405-457.
- KILMARTIN Edward J., *The Eucharist in the West. History and Theology*, éd. par Robert J. Daly, Collegeville, Minnesota, Liturgical Press, 2004.
- KLÖCKENER Martin, *Bible et liturgie, leur relation réciproque dans Verbum Domini*, dans MD 247. 2013, p. 17-51.
- KOSTER Mannes Dominikus, *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1940.
- LAJEUNIE Étienne, *Sanctification et valeur de la Messe*, dans *La Vie Spirituelle, ascétique et mystique* 63. 1940, p. 113-132
- DE LA SOUJEOLE Benoît-Dominique, *Le Sacrement de la communion. Essai d'ecclésiologie fondamentale*, Fribourg, Ed. Universitaires, « Studia Friburgensia » N.S. 85, Paris, Cerf, « Théologies », 1998.
- LANDRIEUX Maurice, *De la trinité à l'eucharistie*, Paris, P. Lethielleux, 1912.
- LANNE Emmanuel, *Les différences compatibles avec l'Unité dans la tradition de l'Eglise ancienne (jusqu'au XII^e siècle)*, dans *Istina* 8. 1961-1962.
- LEBEAU Paul, *Vatican II et l'espérance d'une Eucharistie œcuménique*, dans NRT 91. 1969, p. 23-46.
- LENGELING Emil Joseph, *Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie*, latin-allemand, Münster, Regensburg, « Reihe Lebendiger Gottesdienst » 5-6, 1965.
- LEPIN Marius, *Le Christ Souverain Prêtre*, dans *La Vie Spirituelle* 60. 1939, p. 152-159.
- LIGIER Louis, *Les origines de la prière eucharistique : de la cène du Seigneur à l'eucharistie*, dans QL 53. 1972, p. 181-202.
- LOSSKY Vladimir, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, Cerf, « Foi Vivante » 246, 1990 [1944].
- LOSSKY Vladimir, *Vision de Dieu*, préface de Jean Meyendorff, Neuchâtel, Delachaux et Niestle, « Bibliothèque orthodoxe », 1962.
- LOT-BORODINE Myrrha, *La grâce déifiante de sacrements, d'après Nicolas Cabasilas*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 25. 1936, 299-330.
- LOUTH Andrew, *Denys the Areopagite*, London, Continuum, « Outstanding Christian thinkers », 2001.
- LOUTH Andrew, *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys*, Oxford, Oxford University Press, 2007².
- LOUTH Andrew, *Eastern Orthodox Eschatology*, dans *The Oxford Handbook of Eschatology*, éd. par Jerry L. Walls, Oxford, Oxford University Press, « Oxford handbooks in religion and theology », 2008, p. 233-247.
- DE LUBAC Henri, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris, Cerf, « Unam Sanctam » 3, 1938.
- DE LUBAC Henri, *Corpus mysticum. Etude sur l'origine et les premiers sens de l'expression*, dans *Recherches de science religieuse* 29. 1939, p. 257-302, 429-480 ; 30. 1940, p. 40-80, 191-226.
- DE LUBAC Henri, *Corpus mysticum, l'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age – étude historique*, Paris, Aubier, « Théologie » 3, 1949².
- DE LUBAC Henri, *Méditation sur l'Eglise*, Paris, Aubier, « Théologie » 27, 1953.

- DE LUBAC Henri, *Paradoxe et mystère de l'Eglise*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967.
- MARION Jean-Luc, *Esquisse d'un concept phénoménologique du sacrifice*, dans *Il sacrificio. Archivio di filosofia – Archives of Philosophy* 76. 2008, p. 9-22.
- MARTIMORT Aimé-Georges, *Praesens adest in verbo suo, siquidem ipse loquitur dum sacrae Scripturae in Ecclesia leguntur*, dans *Acta Congressus Internationalis de Theologia Concilii Vaticani II*, Roma, Typis Polyglottis Vaticanis, 1968.
- MARTIMORT Aimé-Georges, *L'Eglise en prière : introduction à la Liturgie*, Vol 1 : *Principes de la liturgie*, Paris, Desclée, 1984-1985².
- MASI Roberto, *Il significato del misterio eucharistico. Commento all'enciclica « Mystrium fidei »*, Milano, Opera della Regalita di N.S. Gesù Cristo, « Sussidi liturgico pastorali » 12, 1966.
- MCPARTLAN Paul, *The Eucharist Makes the Church. Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue*, Edinburgh, T&T Clark, 1993.
- MCPARTLAN Paul, *The Eucharist, the Church and Evangelization : The Influence of Henry de Lubac*, dans *Communio* 23. 1996, p. 776-785.
- MEYENDORFF John, *Vatican II. A Preliminary Reaction*, dans *SVTQ* 9. 1965, p. 26-37.
- MÖHLER Johann Adam, *L'unité dans l'Eglise, ou, Le principe du catholicisme d'après l'esprit des trois premiers siècles de l'Eglise*, trad. de l'allemand par André de Lilienfeld, avec une introduction par Pierre Chaillet, Paris, Cerf, « Unam Sanctam » 2, 1938.
- MUSCĂ Valentin, *Essai sur le mystère eucharistique dans la pensée médiévale latine. Un regard orthodoxe*, Focșani, Editura Pallas Athena, 2004.
- NEUENZEIT Paul, *Das Herrenmahl, Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung*, Munich, Kösel, 1960.
- NEUNHEUSER Burkhard, *L'eucharistie I. Au Moyen Age et à l'époque moderne*, traduit de l'allemand par Arthur Lieföoge, Paris, Cerf, « Histoire des dogmes » 25, 1966.
- NEUNHEUSER Burkhard, *Sacrifice*, dans *DEL*, vol. 2, p. 356-369.
- NEUNHEUSER Burkhard, *Mémorial*, dans *DEL*, vol. 2, p. 14-27.
- NICHOLS Aidan, *Theology in the Russian Diaspora. Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanasiev (1893-1966)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- NISSIOTIS Nikkos A., *Worship, Eucharist and Intercommunion*, dans *Oikoumene* 6. 1962, p. 30-43.
- NOCENT Adrien, *Le renouveau liturgique. Une relecture*, Paris, Beauchesne, « Point théologique » 58, 1993.
- OUSPENSKY Léonide, *La théologie de l'icône dans l'Eglise orthodoxe*, Paris, Cerf, 1980.
- PAVEL Aurel, TOROCZKAI Ciprian Iulian, *Adevăratul și falsul ecumenism. Perspective ortodoxe asupra dialogului dintre creștini*, Sibiu, Ed. Universității Lucian Blaga, 2010.
- PECKLERS Keith F., *The unread vision. The liturgical movement in the United States of America: 1926-1955*, Collegeville, Minnesota, The Liturgical Press, 1988.
- PELCHAT Marc, *Le corps du Christ, eucharistique et ecclésial*, dans *Communio* 33. 2008, p. 145-157.
- PLEKON Michael, *Always Everyone and Always Together. The Eucharistic Ecclesiology of Nicolas Afanasiev's The Lord's Supper Revisited*, dans *SVTQ* 41. 1997, p. 141-174.
- POPOVITCH Justin, *Philosophie orthodoxe de la vérité. Dogmatique de l'Eglise orthodoxe*, 5 tomes, traduit en français par Jean-Louis Palierne, Lausanne, L'Age d'Homme, 1992, 1993, 1994, 1997.
- PRÉTOT Patrick, *Comprendre la Liturgie : Tâche, but et responsabilité de la science liturgique à l'aube du 3^e millénaire*, dans *ALw* 50. *Liturgie verstehen. Ansatz, Ziele und Aufgaben der Liturgiewissenschaft*, éd. par Martin Klöckener, Benedikt Kranemann, Angelus A. Häussling, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2008, p. 103-127.

- PRÉTOT Patrick, *Vatican II – nouvelle appréciation de la Parole de Dieu*, dans *Présence et rôle de la Bible dans la liturgie*, éd par Martin Klöckener, Bruno Bürki, Arnaud Join-Lambert, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2006, p. 205-225.
- RAST Timotheus, *Eschatologie*, dans *Bilan de la théologie du XX^e siècle*, T. 2, sous la direction de Robert Vander Gucht et de Herbert Vorgrimler, Tournai, Casterman, 1971, p. 501-519.
- DE REGNON Théodore, *Etudes de Théologie positive sur la Sainte Trinité*, 4 vol, Paris, Victor Retaux, 1892-1898.
- REUMANN John Henry Paul, *The Supper of the Lord. The New Testament, Ecumenical Dialogues and Faith and Order on Eucharist*, Philadelphia, Fortress Press, 1985.
- ROBERSON Ronald, *Contemporary Romanian Orthodox Ecclesiology. The Contribution of Dumitru Stăniloae and Younger Colleagues*, Pontificum Institutum Orientale, Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum, Romae, 1988.
- ROGUET Aimon-Marie, *La présence active du Christ dans la parole de Dieu*, dans MD 82. 1965, p. 8-28.
- ROREM Paul, *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, « Studies and Texts » 71, 1984.
- ROUSSEAU Olivier, *Histoire du mouvement liturgique. Esquisse historique depuis le début du XIX^e siècle jusqu'au pontificat de Pie X*, Paris, Cerf, « Lex Orandi » 3, 1945.
- SCHEEBEN Matthias Joseph, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, T. 4, Freiburg, Herder, 1933.
- SCHILDENBERGER Johannes, *Der Gedächtnischarakter des alt- und neutestamentlichen Pascha*, dans *Opfer Christi und Opfer der Kirche: Die Lehre vom Messopfer als Mysteriengedächtnis in der Theologie der Gegenwart*, éd. par Burkhard Neunheuser, Düsseldorf, Schwann, 1960, p. 75-97.
- SCHILLEBEECKX Edward, *La présence du Christ dans l'eucharistie*, traduit du néerlandais par M. Benzerath, Paris, Cerf, « Avenirs de la théologie » 11, 1970.
- SCRIMA André, *Semplici riflessioni di un ortodosso sulla Costituzione*, dans *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dogmatica « Lumen Gentium »*, Opera collettiva diretta da Guilherme Barauna, Firenze, Vallecchi, « I nuovi Padri. Saggi sul cristianesimo del nostro tempo », 1965, p. 1188-1202.
- SERTORIUS Lili, *La théologie Orthodoxe*, dans *Bilan de la Théologie du XX^e Siècle*, sous la dir. de Robert Vander Gucht et de Herbert Vorgrimler, T. I, Tournai, Casterman, 1970.
- STANG Charles, *Apophysis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite: No Longer I*, Oxford, Oxford University Press, « Oxford Early Christian Studies », 2012.
- STEINHARDT Nicolae, *Journal de la félicité*, trad. du roumain et annoté par Marily Le Nir, Paris, Ed. UNESCO, 1996.
- STEPHANOPOULOS Robert G., *Eucharistic Hospitality: Implications for the Ecumenical Movement*, dans *Orthodox Visions of Ecumenism – Statements, Messages and Reports on the Ecumenical Movement*, compiled by Gennadios Limouris, Geneva, WWC Publications, 1994, p. 262-271.
- THISELTON Anthony C., *The First Epistle to the Corinthians, A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, Michigan - Cambridge, U.K., Paternoster Press, 2000.
- THURIAN Max, *L'eucharistie, mémorial du Seigneur, sacrifice d'action de grâce et d'intercession*, Neuchâtel – Paris, Delachaux et Niestlé, « Communauté de Taizé », 1959.
- TILLARD Jean-Marie-Roger, *Eucharistie et Eglise*, dans *L'Eucharistie*, Tours, Mame, « Eglises en dialogue », 12, 1970, p. 77-108.
- TILLARD Jean-Marie Roger, *Eglise d'Eglises – L'ecclésiologie de communion*, Paris, Cerf, 1987.

- TILLARD Jean-Marie Roger, *Chair de l'Eglise, Chair du Christ – Aux sources de l'ecclésiologie de communion*, Paris, Cerf, 1992.
- TILLARD Jean-Marie Roger, *L'Eglise locale – ecclésiologie de communion et catholicité*, Paris, Cerf, 1995.
- TILLARD Jean-Marie Roger, *Théologie. Voix catholique. La communion à la Pâque du Seigneur*, dans *Eucharistia, l'Encyclopédie de l'Eucharistie*, p. 397-438.
- TUZIK Robert L., *Leaders of the Liturgical Movement*, Chicago, Liturgy Training Publications, 1990.
- VAN ROSSUM Joost, *La « Théologie des Mystères » de Dom Odo Casel et la Liturgie orthodoxe*, dans *Θυσία αἰνέσεως, Mélanges liturgiques offerts à la mémoire de l'archevêque Georges Wagner (1930-1993)*, éd. par Job Getcha et André Lossky, Paris, Presses Saint-Serge, « Analecta Sergiana » 2, 2005, p. 397-410.
- VARONE Marie-Christine, *L'Eucharistie*, Fribourg, Association biblique catholique Suisse romande, 1983.
- VINTILESCU Petre, *Liturghierul explicat*, București, EIBMBOR, 1998².
- VON BALTHASAR Hans-Urs, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, vol. 2, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1962.
- VON BALTHASAR Hans-Urs, *Eschatologie*, dans *Questions théologiques aujourd'hui, II*, Paris, Desclée de Brouwer, 1963, p. 279-297.
- VON BALTHASAR Hans-Urs, *Don du Christ et sacrifice eucharistique*, dans *Communio* 10. 1985, p. 4-7.
- VONIER Anscar, *La part des chrétiens au sacrement de l'unité*, dans *La Vie Spirituelle* 52. 1937, p. 5-20.
- VONIER Anscar, *La clef de la doctrine eucharistique*, préf. et trad. française par R.P. Roguet, Paris, Cerf, « L'eau vive » 4, 1947.
- WARE Kallistos Timothy, *Comment l'Eglise est-elle eucharistique ? Ecclésiologie eucharistique*, dans *Eucharistia, l'Encyclopédie de l'Eucharistie*, p. 657-663.
- ZIZIOULAS Ioannis, *Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie*, dans *Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl. Viertes Theologisches Gespräch zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 6. bis 9. Oktober 1975 in der Evangelischen Sozialakademie Friedewald*, éd. par Kirchliches Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Frankfurt am Main, Otto Lembeck Verlag, « Studienheft » 9, « Beiheft zur Ökumenischen Rundschau » 31, 1977, p. 163-179.
- ZIZIOULAS Jean, *L'être ecclésial*, Genève, Labor et Fides, « Perspective orthodoxe » 3, 1981.
- ZIZIOULAS Jean, *L'eucharistie, l'évêque et l'Eglise durant les premiers siècles*, trad. du grec par Jean-Louis Palierne, Paris, Desclée de Brouwer, 1994, 2011² [1965].
- ZIZIOULAS Joannis, *Die Welt in eucharistischer Schau und der Mensch von heute*, dans *Una Sancta* 25. 1970, p. 342-349.
- ZIZIOULAS John, *Apostolic Continuity and Orthodox Theology. Towards a Synthesis of two Perspectives*, dans *SVTQ* 19. 1975, p. 75-108.
- ZIZIOULAS John, *The Mystery of the Church in the Orthodox Tradition*, dans *One in Christ* 24. 1988, p. 294-303.
- ZIZIOULAS John, *Being as Communion : Studies in Personhood and the Church*, Crestwood, New York, St Vladimir's Seminary Press, « Contemporary Greek Theologians Series » 4, 1997.