NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

112 N° 6 1990

Vers un traité de l'Eucharistie à la fois ancien et nouveau. La théologie de l'Eucharistie à l'école de la *lex orandi*

Cesare GIRAUDO

p. 870 - 887

https://www.nrt.be/es/articulos/vers-un-traite-de-l-eucharistie-a-la-fois-ancien-et-nouveau-la-theologie-de-l-eucharistie-a-l-ecole-de-la-lex-orandi-191

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Vers un traité de l'Eucharistie à la fois ancien et nouveau

LA THÉOLOGIE DE L'EUCHARISTIE À L'ÉCOLE DE LA «LEX ORANDI»*

I. - Quel genre de théologie pour quel genre de traité?

Il appartient à toute époque culturelle de se donner les méthodes de travail qui s'adaptent le mieux à son esprit; on conviendra d'ailleurs qu'elles s'y adaptent parfaitement, puisqu'elles en découlent. Encore qu'élémentaire, cette constatation garde toute sa valeur pour la théologie des sacrements et notamment de l'Eucharistie.

1. *Les limites formelles de la théologie systématique*

Parmi les méthodes qui, durant la période post-tridentine, ont présidé à l'élaboration du traité «De Eucharistia», il faut mentionner tout d'abord celle qu'on dénomme généralement la *méthode régressive.* En partant des définitions conciliaires et des documents du Magistère ordinaire, elle remonte à la doctrine des Pères, pour aboutir aux textes scripturaires eux-mêmes. La méthode régressive — on le sait — est bien représentée par l'ensemble des traités classiques, qu'ils soient rédigés en latin ou, dans les trente dernières années, en l'une ou l'autre des langues modernes.

Le traité de J.-B. Franzelin, pour donner un exemple, débute par une «Thesis I» qui se pose en préambule et qui s'énonce ainsi: «Tractationis partitio ex doctrina Concilii Tridentini repetenda»[1]. Il s'agit en effet pour l'auteur, ainsi que pour tous les auteurs des manuels qui s'étalent sur cette longue période, de répéter non seulement la doctrine du grand Concile, mais la division même que Trente dut connaître historiquement. Tout en reconnaissant les limites qui s'imposent à notre simplification, disons que le souci propre de ce genre de traités n'est pas d'élucider l'intelligence du mystère eucharistique à partir de l'Écriture, *norma normans non normata,* ni par rapport

* L'auteur répond par cet article à une demande formulée par la rédaction de la revue.

1. I.B. FRANZELIN, *Tractatus de SS. Eucharistiae sacramento et sacrificio,* Roma, Pont. Università Gregoriana, ^{5}1932, p. 1-3.

à la tradition constante des Pères de l'Église et encore moins à partir de la prière de l'Église, mais plutôt sur la base des déclarations du Magistère[2]. On se préoccupe surtout d'analyser les documents conciliaires, d'en extraire les affirmations capitales et ensuite de les organiser pour former un système capable de fournir une réponse aussi «claire et distincte» que possible à toute objection formulée par un adversaire.

D'autres auteurs, tels qu'Ad. Tanquerey et I. Filograssi, relisent les affirmations doctrinales de Trente sur le transparent du canon 801 du Code de Droit canonique de 1917, lequel déclare: «In sanctissima Eucharistia sub speciebus panis et vini ipsemet Christus Dominus *continetur, offertur, sumitur*[3]». Ainsi, à propos de *continetur,* on dissertera sur la présence réelle et la transsubstantiation; avec *offertur* on exposera la doctrine sacrificielle de la messe et, à propos de *sumitur,* on parlera de la communion.

Comment cette méthode traite-t-elle l'Écriture Sainte? Sans doute les auteurs des manuels classiques se proposent en théorie d'aboutir au texte révélé, après s'être assurés de pouvoir l'interpréter en conformité avec toute la Tradition; en fait ils l'utilisent en fonction des besoins pour démontrer leur thèse. En tout cas, sans aucun souci des unités littéraires à la manière de l'exégèse moderne[4], ils se contentent de grappiller dans l'Écriture Sainte, dont ils extraient souvent des versets, des demi-versets ou encore des fragments isolés.

Il va de soi que la méthode régressive des manuels classiques se transforme bel et bien en une *méthode statique;* leurs auteurs, tels des horlogers travaillant à la loupe, s'efforcent avec une détermination croissante de connaître — sans se rendre compte qu'ils vont les démonter — les fins mécanismes du mystère qu'ils tiennent entre les mains, réduisant ainsi leur champ d'observation jusqu'à le priver de tout horizon et à s'enfermer en solitaires dans leurs spéculations. En effet, à mesure que le démontage du mystère progresse, le champ de vision se rétrécit; le mouvement s'arrête, à l'insu même des intéressés, lesquels, de leur côté, au lieu de songer au «pourquoi» et

2. Sur cette soi-disant «théologie du magistère», cf. G. COLOMBO, *Per il trattato sull'Eucaristia (II),* dans *Teologia* (Milano) 14 (1989) 105. Pour un excellent exposé de la problématique actuelle concernant le traité *De Eucharistia,* cf. G. COLOMBO, *Per il trattato sull'Eucaristia (I-II),* dans *Teologia* 13 (1988) 95-131; 14 (1989) 105-137.

3. Ad. TANQUEREY, *De Gratia, de Sacramentis et de Novissimis,* Paris, Desclée, [22]1930, p. 432; I. FILOGRASSI, *De Sanctissima Eucharistia,* Roma, Pont. Università Gregoriana, [8]1965, p. 71.

4. Les seules unités littéraires auxquelles on prête quelque considération sont *Jn* 6 et les récits de l'institution.

au «pour qui» de la présence réelle et du sacrifice eucharistique, finissent par s'interroger sans fin sur le «comment».

2. *Les efforts récents de la théologie historique*

Après avoir évoqué la méthode qui domine sans conteste les traités d'après Trente, disons un mot de la *méthode progressive,* qui en théologie sacramentaire n'en est cependant qu'à ses premiers essais. On le sait, cette méthode, d'allure manifestement historique, part des textes bibliques, ensuite elle s'intéresse aux Pères de l'Église, puis suit «historiquement» le développement du dogme au fil des déclarations conciliaires, des interventions du Magistère et des différents stades de la réflexion théologique.

Pour se faire une idée concrète de cette méthode, on se reportera, par exemple, à l'ouvrage d'A. Gerken[5], qui consacre son premier chapitre aux fondements bibliques de l'Eucharistie. Puisque l'institution de ce sacrement se place manifestement dans le Nouveau Testament, l'auteur prend celui-ci comme point de départ absolu. Aussi s'intéresse-t-il uniquement aux textes néo-testamentaires, à savoir les récits de l'institution dans les synoptiques, chez Paul et le ch. 6 de Jean. Aucun texte vétéro-testamentaire n'est cité, sinon par le biais d'un renvoi, qui se limite à introduire la référence à un verset isolé. Après s'être acquitté du devoir qui l'oblige à fonder tout discours eucharistique sur le Nouveau Testament, l'auteur poursuit son enquête historique sans plus jamais ressentir le besoin de revenir à l'Écriture.

Le chapitre suivant, toujours dans l'ouvrage de Gerken, est consacré au tournant que représente, par rapport au Nouveau Testament, la théologie hellénistique de l'image. Évidemment l'auteur considère la notion de symbole réel comme un produit exclusif de la théologie platonicienne de l'image, et donc comme une chose que la pensée biblico-sémitique ne connaissait pas.

Amorcé par la préoccupation essentiellement concrète et chosifiante des Pères latins, un deuxième tournant s'engage par la suite: on voit alors la théologie subtile de l'image s'enliser dans les tours et détours propres à la pensée germanique. La voie s'ouvre ainsi aux querelles âpres et passionnées sur le «comment» de la présence réelle, depuis Paschase Radbert jusqu'au Concile de Trente; puis aux discussions embrouillées et profuses, qui vont de Trente à une période toute récente, sur le «comment» du sacrifice de la messe.

5. A. GERKEN, *Theologie der Eucharistie,* München, Kösel, 1973. D'allure pareillement «historique» est l'approche de J. BETZ, «Eucharistie als zentrales Mysterium», dans *Mysterium Salutis,* t. 4/2, Einsiedeln, Benziger, 1973, p. 185-313.

Dans le quatrième et dernier chapitre de son ouvrage et en se rattachant à une intuition qui connaît aujourd'hui un consensus général, Gerken plaide pour une recomposition des données désagrégées à cause de la fracture due au deuxième tournant historique. Cette recomposition ne sera possible que par un retour courageux et lucide aux ressources de la notion de symbole réel élaborée par les Pères grecs, retour favorisé par l'apport stimulant de certains courants de la philosophie contemporaine.

Que dire de la méthode progressive? C'est une *méthode historique* et, comme telle, saisie dans les limites de l'histoire selon son développement chronologique. En particulier elle risque de regarder l'Écriture Sainte comme un moment appartenant au passé et qui nous relate — «historiquement», par conséquent — l'institution de l'Eucharistie. La théologie biblique intervient dans ce genre de traités d'une façon qui trahit le passager et le provisoire. Elle n'a d'autre fonction que celle de prolégomènes[6], c'est-à-dire d'introduction, utile sans doute, mais aussi vouée à l'oubli dès qu'on s'engage dans la logique de l'argumentation.

L'autre faiblesse notable, que la théologie progressive ou historique partage d'ailleurs avec la théologie régressive ou statique, c'est l'absence de référence méthodologique et privilégiée à la *norma normata normans* qu'est la prière de l'Église ou *lex orandi,* laquelle, gouvernée *(normata)* par l'Écriture, gouverne *(normans)* à son tour la foi de l'Église.

3. *Un retour à la théologie globale et dynamique des Pères: pourquoi pas?*

Les Pères de l'Église ne manquaient pas de talent dialectique lorsque, parlant du mystère trinitaire et de l'Incarnation du Verbe, ils pesaient, avec une subtilité surprenante, les notions de personne et de nature. Mais, dès qu'ils traitent des sacrements, et en particulier de l'Eucharistie, nous constatons avec étonnement qu'ils ne savent s'exprimer que par référence au moment de la célébration liturgique. À leurs yeux le mystère sacramentaire ne peut nullement devenir l'objet d'une spéculation théorique et systématisante. Pour Ambroise de Milan, Cyrille de Jérusalem, Théodore de Mopsueste et leurs nombreux confrères tant d'Orient que d'Occident, la seule spéculation

6. Sous le titre «Prolegomeni», A. PIOLANTI, *Il Mistero Eucaristico,* Città del Vaticano, Libr. Ed. Vaticana, ^{3}1983, p. 33-91, rassemble en un bref exposé les positions de la critique indépendante et y joint un plus long aperçu *(cenno)* sur la véritable origine de l'Eucharistie.

possible sur le fait sacramentaire est indissociable de la prière de l'Église qui le célèbre.

Les historiens du dogme connaissent bien l'autorité indiscutable que représentait, tout au long de la période patristique, la *lex orandi*. Maîtresse de foi, elle était le repère constamment sûr pour tous ceux qui, ne professant pas toujours la même foi, priaient néanmoins selon la même règle. D'ailleurs on sait que la *lex orandi* n'est pas étrangère à l'Écriture; elle conduit à l'Écriture, elle s'en nourrit, tout comme elle l'a véhiculée aux divers stades de sa formulation et de sa rédaction inspirées, ainsi que de la transmission tant vétéro-testamentaire que néo-testamentaire. Dans les prières eucharistiques — et précisément nous parlons de l'Eucharistie — l'Écriture Sainte n'est pas égrenée par versets, demi-versets et fragments isolés; elle n'intervient pas non plus en guise de prolégomènes. Bien plutôt, elle y est chez elle; elle domine en souveraine le discours priant qu'elle traverse et vivifie.

L'idée qui m'a guidé dans l'élaboration de mon essai récent sur l'Eucharistie[7] est donc celle-ci: pourquoi en théologie sacramentaire ne revenons-nous pas à la méthodologie des Pères? Puisque depuis plus de mille ans notre compréhension de l'Eucharistie est malade de distinctions et de sous-distinctions, toujours à l'affût d'idées aussi claires et distinctes que possible, qui prétendent découper le mystère comme s'il s'agissait d'une entité physique, pourquoi ne revenons-nous pas respirer à pleins poumons l'air frais qui souffle de la théologie *kath'holon*, c'est-à-dire «globale et dynamique», des Pères? Ce ne sera nullement un retour en arrière, encore qu'il soit sage de rebrousser chemin dès qu'on se rend compte qu'on s'est engagé dans une impasse. Nous aurons alors la surprise, après nous être rassasiés à la théologie du premier millénaire, de lire d'un regard nouveau celle du deuxième millénaire, pour être en mesure de procéder, dans le millénaire qui va bientôt suivre, vers une compréhension toujours grandissante du mystère eucharistique. Pour cela, nous devrons apprendre à écouter le magistère, à la fois ordinaire et solennel, de la prière de l'Église, auquel puisaient confiants pasteurs et fidèles tout au long des siècles patristiques.

J'ai mis en œuvre une méthode complexe, en laquelle ont conflué les exégèses biblique, liturgique, rabbinique, patristique et dogmatique. Je n'ai pas hésité non plus à faire appel, en l'occurrence, à

7. C. GIRAUDO, *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'Eucaristia a partire dalla «lex orandi»*, coll. Aloisiana, 22, Brescia, Morcelliana; Roma, Gregorian University Press, 1989, p. XXII-679. Je satisfais ici au souhait formulé dans le compte rendu de L. Volpe, dans *NRT* 112 (1990) 425 s.

l'apport d'anthropologies religieuses non chrétiennes. En cette approche conjointe et interdisciplinaire, je me suis efforcé de parler de l'Eucharistie selon tout ce qu'on peut dire d'elle.

Cette méthode fait l'objet du chapitre I de mon essai, qui s'intitule: «De l'actuelle théologie statique à un recouvrement de la théologie dynamique» (p. 1-33). En affirmant la prééminence de la méthode mystagogique des Pères sur la méthode systématique des théologiens d'avant et d'après Trente, je bâtis le traité suivant l'axiome: «ut legem credendi lex statuat supplicandi»[8]. Cela signifie, en termes concrets, que seule une étude attentive de la *lex orandi,* à savoir des prières eucharistiques (ou anaphores) d'Orient et d'Occident, sera en mesure de rétablir dans le croyant d'aujourd'hui la compréhension dynamique et globale du mystère de la présence réelle permanente.

II. - Une démarche mystagogique pour un traité de l'Eucharistie à la fois ancien et nouveau

La I^re^ partie du livre, qui veut être une contribution spécifique à la théologie de l'Eucharistie, a pour titre: «La dynamique théologique de la célébration eucharistique» (p. 35-517). Elle est constituée par six chapitres, dont je vais retracer l'enchaînement.

1. *L'ontologie biblique de la relation comme cadre théologique de l'Eucharistie*

Le chapitre II peut surprendre un lecteur quelque peu pressé, soit par la teneur à première vue hermétique du titre: «L'utopique relation primordiale et la rupture historique de la relation» (p. 36-79), soit par le fait que notre itinéraire eucharistique pousse jusqu'au récit de *Gn 2-3.* D'où la question que l'on devine aisément: fallait-il remonter à Adam pour parler de l'Eucharistie? En parfait accord les prières eucharistiques surtout orientales répondent aussitôt: «Eh oui!». Si l'on veut comprendre l'événement du Second Adam mort et ressuscité, dont l'Eucharistie est au plus haut degré le mémorial, on ne peut se passer de le lire dans le contre-jour du premier Adam. Dieu le Père «l'avait façonné à son image» *(anaphore grecque de Jacques).* Il l'avait placé «dans le jardin planté par le Christ en Eden à l'Orient» *(anaphore des Constitutions Apostoliques* [= *CA*]), afin de signifier, à l'aide de cette image orientale, la relation nouvelle dont le fils-

8. ***Indiculus,* 8, DZ-SCH 246.**

vassal et le père-seigneur avaient dès lors commencé à vivre. Mais, dans un délai que la théologie rabbinique et les Pères syriens considèrent comme inconsistant quant à la durée, voilà qu'Adam lève la main contre son seigneur et père, renversant ainsi l'ordre de la relation. Sur quoi, il est expulsé «justement» *(ibid.)* du jardin, d'où il s'est lui-même exclu. Cependant cette exclusion de l'espace à deux, ce sommeil au berceau de la mort, n'est que «pour un temps tout bref» *(ibid.)*, car sur la haie de protection brisée, sur l'espace relationnel ravagé, sur le visage d'Adam défiguré, brille désormais le jour d'une restauration qui va sûrement se faire attendre, mais qui est déjà solennellement promise.

Nous disons *utopique* la relation primordiale, parce que sa durée dans le temps est inconsistante; parce que, même si elle dut exister, l'homme ne l'a jamais connue; parce que sa possibilité se tient tout au plus au niveau de l'idylle et de l'utopie; et encore parce que le paradis primordial n'est rien d'autre qu'une projection protologique du paradis eschatologique; enfin et surtout, parce que la christologie *ab aeterno* et historique serait inconcevable si Adam était resté au paradis terrestre. Par contre nous disons *historique* la rupture de la relation, parce que cette condition, l'homme l'a connue depuis toujours et qu'en elle s'inscrit la rédemption dans le Christ.

Le but de ce chapitre est donc d'établir ce crescendo d'attente entre la création d'Adam, façonné à l'image de Dieu, et la rédemption par le second Adam, qui, s'étant rendu fils de l'ancêtre antique, vient «remettre à neuf l'image qui était vieillie» *(anaphore syrienne de Jacques)*.

Le chapitre III, «La réconciliation *ephapax* et les réconciliations rituelles renouvelables» (p. 80-117), entend la rédemption dans une perspective spécifiquement vicaire, tant d'après l'axiome théologique exprimé par *He 9, 22* («Sans effusion de sang il n'y a point de rémission») que d'après la tradition talmudique («Point d'expiation sinon dans le sang»). On insiste sur les exigences de la relation, qui voient intervenir le sang en garant de l'alliance, et cela par rapport à l'économie soit vétéro-testamentaire (le sang de l'agneau pascal), soit néo-testamentaire (le sang de l'Agneau véritable). Ensuite on compose en unité dynamique les trois moments de la rédemption vétéro-testamentaire et néo-testamentaire: l'*événement fondateur* (le passage de la mer Rouge // la mort et la résurrection du Christ), le *signe prophétique* donné la veille (l'institution de la Pâque en Égypte // l'institution de l'Eucharistie au cénacle) et le *rite* (la célébration juive **de la Pâque // la célébration chrétienne de l'Eucharistie).**

2. *De la Pâque juive à la dernière Cène et à nos Eucharisties*

Dans le chapitre IV, «La célébration annuelle de la Pâque juive» (p. 118-161), on offre une traduction soignée de la *haggadâ* de Pâque. Au point de vue rituel, on y agence la division rabbinique postérieure — dont témoignent les livres liturgiques — en quatorze actions (*Qaddesh, Urḥas,* etc.), avec l'ancienne division — bien attestée par la *Mishnâ* — en quatre sections, dont le début est marqué par le remplissage de chacune des quatre coupes rituelles. Dans le commentaire on prête attention à la dynamique «sacramentelle» de la Pâque telle qu'elle ressort de la double monition de Rabban Gamaliel («Quiconque ne dit pas... En chaque génération et génération...»); ensuite on détermine exactement les deux moments rituels que le Seigneur Jésus, lors de son dernier repas, choisit pour l'institution de l'Eucharistie.

Le chapitre V, «La dernière Cène de Jésus» (p. 162-275), examine d'abord la question toujours complexe du caractère pascal du dernier repas. En reprenant critiquement et en intégrant l'analyse de J. Jeremias[9], dont on laisse néanmoins tomber telle ou telle des thèses secondaires, on parvient à confirmer sa grande thèse, qui nous amène à considérer comme historique la chronologie des synoptiques et à regarder par contre comme théologique celle de Jean. En fait, la raison pour laquelle Jean anticipe de vingt-quatre heures le dernier repas semble due à l'intention de faire coïncider la mort de Jésus avec l'immolation des agneaux pascals au Temple dans l'après-midi du 14 Nisan.

Ensuite on analyse les actions et les paroles de Jésus instituant l'Eucharistie. L'exégèse des récits de l'institution, tout en considérant d'une manière privilégiée les quatre récits scripturaires, s'ouvre méthodologiquement à la multiplicité des récits anaphoriques, ainsi qu'aux témoignages venant tant des Pères de l'Église que des Pères de la Synagogue.

On apprend, par exemple, que les actions de Jésus sur le pain et la coupe se ramènent à une séquence technico-conviviale juive, qui est à l'origine binaire («prendre - bénir»), qui par rapport au pain devient ternaire («prendre - bénir - rompre»), et qui a tendance à s'amplifier par l'ajout de verbes ayant trait, entre autres, au regard vers le ciel et à la distribution. Pareillement, de la considération du cadre convivial juif il ressort que le verbe «bénir» ne s'adresse nulle-

9. J. JEREMIAS, *La dernière Cène et les paroles de Jésus,* coll. Lectio divina, 75, Paris, Cerf, 1972.

ment au pain et à la coupe, mais se réfère à Dieu. C'est en effet vers lui que monte la prière de bénédiction, que la standardisation rabbinique, à une époque qui correspond d'assez près au temps de Jésus, formula ainsi: «Béni es-tu, Seigneur notre Dieu, roi du monde, qui fais sortir le pain de la terre!», ou «...créateur du fruit de la vigne!». On souligne ensuite que le verbe *eucharistein* (confesser, rendre grâce) n'est chargé d'aucune connotation proprement «eucharistique» ou sacrificielle, mais équivaut ici tout simplement à *eulogein* (bénir). L'alternance de l'un et de l'autre dans les récits de l'institution témoigne vraisemblablement, soit d'un stade où le processus de standardisation rabbinique était encore assez flou, soit d'une standardisation chrétienne en train de s'opérer.

Avec des témoignages talmudiques à l'appui, on arrive à établir que Jésus se conforma scrupuleusement au rituel juif et qu'au moment même de dire les paroles institutionnelles, il usa de la possibilité, reconnue au père de famille, lors de la présentation du pain et de la coupe, de prononcer des formules d'invitation ou autres, à la seule condition qu'elles n'interrompent pas la «tension du cœur». C'est bien ce que l'invitation («Prenez: mangez/buvez») et la double déclaration institutionnelle vérifient au plus haut degré.

En ce qui concerne le contenu des paroles institutionnelles, on s'intéresse au substrat araméen du terme grec *sôma* (corps), pour lequel on propose le terme *pagrâ,* qui désigne à la fois le cadavre et le vivant, le corps individuel et le corps «corporatif». On examine à fond la signification de l'expression «Ceci est...», en se laissant aider par la théologie «sacramentelle» vétéro-testamentaire, bien exprimée par la monition de Gamaliel. On souligne tout l'intérêt que nous avons à regarder comme originaire non pas la formule brève, comme on le fait d'habitude, mais plutôt la formule longue («Ceci est mon corps/sang qui va être livré/versé pour vous»). On rappelle la dimension vicaire propre à l'expression *hyper hymôn* («pour vous», c'est-à-dire «à votre place»). Et ainsi de suite.

Le chapitre se termine par trois *excursus.* Le premier affirme la communion de Jésus au cénacle, tout comme l'affirmait — s'appuyant sur le témoignage de plusieurs anaphores et des Pères — l'*opinio communis* des théologiens jusqu'au XVI[e] siècle, avec saint Thomas en tête. Le second explique, sur la base de la tradition rabbinique, comment a pu se faire l'identification de Jésus avec l'agneau pascal. Le troisième insiste sur le parallèle entre les deux Adams, car l'un est à l'autre comme le moule creux par rapport à l'empreinte en **relief qui vient le remplir (cf. *Rm* 5, 14).**

3. *À l'école de la prière eucharistique*

Le chapitre VI, «La dynamique littéraire et théologique de la réconciliation rituelle» (p. 276-381), établit le programme de lecture des prières eucharistiques à partir de la prière vétéro-testamentaire et juive. En cela le chapitre ne fait que reprendre dans les grandes lignes les résultats auxquels j'avais abouti dans ma thèse de doctorat sur la structure littéraire de la prière eucharistique[10]. Dans un exposé didactique j'amène le lecteur à saisir la *structure fondamentale bipartite* de tout formulaire liturgique, qui s'articule en protase à l'indicatif *(section anamnético-célébrative)* et en apodose à l'impératif *(section épiclétique).* Ensuite j'attire l'attention sur la disponibilité du formulaire liturgique à recevoir, dans le but précis de mieux fonder la demande, un texte scripturaire de promesse, qui intervient ainsi par mode d'*embolisme* ou *greffe littéraire.* Par conséquent on appelle «embolistique» la dynamique du formulaire pourvu d'embolisme. Ceci est précisément le cas de la prière eucharistique, laquelle accueille par mode d'embolisme le récit de l'institution[11]. Au cours du chapitre je m'intéresse ainsi à la genèse du récit anaphorique de l'institution. À la question «Qui est apparu le premier, le récit anaphorique de l'institution ou le formulaire anaphorique?», je réponds, en m'appuyant sur de nombreuses anaphores syriennes le plus souvent encore inédites, qu'il faut reconnaître la préexistence du formulaire anaphorique. Ce dernier, en utilisant la possibilité prévue par la forme littéraire d'insérer un texte scripturaire dans le but précis de conférer à la demande un fondement plus ferme, finit par accueillir assez tôt — en guise d'embolisme ou greffe littéraire — le récit de l'institution. Celui-ci en effet confère le maximum de crédit théologique possible à la demande de notre transformation en corps ecclésial, eschatologique, mystique. Le chapitre se termine par un *excursus* concernant la dynamique littéraire et théologique de la tradition religieuse ancestrale de la côte Est de Madagascar.

Le chapitre VII, «La théologie de l'Eucharistie lue à partir de la *lex orandi*» (p. 382-517), passe en revue une dizaine de prières eucharistiques anciennes d'Orient et d'Occident: d'abord les *anaphores*

10. C. GIRAUDO, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma (tôdâ veterotestamentaria, b*rakâ giudaica, anafora cristiana),* coll. Analecta Biblica, 92, Roma, Biblical Institute Press, 1981 (réimpression 1989).

11. Sur cette structure de prière, cf. déjà C. GIRAUDO, *Le récit de l'institution dans la prière eucharistique a-t-il des antécédents? Quelques aperçus sur la prière liturgique et la dynamique de son embolisme,* dans *NRT* 106 (1984) 513-536.

anamnétiques (avec le récit de l'institution dans la section anamnético-célébrative) et ensuite les *anaphores épiclétiques* (avec le récit dans la section épiclétique). Pour plus de commodité j'ai repris les anaphores que j'avais présentées dans la troisième partie de mon ouvrage précédent sur la structure littéraire de la prière eucharistique. J'avais à cœur de fournir un commentaire thématique plus exhaustif. Bien que limitées en nombre, les anaphores que je présente sont pourtant les plus autorisées par leur ancienneté et leur influence sur la tradition. Évidemment la liste pourrait s'allonger si on y ajoutait, par exemple, les anaphores de Grégoire de Nazianze, de Théodore de Mopsueste, de Nestorius et bien d'autres. Même les anaphores de la tradition éthiopienne ou de la tradition hispano-gallicane ne pourraient être exclues, car la structure littéraire est en mesure d'expliquer leurs anomalies assez souvent bien réelles.

Pour faciliter la lecture transversale des différentes anaphores, et pour faire ainsi ressortir l'unité dynamique de la forme littéraire, j'ai tenu à adopter une même grille de lecture, qui consiste en neuf éléments structurels (de la préface à la doxologie), dont l'articulation et la configuration varient d'une structure à l'autre.

De plus, lors de l'exégèse de chaque anaphore, j'ai essayé de mettre progressivement en évidence les différents aspects de la dynamique célébrative de l'Eucharistie. Ainsi l'*anaphore des CA* nous donne l'occasion de saisir la profondeur historique de la section anamnético-célébrative; celle-ci se déroule à travers la proclamation sacrale d'une histoire minutieusement notée dans les détails, depuis le premier Adam jusqu'au Christ, qui vient «briser les liens du diable et arracher les hommes à sa duperie». À son tour l'*anaphore de la Tradition apostolique* permet de mettre en lumière la fonction théologique du dialogue invitatoire et de rappeler l'ampleur sémantique du groupe *eucharistein/gratias agere* (confesser, rendre grâce). L'*anaphore de saint Jacques* ou de l'Église de Jérusalem, la plus proche du milieu juif, fait comprendre la théologie du *Sanctus,* que les chrétiens ont hérité de la Synagogue; elle invite en outre à dégager le mouvement logique essentiel de l'anamnèse au sens strict, qui se compose d'une proposition participiale («Faisant donc mémoire de sa mort et de sa résurrection...») et de la proposition principale («... nous t'offrons le pain et la coupe»).

L'*anaphore de saint Basile* fait saisir l'interaction des deux composantes de l'épiclèse au sens strict, à savoir l'épiclèse qui invoque la transsubstantiation des dons au corps eucharistique du Christ et celle qui demande la «transsubstantiation» des communiants au corps escha-

tologique. Dans la formulation optimale de nombreuses anaphores, cette deuxième composante épiclétique est reliée à la première par mode de chiasme; elle se prolonge et s'élargit ensuite dans les intercessions pour les différentes portions d'Église. Avec l'*anaphore de saint Jean Chrysostome* on résume une première fois la théologie de la prière eucharistique, en regardant de près la référence dynamique mutuelle entre le bloc «récit-anamnèse» et le groupe «épiclèse-intercessions».

L'*anaphore chaldéenne d'Addaï et Mari* se prête à d'intéressantes considérations sur la genèse du récit de l'institution, car, bien que transmise sans récit, elle présente néanmoins l'équivalent primitif du récit.

L'*anaphore de Sérapion* fait mieux comprendre l'étroitesse du lien qui unit le récit à l'anamnèse, mais elle éclaire aussi la place problématique — juste au milieu de la préface — des intercessions dans l'*anaphore de saint Marc* et dans les anaphores alexandrines.

L'examen des anaphores anciennes se clôt avec le *Canon romain*, l'anaphore de l'Église de Rome. Naturellement je n'oublie pas de rappeler que le *Canon romain* ne débute pas par le *Te igitur*, mais par la préface (mobile) qui est la sienne. Je saisis l'occasion pour vérifier la technique de la greffe littéraire, c'est-à-dire de la dynamique embolistique. En effet, afin de s'assurer tout le fondement théologique possible, le formulaire du *Canon romain* s'ouvre pour ainsi dire en deux — tel un arbre s'apprêtant à recevoir la greffe — par une séparation nette des deux composantes de l'épiclèse pour accueillir le *lieu théologique scripturaire* par excellence de notre célébration eucharistique, à savoir le récit de l'institution. On précise encore que la doxologie finale n'est point le moment de l'offrande, qui de plein droit revient uniquement à l'anamnèse. On s'arrête de même sur la théologie de l'*Amen* qui conclut l'anaphore.

Un *excursus* de ce long chapitre analyse les nouvelles prières eucharistiques II, III et IV.

III. - Acquisitions d'ordre général et perspectives d'avenir

1. *Une compréhension plus dynamique du magistère de Trente*

Après ce long panoramique de théologie vécue, on passe à la II^e^ Partie, qui comprend les trois derniers chapitres et s'intitule «La spéculation théologique sur l'Eucharistie au II^e^ millénaire chrétien» **(p. 519-637). Contrairement à la méthodologie suivie dans la I^re^ Par-**

tie, qui représentait un apport spécifique mené avec le souci de tendre à l'exhaustivité, j'ai dû me contenter dans cette II^e Partie d'une méthodologie plus restreinte, mais tout de même en mesure de faire jaillir de l'immense champ d'observation ce qui est essentiel pour comprendre la problématique d'avant et d'après Trente. Bien des ouvrages en effet analysent de façon très fouillée cette période féconde; on pourra par ailleurs s'y référer aisément.

Dans le chapitre VIII, «La problématique pré-tridentine et ses reflets sur la théologie de l'Eucharistie» (p. 520-556), on retrace d'abord le chemin de la théologie antérieure au Concile de Trente à l'aide du triptyque classique de Radbert, Ratramme et Bérenger. Après quoi on s'attarde sur les définitions doctrinales de Trente concernant la présence réelle et la transsubstantiation. Pour chaque déclaration conciliaire on rapproche le texte latin d'une traduction, en y ajoutant le commentaire.

Disposé en configuration spéculaire par rapport au précédent, le chapitre IX, «La problématique post-tridentine et ses reflets sur la théologie de l'Eucharistie» (p. 557-593), examine les définitions doctrinales de Trente sur le caractère sacrificiel de la messe, après avoir évoqué brièvement l'atmosphère brûlante qui s'était subitement imposée à la suite des déclarations de Luther. Il présente ensuite en les schématisant les différentes théories sacrificielles depuis Trente jusqu'à nos jours. Quant aux déclarations du Concile, on est surpris de constater à maintes reprises qu'au-delà des exaspérations dans lesquelles les avait renfermées la théologie dialectique et parcellisante, contenu et langage gardent une fraîcheur qui rappelle la théologie des Pères. Qu'on pense, par exemple, aux notions dynamiques de *repraesentatio, memoria, salutaris virtus,* que l'on retrouve au chapitre 1 de la Session XXII. À la lecture de ce chapitre on retire l'impression que les Pères conciliaires sont encore de quelque façon redevables aux Pères de l'Église d'une théologie dynamique, et demeurent — même à leur insu — à l'école de la théologie «sacramentelle» de Rabban Gamaliel.

2. *Des perspectives pour le théologien*

Cet essai qui ne semblait pas avoir de terme se termine tout de même par le chapitre X, «Synthèse finale et perspectives théologiques pour le III^e millénaire» (p. 594-637). Bien que ce titre puisse paraître quelque peu prétentieux, en réalité il ne l'est pas, car il lui suffit d'envisager de quelle manière pourrait démarrer en théologie sacramentaire ce III^e millénaire, qui pointe à l'horizon. Dans la pre-

mière moitié du chapitre, je m'adresse non seulement aux professionnels de la recherche théologique, mais à tous ceux qui — à différents niveaux — s'attachent à creuser leur foi dans le sacrement de l'autel.

Le long cheminement qui a été patiemment parcouru, mettant rudement à l'épreuve la patience du lecteur, nous rappelle qu'il est temps pour la *lex credendi* de se remettre docilement à l'école de la *lex orandi.* En d'autres termes, si nous voulons sortir de l'impasse eucharistique dans laquelle nous a poussés la compréhension statique du IIe millénaire, il est urgent de nous convaincre que la prière eucharistique est la clef de lecture privilégiée du mystère eucharistique.

a. En particulier, il est temps de rendre le récit de l'institution à l'anamnèse, si nous voulons le sortir de l'isolement dans lequel il est resté enfermé depuis mille ans. N'oublions pas que revient à l'anamnèse liturgique le mérite d'avoir introduit le récit de l'institution dans la prière eucharistique. C'est l'anamnèse qui rend compte de la célébration eucharistique, en déclarant que notre offrande du pain et de la coupe est le mémorial de la mort et de la résurrection du Seigneur. De même il faudra rattacher le bloc «récit-anamnèse» au groupe «épiclèse-intercessions», car l'un n'existe qu'en fonction de l'autre: l'offrande du corps sacramentel se fait en fonction de la demande adressée au Père pour que les communiants soient transformés au corps ecclésial, avec toutes les implications que cette demande fondamentale suppose. Il nous faut redécouvrir le *nunc* de la célébration eucharistique dans la séquence logique et théologique du *memores — offerimus — et petimus,* laquelle se légitime à partir de l'ordre d'itération «Faites ceci en mémoire de moi!».

b. Il est temps aussi de sortir de la compréhension statique et exclusivement pieuse de l'Eucharistie pour en redécouvrir la dimension dynamique. La célébration eucharistique est tension relationnelle entre la communauté rassemblée et Dieu le Père, ainsi que tension relationnelle de chacun envers tous et de tous envers chacun. Il suffit de se rendre attentif, par exemple, à la signification constitutive du couple *eucharistein/eucharistia,* que nous avons le droit de traduire par *rendre grâce* et *action de grâce* dans la mesure où l'un et l'autre relèvent de l'attitude par laquelle nous «confessons» à la fois l'altérité sainte de Dieu et la misère de notre péché. Il faudra se demander ce que signifie notre demande de transformation eschatologique, qui exprime la tension existentielle entre le «corps sacramentel» et le «corps ecclésial», que le langage de la tradition a dési-

gnés tour à tour comme «corps mystique» et «corps du Christ». De même on prêtera attention au rapport entre les sacrements d'Eucharistie et de pénitence, car même l'Eucharistie est pour la rémission des péchés, ainsi que d'autres sacrements d'ailleurs. À l'école de la *lex orandi,* il n'est pas difficile de déceler et de nuancer le propre de ces deux sacrements.

c. Ensuite il est temps de recomposer l'unité du mystère eucharistique, gravement désagrégée après Trente par le découpage du traité «De Eucharistia» en deux ou trois traités, autonomes de fait et indépendants. Pour ce faire la théologie du III[e] millénaire n'aura qu'à redécouvrir la notion de *sacrement,* que la *lex orandi* et les Pères décrivaient par un éventail de termes similaires, parmi lesquels figurent surtout *signum, mysterium, sacramentum, re-praesentatio* (au sens de rendre-de-nouveau-présent), *memoria/memoriale.*

Je ne cache nullement mon penchant sincère pour la théorie des mystères si opportunément remise en honneur par O. Casel. Je crois même avoir réussi à mieux établir l'intuition casélienne en la dotant du fondement biblique et judaïque qui lui manquait encore, une lacune qui ne la recommandait guère aux yeux de nombreux théologiens. En éliminant ce préjugé jadis légitime, on laisse deviner que la notion de représentation mystérique (ou sacramentelle) est en mesure de replacer la célébration eucharistique dans le cadre de l'alliance et de la rédemption vicaire; elle éclaire aussi le rapport dynamique entre les trois moments de l'économie du salut (messe, calvaire et cénacle), en les distinguant dans l'individualité d'espace et de temps propre à chacun et en les identifiant par rapport au sacrifice unique. La notion de *re-praesentatio* sacramentelle nous fait comprendre que, dans la messe, ce n'est point le sacrifice *ephapax* de la croix qu'on renouvelle, mais bien plutôt le mémorial du sacrifice *ephapax*[12]. Car, dans le signe sacramentel du pain et du vin que le Seigneur a laissé à son Église, nous sommes réellement *re-présentés* (c'est-à-dire «rendus à nouveau présents») au mystère de sa mort et de sa résurrection.

12. Il n'est pas inutile de souligner que la notion de «sacrifice», référée à la messe, ne se comprend parfaitement qu'à partir de la notion de «mémorial» (ou signe destiné à la reprise sacramentelle), qui lui est intimement liée. On a coutume de dire que ce que le juif exprime naturellement en termes de mémorial a dû être traduit culturellement en milieu hellénistique par un emprunt aux catégories courantes du sacrifice. Au lieu d'avoir recours à ce genre d'explications hasardeuses, il vaut mieux reconnaître que les notions de sacrifice et de mémorial relèvent de la culture biblique et judaïque de manière éminente, et donc non pas exclusive. Ainsi on n'aura aucune difficulté à les déceler à l'aide de notions similaires, aussi **bien dans la culture hellénistique que dans d'autres cultures religieuses.**

d. Il est temps enfin de redécouvrir la dimension dynamique de la présence réelle permanente, que la théologie du IIe millénaire, dans son effort apologétique par ailleurs admirable, a fini par figer dans une compréhension absolument statique. En effet, le sacrement de la présence réelle permanente ne nous a pas été donné en premier lieu pour qu'il soit contemplé et adoré. Il nous a été donné tout d'abord pour qu'on le mange, afin de communier — à travers la manducation du corps sacramentel — au mystère du Christ mort et ressuscité, pour être ainsi transformés au corps ecclésial, eschatologique, mystique.

Il est tout à fait souhaitable que l'Église latine, qui a récemment découvert la dimension pneumatologique de l'épiclèse dans ses nouvelles prières eucharistiques, puisse poursuivre sa course de rattrapage par rapport aux autres Églises sœurs. Les liturgies anciennes des Églises d'Orient l'invitent instamment à ne pas craindre de redécouvrir assez tôt l'épiclèse subséquente (à savoir l'épiclèse de consécration, qui prend place après le récit de l'institution). L'efficacité consécratoire liée aux paroles institutionnelles n'est nullement menacée par l'épiclèse. Dans le domaine sacramentaire, et en ce qui concerne l'Eucharistie notamment, la préoccupation des «idées claires et distinctes» a rendu à l'Occident chrétien de très mauvais services. Il est hors de doute que la transsubstantiation s'opère instantanément; mais n'oublions pas qu'il s'agit ici de l'instant de Dieu et non pas de celui de notre chronomètre. Bien sûr, cette nouvelle croissance de la théologie latine, si elle se réalise un jour, ne dispensera pas les pasteurs de proposer aux chrétiens une catéchèse adéquate.

3. *Des perspectives pour le pasteur*

Dans la deuxième partie du chapitre X je conclus en m'adressant à tous ceux qui, d'une manière ou de l'autre, portent l'*onus presbyterii,* c'est-à-dire le fardeau du ministère sacerdotal. Ce sont d'ailleurs des suggestions assez pragmatiques.

On plaide d'abord pour une présidence dynamique de la célébration de l'Eucharistie, car le prêtre célébrant «est en ce moment la langue commune de l'Église» (Théodore de Mopsueste), puisqu'il «ne prononce point la prière eucharistique tout seul, mais le peuple tout entier la prononce avec lui» (Jean Chrysostome).

Ensuite on rappelle la nécessité pastorale d'offrir à la communauté chrétienne des temps précis pour l'adoration de l'Eucharistie en dehors de la messe. Il s'agit en effet de récupérer et de garder jalousement tout l'ensemble des signes et des gestes (tels que les expositions et

les bénédictions du Saint-Sacrement, les processions, les visites au Saint-Sacrement, etc.) que nous avons reçus de la pratique liturgique du IIe millénaire de l'Occident chrétien. Ce qui donnait l'impression de ne pas trop les recommander, c'était la constatation que ces signes et ces gestes sont dus historiquement à un phénomène de fixation anormale de la consécration, soustraite au mouvement de la prière eucharistique et figée en «actio sacra» autonome, comme si elle était une réplique de la Dernière Cène. Mais si nous replaçons tout cet ensemble de signes et de gestes d'adoration et de contemplation statique en dehors de la messe, voilà qu'ils recouvrent leur vraie place, où ils sont appelés à jouer un rôle de premier plan pour la croissance de notre foi dans le mystère de la présence réelle.

Et encore: si l'Église d'Occident veut revenir à une célébration plus communautaire et plus digne de l'Eucharistie, elle devra avec beaucoup de courage rebrousser chemin par rapport à la pratique des célébrations multiples, c'est-à-dire d'une répétition trop facile de la messe. S'il est vrai que par chaque célébration de l'Eucharistie nous sommes rendus à nouveau présents à l'événement unique du Christ mort et ressuscité, comment justifier cette pratique si fréquente dans nos paroisses, où le prêtre qui termine une messe croise celui qui va en commencer une autre, sans donner de répit à l'autel? Pour les dimanches et les jours de fête, il serait bon de se rappeler que l'obligation peut être largement remplie par une participation à la liturgie de la Parole, dont même une célébration répétée (c'est-à-dire sous la présidence du prêtre qui a déjà célébré l'Eucharistie pour un autre groupe de fidèles) est au point de vue théologique moins problématique. En ce sens la pratique des jeunes Églises missionnaires aurait beaucoup à apprendre aux Églises de la vieille Europe.

En dernier lieu on souligne les avantages certains d'un retour à la prédication mystagogique des Pères. On en propose encore un exemple en reproduisant le passage bien connu de la mystagogie de Cyrille de Jérusalem sur la manière de recevoir la communion sur la main. Notre traité rejoint ainsi l'instance mystagogique et pastorale d'où il était parti.

Ai-je abouti vraiment par mon essai à un traité «De Eucharistia»? Je l'ignore, mais je veux bien le croire; du moins je l'espère. Obligé de faire face chaque jour, ainsi que mes collègues, aux exigences attachées à l'enseignement du traité de l'Eucharistie, j'avoue l'avoir conçu de cette façon. Bien sûr, on n'y verra pas encore un manuel **d'école à mettre sans autre forme de procès aux mains de l'étudiant**

moyen. Pour cela, il faudrait le retravailler, le réduire surtout en laissant tomber une partie consistante de l'apparat critique, en restreignant (hélas!) les explications techniques sur la liturgie juive et la littérature rabbinique, en l'allégeant de tel ou tel «excursus». Peut-être serait-ce une idée à mettre au programme.

I-80122 Napoli
Via Petrarca, 115

Cesare GIRAUDO, S.J.
Faculté Théologique Pontificale
de l'Italie Méridionale
Section San Luigi

Sommaire. — Après avoir évoqué différentes approches du mystère eucharistique, entre autres la méthodologie systématique des théologiens post-tridentins, la méthodologie historique des modernes et la méthodologie mystagogique des Pères de l'Église, on se déclare pour cette dernière, dont on souligne la validité et l'actualité permanente. En effet, c'est bien d'elle que s'inspire le traité *De Eucharistia*, que l'auteur a tenté d'élaborer dans un ouvrage récent. De cette démarche à la fois ancienne et nouvelle il retrace ici les grandes lignes, tant au niveau de la méthode proprement dite qu'à celui du contenu et des résultats auxquels il a abouti. Par là même il croit pressentir ce que pourrait être le cheminement de la théologie eucharistique dans les années à venir.