

VIVRE LE TEMPS
COMME HISTOIRE DU SALUT
L'INTELLIGENCE SPIRITUELLE
DE LA PRIÈRE EUCHARISTIQUE IV

Goffredo Boselli, Bose

L'être et la nature du temps ont fasciné les plus grands penseurs de l'antiquité à nos jours : des hommes comme Aristote, Épicure, saint Augustin, Kant, Einstein, Heidegger, Levinas et tant d'autres ont marqué de façon indélébile les études sur le temps, le traitant du point de vue philosophique, religieux et scientifique. Cependant je n'interrogerai pas ces grands hommes de pensée ; au contraire, j'interrogerai la liturgie, dont l'intelligence de la réalité est originale et profonde comme celle des grands sages de l'histoire. En effet, l'intelligence de la liturgie est celle du mystère de la réalité, de Dieu et de l'homme, qui vient de la foi priante de générations et de générations de croyants qui, à la lumière de la sainte Écriture et de la grande Tradition de l'Église, ont tracé un chemin de sens également dans le mystère du temps.

Entrons dans le sujet en parlant d'abord d'un signe liturgique qui est la confession de foi la plus explicite au sujet du mystère du temps attesté par la liturgie romaine. Dans ce grand prélude à la vigile pascale qu'est le lucernaire, au terme de la bénédiction prononcée sur le feu, celui qui préside marque d'une croix le cierge pascal avec un stylet rouge en disant : « Le Christ, hier et aujourd'hui, commencement et

fin de toutes choses¹. » Puis au-dessus de la croix, il trace, en la prononçant, la lettre grecque « Alpha », et de la même manière il trace, sous la croix, un « Oméga ». Dans les bras de la croix il marque les quatre chiffres de l'année en cours en proclamant : « À lui, le temps et l'éternité, à lui la gloire et la puissance pour les siècles sans fin. Amen². » Sur la colonne de cire, symbole de la lumière qui est le corps glorieux du Ressuscité, l'Église ne marque pas seulement les signes de la passion du Christ, mais depuis des siècles, elle marque avec un stylet rouge l'alpha et l'oméga, les signes du temps, de son commencement jusqu'à sa fin. La pâque du Christ représente une rupture, une déchirure, parce qu'elle a, pour ainsi dire, brisé le temps qui ne sera jamais plus comme avant.

Ici la liturgie ne donne pas une définition du temps, parce qu'il n'importe pas à la liturgie de définir, c'est-à-dire de limiter ; il lui importe plutôt de révéler, c'est-à-dire d'enlever le voile, parce que la liturgie est toujours épiphanie de sens pour nos sens. Le temps, les siècles, l'histoire, l'éternité appartiennent au Christ ; il est le « Seigneur du temps » comme l'invoque encore la doxologie qui conclut l'annonce du jour de la Pâque³, créant *ex novo* un titre christologique absent du Nouveau Testament : *Kyrios toū chrónou*. Le confes-
ser signifie reconnaître que, pour nous chrétiens, le temps depuis son commencement n'a d'autre sens que le Christ, et cela ne vaut pas seulement pour nous les hommes mais aussi pour Dieu. Oui, pour Dieu aussi son Fils Jésus Christ est le sens du temps et de l'histoire. La résurrection du Christ a donc conféré au temps une nouvelle substance. Le temps a été, pour ainsi dire, « christifié », de sorte que, pour celui qui croit, le sens du temps c'est le Christ.

1. *Missel romain*, Vigile pascale, préparation du cierge pascal, p. 232.

2. *Ibidem*, p. 232.

3. L'annonce de la Pâque (et des fêtes mobiles) est proclamée dans la *Kalenda*, après l'évangile lors de la célébration de l'Épiphanie (6 janvier). Elle figure dans le *Lectionnaire* pour cette fête.

Marquer ensuite les quatre chiffres de l'année sur le cierge pascal signifie proclamer que le sens du temps et de l'histoire se trouve pour chacun de nous dans l'aujourd'hui de son existence, l'année du Seigneur 2017. Le lucernaire se conclut avec l'élévation du cierge pascal et la proclamation de la triple invocation par le diacre : « Lumière du Christ », à laquelle tous répondent : « Nous rendons grâce à Dieu⁴. » Si le mystère pascal renferme en lui le mystère du temps, cette triple action de grâce a aussi pour objet le temps. Nous disons aussi *Deo gratias* pour le temps, pour notre temps, parce que nous sommes appelés à en faire eucharistie comme de toute chose, selon l'avertissement de l'Apôtre : « Rendez grâce en toute circonstance ; c'est la volonté de Dieu à votre égard dans le Christ Jésus » (1Th 5, 18). À la lumière de Pâques, l'action de grâce est l'attitude chrétienne envers le mystère du temps. Le chrétien rend grâce à Dieu pour le temps, car Dieu a créé, sanctifié le temps et en a fait don aux hommes pour qu'ils en fassent aussi une offrande qui lui soit agréable.

Faire eucharistie du temps : c'est dans cette dynamique que je méditerai le rapport entre liturgie et temps, contemplant le temps comme le lieu du salut. Pour cela, j'ai choisi d'entrer dans le mystère du temps à travers la quatrième prière eucharistique⁵. Je n'en ferai pas un commentaire détaillé ; je me laisserai au contraire inspirer par cette très riche anaphore qui, comme on sait, trouve son origine dans un texte rédigé par Basile de Césarée. La quatrième prière eucharistique a la capacité singulière, non seulement de communiquer un contenu, mais de créer un environnement où on respire tout le mystère de Dieu et de l'homme, au point d'avoir l'impression d'en sentir même le parfum. Entrant

4. *Missel romain*, p. 233.

5. Pour les citations de la quatrième prière eucharistique, voir le *Missel romain*, p. 435-442. Les sources directes pour la rédaction de la IV^e prière eucharistique du *Missel romain* de Paul VI sont l'anaphore du livre VIII des *Constitutions apostoliques*, l'anaphore de Basile de Césarée, de source antiochienne, et l'anaphore de Jacques frère du Seigneur, elle aussi de source antiochienne.

dans cette anaphore, nous faisons l'expérience d'être pris par la main pour être guidés dans le mystère de la foi, d'être accueillis et d'habiter le mystère. Cette anaphore est une véritable liturgie du temps car elle retrace l'entière économie du salut de l'« *In principio* » à « *Marana tha* ». C'est pourquoi l'anaphore de Basile de Césarée est une liturgie du temps, un magistère vivant, une chaire de liturgie qui enseigne une vérité fondamentale : la meilleure façon de comprendre les mystères divins est de les célébrer. Cela vaut aussi pour le mystère du temps : le sens chrétien du temps se comprend pleinement en célébrant les mystères de Dieu et de son Christ.

Quand on prie la quatrième anaphore, on a l'impression d'écouter une véritable symphonie eucharistique. Comme dans une symphonie, les mouvements se développent l'un après l'autre tout en maintenant intacte la ligne harmonique ; de la même façon cette anaphore retrace les « temps » de l'histoire du salut – la création, les alliances, la prophétie, l'incarnation, le Royaume et la parousie – comme s'il s'agissait des mouvements d'une symphonie qui s'enchaînent en maintenant intact le thème central de l'action de grâce. Dans la symphonie eucharistique qu'est la quatrième anaphore, le premier mouvement est celui de la préface, le second mouvement est la grande anamnèse de l'histoire du salut et le troisième les intercessions. Je me limiterai aux deux premiers mouvements, qui formeront les deux parties de ma réflexion. Dans la première partie, en commentant la partie qui va du dialogue de la Préface au Sanctus, je traiterai le thème du temps de la liturgie. Dans la deuxième partie, nous arrêtant du post-Sanctus à l'épiclese de communion, je traiterai de la liturgie du temps, c'est-à-dire le temps de l'histoire comme lieu du salut. Étudions la quatrième anaphore en accueillant l'invitation que saint Ambroise de Milan adresse aux néophytes au début de ses catéchèses mystagogiques :

« Ouvrez vos oreilles et aspirez la bonne odeur de vie éternelle répandue sur vous par le don des sacrements⁶. »

Le temps de la liturgie

En nous laissant guider par la dynamique de la Préface, du dialogue initial au *Sanctus*, dans cette première partie, nous comprendrons que le temps de la liturgie est le lieu sacramental où le salut est communiqué. Dans les prières du Missel on retrouve plusieurs fois l'expression qui affirme que dans le mémorial eucharistique *opus nostrae redemptionis exercetur*, « l'œuvre de notre rédemption s'accomplit ». Ainsi dans la prière sur les offrandes du jeudi saint : « Chaque fois qu'est célébré ce sacrifice en mémorial, c'est l'œuvre de notre rédemption qui s'accomplit⁷. »

Arrêtons-nous surtout sur le dialogue qui débute la Préface, dans lequel non seulement nous sommes invités à rendre grâce à Dieu, mais où on dit aussi ce qui qualifie ce temps de l'action de grâce et comment il doit être vécu : « Le Seigneur soit avec vous. Et avec votre esprit⁸. » Celui qui préside, et l'assemblée en premier lieu, se reconnaissent l'un l'autre objets de la bénédiction du Seigneur, et ils le font en déclarant que le Seigneur est au milieu d'eux. *Dominus vobiscum*, en effet, n'est pas un souhait vague mais, comme *Shalom*, c'est le salut biblique par excellence qui porte en lui toute l'intensité de l'annonce de la bénédiction. Celui qui préside est l'ange des annonces divines qui révèle : *Ho Kyrios metā sou*, « le Seigneur est avec toi » (Lc 1, 28), et l'assemblée sainte est la *kecharitomène*, la « comblée de grâce » (Lc 1, 28) ; elle est l'élue parce que le Seigneur l'a choisie pour

6. AMBROISE DE MILAN, *Catéchèses aux néophytes*, dans *Des sacrements, Des mystères, Explication du symbole*, op. cit., p. 157.

7. Prière sur les offrandes du Jeudi Saint, messe du soir en mémoire de la cène du Seigneur, dans *Missel romain*, p. 205, de même pour la messe du 2^e dimanche du temps ordinaire, p. 337.

8. *Missel romain*, p. 411.

sa demeure. Le Missel portugais a bien saisi le sens biblique du dialogue en traduisant : *O Senhor esteja convosco!*, « Le Seigneur est avec vous ». Et l'assemblée répond : *Ele esta no meio de nos*, « Il se tient au milieu de nous⁹. »

Le Seigneur est au milieu de nous : c'est cela qui fait la qualité du temps de l'action de grâce, temps au cours duquel l'assemblée est appelée à discerner la présence du Seigneur en son sein. Ne pas reconnaître sa présence signifie mettre le Seigneur à l'épreuve, comme le firent les fils d'Israël à Massa et Meriba quand ils demandèrent : « Le Seigneur est-il au milieu de nous, oui ou non ? » (Ex 17, 7). Douter de la présence du Seigneur c'est, dans la Bible, une des fautes les plus graves commises par Israël. C'est pourquoi la dernière parole du Ressuscité aux onze est une promesse de présence : « Moi, je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde » (Mt 28, 20). La présence du Seigneur est donc le premier don à reconnaître et dont il faut rendre grâce. La discerner signifie reconnaître que le temps de la liturgie est lieu du salut parce que c'est le temps dans lequel le Seigneur se tient au milieu de son peuple. Le temps de la liturgie est le *kairós* que Jérusalem n'a pas su discerner, ce qui fut source de la plainte du Christ : « Tu n'as pas reconnu le moment (*tòn kairón*) où Dieu te visitait » (Lc 19, 44).

Après avoir réciproquement confessé la présence du Seigneur, celui qui préside demande, enjoint presque, à lui-même et à l'assemblée, les dispositions intérieures nécessaires à l'action de grâce : « Élevons notre cœur ». Il s'agit d'une citation biblique tirée du Livre des lamentations (3, 41) ; en hébreu c'est la *kawwanat ha-lev*, la tension du cœur qui est une notion centrale de la prière juive. La *kawwanā*, l'élévation des coeurs, est le réveil de la conscience spirituelle et son but est de transformer une action de routine comme peut le devenir la prière liturgique, en une expérience dans

9. *Ordinario della messa in otto lingue*, Bologna 1990, p. 16.

laquelle on est totalement présent à soi-même et à Dieu, prenant conscience de ce qu'on fait. Une sentence juive du moyen âge dit : « La prière sans *kawanā* est comme un corps sans âme¹⁰. »

À l'invitation *kawanat ha-lev*, « Élevons notre cœur », l'assemblée répond : « Nous le tournons vers le Seigneur ». Le sens de cette réponse est contenu dans la notion même de *kawan* qu'Abraham Heschel, un des plus grands penseurs juifs du vingtième siècle décrit ainsi :

Avoir la *kavanah*, signifie, selon une formule classique, « diriger le cœur vers le Père qui est dans le ciel ». Il ne s'agit pas de diriger le cœur vers « le texte », ou le « contenu » de la prière. La *Kavanah* est donc plus que l'attention portée au texte de la liturgie.... : la *Kavanah*, est l'attention à Dieu. Son but est de diriger le cœur plutôt que la langue ou les mains¹¹.

La *kawanat ha-lev* à laquelle les fidèles sont invités ne se réduit donc pas à la simple attention, à la concentration ou à la présence de l'esprit, mais c'est la tension des cœurs vers Dieu, reconnaissant la grâce d'être en présence du Seigneur au moment même où on lui rend grâce. Notre notion latine de *participatio actuosa* – un des principes liturgiques fondamentaux du Concile – serait certainement bien enrichie de sens si on la comprenait à la lumière de la *kawanā* juive.

Le but de l'anaphore, comme d'ailleurs de toute prière, est en effet la communion avec Dieu signifiée par l'image d'élever les cœurs auprès de lui. Il est nécessaire de faire ici une ultime remarque sur l'expression « Élevons notre cœur ». À ma connaissance, dans au moins trois anaphores de la tradition, parmi lesquelles celle de Jacques frère du Seigneur, dans le dialogue de la Préface on trouve l'expression

10. Sentence attribuée à Bahya ibd Paquda, cité dans D. COHN-SHERBOK, *Ebraismo*, Cinisello Balsamo 2000, p. 143.

11. A. HESCHEL, *Dieu en quête de l'homme : philosophie du judaïsme*, Seuil, Paris 1968, p. 332-333.

« Élevons notre esprit et notre cœur¹² » : donc pas seulement les cœurs mais aussi le *noûs*, la faculté rationnelle et intellectuelle de l'homme doit être tournée vers le Seigneur. En outre, dans le dialogue invitatif qui ouvre la *laus lucernae* dans le *Liber ordinum* de la liturgie hispano-mozarabe¹³, le premier diacre s'adresse à l'assemblée en disant : *Aures ad Dominum*, « Les oreilles vers le Seigneur », et l'assemblée répond : *Habemus ad Dominum nostrum*, « Elles sont tournées vers notre Seigneur ». Dans ces divers dialogues du début de l'action de grâce attestés par la tradition anaphorique antique, les fidèles sont invités à tourner vers le Seigneur non seulement les lèvres mais aussi les cœurs, les esprits, les oreilles, pour signifier que le mouvement anaphorique implique et touche tout le corps, c'est-à-dire la totalité de la personne. Voilà la qualité subjective du temps de la liturgie : rien ne peut en être exclu parce que le croyant est appelé à devenir lui-même anaphore. Voilà la puissance anaphorique de l'action de grâce qui porte l'homme au-delà de lui-même, qui porte le cœur vers le *haut* pour dire qu'il le porte vers l'*Autre*, le « toi » de la prière.

C'est pourquoi avec l'invitation « Élevons notre cœur », la liturgie demande aux fidèles de célébrer le culte agréable à Dieu : ne pas l'honorer seulement en paroles mais mettre nos cœurs auprès de lui, l'aimer par toute notre existence. Par la bouche du prophète Isaïe, Dieu avait porté cette accusation contre Israël : « Ce peuple s'approche de moi en me glorifiant de la bouche et des lèvres, alors que son cœur est loin de moi, parce que la crainte qu'ils ont de moi n'est que précepte enseigné par les hommes » (Is 29, 13). Si le *Dominus vobiscum*

12. *Anaphora Iacobi fratris Domini graeca*, dans A. HÄNGGL, I. PAHL, *Præx eucharistica : textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, Éditions universitaires, Fribourg (Suisse) 1968, p. 245. On trouve aussi « Élevons notre esprit » dans l'anaphore des *Constitutions apostoliques*, *ibid.* p. 166-177; et « Que vos esprits soient élevés » dans l'anaphore de Théodore de Mopsueste, *ibid.* p. 306-317.

13. Le « *Liber ordinum* » en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne, du cinquième au onzième siècle, éd. M. FÉROTIN, Firmin-Didot, Paris 1904.

dit la qualité objective du temps de la liturgie caractérisé par la présence du Seigneur, le *Sursum corda* dit les dispositions subjectives des croyants afin que le temps de la liturgie puisse être pour eux lieu de salut.

Le dialogue initial de la Préface se conclut avec la dernière invitation : « Rendons grâce au Seigneur notre Dieu » et sa réponse : « Cela est juste et bon ». Une fois confessée la présence du Seigneur et ayant pris les bonnes dispositions du cœur, les fidèles sont immédiatement appelés à rendre grâce au Seigneur Dieu. L'attitude existentielle du chrétien est de rendre grâce : « Vivez dans l'action de grâce » (Col 3, 15), exhorte l'auteur de la Lettre aux Colossiens. C'est pourquoi rendre grâce est l'acte qui renferme en lui l'essence du culte chrétien. Le temps de la liturgie est le temps dans lequel « l'œuvre de notre rédemption s'accomplit » parce qu'en lui se vit sacramentellement le primat du recevoir sur le donner, de l'accueillir sur l'offrir, du don sur la performance, de la grâce sur le mérite. Faire eucharistie « en tout et pour tout¹⁴ » est donc la vocation de l'homme, parce que « l'eucharistie est la seule réponse totale et vraie de l'homme à la création, à la rédemption et au don du ciel de la part de Dieu. Mais cet homme parfait, qui se tient devant Dieu, c'est le Christ.... Lui seul est l'être eucharistique parfait. Il est l'eucharistie du monde » écrit Alexander Schmemmann¹⁵.

En conclusion de ce commentaire sur le dialogue invitationnaire, il est d'un intérêt particulier d'observer que le temps de la liturgie est aussi épiphanie du temps de l'Église et, en particulier, de la communion entre les membres de l'Église que la liturgie révèle et réalise en même temps. « La prière d'actions de grâces est encore une prière commune faite

14. Début de l'anaphore, dans *Manuel byzantino-gréco-slave à l'usage des fidèles de rite latin*, Imprimerie Saint Paul, Fribourg 1981, p. 62. *La divine liturgie de saint Jean Chrysostome*, Éditions de Chevetogne, Chevetogne 2000, indique «En toutes choses et pour tout», p. 53.

15. A. SCHMEMMANN, *Pour la vie du monde*, Desclée de Brouwer, Paris 1969, p. 37.

par le prêtre et par tout le peuple¹⁶ », observe saint Jean Chrysostome. Le dialogue entre celui qui préside et l'assemblée avec lui, l'entière de la prière eucharistique à laquelle il introduit, montrent que l'Église est un corps unique.

« Vraiment, il est bon de te rendre grâce, il est juste et bon de te glorifier, Père très saint, car tu es le seul Dieu, le Dieu vivant et vrai » : ainsi débute la Préface. La particularité de la Préface de la quatrième prière eucharistique est de ne pas être une anamnèse de ce que Dieu a fait mais de ce que Dieu est en lui-même. La première raison de l'action de grâce est ce que Dieu est, reconnaissant que ses actes pour les hommes dans le temps sont la conséquence de ce qu'il est depuis toujours et pour toujours : « Toi, le Dieu de bonté, la source de la vie, tu as fait le monde pour que toute créature soit comblée de tes bénédictions ». Avant les dons, on s'adresse au donateur, reconnaissants pour ce qu'il est. Pour notre sujet, il est ensuite fondamental d'observer que Dieu se situe avant tout aux confins du temps : « Avant le temps et dans l'éternité tu es ». Le temps est donc la réalité première avec laquelle Dieu est mis en relation. Il est le Dieu éternel et son existence préexiste, coexiste et suit celle du temps.

La Préface poursuit en invoquant « les anges innombrables qui te servent jour et nuit, se tiennent devant toi et, contemplant la splendeur de ta face, n'interrompent jamais leur louange ». Ici il nous est possible de comprendre une dimension essentielle de la liturgie dans son rapport avec le temps. L'assemblée liturgique de l'Église n'est pas complète sans les anges qui entrent eux aussi dans cette symphonie eucharistique. Les anges sont, qu'on me permette cette expression, les inventeurs et les titulaires des paroles clés de la liturgie : dans Isaïe comme dans l'Apocalypse de Jean, ils chantent le *qadosh* : « Saint, saint, saint » (Is 6, 3 ; Ap 4, 8). Comment ne pas rappeler que la Lettre aux

16. JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie sur la Deuxième lettre aux Corinthiens*, 18, 3.

Hébreux définit les anges comme *leitourghikā pnéumata* (He 1, 14), à la lettre « esprits liturgiques ». La préface poursuit : « Unis à leur hymne d'allégresse, avec la création tout entière qui t'acclame par nos voix, Dieu, nous te chantons » : avec les anges aussi l'assemblée des fidèles confesse le saint Nom et cependant il y a une différence entre les anges et les hommes. Les croyants ne sont pas seulement leur propre voix, ni celle de l'humanité entière, mais ils sont « la voix de toute créature », c'est-à-dire aussi la voix de toute créature animée et inanimée, qu'elle soit animale, végétale ou minérale. « L'homme *loghikós* est le roi-prêtre qui recueille les *lógoi* des choses pour les offrir au *Lógos* et par là faire rayonner la gloire de 'l'infiniment petit' à 'l'infiniment grand' » : c'est ce qu'écrivit Olivier Clément¹⁷.

Le chant du *Sanctus* atteste une grande vérité du temps de la liturgie. Dans le *Sanctus* s'unissent liturgie visible et liturgie invisible, la liturgie de la terre et celle du ciel, la liturgie du temps et celle de l'éternité. Le temps de la liturgie est lieu du salut parce que c'est le temps qui va au-delà de lui-même et fait pressentir son dépassement. C'est pourquoi le chant angélique du trois fois saint « a une véritable fonction 'apocalyptique', parce qu'il révèle que la liturgie de l'Église est appelée à se transcender [...] elle-même comme liturgie terrestre, trouvant son accomplissement dans la liturgie céleste¹⁸. » Ici apparaît la dimension eschatologique du *Sanctus* que les Pères de l'Église ont reconnue avec force. La divine liturgie de saint Jean Chrysostome nomme le *Sanctus* « l'hymne de la victoire » parce qu'il anticipe déjà maintenant le chant de la victoire eschatologique qui, dans une grande communion cosmique, sera chanté à la fin des temps à une seule voix par les nuées d'anges, par l'humanité

17. O. CLÉMENT, *L'œil de feu*, Éditions de Corlevour, [Clichy] 2012, p. 72-73.

18. *Entrare nei misteri di Cristo. Mistagogia della liturgia eucaristica attraverso i testi dei padri greci e bizantini*, a cura di L. D'AYALA VALVA, Quiqajon, Bose 2012, p. 258.

et par toute créature devant le Christ vainqueur, quand « le dernier ennemi qui sera anéanti, c'est la mort » (1 Co 15, 26).

La liturgie du temps

Entrons maintenant dans le second mouvement, la grande anamnèse de l'histoire du salut que l'anaphore retrace de la création à la parousie. La quatrième prière eucharistique est un résumé de l'histoire du salut et c'est pourquoi elle commence par l'anamnèse de la création. Dans une sentence célèbre sur le temps, saint Augustin affirme : *Non est mundus factus in tempore sed cum tempore*, « Le monde a été fait non dans le temps, mais avec le temps¹⁹ ». Augustin rappelle une vérité biblique fondamentale, à savoir que le temps est la première créature de Dieu et en conséquence le temps est la réalité qui se situe au commencement du monde. La première parole de la Bible par laquelle commence le récit de la création est un terme qui parle du temps, *bereshit* : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre » (Gn 1, 1). En réalité *bereshit* ne signifie pas « au commencement », c'est-à-dire un « au début » ordinaire, mais « dans un commencement », « dans un début ». Ce qui intéressait le narrateur de la Genèse, c'était d'affirmer qu'il y a eu un temps où tout a commencé et l'acte créateur a occupé un temps qui existait déjà. Le créateur, pour ainsi dire, faisant commencer la création du monde avec la parole *bereshit*, donne au temps une orientation et, lui imposant la nécessité d'un futur, lui donne un sens. Ce n'est pas un hasard si la sanctification du monde commence avec la sanctification du temps : la première fois que le terme « saint » (*qadosh*) apparaît dans la Bible, c'est à propos du temps, la sanctification du septième jour : « Dieu bénit le septième jour : il le sanctifia » (Gn 2, 3).

19. AUGUSTIN, *La cité de Dieu*, livres XI-XIV, *Formation des deux cités*, Desclée de Brouwer, Paris 1959 (Bibliothèque augustinienne, 35), p. 50-51.

Le temps est donc cette réalité créée par Dieu avec laquelle il crée tout être et, le créant, établit déjà une alliance avec lui, ce qui porte André Neher à affirmer : « La dimension intime du temps biblique, c'est l'alliance. Tout y mène, tout en dérive. La conception d'une *alliance* entre Dieu et les hommes, et non d'une simple relation, est la contribution la plus originale de la pensée hébraïque à l'histoire religieuse de l'humanité²⁰. » La création est l'alliance originelle de Dieu avec tout le cosmos, de sorte que pour Dieu créer signifie faire alliance avec ses créatures. Dieu crée pour se donner et la création est cette alliance qui est la raison de toutes les alliances successives. Pour Dieu en effet, créer et se donner sont un seul et unique acte ; c'est pourquoi la création n'est pas un acte de conclusion, comme l'ont bien compris les théologiens médiévaux, qui parlaient de *creatio originalis*, *creatio continua* et *creatio nova*. La création est un acte continu de Dieu qui accompagne et guide la création afin qu'elle parvienne à sa plénitude. L'expression du canon romain *semper bona creas*, « Tu ne cesses de créer tous ces biens²¹ » , montre que la *lex orandi* aussi atteste cette conscience.

Il est très significatif d'observer que ce qui suit le *Sanctus* dans la quatrième prière eucharistique commence l'anamnèse de la création, non pas en disant la bonté des oeuvres de Dieu, mais en confessant plutôt la façon de créer de Dieu : « Père très saint, nous proclamons que tu es grand et que tu as créé toutes choses avec sagesse et par amour ». Faire toute chose *in sapientia et caritate* signifie que, dans la façon même par laquelle il façonne ses créatures, Dieu établit avec elles un rapport d'alliance marqué par la sagesse et l'amour, c'est-à-dire un rapport de fidélité et de communion. Mais il est très décisif de comprendre avec Eliane Amado Lévy-Valensi que « les grands concepts moraux de responsabilité, de fidélité,

20. A. NEHER, *L'essence du prophétisme*, Calmann-Lévy, Paris 1962, p. 111. Les italiques sont de l'auteur.

21. Prière eucharistique I (Canon romain), dans *Missel romain*, p. 420.

sont inséparables d'une perspective temporelle. La responsabilité implique qu'il y ait une continuité inéluctable entre ce que je fais aujourd'hui et ce dont j'aurai à répondre demain. Le concept de fidélité, comme celui de responsabilité, est inséparable du temps²². »

La dimension la plus profonde du temps biblique est donc l'alliance et, à la lumière de cette vérité fondamentale, nous pouvons méditer l'anamnèse de la création de l'homme figurant dans la prière eucharistique : « Tu as fait l'homme à ton image, et tu lui as confié l'univers, afin qu'en te servant, toi son Créateur, il règne sur la création ». Il nous semble ici entendre une véritable hymne à l'homme qui est décrit comme le centre spirituel de l'univers. L'homme est « le cosmos du cosmos » (*kósmou kósmon*) comme le définit l'anaphore du huitième livre des *Constitutions apostoliques*²³. L'homme est le monde du monde, un microcosme qui reflète en lui la création toute entière et en même temps la transcende, parce qu'il est le seul créé à l'image de Dieu et sa façon d'être au monde est unique ; c'est pourquoi, poursuit l'anaphore de la quatrième prière eucharistique, « Tu lui as confié l'univers, afin qu'en te servant, toi son Créateur, il règne sur la création. Comme il avait perdu ton amitié en se détournant de toi, tu ne l'as pas abandonné au pouvoir de la mort. »

L'homme abandonne l'amitié de Dieu, mais Dieu n'abandonne pas l'homme *in mortis imperio*. C'est là l'expression par laquelle la Lettre aux Hébreux définit le diable, *qui habebat mortis imperium*, « celui qui possédait le pouvoir de la mort » (He 2, 14). La quatrième anaphore établit une pleine contemporanéité entre la désobéissance de l'homme et le non abandon par Dieu : « Dans ta miséricorde, tu es venu en aide à tous les hommes pour qu'ils te cherchent et

22. E. Amado LÉVY-VALENSI, *La racine et la source : essais sur le judaïsme*, Éditions Zikarone, Paris 1967, p. 168.

23. *Constitutions apostoliques*, VIII, dans *Præx eucharistica...*, p. 86.

puissent te trouver ». *Misericorditer subvenisti* dit le texte, et le *sub-venire* suggère une venue de Dieu, de façon inattendue, silencieuse mais vraie. Cette contemporanéité entre désobéissance de l'homme et miséricorde de Dieu a une importance fondamentale pour notre réflexion sur le temps lieu du salut :

Ce secours (*sub-venire*) inattendu de Dieu n'atteint pas l'homme après des millénaires avec la plénitude des temps, mais tout de suite.... L'histoire du salut présentée dans le quatrième canon n'est pas un roman d'amour, de haine et d'amour renouvelé, mais c'est l'histoire d'un amour qui se révèle d'autant plus puissant et irrésistible qu'on tente d'y faire obstacle²⁴.

En nous mettant dans cette perspective, la quatrième prière eucharistique est un témoignage exemplaire d'une vision de l'histoire du salut qui n'a pas encore été fixée dans le schéma théologique « péché originel » et rédemption du péché comme seule raison de l'incarnation du Fils. L'anaphore présente au contraire toute l'histoire de l'alliance marquée depuis son origine par l'infidélité de l'homme et la miséricorde continuelle de Dieu. Cette vision aide à ne pas figer la répartition de l'histoire du salut en deux temps distincts : le temps de la création et le temps successif de la rédemption. Cette articulation est certainement valable et appartient à la grande tradition de l'Église ; toutefois l'anaphore aide à comprendre qu'il ne faut pas évacuer cette vision trinitaire de l'histoire du salut qui ne réduit pas la venue du Fils dans le monde au seul but de sauver l'homme du péché, mais place le mystère de l'incarnation à l'intérieur de l'histoire ininterrompue d'amour de Dieu vis-à-vis de l'humanité, même quand elle est infidèle. En plus de la quatrième prière eucharistique, parmi les auteurs orientaux

24. T. SCHNITZLER, *I tre nuovi canoni ed i nuovi prefazi*, Paoline, Roma 1970, p. 120.

et occidentaux qui partagent cette vision, souvenons-nous de ce qu'écrit Isaac le Syrien :

Et pourquoi [le Fils] se serait-il étendu sur la croix pour les pécheurs, et aurait-il livré son corps très saint à la souffrance en faveur du monde ? Moi, j'affirme que Dieu ne l'a fait que pour une seule raison : faire connaître au monde son amour, pour que notre capacité d'aimer, encore augmentée par une telle constatation, soit faite captive de son amour à lui. De la sorte, l'éminente puissance du royaume des cieux, qui consiste dans l'amour, a trouvé une occasion (de s'exprimer) dans la mort de son Fils. Ce n'est aucunement pour nous libérer des péchés, ou pour quelque autre motif, que notre Seigneur est mort, mais uniquement afin que le monde ressente l'amour de Dieu pour sa création. Si cette admirable épopée n'avait eu d'autre raison que la rémission de nos péchés, il aurait suffi d'un autre moyen pour le réaliser²⁵.

Après le temps de la création, notre anaphore introduit celui de l'alliance : « Tu as multiplié les alliances avec eux, et tu les as formés, par les prophètes, dans l'espérance du salut ». Ici la traduction française est plus fidèle que l'italienne au texte latin qui dit : *Sed et foedera pluries hominibus obtulisti*, « Tu as offert de nombreuses fois des alliances aux hommes » ; il s'agit donc non pas d'une seule alliance mais de plusieurs alliances racontées dans la Bible : l'alliance avec Noé, avec Abraham, avec Moïse, avec le roi David. Je voudrais m'arrêter sur l'alliance avec Noé, parce que dans le récit qu'en fait la Genèse, il y a un rapport étroit avec le temps. On lit dans la Genèse : « Le Seigneur vit que la méchanceté de l'homme était grande sur la terre, et que toutes les pensées de son cœur se portaient uniquement vers le mal à longueur de journée » (Gn 6, 5). C'est le cœur de l'homme qui n'est rien d'autre que mauvais « à longueur de

25. ISAAC LE SYRIEN, *Oeuvres spirituelles II, 41 discours récemment découverts*, centurie IV, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges 2003, p. 273-274.

journee » (*kol hajom*), mais le temps n'est pas identifié avec la méchanceté. Un homme, Noé, témoigne que le temps pouvait encore cheminer avec Dieu et devenir, dans son opacité, le lieu d'une promesse, d'une fidélité, en d'autres termes, d'une alliance. Le temps, en effet, est antérieur à la désobéissance de l'homme, c'est pourquoi ce n'est pas une fatalité, un obstacle, un échec ou, pire encore, une condamnation. La méchanceté des hommes ne l'a pas transformé en une réalité mauvaise ; au contraire, le temps est toujours une richesse, une bénédiction originelle dont Dieu ne s'est jamais repenti.

Il suffit qu'il y ait un homme, un seul homme juste sur la face de la terre, pour que la création, et l'alliance originelle inscrite en elle, reprenne toute sa valeur. Noé est un homme juste qui survit aux eaux du déluge et, sauvant la continuité du monde, sauve celle du temps et de l'histoire. Un homme donne du courage à Dieu, lui donne espérance, lui montre que son dessein initial est encore possible. De ce jour, l'ordre cosmique n'est plus seulement manifestation de l'œuvre créatrice de Dieu, mais signe d'une promesse personnelle de Dieu, d'une alliance de Dieu avec l'homme. C'est pourquoi, dans l'alliance avec Noé, le temps reçoit en lui un nouveau commencement : « Tant que la terre durera, semailles et moissons, froidure et chaleur, été et hiver, jour et nuit jamais ne cesseront » (Gn 8, 22). Le temps se remet à avancer, à courir ; l'humanité retrouve le futur et le temps devient temps de la promesse. Avec Abraham, en effet, l'alliance assume la forme de la promesse et Dieu, pour ainsi dire, transporte le temps vers l'accomplissement d'une promesse qui engendre le temps de la libération et du salut du peuple élu, salut scellé dans l'alliance avec Moïse renouvelée ensuite dans l'alliance avec le roi David et sa descendance.

À juste titre la prière eucharistique, après le temps de la création et celui des alliances, introduit le temps de la prophétie : « Tu les as formés par les prophètes dans l'espérance du

salut ». Le temps du salut est déjà orienté, c'est-à-dire tourné vers un orient qui devient naturellement temps de la prophétie qui enseigne à espérer le salut en enseignant à espérer un sauveur : « Voici venir des jours – oracle du Seigneur –, où je susciterai pour David un germe juste » (Jr 23, 5). « Voici venir des jours », annonce Jérémie et avec lui les prophètes d'Israël : le temps du salut n'est pas seulement un terme vers lequel on marche, mais lui-même vient à notre rencontre et cet avenir est Dieu lui-même désormais entièrement impliqué au cœur du temps de l'humanité. Le temps du salut s'annonce petit à petit, personne vivante qui se fait attendre, comme l'annonce l'oracle reçu en vision par le prophète Habaquq : « C'est encore une vision pour le temps fixé ; elle tendra vers son accomplissement, et ne décevra pas. Si elle paraît tarder, attends-la : elle viendra certainement, sans retard » (Ha 2, 3). Il n'y a pas de temps pour qui n'attend rien ni personne : le temps existe seulement pour celui qui attend.

Et nous voilà au temps de l'incarnation, que l'anaphore présente ainsi : « Tu as tellement aimé le monde, Père très saint, que tu nous as envoyé ton propre Fils, lorsque les temps furent accomplis, pour qu'il soit notre Sauveur, conçu de l'Esprit Saint, né de la Vierge Marie. » Si le temps de la création, celui de l'alliance, celui de la prophétie sont le temps pour que l'homme vienne à Dieu et Dieu à l'homme, la « plénitude des temps » (Ga 4, 4) dans laquelle Dieu envoie au monde son Fils unique révèle que le temps n'est rien d'autre que le lieu, c'est-à-dire la condition élémentaire, de l'humanisation de Dieu comme de la divinisation de l'homme. Dieu avec la création s'est librement engagé dans une histoire d'alliance avec l'homme et tout être créé par lui, il s'est impliqué dans le temps de l'homme, qui est certainement sa créature mais qui est surtout le partenaire de son alliance.

Je voudrais méditer sur l'ample partie christologique de l'anaphore dans une seule perspective, celle du don. La

prière eucharistique résume la vie de Jésus dans un seul verbe : « annoncer ». « [Il annonce] aux pauvres la bonne nouvelle du salut ; aux captifs la délivrance ; aux affligés la joie ». Jésus a vécu le temps dans des rencontres, des relations dans lesquelles il a fait don de sa parole qui a été un évangile de salut pour celui qui était pauvre, une parole de liberté pour celui qui était prisonnier, une parole de joie pour celui qui avait le cœur triste. Puis l'anaphore poursuit : « Pour accomplir le dessein de ton amour, il s'est livré lui-même à la mort, et, par sa résurrection, il a détruit la mort et renouvelé la vie. » *In mortem tradidit semetipsum*. « Il s'est livré lui-même à la mort » : Jésus Christ ne se limite pas à donner sa parole, mais il va jusqu'à se donner lui-même, son corps, sa vie même.

Dans le récit de l'institution qui est le cœur de toute prière eucharistique, on fait mémoire des paroles prononcées par Jésus lors de la dernière Cène : « Prenez et mangez-en tous, ceci est mon corps livré pour vous ». Pour le Christ, comme pour tout homme, le corps s'identifie totalement au temps de sa vie. Le temps en effet ne passe pas à côté de notre corps, mais il s'y inscrit au point de laisser ses signes marqués sur notre visage. Le temps n'est donc pas une réalité extérieure à notre corps, mais nous pouvons dire que le temps de notre vie s'identifie avec notre corps vivant. Ce que l'homme est, voilà ce qu'est le temps, au point de pouvoir affirmer que le temps est la vie de l'homme et la vie de l'homme est le temps. Pour Jésus dire : « Ceci est mon corps livré pour vous » signifie donc : « Ceci est mon temps livré pour vous ». Le temps devient à tel point consubstantiel à Jésus, qu'il peut en parler en disant « mon heure » (Jn 2, 4). Le *chrónos* de la vie entière du Fils se résume dans le *kairós* de « son heure » (Jn 13, 1), l'heure de son offrande totale, de sa glorification. Celui du Christ n'est pas simplement un corps mais, selon l'expression paulinienne, il est en lui-même « corps-pour-vous » (*tò sôma tò hypèr hymôn*) (1 Co 11, 24), ce qui équivaut à dire : ce n'est pas simplement un temps, mais

le « temps-pour-vous » (*ho chrônos tò hypèr hymôn*), temps donné, offert jusqu'à l'éternité. Par sa présence dans le temps, le Christ a rendu le temps eucharistique, il l'a rompu comme il a rompu le pain, de sorte que jusqu'à la fin du monde le plus petit instant de temps portera la plénitude du mystère du Christ. Chaque instant du temps doit être précieux, parce que chaque année, chaque jour et chaque heure contiennent le Christ. Gardons avec vénération les fragments de temps, ne les perdons pas, ils sont les traces du Christ !

Chaque fois que nous célébrons le mémorial de l'eucharistie, nous célébrons le mémorial de la vie entière du Christ : « Nous célébrons le mémorial de notre rédemption : en rappelant la mort de Jésus Christ et sa descente au séjour des morts, en proclamant sa résurrection et son ascension à ta droite dans le ciel, en attendant aussi qu'il vienne dans la gloire, nous t'offrons son corps et son sang. » Dire que Jésus Christ est ressuscité n'est pas de l'ordre de la constatation mais de l'ordre de la proclamation, plus exactement de la confession de foi ; *confitemur* lit-on dans le texte latin de l'anaphore. Annoncer la mort du Seigneur, en effet, ne signifie pas simplement faire savoir qu'elle est effectivement advenue dans l'histoire « sous Ponce Pilate » mais, bien plus, c'est la libérer et d'une certaine manière la sauver du passé pour l'insérer dans le temps présent qui fuit inexorablement. C'est proclamer que le mystère de la mort et de la résurrection du Christ produit son effet de salut pour celui qui aujourd'hui en fait mémoire. C'est sentir comme Église, tant qu'il y a du temps, toute l'urgence de proclamer la mort et la résurrection du Christ parce que le temps du monde passe, selon l'avertissement de l'Apôtre : « Le temps est limité (*ho kairós synestalménos*) [...] car il passe, ce monde tel que nous le voyons » (1Co 7, 29-31).

Parce que mémorial de la totalité de la vie du Christ, l'eucharistie est mémorial des événements advenus dans l'histoire et des événements qui transcendent l'histoire.

L'eucharistie est mémorial des événements passés mais aussi mémorial des événements futurs. Je voudrais rappeler avec force que dans la prière eucharistique on célèbre le mémorial d'un événement qui ne s'est pas encore réalisé dans le temps : la venue du Christ dans la gloire. En célébrant le mémorial de la parousie, l'Église expérimente la tension eschatologique : dans le temps elle annonce l'éternité déjà présente et au cœur de l'histoire elle proclame la vie éternelle.

L'Église, que l'épîclèse sur les communiants définit comme ceux qui sont « rassemblés par l'Esprit saint en un seul corps », est dans le monde sacrement du règne de Dieu et c'est pourquoi elle doit être le ferment du temps présent, annonçant que dans l'histoire il y a quelque chose de plus que l'histoire, parce que le temps avance vers son salut. « Seule l'Église qui vit à la lumière de la parousie (et celle-ci n'est pas seulement la fin du monde mais son salut) vit vraiment dans l'histoire, parce que le jour du Seigneur n'est pas le dernier jour, mais le plérôme, la plénitude du temps²⁶. »

Jésus Christ est le Seigneur du temps

La liturgie chrétienne n'est pas seulement l'action sacerdotale d'un peuple de prêtres, mais aussi l'action royale d'un peuple de rois et l'action prophétique d'un peuple de prophètes. La liturgie fait des chrétiens des prêtres qui rendent grâce pour le don du temps, des rois qui reconnaissent le temps comme responsabilité envers l'humanité toute entière, et des prophètes appelés à discerner et à juger le temps présent. Les chrétiens ne sont pas un peuple de dévots mais un peuple messianique !

Dans la liturgie le chrétien, prêtre du monde, reconnaît le temps avant tout comme créature donnée à l'homme. Le

26. P. EVDOKIMOV, *L'orthodoxie*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel (Suisse) 1965, p. 322.

temps est don parce qu'il est le lieu où Dieu agit et sauve : l'histoire du salut n'est telle que si elle est salut de l'histoire. C'est pourquoi reconnaître comme prêtres de la nouvelle alliance que le temps est don de Dieu, signifie faire du temps de sa propre vie un don, nous offrant nous-mêmes en sacrifice. Cela signifie pour nous chrétiens se décider librement, comme Jésus, pour un *éthos* précis du temps : l'*éthos* de vivre son propre temps dans une logique eucharistique, c'est-à-dire non dans la logique de la possession mais du partage, non de la consommation mais de la communion, non de l'instantanéité mais de l'attente.

La liturgie, ensuite, est l'action d'un peuple royal appelé à reconnaître le temps comme responsabilité envers l'autre. La liturgie chrétienne, en effet, chaque fois qu'elle célèbre le mémorial des actes de salut fait mémoire de la décision de Dieu de renouveler l'alliance avec l'homme et avec le cosmos, jusqu'à la nouvelle et éternelle alliance dans le sang du Fils. Le temps de l'alliance est le temps dans lequel Dieu décide de sa responsabilité pour l'homme et y reste fidèle même quand l'homme est infidèle. Le temps est donc avant tout responsabilité de l'autre, parce que le temps est événement de relation, de rencontre, événement d'alliance. La royauté des chrétiens est de prendre soin de la communauté humaine, et aujourd'hui cette royauté s'exerce aussi envers la façon dont l'homme contemporain vit le temps. Une façon qui est souvent source d'une telle insatisfaction qu'elle le rend incapable d'être responsable de lui-même et des autres. Aujourd'hui, pour les chrétiens, exercer la royauté signifie rappeler à l'homme post-moderne que le temps est fondamentalement événement de relation et que, comme l'a rappelé Emmanuel Levinas : « Le temps n'est pas le fait d'un sujet isolé et seul, mais [c'est] la relation même du sujet avec autrui²⁷ » et « la condition du temps est

27. E. LEVINAS, *Le temps et l'autre*, Presses universitaires de France, Paris 1979, (Quadriga), p. 17.

dans le rapport entre humains²⁸ ». C'est ce que le christianisme aujourd'hui est appelé à annoncer : chaque fois qu'un homme est responsable du frère, le temps devient lieu de salut. Faire du temps le lieu de la charité : c'est là l'exercice de la royauté des chrétiens.

Enfin, la liturgie est l'action d'un peuple prophétique appelé à discerner et à juger le temps. Je voudrais revenir au signe liturgique par lequel j'ai débuté cette réflexion : élever dans la nuit lumineuse de la vigile pascale le cierge sur lequel ont été marqués avec un stylet de feu les chiffres de l'année en cours signifie confesser que notre temps, l'année du Seigneur 2017, est le lieu du salut de Dieu. Marquer les chiffres de l'année sur le cierge pascal signifie dire que nous pouvons confesser que le Ressuscité est le salut du temps et de la totalité de l'histoire seulement si nous croyons qu'il est le salut de ce temps dans lequel nous vivons, l'année du Seigneur 2017.

La nuit et les ténèbres dans lesquels se déroule le lucernaire pascal sont métaphore de la condition dans laquelle se trouve la société occidentale en ces années récentes, par antonomase années de la crise économique, politique, sociale et culturelle. C'est en élevant dans les ombres de la nuit la lumière d'une petite flamme, en proclamant : « Lumière du Christ », que les chrétiens prononcent leur prophétie, transformant un rite en un authentique mime prophétique. La lumière de cette flamme porte un jugement sur le temps présent mais en même temps l'illumine, indiquant un chemin. Ici résonne idéalement la parénèse paulinienne : « Prenez bien garde à votre conduite : ne vivez pas comme des fous, mais comme des sages. Tirez parti du temps présent, car nous traversons des jours mauvais. Ne soyez donc pas insensés, mais comprenez bien quelle est la volonté du Seigneur » (Ep 5, 15-17). Tandis que le monde

28. *Ibidem*, p. 69.

subit notre temps comme un malheur, une disgrâce et peut-être aussi une condamnation, engageant avec lui une lutte inégale pour le vaincre comme un adversaire, le peuple des prophètes annonce que Jésus Christ est Seigneur du temps et de l'histoire et que notre temps lui appartient totalement. En effet, c'est cela que proclame celui qui préside : *Ipsius sunt tempora et secula*, « À lui appartiennent le temps et les siècles », pour dire que, dans la pâque de Jésus Christ, le temps atteint sa plénitude et que, dans le Ressuscité, tout le cosmos trouve son origine et sa fin, parce que, comme l'écrit saint Ambroise : « En lui le monde est ressuscité, en lui le ciel est ressuscité, en lui la terre est ressuscitée²⁹. »

Voilà la radicalité de la liturgie ! Il convient de le reconnaître, la liturgie n'est pas toujours radicale, mais sur le mystère du temps, elle l'est. Sur certains autres sujets, au contraire, la liturgie semble s'être surtout limitée à donner forme chrétienne à la religiosité naturelle de l'homme. À ce sujet, une pensée de Jean Daniélou sur la liturgie chrétienne est éclairante : « Elle est chrétienne avant d'être liturgique.... Ce fait chrétien fondamental est l'existence d'actions divines qui constituent l'histoire du salut³⁰. » *L'ipsius sunt tempora* confessé dans la lumineuse nuit pascale est le « fait chrétien » dont parle Daniélou : un juif marginal, mort en croix comme un assassin, que ses disciples disent ressuscité de la mort, est confessé comme le sens du temps, des siècles, de l'histoire, de l'éternité. Ceci peut être folie pour les sages de ce monde qui s'interrogent sur le mystère du temps. Comme la croix dont elle est issue, la liturgie aussi est et reste « scandale pour les juifs, folie pour les nations païennes » (1 Co 1, 23).

29. AMBROISE DE MILAN, *PL* 16, 1344, et « La première oraison funèbre de saint Ambroise », dans *Revue des études latines*, 58^e année, T. LVIII, p. 370-402, citation p. 371.

30. J. DANIÉLOU, Histoire du salut et formation liturgique, dans *La Maison-Dieu*, 78, 1964, p. 22-23.

Annonçant que le Christ est *alpha* et *omega*, le commencement et la fin des temps, la liturgie est évangile *sine glossa*, elle est liturgie de la nouvelle alliance qui, portant l'authentique *novitas* chrétienne, offre à l'humanité le vin nouveau qu'est le Christ, et ainsi elle est pleinement le *praeclarum calicem*, cette « coupe incomparable »³¹ dont parle le canon romain. Oui, la prophétie du temps comme lieu du salut ne peut qu'être annoncée à partir du calice.

Goffredo Boselli
Bose

31. *Missel romain*, p. 417.