

LA DIMENSION ESCHATOLOGIQUE DES PRIÈRES EUCHARISTIQUES ACTUELLES

LA RÉFORME LITURGIQUE a produit de nombreux textes pour l'eucharistie, notamment les nouvelles prières eucharistiques et quelque cent préfaces pour le canon romain et les autres anaphores qui en sont dépourvues, comme la troisième prière eucharistique ; la deuxième prière eucharistique peut aussi utiliser ces préfaces, quoiqu'elle ait sa préface propre. Dans le cadre d'un article, nous ne pouvons examiner tous les textes du Missel et, par conséquent, nous nous limiterons à quelques exemples.

Charles H. Dodd est un bibliste célèbre qui a travaillé notamment sur l'eschatologie, en citant maintes fois la tradition liturgique de l'Orient, entre autres celle de Jean Chrysostome. Dans un premier temps, nous examinerons la position de cet auteur sur le rapport entre eucharistie et eschatologie pour éclairer notre examen de la dimension eschatologique des prières eucharistiques actuelles.

Dans un second temps, nous étudierons certains passages des prières eucharistiques actuelles pour mettre au jour les éléments les plus importants pour notre sujet : l'anamnèse où l'on trouve une réponse directe à l'interprétation de C. H. Dodd ; l'action de grâce de la deuxième

prière eucharistique ¹; le *Sanctus*; le *Vere sanctus* de la PE III et enfin l'épiclese de la PE II.

La conception de C. H. Dodd

Le point de vue sur l'eschatologie de Charles Harold Dodd nous intéresse particulièrement, car il est en dialogue direct avec la liturgie. Pour notre propos, nous nous intéresserons à deux de ses œuvres ². Le premier ouvrage est consacré aux paraboles. Dodd y traite de l'eschatologie car, selon sa thèse, Jésus a raconté les paraboles pour illustrer ce que Marc appelle « le mystère du Royaume de Dieu » (4, 11) ³. Le second étudie le développement de la prédication apostolique; l'eschatologie y est un des thèmes centraux.

Le présent et le futur

Il y a des textes, dans le Nouveau Testament, où il est clairement affirmé que le Règne de Dieu est une réalité déjà présente. Par exemple, Lc 10, 23-24 où, à propos du Règne de Dieu, Jésus dit: « Heureux les yeux qui voient ce que vous voyez! Car je vous dis que beaucoup de prophètes et de rois ont voulu voir ce que vous voyez et ne

1. On utilisera dorénavant le sigle PE pour renvoyer aux prières eucharistiques actuelles du *Missel romain*; ainsi PE II désignera la Prière eucharistique II.

2. C. H. DODD, *The Parables of the Kingdom*, Welwyn, Herts, James Nisbet and Company Ltd, 1961 & 1965; trad. franç. par H. Perret et S. de Bussy, *Les Paraboles du Royaume de Dieu. Déjà là et pas encore?*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Parole de Dieu », n° 14, 1977. ID., *The Apostolic Preaching and its Developments*, Londres, Hodder and Stoughton, 1970 (4^e édition); trad. fr. par G. Passelecq, *La Prédication apostolique et son développement*, Paris, Éd. universitaires, 1964, réédité dans la collection « Livre de vie », n° 125, 1975.

3. ID., *The Parables of the Kingdom*, chapitre I.

l'ont pas vu, entendre ce que vous entendez et ne l'ont pas entendu. » Néanmoins, dans toute la prédication évangélique, la venue du Règne est située dans le futur, à l'accomplissement des temps.

Le délai entre la mort et la résurrection du Christ et sa venue finale dans la gloire n'est pas un temps mort : c'est le temps de l'Église et des sacrements, notamment de l'eucharistie. C'est pour cela que C. H. Dodd a mis l'eucharistie en relation avec l'eschatologie. Les expressions chrétiennes qui parlent de l'attente et de l'espérance religieuses du Règne de Dieu ont beaucoup de parallèles dans le monde juif, notamment dans les prières de la liturgie juive, tandis qu'on n'y trouve pas de texte qui puisse être mis en regard avec les expressions chrétiennes sur le Règne qui est déjà là, qui est *parmi* (ou *dans*) les hommes. Ces paroles de Jésus ne parlent pas du Règne comme clôture du temps et du futur, car l'*eschaton* s'est déplacé du futur au présent ; il n'est plus objet de l'attente, mais de l'expérience directe et immédiate.

La venue du Christ a un caractère eschatologique, car elle est toujours en rapport avec celle du Règne de Dieu. Par conséquent, C. H. Dodd a compris la venue du Christ comme *eschatologie actualisée* (*realised eschatology*). Cette catégorie théologique a été appliquée non seulement à la venue du Christ, mais aussi à l'eucharistie. Néanmoins il faut remarquer que le temps de la présence de Jésus sur terre est à considérer d'une manière différente du temps de l'Église et de sa liturgie. En effet la liturgie n'est pas, sans plus, la continuation des événements du salut opérés par le Christ ni la continuation du temps du Christ ; la liturgie en est la « mémoire » et l'*antitype*, un mot dont l'utilisation chez les Pères est bien connue.

Eschatologie et eucharistie

Pour montrer le caractère eschatologique de ce sacrement, C. H. Dodd a longuement cité la liturgie de saint Jean Chrysostome et il a mis en lumière différents passages

où ce caractère est plus évident⁴. Après avoir cité l'hymne *Cherubicon* qui utilise le langage eschatologique, en demandant *que nous puissions recevoir le Roi de l'univers*, Dodd met en évidence la valeur eschatologique du *Sursum corda* et du *Sanctus*.

La seconde partie du *Sanctus* est constituée par la citation de la bénédiction que les foules prononcèrent à l'entrée de Jésus à Jérusalem ; elle est écrite dans le style des entrées triomphales des souverains de l'Antiquité : « Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur et le roi d'Israël » (Jn 12, 13). Jésus est par excellence *celui qui vient* et cette manière de le désigner souligne le caractère eschatologique du personnage lui-même. Insérée à la fin du *Sanctus*, cette acclamation célèbre le Fils en bénissant Dieu ou, mieux, en bénissant le Fils lui-même. La bénédiction acquiert ainsi une allure toute particulière, comme annonce de la venue du Christ.

Dans l'anaphore, le récit de l'institution garde la valeur eschatologique des récits évangéliques de la dernière Cène. Après le récit vient l'anamnèse qui, dans l'anaphore de Chrysostome, fait mémoire de la passion du Christ, de sa croix, de sa sépulture, de la Résurrection après trois jours, de l'ascension au ciel, de l'intronisation à la droite du Père et de la deuxième venue glorieuse. C. H. Dodd étudie enfin la prière avant la communion. Adressée au Fils, invisiblement présent parmi les hommes, celle-ci lui demande de bien vouloir écouter ceux qui prient et de les sanctifier. Le thème eschatologique atteint son sommet dans la demande au Seigneur de se souvenir des hommes quand il viendra dans son Royaume.

Le thème eschatologique apparaît clairement quand on traite du Règne de Dieu et de sa venue, mais cela n'est pas si évident quand on parle de la passion du Christ et de ses souffrances. Pour comprendre leur valeur eschatologique, il faut tenir compte de la doctrine de C. H. Dodd, qui soutient que, lors de la mort de Jésus *sub Pontio Pilato*, il y

4. Voir *The Parables of the Kingdom*, dernier chapitre ; trad. franç., p. 169.

eut un conflit unique entre Dieu et les puissances du Malin et que, à partir de ce moment-là, s'inaugura pour l'humanité un nouveau genre de vie appartenant à l'eschatologie. Pour l'Église des origines, puisque l'histoire semble se poursuivre, l'eschatologie doit se délayer dans une longue série d'événements. En effet la passion du Christ est la révélation du mystère, à savoir du projet divin de salut, et cette révélation est un acte définitif dans lequel le siècle futur et définitif est déjà commencé. Par conséquent l'eschatologie est une eschatologie *en acte*. On peut comprendre, alors, pourquoi la mort du Christ est un événement central de cette conception actualisée de l'eschatologie. En outre, l'anamnèse de l'anaphore de saint Jean Chrysostome contient un élément qui semble avoir un certain lien avec cette conception : la formulation de l'attente de la deuxième venue du Christ. En effet, la *deuxième, nouvelle, glorieuse parousie* est objet du participe présent *memnemenoi* (en nous souvenant), comme si elle était un événement historiquement passé, alors qu'elle appartient au futur de l'histoire du salut !

Pour Charles H. Dodd, depuis les origines du christianisme, l'eucharistie fut un sacrement eschatologique, anticipation du banquet céleste, symbole de la vie dans l'âge futur. L'eucharistie est le « signe efficace » de la vie éternelle dans le Règne de Dieu. De par son origine et sa signification, on peut définir l'eucharistie comme le sacrement de l'eschatologie actualisée.

Telle est la position de C. H. Dodd sur le caractère eschatologique de l'eucharistie à partir surtout de la doctrine de l'*eschatologie actualisée*. Pour ma part, tout en appréciant l'idée d'*eschatologie actualisée*, je voudrais traiter le sujet sans me lier à cette conception de Dodd, ni à d'autres interprétations préétablies.

Parcours à travers la prière eucharistique

Le récit de la dernière Cène

Le récit de la dernière Cène comporte un des plus anciens versets du Nouveau Testament, dont le caractère eschatologique est bien connu : « Puis, ayant reçu une coupe, il rendit grâces et dit : “Prenez ceci et partagez entre vous ; car, je vous le dis, je ne boirai plus désormais du fruit de la vigne jusqu’à ce que le Royaume de Dieu soit venu” » (Lc 22, 17-18). Il est clair qu’il s’agit de la *dernière Cène*, mais il est clair aussi qu’il y aura une nouvelle cène, lors de l’accomplissement du Règne de Dieu. Cette nouvelle cène prophétisée aura sa première réalisation dans la *cène du Seigneur* de la communauté chrétienne, mais elle n’atteindra son accomplissement que dans le banquet céleste⁵. Pour mieux connaître la pensée de Luc sur l’eucharistie, il faut tenir compte du récit des disciples d’Emmaüs : ceux qui acceptent l’évangile de la mort et de la résurrection peuvent reconnaître Jésus, le Vivant, dans la *fraction du pain*⁶.

Luc souligne donc la dimension eschatologique de l’eucharistie soit en présentant la dernière Cène et la cène du Seigneur dans la perspective de l’accomplissement du Règne de Dieu, soit en présentant la cène des disciples d’Emmaüs comme reconnaissance du Vivant.

À partir de cette perspective tirée des récits de Luc, vérifions si le caractère eschatologique de la cène du Seigneur a été transmis aux anaphores ou prières eucharistiques actuelles.

5. E. LA VERDIÈRE, *The Eucharist in the New Testament and the Early Church*, Collegeville, The Liturgical Press, 1996, coll. « A Pueblo Book », p. 90. Pour apprécier l’argument du père La Verdier, il faut tenir compte de sa distinction entre la dernière Cène et la cène du Seigneur.

6. *Ibid.*, p. 93.

L'anamnèse des prières eucharistiques actuelles

L'anamnèse de la tradition romaine – représentée par le canon romain – ne connaît pas la mention de la deuxième venue du Christ⁷. Cependant, la réforme qui a suivi Vatican II a souhaité que les nouvelles prières eucharistiques parlent de la deuxième venue du Christ⁸. On trouve donc celle-ci dans les anamnèses suivantes : PE III⁹, PE IV¹⁰ et PE I pour la réconciliation¹¹. Le canon et la PE II ne mentionnent pas la deuxième venue du Christ, de même que les trois PE pour assemblées d'enfants, la PE II pour la réconciliation et la PE pour des circonstances particulières. Le thème de la deuxième venue du Christ est donc présent dans moins de la moitié des PE, mais il se trouve dans les textes dont l'emploi est le plus fréquent.

7. Dans la réforme du Missel, l'anamnèse du canon romain a été gardée telle qu'elle était auparavant.

8. La PE II ne parle pas de la deuxième venue du Christ, par fidélité à sa source, l'anaphore dite d'Hippolyte, dont l'anamnèse mentionne seulement la mort et la résurrection.

9. « En faisant mémoire de ton Fils, de sa passion qui nous sauve, de sa glorieuse résurrection et de son ascension dans le ciel, alors que nous attendons son dernier avènement... » (« *Memores igitur, Domine, eiusdem Filii tui salutiferae passionis necnon mirabilis resurrectionis et ascensionis in caelum, sed et praestolantes alterum eius adventum...* »)

10. « Voilà pourquoi, Seigneur, nous célébrons aujourd'hui 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... » (« *Unde et nos, Domine, redemptionis nostrae memoriale nunc celebrantes, mortem Christi eiusque descensum ad inferos recolimus, eius resurrectionem et ascensionem ad tuam dexteram profitemur et expectantes ipsius adventum in gloria...* »)

11. « En faisant mémoire du Christ, notre Pâque et notre paix définitive, en célébrant sa mort et sa résurrection, en appelant le jour béni de sa venue et de notre joie... » (« *Memores igitur Iesu Christi, qui Pascha est nostrum et pax nostra certissima, et celebrantes mortem eius et resurrectionem ab inferis beatumque diem eius adventus praestolantes...* »)

Cette insertion de la deuxième venue du Seigneur dans l'anamnèse de l'eucharistie latine a voulu mettre ces prières dans le sillage des liturgies orientales¹². Mais de quelle tradition s'agit-il ? Dans les anaphores de la tradition antiochienne et byzantine, on trouve le participe présent *en faisant mémoire* (*memnemenoi*) : on se souvient soit de la passion du Christ soit de sa deuxième venue. Dans la liturgie alexandrine, en revanche, au lieu de *memnemenoi*, on lit les verbes *annoncer* (*kataggellontes*), *confesser* (*homologountes*) et *attendre* (*apekdechomenoi*), comme par exemple dans l'anamnèse de l'anaphore de saint Marc (confirmée par l'anaphore sahidique de saint Cyrille) :

« Seigneur de toute chose, Seigneur tout-puissant, Roi céleste, en annonçant la mort de ton Fils bien-aimé, le Seigneur Dieu et notre Sauveur Jésus Christ, et en confessant sa bienheureuse résurrection d'entre les morts le troisième jour, son ascension et sa session à ta droite, Dieu et Père, et en attendant sa deuxième, effrayante et redoutable parousie, dans laquelle il viendra juger les vivants et les morts selon la justice et *rendra à chacun selon ses œuvres* (Rm 2, 6)¹³... »

12. Il y eut des voix qui s'opposèrent à ce choix, dont celle de Joseph Jungmann. Voir P.-M. GY, « Trois liturgistes : B. Botte, J. A. Jungmann, A. Bugnini », dans P.-M. GY, *La Liturgie dans l'histoire*, Paris, Éd. du Cerf, 1990, coll. « Liturgie », n° 2, p. 301-319 : « Là où il y a des différences spirituelles entre les anaphores orientales et le canon romain, il ne se sent chez lui que dans celui-ci. D'où je pense, sa façon de parler du sacrifice eucharistique et une certaine allergie à la "realized eschatology" des anaphores. "Habeant sibi" me répondit-il une fois que je lui demandais ce qu'il pensait de la mention de la Parousie que les Grecs font dans l'anamnèse, et qu'on a introduite depuis dans les nouvelles prières eucharistiques romaines » (p. 314).

13. A. HÄNGGI, I. PAHL (éd.), *Præx eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, Fribourg, Éd. universitaires, 1968, coll. « Spicilegium friburgense », n° 12, p. 112.

L'anamnèse alexandrine ne connaît pas l'*eschatologie actualisée* ; selon elle, en effet, la deuxième venue du Christ n'appartient pas encore à l'histoire.

La réforme liturgique issue de Vatican II a gardé l'usage romain du participe *memores*, comme dans l'usage antiochien ; par ailleurs, elle a abandonné la formulation antiochienne de la deuxième venue du Christ. Elle a préféré la conception alexandrine, dont l'anamnèse ne comporte pas un verbe unique, mais trois verbes différents, adaptés à leur objet propre. La deuxième venue est introduite par le participe *apekdechomenoi* (*en attendant*). Le rite romain fait de même ; en effet, dans la PE IV, on a adopté le participe *expectantes* ; dans la PE III et la PE I pour la réconciliation, on trouve *praestolantes* : les deux verbes s'équivalent. Le choix de la réforme frappe par sa précision : la prière ne mentionne pas la commémoration de la deuxième venue du Christ mais son attente. Les acclamations d'anamnèse s'expriment dans les mêmes termes.

En conclusion, on peut affirmer que, tout en ayant introduit dans l'anamnèse une dimension eschatologique, la réforme liturgique a préféré se laisser conduire par la tradition alexandrine, et laisser de côté les sources antiochiennes et la *realised eschatology* que C. H. Dodd y avait trouvée. L'anamnèse mentionne les différentes étapes de l'histoire du salut, suivant la succession historique, sans faire allusion à l'anticipation sacramentelle de la venue finale.

L'action de grâces de la PE II

Dans l'action de grâce de la PE II, l'œuvre du Christ est décrite comme *destruction de la mort et manifestation de la résurrection*, car « il étendit les mains à l'heure de sa passion ». On ne peut pas réduire ces éléments à la mort du péché et à la résurrection spirituelle de l'âme qui acquiert de nouveau la grâce. Les sources du texte, à savoir les *Homélie pascales*, suggèrent une autre interprétation, car elles parlent de l'œuvre du Christ comme œuvre cos-

mique : en effet *il étendit ses bras sur la croix* et, de ses bras immenses, il soutint le monde en lui donnant sauvegarde, consistance et solidité. C'est l'image de la croix cosmique, si chère à la théologie pascale : la croix est comprise comme un embrassement du monde, afin d'exprimer la valeur cosmique du salut et sa perpétuité. Dans l'anaphore attribuée à Hippolyte, source de cette prière, la préface débouche directement dans le récit de l'institution ; elle dit que, pour détruire la mort et pour manifester la résurrection, Jésus prit le pain, il rendit grâce, etc. C'est donc pour détruire la mort et manifester la résurrection que Jésus institua l'eucharistie.

Pour expliquer le rapport entre la mort, la résurrection et le salut, il faut tenir compte de 1 Th 4, 13-14. Le caractère eschatologique de ce texte est bien évident, car son contexte immédiat annonce la deuxième venue du Christ : « Nous ne voulons pas, frères, que vous soyez ignorants au sujet des morts (...) Puisque nous croyons que Jésus est mort et qu'il est ressuscité, de même, ceux qui se sont endormis en Jésus, Dieu les emmènera avec lui. » La destinée de l'homme ne fait pas l'économie de la rencontre avec la mort, laquelle est participation à celle du Christ. Par conséquent, comme le Christ est ressuscité, les hommes eux aussi ressusciteront, dans l'eschatologie.

Dans la préface de la PE II, la conception de l'eucharistie – et de son institution – est liée à la conception de la mort et de la résurrection. Mais comme cette dernière est tributaire de la conception eschatologique du salut, il s'ensuit que cette action de grâce est tributaire d'une conception eschatologique de la rédemption.

Le Sanctus

Le *Sanctus* présente la liturgie de la vision d'Isaïe 6 pour que l'assemblée participe au chant des anges. De cette manière, la liturgie d'ici-bas est participation à la liturgie céleste qui, comme telle, appartient à l'ordre de l'eschatologie. Mais à y regarder de plus près, la seconde partie du

Sanctus a elle aussi des traits eschatologiques. La proclamation de la sainteté de Dieu est faite dans une action au centre de laquelle il y a Dieu lui-même, qui est présent. Si on passe à l'acclamation du Christ, cela signifie qu'il est présent dans la liturgie céleste. Puisque le titre *Celui qui vient* appartient à l'interprétation eschatologique du Christ, et puisque ce titre est proclamé dans la vision de la liturgie céleste, il s'ensuit que la liturgie terrestre, en tant que participation à la liturgie céleste, en reçoit un caractère eschatologique. Dans la liturgie terrestre, il y a une certaine présence de la venue eschatologique du Christ.

Bénir Dieu, c'est aussi l'invoquer ; si la bénédiction est adressée au Christ, lui aussi il est invoqué. On l'invoque et on l'accueille. Ainsi, dans l'économie de l'anaphore, cette acclamation acquiert une allure épyclétique, tout en exprimant une vision céleste.

Le Vere sanctus et la recommandation des dons dans la PE III

Lors d'une réunion des membres du *Coetus X* du *Consilium*, à Nemi, en 1967, le père Vagaggini présenta sa relation sur les critères de composition de la PE III ; à propos de l'oraison après le *Sanctus*, il précisa que « l'économie divine, exposée dans la préface, n'est plus reprise, mais seulement récapitulée en une courte expression ¹⁴ ». Pour récapituler le récit de l'histoire du salut, on choisit le thème du rassemblement du peuple de Dieu et la citation de Mt 1, 1¹⁵. L'un et l'autre ont une certaine portée eschatologique.

Le sacrifice eucharistique est célébré par l'Église, le peuple que Dieu ne cesse de rassembler ¹⁶. Comme il n'aura

14. E. MAZZA, *Le odierne preghiera eucaristica*, vol. 2 : *Testi e documenti editi e inediti*, Bologne, Edizioni Dehoniane, 1991², p. 153.

15. « ... Tu ne cesses de rassembler ton peuple, afin qu'il te présente partout dans le monde une offrande pure... »

16. Cette locution a ses racines dans l'anaphore attribuée à Hippolyte, source directe de la PE II.

son accomplissement que dans le Règne de Dieu, le rassemblement garde toujours un caractère eschatologique, même dans le cas de l'assemblée liturgique. Le facteur eschatologique est davantage souligné par la citation de Ml 1, 11.

Ml 1, 11 est un texte qui a connu une grande fortune aux premiers siècles du christianisme car il fut appliqué à l'eucharistie pour la décrire comme sacrifice¹⁷. L'emploi de cette citation nous situe au début de la conception du sacrifice eucharistique. La citation insérée dans cette anaphore n'est donc pas banale.

Nous connaissons le contexte de Ml 1, 11 : comme le peuple avait les mains souillées par l'injustice et le sang innocent, Dieu décida de retirer sa bienveillance et de ne plus accepter ses sacrifices. Étant donné que son culte n'est plus agréé, la compétence cultuelle lui est retirée. Voire, dans un âge futur¹⁸, le culte sera transféré aux nations, dans une perspective universelle, c'est-à-dire à ceux qui n'étaient pas héritiers de l'Alliance, n'étant pas juifs. La puissante intervention de Dieu dans l'histoire, en vue de rétablir la justice, ne met pas fin à l'histoire, mais au culte juif. Cette conception est tributaire de l'eschatologie, mais dans une perspective très particulière, car l'eschatologie ne concerne ici, directement, que le culte. Néanmoins les changements envisagés par Malachie ont aussi des conséquences pour l'histoire du peuple juif, car la fin de sa vocation et de sa compétence cultuelle change la position d'Israël à l'égard de Dieu comme à l'égard des nations. D'une manière indirecte, donc, l'événement eschatologique qui touche le culte d'Israël concerne aussi son histoire.

Dans l'interprétation de l'Église des origines, le culte juif est vraiment dépassé. À sa place vient l'eucharistie, qui est le sacrifice de l'âge que Malachie envisageait comme

17. K. S. FRANK, « Maleachi 1,10 ff. in der frühen Väterdeutung. Ein Beitrag zu Opferterminologie und Opferverständnis in der alten Kirche », *Theologie und Philosophie* 53, 1978, p. 70-78.

18. L'âge futur n'est pas décrit, mais il y a des éléments qui font songer, me semble-t-il, à l'eschatologie ou, mieux, à une dimension historique de l'eschatologie.

futur. Par conséquent, toute cette partie de l'anaphore acquiert une tonalité eschatologique, qui rejaillit aussi sur l'épiclese consécatoire à laquelle conduit le *Vere sanctus*.

Dans la PE III, un autre lieu traite de l'eschatologie, entre l'épiclese et les intercessions où il est question du sacrifice. C'est la continuation du thème que nous venons de présenter, étant donné que, par la citation de Mt 1, 11, l'eschatologie est liée au thème du sacrifice. Après l'épiclese, dans la recommandation du sacrifice, on s'adresse à Dieu pour que l'Esprit Saint « fasse (*perficiat*) de nous une éternelle offrande (*munus aeternum*) à ta gloire, pour que nous obtenions un jour les biens du monde à venir ». Cette phrase est inspirée de Rm 12, 1, où Paul parle du *sacrifice vivant*, différent du sacrifice rituel. Peut-on parler de la valeur eschatologique du sacrifice ? Quel est donc le rapport entre sacrifice rituel et eschatologie ? Ce texte dit que l'action eucharistique, qui est un sacrifice rituel, transformera les participants, par l'intervention de l'Esprit, en *éternelle offrande* (*munus aeternum*) ; par cette transformation, les hommes sont introduits dans le Règne de Dieu. Il ne suffit pas de célébrer des sacrifices, car l'entrée dans le Règne exige que les hommes soient transformés, eux-mêmes, en sacrifice : le culte du Règne eschatologique est un sacrifice.

Pour souligner le caractère eschatologique, le texte de l'anaphore n'a pas dit *sacrifice vivant*, mais bien *sacrifice éternel* (*munus aeternum*)¹⁹.

L'épiclese de la PE II

Dans l'épiclese de cette anaphore, il y a un autre élément qui devrait être interprété à la lumière de l'eschatologie. Il s'agit de la phrase de l'épiclese où on demande l'unité par le don de l'Esprit Saint. Dans la Bible, le don

19. Une perspective analogue se trouve dans la PE IV : « ... d'être rassemblés par l'Esprit Saint en un seul corps, pour qu'ils soient eux-mêmes dans le Christ une vivante offrande (*hostia viva*) à la louange de ta gloire. »

de l'Esprit Saint et le rassemblement dans l'unité sont des caractéristiques des temps derniers ; à plus forte raison si les deux thèmes sont liés.

Nous ignorons la raison du lien entre les deux thèmes, mais on peut songer à une influence de 1 Co 12, 13 : « Aussi bien est-ce en un seul Esprit que nous tous avons été baptisés en un seul corps, Juifs ou Grecs, esclaves ou hommes libres, et tous nous avons été abreuvés d'un seul Esprit. » Dans la pensée paulinienne, le baptême est sacrement d'unité, car c'est par le baptême que les chrétiens sont membres du corps du Christ. Comme le baptême se fait dans le Saint-Esprit, il s'ensuit que le corps du Christ a son principe d'unité dans le Saint-Esprit. La théologie du corps du Christ, dans les lettres pauliniennes, n'est cependant pas une théologie uniquement baptismale : elle appartient aussi, de droit, à l'explication de l'eucharistie. « Parce qu'il n'y a qu'un pain, à plusieurs nous ne sommes qu'un corps, car tous nous participons à ce pain unique » (1 Co 10, 17). Paul conçoit donc l'eucharistie comme sacrement de l'unité du corps du Christ. Dans ce court passage sur la liturgie eucharistique, l'Apôtre a créé une nouveauté en unissant le thème eschatologique de l'unité avec un rite qui est une action historique, c'est-à-dire l'action eucharistique²⁰. L'eucharistie est donc devenue le sacrement de l'unité de l'Église, non seulement en vue de l'unité eschatologique, mais aussi de son unité historique, ici-bas.

Paul présente donc le baptême aussi bien que l'eucharistie comme sacrements d'unité, c'est-à-dire par la même théologie. Il n'est donc pas étonnant de songer qu'au III^e siècle l'eucharistie ait pu être influencée par la théologie de 1 Co 12, 13. C'est ainsi, donc, que l'épiclese eucharistique – l'invocation pour l'unité – s'est enrichie du thème pneumatologique, en recevant le principe que le Saint-Esprit est cause d'unité du corps du Christ.

²⁰. Sur ce point voir E. MAZZA, *L'anafora eucaristica. Studi sulle origini*, Rome, Edizioni liturgiche, 1992, coll. « Bibliotheca Ephemerides liturgicae. Subsidia », n° 62, chapitre 3.

Cela nous permet de conclure que le thème de l'Esprit Saint a été lié au thème de l'unité non pas en fonction de la perspective eschatologique, mais à cause de la théologie paulinienne du corps du Christ. Néanmoins, comme effet secondaire, il s'est produit un renforcement du thème eschatologique de l'épiclese, mais d'une eschatologie liée à l'efficacité de l'eucharistie dans l'histoire. Rejoignons-nous la conception de C. H. Dodd de l'eschatologie actualisée ? Je voudrais être prudent et ne pas tirer de conclusions théologiques à partir d'une situation et de textes liturgiques qui ne se posaient pas les questions de la théologie actuelle. Dans 1 Co 10, 17, Paul constate que l'assemblée liturgique est caractérisée par l'unité, laquelle est due à la participation à l'unique pain. L'argument a donc son origine dans l'expérience liturgique ; il met en relief l'efficacité de l'action eucharistique. Sans doute y a-t-il un rapport entre la réalisation historique de l'unité et son accomplissement dans l'eschatologie. Comment expliquer ce rapport ? Dans cette péricope, Paul ne s'intéresse pas à la création d'un système théologique susceptible de résoudre la question. On ne peut pas lui forcer la main et lui faire dire ce qu'il n'a pas mis au point.

La seule conclusion à laquelle j'arrive est la suivante. Le thème de l'unité est lié à l'eschatologie mais, à partir de la perspective de 1 Co 10, 17, il commence à jouer son rôle aussi dans l'histoire, notamment dans l'action eucharistique, en édifiant l'Église dans l'unité, en tant que corps du Christ. Le thème du Saint-Esprit, lui aussi, est lié à l'eschatologie ; mais par la mission des disciples et par les actes de l'Église, il joue aussi son rôle dans l'histoire, notamment dans le baptême²¹. En effet, dans le Nouveau Testament, le don de l'Esprit est l'élément caractéristique du baptême ; on ne peut pas ignorer cette donnée.

Le thème de l'Esprit et celui de l'unité ne se conjuguent pas dans l'épiclese de l'anaphore en raison de leur carac-

21. Néanmoins l'accomplissement de ce don est laissé à la fin des siècles, au moment de l'accomplissement du Règne de Dieu par la deuxième venue du Christ.

tère eschatologique ; c'est même sans doute pour la raison inverse, c'est-à-dire, non en raison de l'eschatologie, mais bien de l'efficacité du pain rompu dans la vie historique de l'Église.

En soi, le lien entre le thème de l'Esprit et le thème de l'unité devrait enrichir la perspective eschatologique de l'épiclese. Mais comme leur présence est pour l'édification du corps du Christ qui est l'Église – au présent et donc déjà dans l'histoire –, on doit conclure que la dimension eschatologique de l'épiclese passe à travers l'efficacité sacramentelle et se déploie à cause de celle-ci. Dans ce cas, donc, l'eschatologie passe à travers l'histoire.

Conclusion

D'après l'examen des textes que nous venons de présenter, on peut conclure que, dans les prières eucharistiques actuelles, il n'existe pas de doctrine unique et bien organisée sur l'eschatologie. Les allusions qui se trouvent dans les différents passages de ces prières eucharistiques n'ont pas leur origine dans une conception systématique de l'eschatologie. On doit plutôt reconnaître que le thème eschatologique provient des anciennes sources dont s'inspirent les textes. Par conséquent, on se doit d'expliquer l'eschatologie des prières eucharistiques actuelles à partir des sources dont elles sont tributaires, et ce dans une rigoureuse fidélité à la méthode historique.

Enrico MAZZA

2) Néanmoins l'accomplissement de ce don est laissé à la fin des siècles au moment de l'accomplissement du Règne de Dieu par la deuxième venue du Christ. Ephemerides Liturgicae, Subsidia, n° 62.