

*La Maison-Dieu*, 210, 1997/2, 7-28

VINCENT HOLZER

## LA CHRISTOLOGIE TRINITAIRE DE L'EUCCHARISTIE

### ESQUISSE POUR UNE ÉPICLÈSE THÉO-FIGURATIVE

USER DU CONCEPT de *figure/Gestalt*, dans son acception balthasarienne, pour sortir des représentations habituelles dévolues à la fonction de l'épiclese dans l'anaphore eucharistique<sup>1</sup>, telle est l'intention de cette esquisse. Pour en saisir la portée, voire la légitimité, il convient de faire état de l'acte de naissance des théologies contemporaines de la Trinité.

La relation de la christologie à la pneumatologie constitue l'une des articulations autour de laquelle s'est opéré un véritable désenclavement de la doctrine trinitaire. Dans le champ contemporain de l'écriture trinitaire, il convenait en effet de dépasser deux tentatives qui, quoique irréductibles l'une à l'autre, ne permettaient guère de répondre à ce que l'on pressentait, et que la doctrine trinitaire était en mesure

1. Nous faisons usage des prières eucharistiques actuelles de rite latin, dont la forme est établie dans le rituel de la célébration eucharistique approuvé par la constitution *Missale Romanum* du pape Paul VI, en date du 3 avril 1969. L'essai d'interprétation figurative repose sur la forme (topographique) de l'épiclese dans les prières eucharistiques II, III et IV.

de signifier selon un concept riche. Hegel avait ouvert la voie, après une période de sommeil dogmatique. L'on peut faire mémoire d'une célèbre invective, adressée à l'endroit d'un théologien de Halle, auteur d'une étude sur les origines de la doctrine spéculative de la Trinité dans l'Orient tardif : « L'éminente connaissance de Dieu comme Un et Trine ne mérite-t-elle pas un tout autre respect, que vous ne lui consacriez ainsi qu'un excursus superficiellement historique ? Dans votre écrit, je n'ai pu sentir et trouver trace d'un sens personnel pour cette doctrine [...] il y a en elle un esprit plus élevé que cette seule tradition humaine <sup>2</sup>. »

### De l'« esprit commun » à l'Esprit Saint

Dans cette partie introductive, nous esquisserons très rapidement les formes qui rendent compte de la première tentative, contemporaine de l'invective hégélienne. Elle est née sur le sol de la philosophie idéaliste, dans sa facture à la fois spéculative et romantique. Le nom de F. W. J. Schelling (1775-1854) suffira à évoquer le type de pneumatologie qui servit une refondation possible de la relation *fini-infini pour la pensée*. La voie esquissée par Schelling s'inscrit probablement dans le mouvement archaïque, issu de spéculations grecques, tendant à admettre l'existence d'une *anima mundi*, spéculation dont on trouve des traces dans la pensée d'Augustin <sup>3</sup>, mais

2. G. W. F. HEGEL, *Briefe von und an Hegel*, éd. J. Hoffmeister, vol. IV, cité par Eb. Jüngel, *Dieu mystère du monde*, Paris, 1983, p. 137-138.

3. AUGUSTIN, *De Genesi ad Litteram, Imperfectus Liber*, IV, 17, PL 34, c. 226, « Potest autem et aliter intelligi, ut spiritum Dei, vitalem creaturam, qua universus iste visibilis mundus atque omnia corporea continentur et moventur, intelligamus [...] invisibilis Spiritus, qui tamen etiam ipse creatura esset, id est non Deus, sed a Deo facta atque instituta creatura ». C'est Abélard qui fut condamné en raison d'une affirmation jugée hérétique par le concile de Sens en 1140, *quod Spiritus Sanctus sit anima mundi*.

aussi dans ces tentatives de rapprochement entre théologie et cosmologie dans la pensée de l'école de Chartres au XII<sup>e</sup> siècle avec Thierry de Chartres, Bernard Sylvestre, Guillaume de Conches. L'intention de la philosophie de l'identité, dans la pensée de Schelling, vise à penser l'accomplissement de la figure chrétienne, en reproduisant l'accord du divin et du terrestre *via* une figure nouvelle de l'Esprit. Il devenait ainsi l'agent d'une réconciliation romantique entre l'Esprit diffus et la nature, cet acte unifiant de la corporisation de Dieu et de la spiritualisation de toutes choses, possibilité ultime d'une réconciliation du fini et de l'infini, thème qui fut cher aux mouvements dits de la *Naturphilosophie*. Cette tradition romantique et spéculative de la *Weltseele* (âme du monde) n'est certes pas homogène, mais ce qui caractérise ses formes de développement tient à l'utilisation massive d'une *pneumatologie* déliée de ses composantes dogmatiques habituelles<sup>4</sup>. L'autre versant, représenté par F. D. E. Schleiermacher (1768-1834), rend mieux compte d'un problème *intra-théologique*, celui du choc né de la rencontre entre critique historique et formulations dogmatiques des Églises en matière de doctrine trinitaire notamment. Comment pouvait-on dépasser le conflit entre une religion fondée sur des sources documentaires douteuses et la raison humaine critique ? Cette tâche est, pour une part, dévolue à la pneumatologie. La tentative est instructive : la pneumatologie s'identifie à la *conscience de soi* conçue comme lieu intime et inaliénable du sentiment de dépendance à l'égard de Dieu. « *Dans toute conscience pieuse de type chrétien sera présupposé et donc contenu le sentiment de dépendance absolue tel qu'il se trouve dans toute conscience de soi immédiate. Généralement parlant, c'est la seule manière dont l'existence propre de l'homme et l'être infini de Dieu se conju-*

4. G. GUSDORF, *Du néant à Dieu dans le savoir romantique*, Paris, Payot, 1984. Pour les œuvres de Schelling, *Sämtliche Werke*, Stuttgart-Augsbourg, éd. Cotta, 1855-1861.

guent dans la conscience de soi<sup>5</sup> ». L'Esprit s'identifie à la conscience pieuse qui mesure le degré d'universalité de la figure christique, conscience pieuse qui n'est certes pas isolée puisqu'elle est de nature collective, ecclésiale. L'Esprit autorise, en raison de son caractère insaisissable et de son extension infinie, une réappropriation des contenus dogmatiques désormais subordonnés à l'ecclésiologie avec Schleiermacher, ou à une philosophie de la nature qui ne fait qu'explicitier des processus de théogenèse, avec Schelling.

La seconde tentative tient en un mot : le rapport d'une orthodoxie trinitaire formelle, et la difficulté de reprendre la controverse issue du *filioque*. Or, c'est précisément dans l'horizon de ces deux figures de la pneumatologie qu'il est possible de comprendre les débats nés autour de la fonction de l'épiclese dans sa forme liturgique de représentation. En d'autres termes, la figure de l'Esprit dans la liturgie (pôle de la *lex orandi*) va permettre à la théologie contemporaine de la Trinité d'opérer une double réappropriation : une conception nouvelle de la relation Fils/Esprit, et l'impossibilité de s'en tenir à l'identification idéaliste posée entre l'Esprit et la conscience, à moins de perdre ce que la Tradition est unanime à reconnaître, une pensée de l'Altérité de Dieu. En effet, penser l'Esprit Saint comme « esprit commun » de l'Église chrétienne, c'est ne

---

5. F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube nach der Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, § 32, Berlin, M. Redeker, éd. de 1960, 2 vol., éd. faite sur la base de l'édition de 1831. « On peut donc décrire l'être de Dieu dans le Christ et dans l'Esprit Saint de manière suivante : la divinité unique (*die eine selbige Gottheit*), en s'unissant avec la personne du Rédempteur et en se manifestant par elle, devient, et est, le second *prosôpon*, l'Esprit, qui se manifeste par la plénitude organique des dons, mais qui demeure en et pour soi, inaltérablement et indivisément, la même divinité unique ; en d'autres mots, l'Esprit n'a pas existé comme un *prosôpon* particulier avant l'existence de l'Église », E. BRITO, « Schleiermacher et la doctrine de la Trinité », *Revue théologique de Louvain*, 23, 1992, p. 158.

reconnaître aucun fondement en Dieu lui-même pour distinguer des modes d'êtres distincts. La théologie contemporaine, au contraire, veut refonder sur des bases nouvelles la relation de distinction entre Trinité économique et Trinité immanente. La relation entre Trinité et liturgie n'est évidemment pas sans conséquences pour cette entreprise.

C'est donc autour de la notion d'*épiclese* que nous allons construire notre propos, délibérément théologique, en montrant que sa forme liturgique d'attestation permet à la théologie d'apporter un correctif pneumatologique à la christologie. L'Esprit n'est pas seulement l'esprit commun de l'Église, mais l'*Esprit du Fils* qui introduit dans la vie filiale et nous fait crier *Abba, Père* (Rm 8, 14-16). Seule la discursivité de l'acte liturgique constituerait l'antidote du sabellianisme trinitaire, en « figurant » la proposition paulinienne dans une action qui met en relation des sujets susceptibles de signifier des niveaux d'altérité dans lesquels puisse se dire la relation Dieu-homme, Créateur-créature, le couple figurer/signifier étant susceptible de reprendre la notion scolastique de *res* et *sacramentum*, *res tantum*, *sacramentum tantum*. Il s'agirait d'éprouver la révélation de Dieu dans le Christ et dans l'Esprit comme le dévoilement d'un rapport intradivin entre le Père, le Fils et l'Esprit, source et fondement de l'expérience de foi. Nous tresserons notre argumentation au gré de quelques considérations épistémologiques relatives à la notion de figure dans la pensée du théologien Hans Urs von Balthasar.

### Le jugement des théologiens

Il nous faut prendre d'abord la mesure d'un paradoxe. Les débats nés autour de la notion d'*épiclese*, dans une reprise de type théologique, limite assignée à notre propos, suivent la courbe d'évolution qu'a suivie la figure christologique dans son développement contemporain. Cette évolution est consécutive à une série de facteurs, dont l'un des plus marquants fut le point de départ barthien assigné comme tâche à la théologie trinitaire : « Quand les

Monarchiens modalistes tels Noët de Smyrne, Praxeas et surtout Sabellius et Priscillianus (desquels, dans l'époque contemporaine, il faudrait rapprocher *Schleiermacher* et ses disciples), affirmaient l'égalité d'essence des "personnes" trinitaires, mais considéraient celles-ci uniquement comme des modes derrière lesquels l'essence véritable et suprême de Dieu se tiendrait cachée, on peut bien leur demander s'ils se tenaient encore sur le terrain de la révélation chrétienne. Peut-on croire à cette révélation en conservant l'arrière-pensée qu'on y rencontre non pas Dieu tel qu'il est mais tel qu'il semble être ? Si le *τρόπος ἀποκαλύψεως* (la forme de la révélation) est vraiment autre que le *τρόπος ὑπαρξεως* (la forme de l'être), cela signifie que Dieu dans sa révélation n'est pas vraiment Dieu<sup>6</sup>. » Si la corrélation ainsi établie redonnait à la théologie trinitaire sa fonction essentielle, celle de penser une réelle auto-communication de Dieu *ad extra* sur la base d'une communication *ad intra* que réalise pour lui-même l'être-Dieu de Dieu, l'on ne pouvait et l'on ne devait le faire que sur la base d'un geste filial dont l'unicité était susceptible de fonder une distinction sise à même l'être-Dieu de Dieu. Mais il fallait aller plus loin encore. Au mouvement descendant qui caractérisait une ontologie du Verbe incarné, il fallait substituer un moment de remontée qui engage alors l'action de l'Esprit Saint. Un tel repositionnement contrariait singulièrement l'ordre de nature que Thomas d'Aquin semblait avoir fixé en matière de *taxis* trinitaire<sup>7</sup>, dès lors que la relation Esprit/Christ-Seigneur, identifiable

6. K. BARTH, *Dogmatique*, I., *La Doctrine de la Parole de Dieu ; Prolégomènes à la Dogmatique*, fasc. 2, § 9, p. 56, Genève, Labor et Fides, 1953.

7. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, IIIa, q.7, a.13 : « Le principe de l'union est la personne du Fils qui assume (*assumit*) la nature humaine, et cette personne est dite envoyée dans le monde, parce qu'elle assume une nature humaine [...] Or, la mission du Fils est, selon l'ordre de la nature, antérieure à la mission du Saint Esprit, puisque le Saint Esprit, selon l'ordre de nature, procède du Père et du Fils comme amour. »

dans l'Écriture, devait pouvoir éclairer le mystère de l'intériorité divine. Tel est, semble-t-il, le jugement du théologien Yves-Marie Congar : « Une considération de la pure structure ontologique du Verbe incarné ne peut donner toute leur valeur aux textes que nous avons lus. Une christologie *historique* reconnaît deux moments et deux conditions dans la qualité de Fils de Dieu. Il l'a été "in forma servi", en la chair. Là il a reçu l'Esprit Saint, il a été sanctifié et il a agi pour lui, en particulier dans sa lutte contre le démon. À la suite de sa résurrection, il a été constitué, selon l'Esprit Saint, Fils de Dieu avec puissance ; il est "assis à la droite de Dieu", il lui est assimilé en son humanité même et dès lors, du ciel, il donne l'Esprit [...]. L'humanité de Jésus, unie depuis le début à la personne du Verbe, a été portée à la condition d'une humanité de Fils de Dieu. Ayant reçu cette condition de gloire (Jn 17, 5), Jésus enverra le Paraclet d'auprès du Père <sup>8</sup> (Jn 15, 26). » L'*ordo naturae* définitivement scellé sous le profil d'une métaphysique de l'esprit connaissant, transposé et projeté dans l'histoire de Jésus, risquait de méconnaître la force des affirmations scripturaires qui manifestent que l'Esprit repose sur Jésus et lui donne d'accomplir ce que le Père lui révèle dans une incessante et historique actualité. H. U. von Balthasar, Y.-M. Congar, F. X. Durrwell, W. Kasper, ont écrit des pages denses à ce sujet, leur geste spéculatif est nourri des Écritures, puisé à la Tradition. « Le Fils de Dieu est devenu fils de l'homme, comme l'indique son nom lui-même, car dans le nom de Christ (oint) est sous-entendu celui qui a oint, celui qui a été oint, et l'onction même dont il a été oint. Or, c'est le Père qui donne l'onction, c'est le Fils qui est oint, *dans l'Esprit qui est l'onction* <sup>9</sup>. »

Dans une forme liturgique de transposition, l'épiclese eucharistique précédant le récit d'institution, est apte à signifier ce rapport Esprit/Seigneur dans sa plénitude éternelle de signification. Si Jésus *s'offre au Père comme vic-*

8. Y. -M. CONGAR, *La Parole et le Souffle*, Paris, Desclée, p. 149.

9. SAINT IRÉNÉE, *Adversus haereses*, 3, 18, 3, SC 211, 350.

*time par l'Esprit éternel* (He 9, 14), l'épiclese, dans la discursivité de l'acte liturgique, signifie précisément ce rapport économique de la relation Fils/Père selon l'Esprit, et ouvre ainsi, selon l'Esprit, à la connaissance possible de l'intériorité trinitaire, puisque « l'Esprit sonde tout, même les profondeurs de Dieu », car « ce qui est en Dieu personne ne le connaît, sinon l'Esprit de Dieu » (1 Co 2, 10-11). Une telle « fonction » assignée à l'épiclese est évidemment méconnue dans la pensée théologique. Elle pourrait cependant s'articuler à une compréhension figurative de l'acte liturgique, mais dans ce cas elle supposerait un procès de reformulation qui *signifie* ce rapport, éminemment constitutif de l'être filial de Jésus s'offrant comme victime par l'Esprit éternel.

La proposition que nous venons de formuler peut s'énoncer sous forme d'interrogation prospective : sommes-nous en droit de lire figurativement, comme nous l'autorise la structure formelle de certaines prières eucharistiques dans le rite latin, *la relation de l'Esprit au Fils selon la relation narrative que l'Écriture synoptique dévoile au commencement de l'agir messianique de Jésus ?*

Dans la scène inaugurale du baptême, chez les synoptiques, une voix venue du ciel déclare que Jésus est le Fils, le Bien-Aimé, objet d'une complaisance, d'un choix. Cette parole tresse dans une formulation déclarative le verset 7 du Psaume 2, et le début d'un chant du Serviteur, en Is 42, 1 : « J'ai mis mon Esprit en lui. » Le Ps 2, 7 relève quant à lui vraisemblablement du messianisme royal et rappelle la prophétie de Nathan à David, en 2 Sm 7, 14. La scène fait l'objet d'une reprise théologique, de facture narrative, dans un discours de Pierre, en Ac 10, 37-38 : « Vous le savez. » L'événement a gagné la Judée entière ; il a commencé par la Galilée, après le baptême que proclamait Jean ; ce Jésus issu de Nazareth, vous savez comment Dieu lui a conféré l'onction d'Esprit Saint et de puissance (ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ Θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει). Or, l'Eucharistie du Fils ne peut trouver d'expression adéquate que si elle se greffe sur l'amont messianique que concentre



sur elle la formule d'intronisation présente dans les synoptiques. Il est possible que l'intuition ne souffre point d'assentiment exégétique, mais elle est présente dans la pensée théologique contemporaine, et elle s'appuie sur des fragments de la tradition. Nous faisons allusion ici à la puissante relation qu'établit Gaston Fessard<sup>10</sup> entre l'*Eucharistie* et l'*élection*, mais nous la prolongeons en amont en faisant intervenir l'action de l'Esprit par lequel Jésus s'offre au Père en le lui remettant.

Les figures peuvent communiquer, c'est pourquoi nous relions He 9, 14 et Jn 19, 30, et recueillons la pensée de Gaston Fessard : « Dès qu'il eut pris le vinaigre, Jésus dit : "Tout est achevé" ; et, inclinant la tête, il remit l'Esprit/*Pneuma*. » « Ici, dit Gaston Fessard, nous sommes donc amenés à concevoir l'eucharistie comme une cause de la Passion. Si celle-ci précède celle-là, ce n'est pas seulement parce qu'un arbitraire divin l'a permis, ni même par une nécessité fondée sur les lois de notre connaissance, mais parce que la Passion n'est que l'exécution matérielle, nécessaire assurément mais *secundario*, d'un *mouvement spirituel* qui aboutit au *Hoc est Corpus meum*. Sans la sortie de soi de la liberté du Christ qui se traduit en cette parole, pas de passion possible. »

Le *mouvement spirituel* dont parle G. Fessard n'est autre que l'Esprit dont *Jésus est rempli* (πλήρης πνεύματος ἁγίου) [Lc 4, 1], Esprit qui est au début dans le Père qui le donne sans mesure, Esprit qui est au terme dans le Fils qui l'exhale dans sa mort salvifique, gage d'une effusion sur toute chair, signe de la seconde épiclese.

G. Fessard appuie son intuition sur un passage d'une *Antiphona* de saint Éphrem<sup>11</sup> :

10. Gaston FESSARD, *La Dialectique des Exercices spirituels*, Paris, 1956, t. I, p. 114.

11. P. MARIÈS, « Une *Antiphona* de saint Éphrem sur l'Eucharistie », *Recherches de sciences religieuses*, 1954, n° 3, p. 400.

Ce peuple-là ont bien pu le tuer :  
 Lui-même s'est tué de ses propres mains !  
 C'est un tué, que ses propres mains tuèrent,  
 Qu'ont crucifié ces fous  
 sur le Golgotha !  
 S'il ne s'était tué Lui-même, en le Mystère  
 Point ne l'auraient-ils, dans la réalité, tué !

En évoquant, dans l'introduction, la notion scolastique de *res et sacramentum* nous entendions en saisir le point d'application dans cette relation figurée par la disposition antécédente et subséquente de l'épiclese, enchâssant la déclaration de Jésus : *Hoc est Corpus meum*. En effet, il n'est pas nécessaire de comprendre de manière univoque l'action du *Pneuma tou Theou* sur le plan d'une transformation mystérieuse du pain et du vin (*sacramentum tantum*) en corps et sang du Seigneur (*res tantum*), mais de recevoir selon la relation de l'Esprit à Jésus, telle qu'attestée dans l'Écriture, la figuration de leur relation interpersonnelle. Une telle perspective aurait l'avantage de signifier, non pas en termes de *dunamis*, mais d'hypostase, la présence de l'Esprit. L'Esprit n'est pas seulement l'agent de la *conversio eucharistica*, il y manifeste son caractère personnel inaliénable, et c'est pourquoi il ne convient guère de soumettre la nature de la *métabolè* eucharistique à l'alternative qui la référerait à l'efficacité formelle des paroles du Seigneur, ou à la *dunamis* créatrice et transformante de l'Esprit. Nous n'ignorons pas que l'action transformante de l'Esprit, dans la Tradition, est fortement attestée, et elle constitue une mémoire théologique de première importance pour penser les relations Esprit/Fils en théologie trinitaire. Mais c'est alors que l'Esprit doit pouvoir révéler sa figure, certes dans cette position *relative* constante qui signe sa consistance hypostatique, conformément aux récits des Écritures. *Il est pour le Fils, mouvement de retour subsistant vers le Père, dans une réciprocité de communion, qu'Il scelle selon cette position d'extraversion relative, dans laquelle il est précisément l'Esprit du Père et du Fils, totalement pour le Père et le*

*Fils, puisque issu d'eux selon un mouvement conjoint de provenance.*

La structure formelle des anaphores, dans leur usage rituel latin actuel, supporte-t-elle une lecture *théo-figurative* de l'intervention du Père, du Fils et de l'Esprit ? Nous le croyons si l'énonciation christique, *Hoc est Corpus meum*, se comprend au gré de l'invocation épyclétique initiale. L'un des rares théologiens à avoir mis en lumière cette relation personnelle trinitaire entre l'Esprit et le Fils dans l'acte discursif de l'eucharistie, est Hans Urs von Balthasar.

### Une lecture théo-figurative

Nous ne saurions appliquer, sans précaution épistémologique, le concept de figure à l'anaphore eucharistique. Le concept tentera, dans son application eucharistique, d'indiquer *in obliquo* le rapport Esprit/Fils au-delà de son usage théologique habituel. C'est là notre thèse. La figure, constituée par la corrélation entre *species* ou *forma* et *lumen*, est l'indice épistémique et phénoménologique d'une résistance émise à l'endroit des christologies libérales, dont la force des affirmations se mesure à la possible manifestation et expression de la *conscience de soi* chrétienne. Nous retrouvons Schleiermacher et probablement Schelling. La résistance s'énonce dans le texte de la *Théologique* lorsque Balthasar affirme que l'action eucharistique est plus qu'un sacrement<sup>12</sup> (*mehr ist als nur ein Sakrament*).

C'est bien de la *figure* dont il parle implicitement. Elle tend à sceller le plus intensément possible *res* et *sacramentum*, sans que la *res* ne se donne telle une chose, une substance réifiée selon un mode de présence qui sature

12. H. URS VON BALTHASAR, *Théologique*, III, *La Vérité de l'Esprit*, Bruxelles, 1996, *Culture et vérité*, p. 332 (trad. Joseph Doré et Jean Greisch).

l'interprétation et, précisément, le mode de mise en présence, mais telle une figure/species. Or, la *species* se rapporte au regard, elle dérive de *respicere*, regarder, elle sollicite le monde des sens qui perçoivent sensiblement l'insensible (*So nehmen alle Sinne sinnlich das Unsinnliche wahr*). Telle est la figure. Elle garde vive la tension qui s'établit entre *res* et *sacramentum*, même si la tension traverse plus le *signe* lui-même comme *res et sacramentum*, présence du Corps du Christ dans le signe du pain, et du Sang du Christ dans le signe de la coupe, sans que la part qui revient au corps ecclésial ne soit suffisamment intégrée à l'intelligence du complexe *res et sacramentum*... « Le pain et le vin consacrés et transsubstantiés au Corps et au Sang valent comme des *res* – le Christ réellement donné au présent eucharistique –, mais, en même temps, ils restent encore un *sacramentum* à l'égard du corps ecclésial du Christ, l'Église, qu'ils visent et construisent<sup>13</sup>. »

### Rapport à la Tradition

Quoi qu'il en soit de cette limite, peut-on évaluer la pertinence d'un usage de la notion de figure pour la compréhension de la relation Esprit/Fils dans l'Eucharistie ? L'épiclese, confie Balthasar, est « le point culminant de l'offrande (*anaphora*) que l'Église a pour consigne d'offrir, le pain et le vin, comme symboles de sa propre offrande de soi à Dieu ». Mais une telle offrande de soi ecclésiale, de nature pneumatique, est incluse dans une offrande archétypique et fondatrice de nature pneumatique, celle du Christ s'offrant. En revisitant la Tradition, il est clair que l'on ne peut pas user de cette interprétation sans précaution. En effet, si le déploiement de la Seigneurie de Jésus, dans l'Écriture, est consécutif à l'action de l'Esprit (Ac 2, 33-35 ; Rm 8, 11 ; Jn 7, 37-39 ; Jn 20, 19-23), à tel

13. J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard, 1982, p. 255.

point d'ailleurs que la Seigneurie s'identifie à l'Esprit comme *Pneuma vivifiant*, 2 Co 3, 17, une part de la Tradition eucharistique a opéré une identification entre l'épiclese et l'invocation du *Logos*. Ainsi, dans les textes trinitaires d'Hippolyte, mais aussi dans la *Tradition apostolique*, le *Logos* est l'Esprit, il est la Puissance, non en vertu d'une identification sommaire, mais selon deux niveaux de représentation qui touchent à son origine éternelle et économique. Le Mystère de l'économie, c'est « le *Logos*, qui s'est montré *par sa naissance de l'Esprit Saint* et de la Vierge le seul vrai Fils de Dieu », afin de « montrer qu'en étant sur la terre il était aussi dans le ciel, car il était Verbe, *il était Esprit* (πνεῦμα ἦν<sup>14</sup>) ».

L'épiclese qui s'adresse au *Logos* n'est autre que la demande adressée au Père de faire descendre son *Logos* dans les espèces. Balthasar cite ici l'*Euchologium* de Sérapion, « *Dieu de vérité, que ton saint Logos descende sur ce pain* », tradition il est vrai très vite relayée par un usage différencié de la fonction de l'Esprit. Les textes sont à ce sujet très abondants. Ce qui rend leur interprétation relativement difficile, c'est qu'ils se répartissent selon deux lignes de compréhension. La première, fort ancienne, accorde à l'invocation épiclestique la vertu d'opérer dans le cœur des croyants une transformation de l'être, fruit d'une intériorisation, par l'Esprit invoqué, de la Pâque du Seigneur. La seconde donne à l'épiclese un pouvoir transformant s'appliquant évidemment à l'offrande à consacrer, tradition dite des *épicleses consécatoires*. Illustrons ces deux lignes de compréhension par le recours aux textes. Il suffira de déceler, dans la phase finale du développement de l'épiclese, le tressage du double motif tel qu'il apparaît dans l'*Anaphore dite de Jean Chrysostome* :

Nous t'invoquons, te prions et te supplions d'envoyer ton Esprit Saint sur nous et sur les dons présentés et de faire de ce pain le corps précieux de ton Christ en le chan-

14. HIPPOLYTE, *Contre les hérésies*, Fragment, *Contre Noët*, éd. par Pierre Nautin, Paris, Éd. du Cerf, 1949, p. 242.

geant par ton Esprit Saint, Amen, et de cette coupe le précieux sang de ton Christ, la changeant par ton Esprit Saint, Amen, afin qu'ils soient pour ceux qui y participeront la purification de l'âme, la rémission des péchés, la communication de ton Esprit Saint, la plénitude du Royaume, l'assurance devant toi et non le jugement ou la condamnation <sup>15</sup>.

La tradition latine n'ignore point ce que souligne avec tant de force la liturgie de Jean Chrysostome, ou plus explicitement encore la grande liturgie de saint Basile, il suffit d'évoquer Augustin dans le texte du *De Trinitate*, témoin d'une tradition préscolastique de l'Église de Rome qui soulignait le moment pneumatique des sacrements.

Nous pensons seulement à ce que nous donnent les fruits de la terre et que, une fois consacrés par la prière mystique, nous prenons selon les rites, en vue de notre salut spirituel et en souvenir de la passion du Seigneur pour nous. Quand la main des hommes en a tiré ces apparences visibles, la consécration qui en fait un si grand sacrement ne lui vient que de l'action invisible de l'Esprit de Dieu (*nisi operante invisibiliter Spiritu Dei*) <sup>16</sup>.

Il s'agit là d'une tradition pneumatique liée à l'Eucharistie qui reste, quoique attestée, relativement absente de la tradition latine, même si elle suit son cours indépendamment de développements christologiques et trinitaires accusant une taxinomie trinitaire stricte. Thomas d'Aquin lui-même est le témoin d'une permanence de cette tradition : « Le corps du Christ est dans ce sacrement *spiritualiter*, c'est-à-dire invisiblement et par la puissance de l'Esprit Saint. » Un témoin bien plus explicite, antérieur à la grande scolastique, nous livre des textes dont la densité s'égale aux développements de la tradition liturgique orientale, Paschase Radbert :

15. B. BOBRINSKOY, « L'Esprit du Christ dans les sacrements chez Jean Chrysostome et Augustin », *Actes du colloque de Chantilly*, sept. 1974, Paris, Beauchesne, 1975, p. 247-279.

16. AUGUSTIN, *De Trinitate*, l. III, c. IV, 10, BA.

Le Christ a voulu, *in mysterio*, que ce pain et ce vin, selon la puissance créatrice de l'Esprit de consécration, soient vraiment son corps et son sang, afin de s'immoler chaque jour *mystiquement* pour la vie du monde (*voluit in mysterio hunc panem et vinum vere carnem suam et sanguinem consecratione Spiritus Sancti potentialiter creari, creando vero quotidie pro mundi vista mystice immolari*), tout comme sa chair a vraiment été créée de la Vierge par l'Esprit sans commerce charnel, ainsi (par l'Esprit) de la substance du pain et du vin le même corps et sang du Christ sont consacrés (*ut sicut de Virgine per Spiritum vera caro sine coitu creatur, ita eundem ex substantia panis ac vini mystice idem Christi corpus et sanguinis consecratur*<sup>17</sup>).

### Une mise à l'épreuve

Que recueillir de cette tradition, trop brièvement convoquée dans le cadre de notre réflexion, sinon que la relation de l'Esprit au mémorial eucharistique ne peut être disjointe au profit d'une répartition des rôles qui ne viserait qu'à consolider l'alternative précédemment émise : l'agent de la transformation des espèces revient aux paroles performatives du Seigneur, alors que l'Esprit produirait dans le cœur des fidèles la rectitude de l'invocation adressée au Père, sanctifiant l'offrande reçue de la main des fidèles, et disposant le peuple rassemblé à vivre selon une attitude oblatrice et filiale de même nature que celle du Fils offert, à laquelle seule peut ouvrir l'Esprit. Dans l'Eucharistie, nous consommons le corps et le sang du Christ ressuscité, corps vivifié selon l'Esprit de puissance qui, présent au début et au terme de l'agir messianique de Jésus, constitue la « force » du retour filial, l'Esprit étant le don commun du Père et du Fils. S'il est au terme, il s'y donne précisément comme étant posé par l'Un et par l'Autre que sont le Père et le Fils, souffle uni du Père et du Fils, qui donne à sa tierce position un caractère de variabilité plus grand que

17. PASCHASE RADBERT, *Liber de corpore et sanguine Domini*, PL 120, c. 1277-1278.

ne le laisse soupçonner le caractère discursif de nos raisonnements trinitaires. L'invocation de l'Esprit adressée au Père telle une prière de consécration ne saurait univoquement signifier la sanctification préalable des dons offerts (épiclèse de l'Église), elle réactualise dans l'unité de la séquence épiclèse/mémorial, le don de l'Esprit par lequel Jésus manifeste sa respiration filiale subsistante, selon la force de l'Esprit commun reçu du Père et répandu sur toute chair par le mystère de sa glorification. Telle est la figure que peut assumer l'épiclèse subséquente invoquée pour la constitution du corps ecclésial.

C'est ce que nous appelons la dimension figurative ou symbolique de la séquence épiclèse/mémorial/épiclèse, figure qui correspond à la nature discursive de la narration évangélique. Procédant du Père (Jn 16, 26), l'Esprit est envoyé par le Christ glorifié (Jn 16, 7), l'Esprit glorifie le Christ dans la mesure où il conduit les disciples à la connaissance de cette réalité qui se manifeste en lui, la présence du Père qui accomplit par lui ses propres œuvres. Mais une telle révélation doit inclure, comme condition de possibilité, le don de l'Esprit « sans mesure » qui comble l'existence filiale de Jésus. Le don sans mesure de l'Esprit touche l'envoyé du Père telle une source d'agir qui le fait marcher vers son « Heure ». « En effet, celui que Dieu a envoyé dit les paroles de Dieu, que lui *donne l'Esprit sans mesure* (οὐ ἐκ μέτρου δίδωσιν τὸ πνεῦμα) [Jn 3, 34], car le Père aime le Fils (Jn 3, 35), et l'on comprend que le *Fils s'offre au Père comme victime dans un Esprit éternel* (He 9, 14). » « Il est bien dit, affirme Thomas d'Aquin, que le Saint Esprit est le lien du Père et du Fils (*nexus Patris et Filii*), en tant qu'il est l'Amour : comme le Père aime et soi et le Fils dans une dilection unique, et réciproquement ; en tant qu'Amour, le Saint Esprit évoque un habitus amoureux du Père vers le Fils, et réciproquement, comme rapport d'amant à aimé [...]. Selon la prédication de l'habitus, (l'Esprit Saint) est entre les deux Personnes le lien qui les unit, tout en procédant de chacune d'elles » (*Somme théologique*, Ia, q.37, a.1, ad 3m).

L'offrande eucharistique rend vive la mémoire (*signum demonstrativum*) de cette entrée trinitaire de Dieu dans



l'histoire (*signum rememorativum*), pour nous les hommes et pour notre salut (*signum prognosticum*).

En esquissant cette figure nous nous séparons du point de vue énoncé par le théologien Boris Bobrinskoy, ou plus exactement nous voudrions lui donner une intelligibilité pneumatologique qui évite, plus qu'il n'y parvient, de penser le rapport de l'Esprit à l'eucharistie en termes de *dynamis*, finalement bien impersonnelle. « La présence du Christ et celle du Saint Esprit sont spécifiques dans le mystère eucharistique. Le Christ s'incarne dans la Parole, est présent dans les éléments eucharistiques, par lesquels il nous assimile à lui-même. L'Esprit Saint est présent dans l'homme mais d'une autre manière, d'une manière infuse, d'une manière inexprimable, d'une manière dont le langage ne peut pas rendre compte, car l'Esprit Saint n'est pas un objet de connaissance, objet de théologie. L'Esprit Saint est avant tout la puissance de connaissance, la lumière dont nous visualisons la face du Christ et *dans laquelle se réalise la présence du Christ en nous* [...] Consécration des éléments et sanctification des fidèles forment les deux aspects de la réalité de l'Eucharistie <sup>18</sup>. »

Dimension fortement inscrite dans la Tradition <sup>19</sup>, mais ce qui manque à cette formalisation c'est la monstration de la relation Esprit/Fils comme don du Père, donné et invoqué selon deux dimensions indissociables, la prière du Christ à la mesure de l'Esprit reçu, et qu'il promet comme don à venir, et la prière de l'Église dans l'Esprit. « L'Eucharistie est non moins la prière de l'Esprit qui anime et vivifie l'Église et qui gémit dans nos cœurs (Rm 8, 26), qui invoque le Père (Rm 8, 15 et Ga 4, 6) et

18. B. BOBRINSKOY, *Le Mystère de la Trinité*, Paris, Éd. du Cerf, 1986, p. 191-192.

19. « Autrefois esclaves et captifs ils sont devenus en un instant des hommes libres, des fils conviés à la table royale. De fait, aussitôt remontés des piscines, ils sont conduits à la table redoutable, source de mille faveurs, ils goûtent au corps et au sang du Seigneur et *devennent la demeure de l'Esprit* », JEAN CHRYSOSTOME, *Huit catéchèses baptismales inédites*, A. Wenger, SC 50, 1957, p. 148-149.

qui invoque le Seigneur Jésus (Jn 14, 16 ; He 7, 25 ; 9, 24)<sup>20</sup>. »

Boris Bobrinskoy entend, il est vrai, situer le moment liturgique de l'épiclese dans la dynamique pascale de la glorification. Topographiquement, l'épiclese peut être comparée à ce temps prépentecostal des dix jours entre l'Ascension et la Pentecôte (Actes 1, 3), où s'accomplit l'intercession du Grand Prêtre (Jn 14, 16 ; He 7, 25 ; 9, 24). L'épiclese pneumatologique ainsi décrite est proche d'une intention figurative, mais elle est encore insuffisamment articulée à une figuration de la relation Esprit/Fils telle qu'elle émerge d'une *Historia Salutis*. Non seulement le pain et la coupe donnent le Salut parce que « le Seigneur les remplit d'Esprit », mais parce qu'en cette offrande il est livré lui-même selon l'Esprit qui vivifie et imprègne son humanité sainte. Nous revenons encore à cette figure fondamentale esquissée en He 9, 14.

C'est à ce point de l'argumentation que nous retrouvons le théologien Balthasar. « Le don de soi de Jésus lors de la dernière Cène inaugure une certaine passivité. » Il convient de la recevoir dans l'horizon du don de l'Esprit sans mesure qui lui est accordé, et qui ajuste sa conscience de mission à son éternelle sortie d'auprès du Père. La conséquence est ici patente : « [...] Cet absolu don de soi contient la liberté accordée à l'Esprit de disposer de tout ce qui est "mon bien", donc également du Corps du Christ, ce qui donnait alors une profonde justification à une épiclese adressée en particulier à l'Esprit<sup>21</sup>. » Et c'est ainsi que celui qui s'est totalement donné « est agissant, lui dont l'oblation finale entièrement libre est l'Esprit personnel qui est à la fois le sien et celui du Père. Parce que l'œuvre entière est trinitaire, car c'est le Père qui s'offre au monde dans le Fils et dans l'Esprit, l'épiclese, comme c'est le cas dans le canon romain, peut également s'adresser à lui comme à l'origine de tous les dons : *Domine, munera oblata sanctifica, ut tui nobis Unigeniti corpus et sangui-*

20. B. BOBRINSKOY, *Le Mystère de la Trinité*, p. 184.

21. *Théologiquement*, III, p. 333-334.

*nis fiant*<sup>22</sup> ». « Le Fils ne peut rien faire de lui-même » (Jn 5, 19).

### Jésus est rempli d'Esprit

Lorsque Jésus est rempli d'Esprit (Lc 4, 14, 18), il est en mesure de fréquenter le désert sans s'y perdre ni s'y morfondre, mais en retrouvant les conditions d'une pureté de la relation filiale, telle qu'il est appelé à la vivre dans l'humanité qu'il épouse. Son Eucharistie est tout entière figurée dans la triple réponse qu'il énonce au moment des tentations. Il persévère dans la louange (signe du sacrifice *Toda*, sacrifice d'action de grâces) et la reconnaissance du Père. Sa vie est eucharistie, action de grâces, à l'image de l'éternelle réciprocité qui le lie au Père dans un Esprit d'infinie charité. L'Eucharistie est ainsi la figuration de l'éternel consentement amoureux qui oriente l'être de Jésus en direction du Père, et dont le fruit de charité est l'Esprit reposant sur lui, et se diffusant dans toute la création (Rm 8, 23 ; 2 Co 1, 22 ; Ep 1, 14).

« L'engagement du Christ jusqu'au pain et au vin, le risque ainsi encouru du blasphème et de l'idolâtrie relèvent uniquement, comme l'ensemble de la *kénose*, de la condescendance et de la "philanthropie" trinitaire<sup>23</sup>. » En Jésus, elle n'a d'effectivité que dans une docilité à l'Esprit, forme économique d'un rapport intradivin auquel elle s'ajuste icôniquement et ineffablement. Ainsi, nous ne voulons point méconnaître cette relation qui se donne comme la manifestation de l'existence eucharistique trinitaire. Hans Urs von Balthasar qualifie admirablement ce rapport. « Dans son origine éternelle le Fils reçoit réellement le pouvoir d'expirer l'Esprit. C'est ainsi qu'il a de même réellement *en* lui, dans son incarnation, sa disposition à être conduit par l'Esprit ; l'Esprit est sans mesure (Jn 3, 34) *en* lui, afin que le Fils puisse sans aucune hétéronomie se

22. *Ibid.*, p. 334.

23. J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, p. 251.

livrer à la conduite de l'Esprit *au-dessus* de lui<sup>24</sup>. » C'est dans l'Esprit que la correspondance du Fils en face du Père s'articule comme obéissance, *Hoc est Corpus meum*, telle est la figure de l'épiclese, articulée à la mémoire de l'événement pascal dont les fruits constituent un corps vivifié, image de la Jérusalem céleste.

Nous n'avons nullement voulu restreindre le champ d'application ou de signification de l'épiclese. En effet, comment ignorer, dans la tradition orientale, la série de prières adressées à l'Esprit qui sont autant d'épicleses (la première prière des fidèles dans la liturgie de Jean Chrysostome, la première et deuxième prière des fidèles dans la liturgie de Basile, la prière avant le Symbole de foi, la prière du prêtre pendant le *Chérubikon*, etc.), signe que tout s'accomplit *en Pneumati Hagiô*. « Abreuvés de l'Esprit Saint nous buvons le Christ<sup>25</sup>. »

Ce que la tradition latine restreint en matière d'invocation épiclestique, elle le regagne en matière de signification, mieux, de *figuration*. La relation Esprit/Fils se dit dans l'indissolubilité de deux moments constitutifs du mémorial eucharistique : l'appel de l'Esprit sanctifiant est adressé au Père, il ouvre à l'intelligence de la séquence qui suit, « *au moment d'être livré et d'entrer librement dans sa passion il prit le pain, il rendit grâce, il le rompit [...]* » (P.E. II, III, IV).

La tradition orientale, dans ses formes contemporaines d'interprétation, ne formalise guère la lecture figurative que nous proposons, même si la relation de l'Esprit Saint à l'humanité du Christ est omniprésente. Elle se conçoit cependant comme le fondement d'une pneumatisation déifiante<sup>26</sup> pour ceux qui ont part à la « chair sacrée ». Elle ne relève guère d'une identification économique de la rela-

24. H. URS VON BALTHASAR, *La Dramatique divine*, II/2, Paris, Lethielleux, 1988, p. 152.

25. ATHANASE, *Epist. I ad Serap.*, PG 26, c. 576 a.

26. J.-M. TILLARD, *L'Eucharistie, Pâque de l'Église*, Paris, coll. « Unam Sanctam », 1964.

tion d'obéissance filiale, source et forme de l'être sacrificiel christique. Si la liturgie est lieu catéchétique, elle doit le demeurer dans l'indissociabilité de la Parole et de la figure, mais c'est peut-être d'une parole qui fasse écho à la Parole dont nous avons besoin, pour figurer mieux encore la relation Esprit/Fils dont nous avons parlé. Des formulations renouvelées, puisées aux trésors de la Parole et de la Tradition, pourquoi pas ?

Dans la relation économique de l'Esprit au Fils c'est aussi notre propre histoire qui se dit lorsqu'elle se reçoit sous l'horizon de la lumière divine. En deçà d'une considération sur le constitutif formel de la personne en christologie, c'est de la narration d'une relation dont nous avons besoin pour reconnaître la source et la fin de notre parcours filial qui nous mène vers le Père de toutes bénédictions, à l'image du Fils-Monogène.

Vincent HOLZER,  
Faculté de théologie de l'Institut  
catholique de Paris.