

Le Saint Esprit dans les sacrements de l'Eglise

par Henryk PAPROCKI (*orth.*)

Les sacrements sont l'anticipation de la parousie dans la vie de l'Eglise¹. Ils le sont non pas au même titre que les rites de l'Ancien Testament qui figuraient les choses à venir, mais en ce qu'ils portent en eux différents aspects de la parousie déjà réalisée. C'est en cela que réside ce qu'on définit par « la présence réelle » du Christ dans l'eucharistie. Cette présence est eschatologique évidemment, d'où le lien étroit entre eucharistie et résurrection, souligné dans les paroles sur le « pain de vie » (Jn 6, 35.50.58). C'est un thème très vaste et qui déborde le cadre de cette étude. L'une des conséquences de tout cela concerne la spécificité de la sacramentologie orthodoxe : il s'agit du rôle de l'épiclese. Limitons-nous surtout à l'eucharistie, dans la mesure où l'épiclese (invocation de l'Esprit) est l'élément central de tous les sacrements et s'accomplit au nom de l'Eglise².

La doctrine actuelle de l'eucharistie comme l'un des sacrements suscite toutefois des malentendus. La théologie d'école, malheureusement, ne ressent pas pleinement ce problème. Et pourtant, par rapport à l'eucharistie, tous les autres sacrements ont un caractère instrumental. Le baptême et la chrismation ouvrent l'accès à l'eucharistie ; la confession permet de recevoir à nouveau le corps et le sang du Seigneur ; par le mariage, mari et femme, dans leur nouvel état, sont admis à la communion ; par l'onction, l'Eglise prie afin que ne soit pas interrompue la participation du malade au banquet du Seigneur et l'ordination sacerdotale a pour but la célébration de l'eucharistie.

L'eucharistie est donc le « sacrement des sacrements », le sacrement central de l'Eglise, la source des autres actions sacramentelles. La vie et l'activité de chacun des membres de l'Eglise trouve son expression dans l'assemblée eucharistique. Le sommet de la vie chré-

1. Sur les sacrements, cf. Paul EVDOKIMOV, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Paris, Éd. du Cerf, 1969, pp. 97-106.

2. D. STANILOAE, « Le Saint Esprit dans la théologie et la vie de l'Eglise orthodoxe » dans *Contacts* 26 (1974), n° 87, p. 244.

tienne est le mystère de l'eucharistie, du fruit de l'incorruptibilité, de la puissance qui guérit dans le corps qui s'est montré plus fort que la mort³. C'est pourquoi être séparé de l'eucharistie, c'est être séparé de l'Eglise, car l'assemblée eucharistique est l'expression de l'Eglise dans sa plénitude⁴. La présence du Christ dans l'eucharistie est son retour dans le Saint-Esprit, comme l'avant-goût du second avènement. Dans l'eucharistie, il est venu, il vient et il viendra. Le passé, le présent et le futur s'unissent, formant la plénitude de l'Eglise et en même temps la plénitude de l'unité⁵.

Dans l'eucharistie, nous consommons le corps et le sang du Christ ressuscité. C'est pourquoi « celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle. Et moi, je le ressusciterai au dernier jour » (Jn 6, 55). Nous consommons un élément ressuscité, nous sommes donc participants de la Résurrection⁶. Mais le corps ressuscité du Christ est vivifié et spirituel (*soma pneumatikon*). C'est pourquoi saint Paul pouvait dire : « Le Seigneur, c'est l'Esprit » (2 Co 3, 17) et : « Le dernier Adam est un Esprit qui donne la Vie » (1 Co 15, 45). Et on trouve chez saint Syméon le Nouveau Théologien une formule tout aussi lapidaire : « l'Esprit Saint est Résurrection ». C'est pourquoi dans l'eucharistie nous consommons le corps du Christ, le « corps spirituel », ce qui veut dire : « nous recevons le Saint Esprit » en consommant le Ressuscité lui-même. Car l'eucharistie est réception du Christ et de l'Esprit Saint.

C'est bien le sens de l'hymne d'action de grâce chanté après la communion dans la Liturgie byzantine :

Nous avons vu la vraie lumière (ce qui veut dire que chaque communion est illumination, tout comme la Transfiguration), nous avons reçu l'Esprit céleste (la communion au corps et au sang du Christ est communion au Saint-Esprit, car le Saint-Esprit est la résurrection du Christ et notre propre résurrection), nous avons trouvé la foi véritable (la foi est non seulement la condition de base pour recevoir le sacrement, mais aussi son effet, l'expérience accomplie, la sûreté eschatologique qui s'obtient à la lumière de la résurrection. La foi est contenue dans la confession de la Sainte Trinité).

Adorons l'indivisible Trinité, car c'est elle qui nous a sauvés.

3. Selon saint GRÉGOIRE DE NYSSE, d'après G. FLOROVSKY, *Vostotchnye otci IV veka*, Paris, YMCA Press, 1931, rééd. Westmead Gregg, 1972, p. 174 (en russe). Traduction française partielle : *Les Pères Orientaux du IV^e siècle* (polycopié, Institut Saint Serge, Paris).

4. J.J. von ALLMEN, *Essai sur le Repas du Seigneur*. Neuchâtel, éd. Delachaux et Niestlé, 1966, pp. 37-55. (En même temps, l'eucharistie montre les frontières de l'Eglise).

5. N. AFANASSIEFF, « *Sacramenta et sacramentalia* » dans *Pravoslavnaia Mysl'*, (P.M.) (« La Pensée orthodoxe ». Travaux de l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge, Paris, paraissant depuis 1928, en russe puis en français), vol. VII, pp. 29-31 (en russe).

6. « ... Si par le seul contact du saint corps ce qui est périssable devient vivant, alors n'atteindrons-nous pas ce pouvoir de donner la vie quand nous consommons l'eucharistie ? Indubitablement elle nous transforme, nous qui y participons, en sa propre perfection, c'est-à-dire en l'immortalité » (CYRILLE D'ALEXANDRIE, *In Ioannis Evangelium*, IV, P.G. 76, 577).

poèmes et ses sermons, passe pour la première fois du Père (théologie monarchique) à la Sainte Trinité (théologie trinitaire)¹⁷.

Toutes les anciennes anaphores sont adressées au Père (à l'exception de l'épiclese du Logos dans l'anaphore de Sérapion de Thmuis¹⁸) et seule l'anamnèse traite du Fils et non du Père et de l'Esprit Saint (il n'y a pas, par exemple, de mémorial de la Pentecôte). Il ne peut y avoir de fête et d'icône du Père, il ne peut y avoir de fête et d'icône du Saint Esprit. Seul le Christ incarné peut être fêté et représenté par l'iconographie, car fêtes et icônes ont le caractère d'une anamnèse et sont témoignage de l'Incarnation.

L'anamnèse était déjà présente dans la liturgie vétér testamentaire. Elle est essentiellement rappel à Dieu de sa promesse. C'est le sens du retour par la prière : « Souviens-toi » ou « n'oublie pas ». Simultanément, lors de l'eucharistie, l'Eglise se souvient de l'œuvre du Messie. L'anamnèse signifie donc un souvenir mutuel : Dieu se souvient de l'homme et l'homme de Dieu. L'anamnèse est un exemple de toutes les sortes de liens que comporte l'alliance de Dieu avec l'homme. Les relations mutuelles se réalisent par le moment de la mémoire. Quand Israël se souvient de la Pâque, le lien entre Dieu et l'homme est renouvelé. Cependant l'anamnèse en Christ dépasse largement le souvenir, car elle a le pouvoir de rendre présent. C'est à la fois la descente du Christ vers nous et notre montée au ciel. L'anamnèse a un triple sens : rappel d'un événement historique (passé), rappel de la liturgie céleste et intercession du Christ suppliant le Père dans le Saint Esprit (présent) et rappel de l'attente du Christ qui vient (futur) dans la gloire.

Le Père Boris Bobrinskoy considère que, théologiquement, l'anamnèse commence avec le rappel de la dernière Cène (« ...la nuit où il fut livré... », dans l'anaphore de saint Jean Chrysostome) et va jusqu'à l'épiclese.

Chaque moment de la Liturgie a un caractère trinitaire. L'Eglise, depuis l'époque de Chrysostome, ne s'est pas contentée de s'adresser uniquement au Père, et depuis Basile le Grand et le deuxième Concile œcuménique, la dimension trinitaire s'impose. Cette évolution est attestée entre autres par les ajouts plus tardifs à la prière d'action de grâce (préface) et à l'anaphore dans la Liturgie de saint Jean Chrysostome¹⁹.

L'élément suivant de l'anaphore est l'épiclese qui sanctifie la matière utilisée par l'homme²⁰. La tradition pré-scholastique de l'Eglise

17. G. FLOROVSKY, *Vostotchnye Otcy IV veka*, op. cit., pp. 94-95, 96.

18. Cf. A. HAMMAN, *Prières des premiers chrétiens*, Paris, éd. Fayard, 1959, p. 190.

19. Par ex. : « ...Toi, ton Fils Unique et ton Saint Esprit » (préface) et : « ...Tu es saint, tu es parfaitement saint, toi ainsi que ton Fils Unique et ton Esprit Saint » (anaphore).

20. B. BOBRINSKOY, « Présence réelle et communion eucharistique » dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 53 (1969), n° 3, p. 408.

de Rome (saint Augustin) soulignait le moment pneumatique des sacrements²¹, des mystères de l'Eglise qui sont les instruments du lien avec le Christ²². L'épiclesse est donc l'expression de la synergie divino-humaine qui dirige la vie de l'Eglise, puisque les sacrements et l'Eglise ont une structure épiclesse²³. Nous demandons au Père d'envoyer l'Esprit Saint et de faire du pain le corps du Christ et du vin le sang du Christ. Car ce qu'a touché le Saint Esprit est totalement sanctifié et transformé²⁴.

Le Saint Esprit est la condition, la puissance et le fruit de l'eucharistie. Le moment de l'eucharistie, du corps et du sang du Christ ressuscité, comme « feu » et « Esprit » est particulièrement souligné dans la tradition syrienne²⁵. Dans la liturgie byzantine, c'est le rite du zéon qui exprime cette pensée. S'il est une seule prière que le Père ne refuse jamais d'exaucer, c'est la prière pour qu'il envoie le Saint Esprit. Cette demande est aussitôt exaucée, car c'est une prière pour un don, et le Saint Esprit est ce Don²⁶.

Selon Nersai (v^e siècle) l'eucharistie est la nourriture de l'Esprit. De même selon saint Ephrem le Syrien qui paraphrase les paroles de l'institution eucharistique : Jésus appela le pain son corps vivant et le remplit de lui-même et du Saint Esprit. Il prescrit de le manger avec foi et sans douter : c'est son corps et quiconque le mange avec foi y mange le feu et l'Esprit. Il prescrit d'y manger le Saint Esprit car c'est en vérité son corps. Pour Théodore de Mopsueste, la nourriture eucharistique est sainte et immortelle, puisqu'elle est le corps et le sang de Notre Seigneur et qu'elle est pleine de sainteté en raison du Saint Esprit qui y demeure²⁷.

21. *Ibid.*, p. 412. Les fruits de la terre sont consacrés par la prière mystique (*prece mystica*). Saint Augustin fait remarquer le « rôle du Saint Esprit » (*accendente fervore Spiritus* : *Serm. Deut.* VI, 1 ; *accedit ergo Spiritus Sanctus* : *Serm.* 227 ; *accedit Verbum ad elementum et fit sacramentum* : *Tractatus in Ioannis Evangelium*, 80, 3), textes cités par B. BOBRINSKOY, « Saint Augustin et l'Eucharistie » dans *Parole et Pain* 9 (1972), n° 52, pp. 351-352.

22. B. BOBRINSKOY, « L'Eucharistie et le mystère du salut chez saint Hilaire de Poitiers » dans *Hilaire et son temps. Actes du Colloque de Poitiers (29 septembre - 3 octobre 1968) à l'occasion du XVI^e centenaire de la mort de saint Hilaire*, Paris, Etudes augustiniennes, 1969, p. 236.

23. Le Synode de Jérusalem de 1672. Cf. O. Clément, *Transfigurer le temps*, Neuchâtel, éd. Delachaux et Niestlé, 1959, p. 199 et J. McKenna, *Eucharist and Holy Spirit. The Eucharistic Epiclesis in Twentieth Century Theology (1900-1966)*, Great Woking 1975, pp. 143-172.

24. St CYRILLE de JÉRUSALEM, *Cinquième catéchèse mystagogique*, P.G. 32, 1113 C 1, trad. fr., Namur, éd. Soleil Levant, 1962, p. 479.

25. Emmanuel PATAQ SIMAN, *L'expérience de l'Esprit par l'Eglise d'après la tradition syrienne d'Antioche*, Paris, éd. Beauchesne, coll. « Théologie historique », n° 15, 1971, pp. 222-241.

26. P. EVDOKIMOV, « La sainteté dans la tradition de l'Eglise orthodoxe » dans *Contacts* 23 (1971), n° 73-74, p. 174.

27. B. BOBRINSKOY, « Quelques réflexions sur la pneumatologie du culte » dans *Ephemerides Liturgicae* 90 (1976), n° 5-6, p. 380.

L'eucharistie est absolument spirituelle, « le paradis sur terre, le banquet de la Nouvelle Jérusalem ». On ne peut « apprendre » l'eucharistie, on peut la recevoir et en vivre²⁸.

La problématique de l'épîclèse et de la pneumatologie touche la relation entre l'Esprit Saint et le Christ, ce que définit le neuvième anathème de saint Cyrille d'Alexandrie²⁹. D'après saint Augustin, l'onction du Christ par le Saint Esprit a eu lieu au moment de sa naissance et non pas de son baptême³⁰. Et ici les traditions syriennes d'Antioche ne manquent pas d'intérêt : selon elles, le Christ, tout au long de sa vie, depuis sa conception virginal à Nazareth jusqu'au Golgotha, a été formé, porté, vivifié, consacré et dirigé par l'Esprit, dans son activité humaine et sa filiation divine. Théodore de Mopsueste souligne que dans son combat contre Satan et dans ses miracles, le Christ était dirigé par l'Esprit³¹, ce qui est la clé de toute l'expérience de l'Eglise et le problème essentiel de la pneumatologie.

A présent aussi, l'Esprit manifeste le Christ et le Christ envoie l'Esprit. C'est pour cela que la Pentecôte est la fête centrale, le fruit de la promesse du Seigneur, elle dure sans cesse, elle est la joie constante de l'Eglise. Elle inaugure aussi l'Esprit dans l'Eglise, car l'Esprit dans l'Eglise est comme l'âme dans le corps. Si le Saint Esprit n'était pas présent, l'Eglise n'existerait pas.

Le lien entre l'Eglise et les charismatiques reste ouvert bien que, particulièrement dans l'Orthodoxie, les charismatiques soient toujours présents. On pourrait citer nombre de fols en Christ, *iourodovie*, d'éclairés du don de voyance, etc... canonisés, qui, étant dans l'Eglise, suivirent dans leur vie le chemin des charismatiques (cf. 1 Co 12, 1 — 14, 40)³² comme « porteurs de la grâce de Dieu ».

Le pentecostaire liturgique est la période qui va du Mystère de

28. V.N. IL'IN, *Prepodobnyj Serafim Sarovskij*, New-York 1971, p. 109 (en russe). De même qu'au temps de la vie terrestre de Jésus, sa divinité restait cachée « sous l'apparence du corps », ainsi à présent reste-t-elle cachée « sous l'apparence du pain ».

29. B. BOBRINSKOY, « L'Esprit du Christ dans les sacrements chez Jean Chrysostome et Augustin » dans *Jean Chrysostome et Augustin. Actes du colloque de Chantilly (22-24 septembre 1974)*, édités par Charles Kannengiesser, Paris, éd. Beauchesne, coll. « Théologie historique », n° 35, 1975, p. 251.

30. *Ibid.*, p. 252.

31. THÉODORE DE MOPSUESTE, *Contra Apollinarium*, P.G. 66, 996 B. Cf. Emmanuel PATAQ SIMAN, *L'expérience du Saint Esprit par l'Eglise d'après la tradition syrienne d'Antioche*, op. cit., pp. 193-202.

32. B. BOBRINSKOY, *L'Esprit du Christ dans les sacrements chez Jean Chrysostome et Augustin*, op. cit., pp. 256-257. Sur l'action charismatique des Fols-en-Christ, cf. I. KOVALEVSKII, *La Folie-en-Christ et les Fols-en-Christ dans l'Eglise orientale et russe. Essai historique et vie de ces ascètes de la vertu*, Moscou 1895, reprint Westmead, Gregg, 1969, pp. 15, 37-38 (en russe) et D. STANILOAE, « Le Saint Esprit dans la théologie et la vie de l'Eglise orthodoxe », op. cit., pp. 248-256, où l'auteur cerne la notion et décrit trois figures de charismatiques roumains des XIX^e et XX^e siècles : saint Callinique de Cernica († 1868), le starets Ioannikos († 1944) et le « vieux » Georges († 1918).

la Résurrection du Christ à la Descente du Saint Esprit, cinquante jours vécus comme un seul jour dans le Saint Esprit. C'est d'abord sous l'influence de la liturgie locale de Jérusalem que le jour de la Pentecôte a commencé à devenir petit à petit la fête de l'Esprit. Cependant la liturgie orthodoxe a gardé jusqu'aujourd'hui l'antique tradition et le premier jour de la Pentecôte ou de la Descente du Saint Esprit s'appelle fête de la Sainte Trinité. Seul le deuxième jour de la fête est consacré au Saint Esprit, comme le spécifie le canon. La liturgie de la Pentecôte, dans l'Eglise orthodoxe, ne contient pas d'invocations directes au Saint Esprit. Constatons cette sorte de silence de l'Eglise vis-à-vis du Mystère de la troisième Personne de la Sainte Trinité. Mais pourtant, comment peut-on expliquer cette absence totale de prières au Saint Esprit ? La difficulté apparente est due au fait que l'Eglise prie non pas le Saint Esprit, mais avec et dans le Saint Esprit.

Les prières de l'Eglise sont adressées surtout au Père ou au Fils ou au Père et au Fils, mais l'Esprit est le plus souvent cité comme « envoyé par le Père ». Seules quelques prières sont adressées directement au Saint Esprit. Il faut ici mentionner la prière au « Roi du Ciel », récitée surtout avant le début des actes liturgiques les plus importants :

Roi du Ciel, Consolateur, Esprit de Vérité, toi qui es partout présent et qui remplis tout, trésor des biens et donateur de vie, viens et demeure en nous, purifie-nous de toute souillure et sauve nos âmes, toi qui es bonté.

On peut détacher aussi quelques antiennes qui sont comme des hymnes, par exemple l'antienne des matines des fêtes chantée pendant la vigile :

Le Saint Esprit vivifie toute âme
Il l'exalte dans la pureté
Il fait resplendir en elle
la Trine Unité³³.

Pour en revenir à la liturgie eucharistique, nous pouvons affirmer qu'elle contient une série de prières au Saint Esprit ayant un caractère épiclestique, par exemple la première prière des fidèles dans la Liturgie de saint Jean Chrysostome, la première et la deuxième prière des fidèles de la Liturgie de saint Basile, la prière de l'entrée, la prière avant le symbole de la foi³⁴.

33. Antienne graduelle (*antiphon stepenny*) du 4^e ton. Cf. aussi A. KHRAPOVICKII, *La doctrine de l'Eglise sur le Saint Esprit*, Paris, 1926, p. 33 (en russe).

34. La proskomidie et la liturgie commencent par la prière « Roi du Ciel... » ; à la proskomidie, la prière : « Nous t'offrons l'encens, Christ notre Dieu, comme un parfum de spirituelle suavité, l'ayant reçu de ton autel céleste ; envoie-nous en retour la grâce de ton très Saint Esprit » ; ensuite la prière d'offrande, l'invocation avant l'anaphore, l'épiclèse elle-même, la prière de l'ecténie après l'anaphore, le rite du zéon et la prière après l'encensement du calice, la commixion du corps et du sang du Seigneur (« plénitude du Saint Esprit »), la prière avant le Notre Père et l'action de grâce (« Nous avons reçu l'Esprit céleste »).

Saint Basile en particulier, dans le vingt-septième chapitre du Traité sur le Saint Esprit, souligne le rôle de l'épiclese eucharistique lorsqu'il écrit :

Les paroles de l'épiclese au moment de la consécration (*anadeixei*) du pain eucharistique et de la coupe de bénédiction, quel saint nous les a laissées par écrit ? Ne nous contentons pas des paroles rapportées par l'Apôtre et l'Evangile : avant et après, nous en prononçons d'autres reçues de la tradition non écrite parce qu'elles ont une grande importance pour le mystère ³⁵.

L'opinion de saint Basile énoncée plus haut, forme également le fragment du 91^e canon du même saint (comme partie du 27^e chapitre du traité) et est la règle dans l'Eglise orthodoxe.

L'épiclese ³⁶ de la Liturgie de saint Basile souligne bien plus le but principal de l'eucharistie qu'est l'unité (*koinonia*) dans le Saint Esprit :

Et nous tous qui participons au même pain et au même calice, unis-nous tous les uns aux autres dans la communion (*koinonia*) de l'unique Esprit Saint.

Dans la Liturgie de saint Jean Chrysostome, le même thème se développe en une série de demandes :

Afin qu'ils deviennent pour ceux qui les reçoivent purification de l'âme, rémission des péchés, communion du Saint Esprit, plénitude du Royaume des Cieux, assurance auprès de Toi et non jugement ou condamnation.

L'eucharistie est jugement, comme en témoigne le motif iconographique appelé *Hetoimasia* — Trône préparé pour le Juge du monde, exprimant l'espérance eschatologique de l'Eglise. Ce motif représente la croix et l'autel sur lequel repose l'antimension et sont posés l'évangéliste et le calice. C'est donc une représentation de l'autel eucharistique symbo-

35. BASILE LE GRAND, *De Spiritu Sancto*, P.G. 32, 188-B. *Anadexei* signifie proprement « ostension ». Cf. B. BOBRINSKOY, « Liturgie et eucharistologie trinitaire de Saint Basile » dans *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, Paris, éd. du Cerf, 1970, tome II, pp. 215-216. Voir aussi : J. ZIZIOULAS, « L'Eucharistie : quelques aspects bibliques » dans *L'Eucharistie*, Paris, éd. Mame, coll. « Eglises en dialogue », n° 12, 1970, pp. 56-58.

36. Dans l'épiclese, la prière de l'envoi du Saint Esprit est adressée au Père. Il s'y ajoute à trois reprises le tropaire de tierce interpolé : « Seigneur, toi qui à la troisième heure as envoyé ton très Saint Esprit sur les Apôtres, ne nous le retire pas dans ta bonté, mais renove-nous, nous qui t'implorons ». Ce tropaire exprime l'idée de l'eucharistie comme continuation de la Pentecôte (certains prêtres ne le disent pas avant l'épiclese, pour ne pas rompre le courant de la pensée épiclestique, en particulier dans la Liturgie de saint Basile le Grand). Les paroles : « Et fais ce pain corps sacré de ton Christ et ce qui est dans ce calice sang précieux de ton Christ, opérant le changement par ton Esprit Saint » et la cérémonie dont elles s'accompagnent sont d'une origine plus tardive et sont nées au moment de la controverse avec l'Occident sur la place et le rôle de l'épiclese. Cf. aussi J. MCKENNA, « Eucharist and Holy Spirit », *op. cit.*, pp. 200-203 et sur le sens de l'anamnèse et de l'épiclese, voir aussi J.M.R. TILLARD, « Eucharistie et Eglise » dans *L'Eucharistie*, Paris, éd. Mame, coll. « Eglises en dialogue », n° 12, 1970, pp. 81-135.

lisant l'attente de la venue du Christ. Le Juge n'a pas encore pris place sur le Trône. Il approche³⁷.

L'invocation avant l'anaphore rappelle aussi la communion du Saint Esprit :

Que la grâce de Notre Seigneur Jésus Christ, l'amour de Dieu le Père et la communion (*koinonia*) du Saint Esprit soient toujours avec vous tous (2 Co 13, 13).

Elle est présente dans la liturgie depuis l'époque de saint Basile le Grand.

Dans la langue liturgique de Byzance, la *koinonia* est une expression spécifique signifiant la présence du Saint Esprit dans la communauté eucharistique : communauté avec Dieu et en Dieu. Le rôle du Saint Esprit est de transformer la communauté en « Eglise de Dieu » : c'est un rôle créateur, l'anticipation de la transformation universelle du monde lors du second avènement. La *koinonia* eucharistique est par excellence le don du Saint Esprit et c'est bien ce dont il s'agit dans la prière de l'épîclèse de la liturgie de saint Basile le Grand³⁸. Nous pouvons parler du dynamisme eschatologique de la tradition, car dans l'histoire s'accomplit la manifestation eschatologique du Verbe par l'Esprit³⁹. Cependant seul l'*eschaton* signifie la pleine manifestation de l'Esprit comme les énergies et la gloire de Dieu et la divinisation des « enfants de l'Eglise »⁴⁰.

La *koinonia* est donc à la fois communion eucharistique et communion avec l'Eglise⁴¹. La *koinonia* du Saint-Esprit est le fruit de la descente du Saint Esprit, le moyen fondamental de la participation au pain et au calice, ce qui conditionne l'union spécifique des membres du corps de l'Eglise. C'est pourquoi la prière de la Liturgie de saint Basile le Grand souligne le motif du « temple du Saint Esprit ». L'épîclèse est en même temps un appel incessant à l'unité⁴². Le peuple, par

37. V. PLUGIN, *La conception du monde d'André Roublev*, Moscou 1974, pp. 112 et 114 (en russe) et J. KLOSINSKA, *Ikony*, Cracovie, 1973, pp. 153, 156 et 158 (en polonais).

38. Cf. J. MEYENDORFF, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York 1974, pp. 173-175. Trad. fr. *Initiation à la théologie byzantine*, Paris, éd. du Cerf, 1975, p. 233. Sur l'absolue nécessité de l'épîclèse, voir J. McKENNA, « Eucharist and Holy Spirit », *op. cit.*, pp. 204-207.

39. P. EVDOKIMOV, « Le dynamisme eschatologique de la Tradition » dans *La Pensée Orthodoxe*, n° 1, Paris 1966 (= P.M. XII), pp. 53-56.

40. D. STANILOAE, « Le Saint Esprit dans la théologie et la vie de l'Eglise orthodoxe », *op. cit.*, p. 246.

41. J. KLINGER, « La Koinonia comme sacramentelle. Perspectives actuelles » dans *Istina* 22 (1975), n° 1, p. 102. Cf. aussi W. HRYNIEWICZ, « Un théologien orthodoxe et un œcuméniste : le Père Jerzy Klinger » dans *Wież* 19 (1977), n° 219-220, pp. 72-74 (en polonais).

42. B. BOBRINSKOY, « Liturgie et ecclésiologie trinitaire de Saint Basile », *op. cit.*, p. 222 ; cf. J. McKENNA, « Eucharist and Holy Spirit », *op. cit.*, pp. 132-136, où l'épîclèse est interprétée comme un « appel à l'unité ».

l'intermédiaire de son ministre, invoque l'Esprit, donc l'action du Saint Esprit s'accomplit à l'appel de l'Eglise⁴³.

Cependant l'eucharistie culmine (comme en témoigne la prière qui précède⁴⁴) avec la Prière du Seigneur. Ce n'est qu'au moment de l'eucharistie, après la descente du Saint Esprit, que l'on peut prononcer le « Notre Père » (que pour cette raison on ne récite pas même pendant la cérémonie du baptême).

L'analyse du rite du zéon dans la liturgie eucharistique apporte des éléments intéressants : Nicolas Cabasilas le considère comme la descente du Saint Esprit, le moment de la Pentecôte⁴⁵, la « chaleur de la foi pleine du Saint Esprit » comme le proclament les invocations des Liturgies de saint Jacques, saint Jean Chrysostome et saint Basile le Grand. De même pendant la cérémonie du baptême dans le rite syrien, le prêtre verse en même temps de l'eau chaude et de l'eau froide dans la fontaine baptismale en disant : « Plénitude du Saint Esprit ». Ces rites expriment la Pentecôte continuée. Le tropaire de la Pentecôte chanté après la communion en témoigne également. Car l'Eglise a constamment un vivant lien potentiel avec la Pentecôte continuée⁴⁶.

Chaque fois, la Pentecôte eucharistique est en même temps Résurrection du Christ dans le Saint Esprit, ce qui est souligné en particulier dans les écrits de saint Syméon le Nouveau Théologien, qui se réfère à l'hymne liturgique prononcée pendant chaque liturgie eucharistique : « ayant contemplé la Résurrection du Christ... » ; il dit : « ayant contemplé », et non pas « ayant cru » ou « nous souvenant de ». Le Saint Esprit nous pousse à dire au présent : « ayant contemplé la Résurrection du Christ » et en chacun des fidèles se reproduit la Résurrection du Christ. Cela se réalise en nous également par la vie sacramentelle, et spécialement par l'eucharistie⁴⁷.

Comme nous l'avons déjà signalé, l'épiclese est également l'élément central de tous les autres sacrements. Les définitions de la théologie d'école dans ce domaine (par exemple celle du métropolite Macaire

43. J.-J. von ALLMEN, *Essai sur le Repas du Seigneur*, op. cit., p. 35.

44. Liturgie de Saint Jean Chrysostome : « C'est à toi, Maître, ami des hommes, que nous confions notre vie tout entière et notre espoir. Nous t'invoquons, nous te prions, nous te supplions : rends-nous dignes de participer aux célestes et redoutables mystères de cette table spirituelle et sacrée, avec une conscience pure, en rémission de nos péchés, pour le pardon de nos fautes, pour la communion du Saint Esprit et l'héritage du Royaume des Cieux, afin que nous ayons la confiance de venir à toi sans encourir de jugement ou de condamnation » (Divine Liturgie de saint Jean Chrysostome, Nice 1976).

45. N. CABASILAS, *Explication de la divine Liturgie*, XXVIII (P.G. 150, 428.) Trad. fr. « Sources Chrétiennes », n° 4 bis, Paris, éd. du Cerf, 1967, pp. 177-179. Texte cité par B. BOBRINSKOY, « Quelques réflexions sur la pneumatologie du culte », op. cit., pp. 380-381.

46. Emmanuel PATAQ SIMAN, *L'expérience de l'Esprit par l'Eglise d'après la tradition syrienne d'Antioche*, op. cit., pp. 69-125 ; 214-220.

47. XIII^e catéchèse, « Sources Chrétiennes », 104, pp. 197-201. Cf. B. BOBRINSKOY, « Quelques réflexions sur la pneumatologie du culte », op. cit., pp. 383-384.

Boulgakov) sont une répétition pure et simple de définitions puisées dans des manuels de théologie catholique (c'est la « captivité de Babylon » de la théologie russe)⁴⁸.

Le Père Serge Boulgakov distingue entre les sacrements de l'Evangile, baptême et eucharistie, et les autres. Tous les autres ont été institués par l'Eglise en se fondant sur l'Ecriture. La thèse du métropolite Macaire selon laquelle le Christ a institué immédiatement tous les sacrements n'est pas acceptable, car l'Eglise primitive n'avait pas une doctrine élaborée des sacrements et en outre nous ne pouvons pas prouver qu'aux temps apostoliques existaient (dans leur sens actuel) les sacrements du mariage et de l'onction des malades. Cependant le Christ a fondé non pas les sacrements, mais l'Eglise. L'Eglise a été fondée dans toute sa plénitude et tout ce qui existe en elle est né de la volonté de Dieu. Par là même, les sacrements ne sont pas séparés de l'Eglise et sont établis par Dieu, car Dieu a fondé l'Eglise⁴⁹. L'Eglise a fondé les sacrements et, chaque fois qu'ils sont administrés, ils sont fondés à nouveau par l'Eglise. C'est une action réciproque : l'Eglise a fondé le sacrement et le sacrement constitue l'Eglise⁵⁰. Par les sacrements, l'Eglise demande les dons du Saint Esprit.

Par exemple, le baptême est illumination, *photismos*, conduisant à l'union avec Dieu. La chrismation est une Pentecôte personnelle dans laquelle le Saint Esprit marque chacun d'un sceau particulier, le rendant participant à sa présence personnelle⁵¹.

Le baptême et la chrismation sont donc une nouvelle naissance. Le baptême nous fait participer pleinement au corps mystique du Christ et la chrismation est participation à l'onction du Christ par le Saint Esprit dans le Jourdain (« l'image du Christ ») car l'onction chrismale du fidèle est répétition de l'onction du Christ par le Saint Esprit au moment de sa sortie du Jourdain. Le baptême est témoignage de notre foi et l'onction chrismale qui lui fait suite est le sceau mystique (*sphragis*) appliqué par le Saint Esprit, au moyen de la circoncision spirituelle du cœur, signe éternel et invisible de notre justification par la foi⁵². C'est au moment de la chrismation que le rôle du Saint

48. N. AFANASSIEFF, « Sacramenta et sacramentalia », *op. cit.*, p. 17 (en russe).

49. *Ibid.*, pp. 19-20. Cf. Macaire (BOULGAKOV), *Théologie dogmatique orthodoxe*, Saint Petersburg 1895, t. II, pp. 313 et 314 (en russe).

50. N. AFANASSIEFF, « Sacramenta et sacramentalia », *op. cit.*, p. 25 (en russe).

51. S. BOULGAKOV, *L'Orthodoxie. Esquisse de la doctrine de l'Eglise orthodoxe*, Paris, YMCA-Press, 1962, p. 27-30 (en russe). Trad. fr. complète, 1980, Lausanne, L'Age d'homme, pp. 7-9.

52. MATTA-EL-MESKIN, « La Pentecôte » dans *Irénikon*, 50 (1977), n° 1, pp. 36-37 et 40. Cf. la *XXII^e catéchèse mystagogique* de Saint Cyrille.

Esprit est le plus marqué⁵³. Quant à l'expression : « sceau du don du Saint Esprit », elle est la plus pneumatique de toutes les formules sacramentelles, bien que l'épiclèse constitue le moment central de tous les mystères. La formule chrismale se réfère directement à l'Epître de saint Paul aux Ephésiens : « vous avez été oints du sceau de l'Esprit promis, l'Esprit Saint » (1, 13).

Il y a au moins autant d'actions sacramentelles que de rites contenus dans le Rituel (*Trebnik*). Seule une imitation aveugle a fait adopter la doctrine des sept sacrements, car comment pourrait-on tracer des frontières, montrer et compter l'action du Saint Esprit. Tout acte sacramentel provoque le don du Saint Esprit et le renouvellement de notre humanité : « Encore que l'homme extérieur en nous s'en aille en ruines, l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour » (2 Co 4, 16). L'eucharistie en est le gage avec le Saint Esprit qui est « sceau de la perfection »⁵⁴.

C'est pourquoi l'Eglise prie pour l'unité avec le Saint Esprit, qui est présent dans les participants rassemblés (« viens et demeure en nous »... « le Saint Esprit vivifie toute âme »). C'est à la fois une manifestation explicite de la kénose du Saint Esprit dans la liturgie et de son incognoscibilité dans l'Eglise.

La spiritualité de l'Eglise orthodoxe s'est formée depuis des siècles autour d'une liturgie magnifiquement développée, dans laquelle le Christ lui-même, ressuscité et présent dans son Eglise, répète ses paroles avec force, et l'événement évangélique devient à nouveau présent. Désormais il n'est plus rappelé mais vécu comme un fragment de la véritable parousie dans le Saint Esprit. C'est pourquoi le sacrement de l'eucharistie comme offrande salvatrice du Christ rendue présente et « sacrifice de louange » de la part de l'Eglise est aussi le centre de spiritualité le plus proche pour l'Eglise orthodoxe. Cependant il est toujours vécu dans le cadre d'une liturgie largement développée, devenant réponse - action de grâce de l'Eglise au don de la présence divine, de la parousie eucharistique dont l'Eglise, dirait-on, ne peut jamais se réjouir assez.

Car selon la conception orthodoxe toute la nature est engagée dans le processus de la liturgie cosmique dans laquelle chaque créature accomplit avec joie la fonction qui lui est assignée, louant Dieu par toute son existence, car tout *ordo*, toute *taxis*, toutes les sortes d'êtres ont leur « liturgie ». Seul l'homme pouvait se soustraire à ce processus en perdant la fonction (la place) qui lui était assignée, mais par le

53. Dans la prière qui précède l'onction chrismale, le prêtre dit : « Donne à ton serviteur le sceau du don de ton Saint Esprit et accorde-lui de recevoir le saint corps et le sang précieux de ton Christ. Garde-le dans ta sanctification, affermis-le dans la foi orthodoxe, délivre-le du Malin, garde-le dans la pureté et la droiture et maintiens son âme dans une crainte salutaire ».

54. *Ad Serapionem* iv, 19 (P.G. 26, 668-A). Trad. fr. « Sources Chrétiennes », 15, p. 203.

sacrifice rédempteur du Christ — selon la pensée des Pères de l'Eglise — il fut rendu à sa situation de « roi » et de « prêtre » de la création, situation qui lui avait été à l'origine assignée au Paradis.

D'où chaque fois qu'est vécu le sacrifice eucharistique du Christ, est vécu aussi un renouveau de l'insertion dans le courant de la liturgie cosmique dans laquelle l'homme retrouve sa propre place de « roi » et de « prêtre »⁵⁵, expérience pleine de bonheur paradisiaque qui focalise tous les processus cosmiques dans la conscience de l'homme et donc dans la plénitude d'existence à laquelle, seul parmi tous les êtres matériels, l'homme peut répondre par une reconnaissance consciente. C'est pourquoi le sacrifice eucharistique est un sacrifice de louange, est « le sacrifice de louange » et l'eucharistie signifie avant tout action de grâce.

Et dans tout cela, quel est le rôle du Saint Esprit ? Présent dans l'assemblée, descendant sur les éléments matériels pour les transformer, le Saint Esprit est par là même l'acteur central de la liturgie.

L'action du Saint Esprit a un caractère cosmique. En effet il sanctifie la matière offerte par l'homme à Dieu dans une action de grâce consciente et il sanctifie l'homme présent à la prière de l'assemblée. Il s'agit ici d'une transfiguration cosmique et d'une action messianique du Paraclet, car le Christ revient dans le monde en le Saint Esprit. Le Saint Esprit divinise ainsi l'humanité et c'est pourquoi l'Eglise, dans sa structure la plus profonde, est l'humanité transfigurée. En effet les participants à l'eucharistie accèdent à la transfiguration en prenant part au corps et au sang du Christ. C'est la Pentecôte continuée dans le temps jusqu'à la parousie et le Saint Esprit est Esprit d'unité, de communion (*koinonia*).

L'homme vit dans l'infinitude de Dieu et l'infini de son amour. L'homme est plongé dans l'infinitude en tant qu'il est l'image de Dieu appelant son Créateur (tradition philocalique) et c'est pourquoi il prend son sens dans la communauté de l'Eglise, Corps mystique du Christ et plénitude du Saint Esprit.

Telle est la conception de l'Eglise comme cause et but de la création, institution divine qui a pourtant des traits humains et dont le but est la parousie à venir. L'Eglise orthodoxe considère aussi la relativité de l'Histoire. Ainsi, dans la conception orthodoxe, l'Eglise est supra et extra-temporelle, dans chaque moment de son existence historique ; étant prototype du monde, du cosmos christianisé par la croix et la résurrection du Christ et la descente du Saint Esprit, l'Eglise est la création nouvelle⁵⁶.

55. Cf. 1 Pierre 2, 9 et la mention du « sacerdoce royal » dans l'anaphore de saint Basile le Grand et le tropaïre en son honneur.

56. Cf. N. BERDIAEV, *Esprit et Liberté*, Paris, éd. Aubier, 1933, p. 349.

Cette vision n'est possible que dans la théologie pneumatologique et la conception eschatologique de l'eucharistie ⁵⁷.

Le cosmos christianisé est la beauté, dit Berdiaev. « C'est pourquoi l'Eglise peut être définie comme étant la beauté authentique de l'être... La beauté est le but de la vie universelle... L'obtention de la beauté constitue le salut du monde » ⁵⁸.

C'est pourquoi aussi l'Eglise orthodoxe reconnaît un rôle si important à la liturgie, à la beauté spirituelle qui vainc le mal. Le Saint Esprit donne un corps au Logos au moment de l'Incarnation, dans la liturgie eucharistique et également dans l'Eglise, qui est le Corps mystique du Christ dans le Saint Esprit. Ainsi, par l'épiclèse et la liturgie, nous sommes pénétrés par la vision de la parousie.

Cependant l'importance de l'hypostase du Saint Esprit semble se noyer dans le culte du Christ Seigneur, de la Mère de Dieu et de « tous les saints ». La présence kénotique du Saint Esprit dans le rassemblement correspond à merveille aux vues du Père Serge Boulgakov. Par la gloire du Saint Esprit est actualisée la présence du Christ Seigneur ressuscité sous l'aspect du pain et du vin, et il nous est fait le don de la communion (*koinonia*).

*(Traduit du polonais par Françoise Lhoest
avec le concours de l'auteur.)*

57. J. KLINGER. *La genèse de la controverse sur l'épiclèse*, op. cit., pp. 208-210 (en polonais).

58. N. BERTIAEV, *Esprit et liberté*, op. cit., p. 349.