

BIBLIOPHILE
SOCIÉTÉ
281
CAB

SOURCES CHRÉTIENNES

Collection dirigée par H. de LUBAC, S. J., et J. DANIELLOU, S. J

NICOLAS CABASILAS

EXPLICATION

DE LA

DIVINE LITURGIE

INTRODUCTION ET TRADUCTION

de S. SALAVILLE, A. A.

ÉDITIONS DU CERF, 29, Bd DE LA TOUR MAUBOURG, PARIS
ÉDITIONS DE L'ABEILLE, 9, RUE MULET, LYON

1943

NIHIL OBSTAT :

Lugduni, die 13 Maii 1942.

FEL. VANDENKOORNHUYSE,
Vic. gen. Aug. ab Assumptione.

IMPRIMATUR :

Parisiis, die 11 Junii 1943.

A. LECLERC, Vic. gen.

INTRODUCTION

I

Notice biographique de Nicolas Cabasilas.

Dans l'état actuel de nos connaissances, nous ne possédons, pour la biographie de Nicolas Cabasilas, que des données fragmentaires. Peut-être arrivera-t-on à y ajouter quelques précisions le jour où sa correspondance et celle de plusieurs de ses contemporains auront été éditées. En attendant, il faut nous contenter de quelques indications, qui suffisent du moins à situer le personnage dans la période troublée où il vécut : guerre civile entre les Cantacuzènes et les Paléologues d'une part (1341-1355); de l'autre, agitations religieuses autour de l'hésychasme ou palamisme¹.

Au nom de Casabilas se trouve joint, dans plusieurs manuscrits, celui de *Chamaélos* : *Νικολάου τοῦ Καβάσιλα, τοῦ καὶ Χαμαετοῦ*. Cette double appellation, qui nous fournit un excellent élément de discrimination entre notre personnage et plusieurs autres Cabasilas contemporains, s'explique assez naturellement de la manière suivante. Le véritable patronyme de notre auteur, le nom de famille de son père,

¹ Voir *Dictionnaire de Théologie catholique*, art. *Cantacuzène*, par L. LIEVENBRUCK (t. II, 1910, col. 1672-1675); art. *Paléologue* (Jean V), par V. GRUMEL (t. XI, 1932, col. 1821); art. *Palamite* (Controverse), par M. JUGIE (*Ibid.*, col. 1777-1818). — Cf. O. TAFRALI, *Thessalonique au XIV^e siècle*, Paris, 1913, *passim*. — Brève notice *Cabasilas*, dans *Dict. de spiritualité*, t. II, 1937, col. 1-9.

est *Chamaétos* ; c'est sa mère qui était une Cabasilas, la sœur du métropolitain Nil. Si Nicolas a de préférence adopté *Cabasilas*, c'est ou parce que ce nom avait sans doute plus d'éclat, ou encore, et tout ensemble, pour ne pas donner prise au jeu de mots assez déplaisant occasionné par le vocable *Chamaétos*, qui pourrait signifier *aigle nain* ou *aigle rampant*¹.

Nicolas était neveu, par sa mère, de Nil Cabasilas, le célèbre partisan de Grégoire Palamas et polémiste antilatinate qui fut nommé évêque de Thessalonique en 1361 comme successeur de Grégoire Palamas, et mourut en 1363 sans avoir pu occuper son siège². Nous savons par l'historien Phrantzès³ que la mère de Nicolas était une personne pieuse qui vers la fin de sa vie se retira au couvent de Sainte-Théodora à Thessalonique.

Aux livres III et IV de l'*Histoire* de Jean Cantacuzène, où il est plusieurs fois fait mention de Nicolas Cabasilas, on rencontre également un « Cabasilas le Sacellaire⁴ ». C'est à tort que l'on a identifié ces deux personnages, prêtant ainsi à Nicolas des actes qui appartiennent au

¹ Ce cas de double nom n'est pas unique dans la prosopographie byzantine. Le P. Laurent, A. A. qui, sous ce titre précisément de *Prosopographie byzantine*, a recueilli les matériaux d'un répertoire qui sera des plus précieux, citait notamment les deux noms du charophylax Georges Moschampar (*Moschampar* et *Psyllatès*) pour le XIII^e siècle. Ce fait, remarquait-il, « vu les habitudes byzantines, n'a rien pour surprendre. » Et il ajoutait en note : « Nombreuses références dans H. MORITZ, *Die Zunamen bei den byzantinischen Historikern und Chronisten*, I, p. 39-41. » V. LAURENT, *A propos de Georges Moschampar, polémiste antilatinate*, dans *Échos d'Orient*, t. XXXV, 1936, p. 339. Cf., du même auteur, art. *Moschabar*, dans *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. X, 1929, col. 2508-2509.

² SYMÉON DE THESSALONIQUE, PG, t. 155, col. 145 A; cf. L. PETIT, *Le Synodicon de Thessalonique*, dans *Échos d'Orient*, t. XVIII, 1918, p. 254.

³ PHRANTZÈS, *Annal.*, l. II, c. V, PG, t. 156, col. 751 A.

⁴ JEAN CANTACUZÈNE, *Histor.*, l. III, c. LXXIII et XCIX; l. IV, c. XXXVII; PG, t. 153, col. 1132 B et 1296 A; t. 154, col. 281 c.

Sacellaire. Celui-ci est « Michel Cabasilas, le Sacellaire et Archidiaque », qui signe avec ce double titre le *tomos* ou décret dogmatique du concile palamite en août 1351¹. Du coup, Nicolas Cabasilas n'apparaît plus, ainsi qu'on inclinait à le croire, comme un opportuniste politique qui aurait été paléologue avant de devenir cantacuzéniste.

De même, il n'a pas été barlaamite, ou partisan de Barlaam le Calabrais et adversaire de l'hésychasme, avant de devenir palamite ou partisan de Grégoire Palamas, comme beaucoup l'ont pensé grâce à une autre confusion avec le Cabasilas ancien ami de Nicéphore Grégoras et qui eut avec ce dernier la longue discussion rapportée aux livres XXII-XXIV de la *Romaikè Historia*².

En 1346, lorsque les Thessaloniciens résolurent de se donner à Cantacuzène, Nicolas Cabasilas fut un des deux ambassadeurs envoyés à Bérée auprès de Manuel Cantacuzène, second fils de Jean³. Cantacuzéniste fervent, notre auteur a laissé des preuves de ses sentiments dans un Éloge de Mathieu Cantacuzène prononcé en 1354⁴. Il jouissait de l'amitié du basileus. En 1349, lors du projet de retraite de Jean Cantacuzène au monastère de Saint-Mamas d'abord, puis à celui des Manganes, deux de ses intimes devaient le suivre : Nicolas Cabasilas et Démétrios Cydonès, auxquels l'impérial écrivain décerne à cette occasion un éloge très significatif : « hommes ayant atteint le sommet de la sagesse, et qui n'ont pas été moins philosophes en action par le choix d'une vie chaste et exempte

¹ P. G., t. 151, col. 763 B; cf. S. SALAVILLE, *Cabasilas le Sacellaire et Nicolas Cabasilas*, dans *Échos d'Orient*, t. XXXV, 1936, pp. 424-425.

² N. GRÉGORAS, *P. G.*, t. 148, col. 1328-1436; cf. aussi col. 1260 D.

³ CANTACUZÈNE, *Hist.*, l. III, c. XCIV, *P. G.*, t. 153, col. 1260 D.

⁴ Édité par M. JUGIE, dans le *Bulletin de l'Institut archéologique russe de Constantinople*, t. XV, 1911, pp. 113-118; cf. *Échos d'Orient*, t. XIII, 1910, p. 341.

des maux inhérents au mariage »¹. Ce séjour projeté au couvent n'eut pas lieu, car les Thessaloniens réclamèrent bientôt le secours de Cantacuzène contre la révolte des Zélotes.

Un acte patriarcal de septembre 1350 signale Nicolas Cabasilas parmi les familiers de l'empereur invoqués comme témoins pour la réhabilitation du moine Niphon². En 1354, lorsque Jean Cantacuzène eut associé à l'empire son fils Mathieu, le patriarche Calliste fut déposé pour avoir refusé de couronner celui-ci, et l'élection d'un nouveau patriarche fut décidée. Les évêques réunis à cet effet proposèrent trois candidats : deux métropolitains, Philothée d'Héraclée et Macaire de Philadelphie, « et Nicolas Cabasilas, encore simple particulier », *ὄντα ἔτι ἰδιώτην*³.

Cette expression, témoignage évident de la satisfaction du souverain de voir l'un de ses intimes associé pour la plus haute prélature à deux noms épiscopaux, peut fort bien s'entendre du fait d'avoir été proposé pour le trône patriarcal sans même appartenir à la cléricature, et ne préjuge rien pour la suite. Le choix du basileus se porta sur Philothée; et rien ne prouve que Nicolas Cabasilas soit jamais sorti des rangs du laïc. On serait assez incliné à penser que lors de l'abdication de Jean Cantacuzène (décembre 1354), la retraite du souverain (devenu, comme on sait, le moine athonite Joasaph) ait entraîné celle de son ami. Mais nous n'avons aucune donnée précise sur la suite de sa carrière.

Ce qui est certain, c'est que Nicolas Cabasilas ne fut jamais métropolitain de Thessalonique, comme on l'a

¹ CANTACUZÈNE, *Histor.*, l. IV, c. XVI, P. G., t. 154, col. 125 AB.

² F. MIKLOSICH-J. MÜLLER, *Acta patriarchatus Constantinopolitani*, Vienne, 1860, t. I, p. 298; cf. P. G., t. 152, col. 1310 A.

³ CANTACUZÈNE, *Histor.*, l. IV, c. XXVII, P. G., t. 154, col. 285 C.

longtemps cru. « Les documents officiels sont absolument muets sur l'épiscopat de Nicolas Cabasilas, preuve évidente que cet épiscopat est une pure chimère », concluait définitivement Mgr Petit¹. Malheureusement, cette légende d'épiscopat, affirmé le plus sérieusement du monde par les historiens de la littérature byzantine, surtout depuis la *Bibliotheca graeca* de Fabricius (1705-1728), se trouve enregistrée dans l'ouvrage classique de Krumbacher² : ce qui continue de lui valoir une sorte de survie dans des publications récentes³.

Ce qui est certain aussi, et ce qui a peut-être favorisé la confusion et créé la légende de l'épiscopat, c'est que Nicolas publia, en le faisant précéder d'une préface de sa composition, le grand ouvrage posthume de son oncle Nil sur la *Procession du Saint-Esprit*⁴.

¹ L. PETIT, *Le Synodicon de Thessalonique*, dans *Échos d'Orient* t. XVIII, 1918, p. 249. Cf., dans le même sens, G. MERCATI, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone*, Rome, 1931, p. 57, note 1.

² K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2^e édition, Munich, 1897, p. 158.

³ Citons entre autres : G. CAMELLI, *Démétrius Cydonès, Correspondance* (collection Budé), Paris, 1930, p. 205; LOT-BORODINE, *Initiation à la mystique sacramentaire de l'Orient*, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. XXIV, 1935, p. 675; H. ENGBERDING, art. *Nicolas Cabasilas* dans le *Lexikon für die Theologie und Kirche*, t. VII, 1935, col. 579; S. BROUSSALEUX, dans son introduction à la version française du principal ouvrage de Nicolas Cabasilas, *La vie en Jésus-Christ*, Amay-sur-Meuse, 1932, p. 9. Cf. pour ce dernier la rectification, elle-même peu exacte, insérée aux *Errata*, p. 235. — A la décharge de ces informateurs mal informés, il faut dire que Mgr Petit lui-même, en un premier travail sur les évêques de Thessalonique (*Échos d'Orient*, t. V, 1901-1902, p. 94), laissait encore provisoirement dans cette liste, au numéro 69, le nom de Nicolas Cabasilas. Plusieurs des auteurs récents ci-dessus indiqués n'ont connu et utilisé que cette étude de 1901, sans se reporter à l'article de 1918 qui, sur des documents officiels incontestables, élimine définitivement cet épiscopat. — Il nous a paru utile de noter ici ces détails, vu l'importance d'un tel élément dans la biographie de notre personnage.

⁴ Voir cette préface dans A. DEMETRAKOPOULOS, *Ἐπιτομή τῆς Ὁρθόδοξης Ἐλλάδος*, Leipzig, 1872, pp. 78-80; cf. L. ALLATIUS, *Diatriba de Niliis* (Rome, 1668) reproduit dans P. G., t. 149, col. 678-680.

Nous nous étonnerions aujourd'hui de voir un laïque composer des homélies, des ouvrages théologiques, ascétiques, liturgiques. Mais Byzance, à toutes les époques de son histoire, a abondé en théologiens laïques; il y en eut jusque sur le trône impérial. Encore de nos jours, ils ne sont pas rares dans les Églises orthodoxes de rite oriental.

Nil Cabasilas mourut en 1363. Nicolas lui composa une épithaphe métrique que l'on trouve en plusieurs manuscrits, mais qui est encore inédite¹. Combien de temps le neveu survécut-il à l'oncle? Rien ne nous fixe sur ce point. La date de 1371, indiquée généralement pour la mort de Nicolas Cabasilas, paraît n'être qu'une déduction d'argumentations erronées sur son prétendu épiscopat et sur la liste fautive des évêques de Thessalonique. Il semble permis de conjecturer les environs de 1380.

II

Écrits.

Deux importants ouvrages signalent principalement Nicolas Cabasilas à l'attention des théologiens, des liturgistes et de tous ceux qui s'intéressent à ce que l'on peut, après Henri Bremond, appeler l'histoire littéraire du sentiment religieux. Ce sont : le *De vita in Christo*, « De la vie dans le Christ »; et l'*Explication de la divine liturgie* ou de la messe.

Mais ce ne sont pas les seuls de ses écrits qui méritent considération. Nous allons en dresser une liste, volontairement incomplète en ce qui regarde les œuvres inédites, mais suffisante pour donner une idée juste de l'activité

¹ Voir la notice de Fabricius, reproduite par Migne dans *P. G.*, t. 150, col. 361-362.

intellectuelle de notre auteur, et en groupant par catégories les opuscules de moindre étendue.

1^o Le *De vita in Christo*, *Περί τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς*, édité par W. Gass, *Die Mystik des Nikolaus Cabasilas vom Leben in Christo* (Greifswald, 1849), 2^e partie, pp. 1-209; réimprimé par Migne dans *P. G.*, t. 150, col. 493-725. (Jacques Pontanus avait édité les six premiers livres en 1604).

Ouvrage capital de théologie spirituelle, en sept livres ou *λόγοι*, présentant la vie surnaturelle comme une vie d'union au Christ qui nous est communiquée par les sacrements et à laquelle nous devons prêter notre concours. Une analyse en sera donnée plus loin, dans l'exposé de la doctrine spirituelle de Cabasilas.

Migne a reproduit la traduction latine de Pontanus pour les six premiers livres; celle du VII^e est l'œuvre des éditeurs de la *Patrologia Graeca*.

Une bonne traduction française a été publiée dans la revue *Irenikon* par S. BROUSSALEUX, A. A., en 1932¹. Le professeur Emilio PIOVESAN, de Salgareda (province de Trévise), prépare une traduction italienne.

2^o L'*Explication de la Liturgie*, « *Expositio Liturgiae* » ou, pour traduire intégralement le titre : « *Divinae Liturgiae Interpretatio* », *Ἐρμηνεία τῆς θείας λειτουργίας*, dont le présent volume offre la première traduction française, est un excellent exposé méthodique et doctrinal des rites et des formules de la messe byzantine. Les meilleurs juges en ont toujours fait grand cas. Hormis quelques réserves qui s'imposent, notamment pour les chapitres XXIX et XXX à propos des paroles de la consécration et de l'oraison désignée sous le nom d'épiclese, l'ensemble de l'ouvrage ne mérite que des éloges.

Telle était l'appréciation de Gentien Hervet qui, dans l'avant-propos de la version latine qu'il en publia à Venise en 1548, après avoir qualifié Nicolas Cabasilas d'homme

¹ *Nicolas Cabasilas : La vie en Jésus-Christ*, traduit par S. BROUSSALEUX (extrait d'*Irenikon*), Prieuré d'Amay-sur-Meuse (Belgique), 1932, in-8°, 236 pages.

éminent par sa science et sa piété, *vir in primis pii et docti*, et avoir signalé les réserves que nous venons de rappeler, concluait avec assurance : « Tout le reste du contenu de ce petit livre est de telle nature que l'on ne saurait rien imaginer de plus pieux et de plus chrétien. Prends donc connaissance de ces enseignements, studieux lecteur, fais-leur bon accueil; et si tu en retires quelque profit spirituel, rends-en grâces à Dieu auteur et dispensateur de tout bien¹ ».

Bossuet, en le citant à plusieurs reprises, en 1689, dans son *Explication de quelques difficultés sur les prières de la messe à un nouveau catholique*, appelle très justement notre auteur « un des plus solides théologiens de l'Église grecque² ».

Les savants auteurs de la *Perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'Eucharistie* consacrent plusieurs chapitres à présenter et défendre contre les protestants l'argumentation de Cabasilas sur la présence réelle et la transsubstantiation, en se référant surtout à l'*Explication de la Liturgie*. Antoine Arnauld, notamment, au livre III de la *Grande Perpétuité*, chapitre VIII (Paris, 1669), sous ce titre : « Témoignages clairs et décisifs de Nicolas Cabasilas... pour

¹ P. G., t. 150, col. 367-368.

² BOSSUET, *Explication...*, n° 28, vers la fin. La première édition de cet opuscule parut en 1689 chez Marbre-Cramoisy, imprimeur du Roi, en petit volume in-12; une seconde édition en 1691, chez le même éditeur. L'opuscule a été reproduit dans les « Classiques Garnier » comme appendice après le traité « De la connaissance de Dieu et de soi-même »; nous citerons cette reproduction, parce qu'elle est de format plus maniable et plus facile à trouver, en volume séparé, que dans les œuvres complètes de Bossuet. Nous y ajouterons l'indication des numéros de paragraphes, que Garnier a eu tort d'omettre et qui est précieuse pour suivre l'argumentation de l'illustre écrivain tout autant que pour retrouver dans d'autres éditions les passages visés. Cabasilas est mentionné comme « un des plus solides théologiens de l'Église grecque » à la fin du n° 28, éd. « Classiques Garnier », p. 579; puis, vers la fin du n° 41, *ibid.*, p. 614. Outre cette utilisation, qui est déjà un éloge de notre théologien-liturgiste byzantin, il est frappant de noter, d'un bout à l'autre de l'opuscule de Bossuet, une certaine analogie d'idées et d'explications avec le Commentaire liturgique de Cabasilas : nous signalerons ces substantielles concordances, et, aussi, le cas échéant, certaines divergences, dans nos annotations aux divers chapitres.

la présence réelle et la transsubstantiation », présente ainsi notre Byzantin, non sans exagérer d'ailleurs, à notre avis du moins, ce qu'il appelle « son aversion pour les Latins », en vue de mieux souligner l'importance de son accord avec la doctrine catholique sur l'essentiel : « Nous allons voir de quelle sorte Cabasilas a parlé de l'Eucharistie dans son *Exposition de la Liturgie*. Cet auteur... est sans doute un de ceux qui méritent le plus de créance sur cette matière. Il était ennemi des Latins... Il a inséré même dans son *Exposition de la Liturgie* deux chapitres exprès contre les opinions sur lesquelles les Latins avaient quelque différence avec les Grecs dans la matière de l'Eucharistie. Il y accuse les Latins de nouveauté et fait paraître partout beaucoup d'aversion pour eux. Il paraît d'ailleurs que c'est un homme d'esprit, très instruit des vérités de la foi; et il y a peu de traités de ce genre où l'on découvre plus de lumière sur les mystères et plus de science ecclésiastique¹ ».

De fait — et ce n'est certes pas le moindre entre les hommages rendus à l'importance de cet ouvrage — l'*Expositio Liturgiae* de Nicolas Cabasilas fut consultée, lors des premières délibérations du concile de Trente sur la messe, comme témoin de la tradition catholique. Tout en ayant connu sans nul doute les autres Commentaires liturgiques byzantins existant à son époque, notamment celui

¹ *La Perpétuité de la foi de l'Église catholique* (= « La Grande Perpétuité », livre III, ch. VIII, Paris, 1669), réédition Migne, 1841, t. I, col. 467; la doctrine de Cabasilas est étudiée de la colonne 466 à la col. 480. Retenons l'éloge final, mais faisons quelques réserves sur l'épithète « ennemi des Latins » et sur l'« aversion » qu'il aurait eue pour eux. On verra, dans les annotations aux chapitres XXIX et XXX concernant l'Épiphane, que les accusations de Cabasilas ne portent que sur « certains Latins », et que sur l'objet même de la discussion il y aurait eu moyen de s'entendre avec lui.

Dans *La Créance de l'Église grecque touchant la transsubstantiation défendue contre la Réponse du ministre Claude à M. Arnauld*, par le P. Anselme PARIS (Paris, 1673), livre II, chap. XII, les sections III-VI sont consacrées à étudier en détail des doctrines et opinions de Cabasilas concernant la communion eucharistique; réédition Migne de la *Perpétuité de la foi...*, tome IV, col. 408-432.

qui porte le nom du patriarche Germain (dont le fond remonte au VIII^e siècle), l'*Expositio Liturgiae* de Cabasilas les dépasse singulièrement en valeur littéraire et en profondeur théologique. Elle est constamment imprégnée de substance scripturaire et patristique, le tout lié en doctrine cohérente par un puissant esprit spéculatif au service d'une rayonnante piété. Syméon de Thessalonique, le meilleur des théologiens liturgistes postérieurs, n'a fait que l'utiliser et l'imiter, avec bien moins de talent.

Une traduction latine de l'*Expositio Liturgiae* fut publiée à Venise, en 1548, par GENTIEN HERVET, vicaire général d'Orléans et chanoine de Reims, que le cardinal Polus avait appelé à Rome précisément pour y traduire des auteurs grecs. Cette version latine fut reproduite dans la *Liturgia Sanctorum Patrum* par Jean de Saint-André en 1560 (in-folio), puis dans l'édition d'Anvers en 1562 (in-8°).

Le texte grec ne fut édité pour la première fois qu'en 1624 par le jésuite FRONTON DU DUC, dans l'*Auctarium Bibliothecae veterum Patrum*, t. II, pp. 200 et suiv. Reproduit dans le tome XII de la *Bibliotheca Morelliana*, il a été réimprimé par Migne, Paris, 1865, dans la *Patrologia Graeca*, t. 150, col. 368-492, avec la traduction latine de Gentien Hervet en regard.

3^o Un groupe spécial d'écrits est constitué par des discours religieux ou *homélies*. Mentionnons ceux qui ont été édités :

1. *Homélie contre les usuriers*, P. G., t. 150, col. 728-749. Éditée une première fois, fragmentairement, par David Haeschel (Augsbourg, 1595); puis, plus complètement, à Zamosc, en 1604, elle a été réimprimée par Migne.

2. *Panegyrique de sainte Théodora*, dans *Acta San-*

ctorum, april. t. I, pp. LV-LXIX, et dans P. G., t. 150, col. 753-772.

Le célèbre bollandiste Papebroch, qui a le premier publié ce discours, note que, malgré la part très large qui y est faite à la rhétorique byzantine, on y trouve des éléments positifs de biographie sur cette sainte, originaire de l'île d'Égine, devenue — après la mort de son mari — religieuse dans un couvent de Thessalonique où elle vécut et mourut saintement vers la fin du IX^e siècle. Son culte était resté très populaire dans la métropole macédonienne.

3. *Panegyrique de saint Démétrios*, l'illustre martyr de Thessalonique, dans Th. IOANNOU, *Μνημεία ἀγιολογικά*, Venise, 1884, pp. 67-114.

4. *Homélies Mariales* (sur la Nativité de la Sainte Vierge, sur l'Annonciation, sur la « Dormition » de Marie), publiées par M. JUGIE dans la *Patrologia Orientalis* de GRAFFIN-NAU, t. XIX, 1925, pp. 456-510. Elles présentent un bel ensemble de théologie mariale sur lequel il y aura lieu de nous arrêter un instant en fin d'Introduction.

4^o Deux pièces très courtes, contenues dans le codex Parisin. 1213, ne sont pas sans intérêt :

1. F. 154-155, une « Prière à Jésus-Christ », où l'on retrouve des sentiments et des expressions en parfaite conformité avec le *De vita in Christo* et avec certains passages de l'*Expositio Liturgiae*. Nous en avons publié le texte et la traduction, avec un bref commentaire, dans *Échos d'Orient*, t. XXXV, 1936, pp. 43-50.

2. F. 282-285, le court pamphlet « Contre les radotages de Grégoras », *Κατὰ τοῦ Γρηγοῦ ἀληρημάτων*, dont on peut voir un extrait tronqué, parmi les *Elogia Gregorae*

placés par Boivin en tête des œuvres de Nicéphore Grégoras, *P. G.*, t. 148, col. 61.

C'est un factum polémique de circonstance sans grande portée doctrinale. Il en ressort surtout que Nicolas Cabasilas professe un culte de vénération pour Grégoire Palamas, qu'il appelle à plusieurs reprises « l'admirable de Thessalonique », « le très saint de Thessalonique », sans qu'il soit possible d'en conclure des convictions bien arrêtées sur l'ensemble doctrinal du palamisme.

5° Nous avons signalé, dans la notice biographique, l'*Éloge funèbre de Mathieu Cantacuzène*, édité par M. JUGIE (ci-dessus, p. 9, note 4).

Il faut y ajouter l'*Éloge funèbre d'Anne Paléologue*, la fameuse Anne de Savoie, publié par M. JUGIE à la suite du précédent.

III

Doctrine spirituelle.

Une analyse sommaire du *De vita in Christo* donnera une idée générale de la doctrine spirituelle de Cabasilas, car cet ouvrage réunit comme *ex professo* un fonds d'idées que l'on retrouve éparées dans les autres écrits. Nous y ajouterons une sorte d'aperçu synthétique, basé principalement lui aussi sur les grandes lignes du *De vita in Christo*. Pour essayer de présenter cette spiritualité byzantine autour de l'idée paulinienne du Corps mystique du Christ, nous reproduirons ensuite, avec quelques retouches, sous ce titre : *Le Christocentrisme de Nicolas Cabasilas*, une étude publiée en 1936 dans les *Échos d'Orient*, où un

distingué critique voulut bien reconnaître « une analyse textuelle chaleureuse et précise à la fois, de quoi piquer enfin la curiosité des plus latinisés théologiens¹ ».

Quant à la doctrine de Cabasilas sur la Sainte Vierge, qui compléterait utilement cet exposé, il nous suffira d'en rappeler brièvement les données les plus substantielles.

1, Analyse sommaire du « *De vita in Christo*. »

L'ouvrage est divisé en sept livres ou *logoi* d'inégale étendue. Le livre I^{er} présente en un exposé d'ensemble ce qui en réalité fait tout le sujet de l'ouvrage : la « vie dans le Christ », c'est-à-dire la vie surnaturelle, nous est donnée par le Baptême et est accrue en nous par l'Onction (ou la Confirmation) et l'Eucharistie². Le rôle de chacun de ces sacrements est étudié dans les trois livres suivants. Le livre V constitue une sorte de digression où, à propos des symbolismes de la consécration de l'autel, l'auteur souligne la place centrale du Christ dans notre sanctification. Le livre VI montre quelle part de coopération nous devons

¹ Dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Paris, t. XXVI, 1937, pp. 380-381.

De fait, nous avons cru nécessaire d'appliquer de notre mieux dans cette étude la règle d'or que donnait le P. DE RÉGNON, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, III^e série : *Théories grecques des Processions divines*, 1^{re} partie, Paris, 1898, p. 4 : « A mon avis, le seul moyen de connaître l'exacte pensée d'un docteur grec est de le citer longuement, afin de se familiariser avec elle ».

² Le premier traducteur latin, Jacques PONTANUS (= Jacques SPANMULLER, s. J., † 1604), avait très justement vu que la vraie traduction du titre *Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς* ne doit pas être simplement : *la vie chrétienne*, mais bien : *la vie dans le Christ*, avec toute la signification paulinienne qu'implique pareille expression : « *Volebamus inscriptionem ita reddere : De vita christiana. Sed cum ille non tam vitam christianam praeceptis formet, quam quemadmodum illa cum Christo in Deo abscondita sit ostendat, idque trium sacramentorum vi et virtute potissimum, Baptismi, Unctionis sive Confirmationis et Eucharistiae, verius fuit simpliciter De vita in Christo inscribere, secundum verba graeca scilicet . Praefatio ad*

apporter à cette activité principale du Christ, pour conserver en nous la vie divine et lui assurer l'abondance de ses fruits : il y a là des considérations fort remarquables par la manière dont elles rattachent au dogme christologique la véritable ascèse chrétienne. Constatation analogue pour le livre VII où, par une sorte de récapitulation, est décrite la transformation de l'âme qui s'est fidèlement ouverte à l'efficacité des sacrements.

Le titre même : « Vie dans le Christ » est un programme. Et le livre I^{er} s'ouvre sur cette lumineuse affirmation : « La vie dans le Christ germe en ce monde et reçoit ici-bas ses commencements, mais elle n'obtient sa perfection que dans l'autre monde ». Vie dans le Christ, c'est-à-dire vie du Christ passant en nous, par un mystère d'union dont l'exposé constituera le fond de l'ouvrage et que nous appelons vie surnaturelle.

Cette vie est l'œuvre de Dieu; mais elle réclame aussi notre concours (lib. I, *post initium*, col. 501 B, traduction française Broussaleux, p. 26).

lectorem, in Philippi Solitarii *Dioptram*, cité dans *P. G.*, t. 150, col. 491-492. — On peut signaler, dans le Panégyrique de saint Démétrios, une expression parallèle : ὄρος ἦν ὁ βίος αὐτῷ τῆς ἐν τῷ Σωτήρι διατριβῆς. — Soyons d'ailleurs reconnaissants à ce même Jacques Pontanus de nous avoir laissé, dans le court avant-propos dont nous venons de citer quelques lignes, une appréciation fort élogieuse : « Opusculum sane doctum ac pium, et ad animos Dei amore inflammandos mire appositum, quod *Dioptrae* adungere propter rerum convenientiam placuit, speramusque pari fructu evolutum iri ».

Outre l'inspiration paulinienne évidente du titre et du sujet, on peut signaler ces formules analogues du PSEUDO-DENYS : « Dès ici-bas, les baptisés mènent une vie très déiforme dans le Christ », *Hier. eccl.*, VII, 1, 2. *P. G.*, t. 3, col. 553 BC. Après la mort, ils obtiendront « l'affermissement très déiforme dans l'immuabilité d'une vie entièrement divine », *ibid.* Le ciel recevra « tous ceux qui sont déiformes en vue de leur éternelle et bienheureuse consommation ». *Ibid.*, VII, 3, 5, col. 560 BC. La mort est appelée, tout comme le Baptême, une « sainte régénération », col. 556 B. Cf. J. GROSS, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, p. 317.

Rôle de Dieu et rôle de l'homme : telles sont donc les deux grandes divisions adoptées, mais non point toujours exactement suivies avec une rigoureuse logique. Rôle de Dieu, objet des cinq premiers livres. Rôle de l'homme, objet des deux derniers. L'homme offre sa bonne volonté, dont la tâche consiste à se soumettre à la grâce (col. 501 B). Tout le reste appartient au Christ, qui agit spécialement par le Baptême, la Confirmation, l'Eucharistie.

Ces divisions, qui paraissent très nettes, se retrouvent bien en effet dans le corps de l'ouvrage; mais, répétons-le, elles ne sont pas toujours suivies avec la rigoureuse continuité qu'elles semblaient annoncer. Voici, autant qu'elle est saisissable, la trame de l'argumentation.

A) *Rôle de Dieu*. — Pour adhérer au Christ, il faut passer par où il a passé, souffrir ce qu'il a souffert. Or, le Verbe s'est fait chair; Dieu par nature, il a défié la nature humaine; homme, il est mort et ressuscité. Nous recevons le Baptême afin d'être associés à sa mort et à sa résurrection; la Confirmation, afin de participer à l'onction royale de sa divinité; l'Eucharistie, afin de communier en toute réalité à sa chair et à son sang (début du livre II, col. 521 AB; Broussaleux, p. 44).

Le Baptême nous fait naître à la vie du Christ, en nous dépouillant du vieil homme et en nous conformant à Jésus (col. 524-525, 534-536, 541). Le Baptême une fois reçu, l'âme vit d'une vie divine (col. 548 B), qui nous rend capables d'actes surhumains tels que la charité héroïque des martyrs (col. 549-552)¹.

La Confirmation nous confère le Saint-Esprit, pour

¹ J'ajoute la référence à la traduction française du *De vita in Christo* par S. BROUSSALEUX, afin de faciliter la vérification à ceux qui auraient sous la main cette édition : col. 524-525 = Brouss., pp. 46-47; col. 534-536 = Brouss. 56-57; col. 541 = Brouss., 62; col. 548 B = Brouss., 67-68; col. 549-552 = Brouss., 70-71.

mettre en branle les facultés spirituelles établies en nous par le Baptême (début du livre III, col. 569; Brouss., p. 87) afin de nous faire vivre dans le Christ. Notons, en passant, que notre théologien, comme nombre de ses collègues byzantins anciens et modernes¹, n'a pas l'idée d'un caractère imprimé par la Confirmation, car il admet la reconformation des apostats (lib. II, circa medium, col. 545 B; Broussaleux, pp. 65-67). Son argumentation est basée sur une application trop stricte, aux trois sacrements de l'initiation chrétienne, de la parole de saint Paul (*Actes*, 17, 28) dans son discours à l'Aréopage : « C'est en Lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être ». Le Baptême, conclut Cabasilas, nous donne l'être surnaturel ou le principe d'opération; la Confirmation met en *mouvement* ce principe; l'Eucharistie alimente la *vie* (livre I^{er}, col. 504 A; Broussaleux, p. 27). L'apostat n'a pas perdu le principe d'opération, aussi ne doit-il pas être rebaptisé; mais l'on doit remettre en mouvement ce principe, par la Confirmation (col. 545 AB; Brouss., pp. 65-67).

L'Eucharistie réalise ici-bas l'idéal de l'union au Christ (début du livre IV, col. 581; Broussaleux, p. 97). Cabasilas accentue à plaisir l'intimité de cette union; il enseigne avec force la nécessité et les effets de l'Eucharistie, jusqu'à employer des expressions peut-être excessives, mais dont la plupart peuvent fort bien s'expliquer². N'omettons pas de noter qu'il recommande chaudement la communion fréquente (livre IV, col. 596 CD; Broussaleux, pp. 110-112).

B) *Rôle de l'homme*. — Par l'Eucharistie Jésus-Christ devient notre compagnon; mais il veut que nous prenions

notre part à la lutte, déclare déjà Cabasilas vers le milieu du livre IV (col. 605-608; Broussaleux, pp. 118-120). « Le Baptême nous prend à l'état informe, alors que nous sommes dépourvus de toute énergie pour la marche vers le bien. Aussi ce sacrement produit-il gratuitement ses effets en nous, sans aucune collaboration de notre part... Mais le divin banquet, qui nous est servi alors que nous avons déjà l'être surnaturel et que nous sommes en état de nous suffire, nous permet d'utiliser l'énergie communiquée et les armes fournies, de poursuivre ainsi le bien, non plus en nous laissant porter et entraîner, mais par un élan et un mouvement spontanés, comme des athlètes déjà exercés à la course ».

Cette coopération de notre part, objet surtout des livres VI et VII, consiste dans notre conformité à la volonté de Dieu. On l'obtient par l'oraison mentale ou méditation (*μελέτη, λογισμός, μελετᾶν, λογίζεσθαι*), qui nous fait réfléchir aux choses du Christ, à ses bienfaits, à ses mystères, à son amour, et prendre les sentiments du Christ (col. 641-645; Broussaleux, pp. 150-153), nous détachant par là même des pensées et des sentiments de la terre (col. 648; Brouss., p. 155).

Notre auteur s'attache avec complaisance à montrer les avantages de cette « méditation » : elle est un moyen efficace d'observer les commandements; car en nous pénétrant de notre dignité et de la bonté de Dieu, elle nous aide à nous relever de nos péchés par la contrition, la confiance et l'amour (col. 648-653; Brouss., pp. 155-161). Elle obtiendra cet effet, si elle est continuelle autant qu'elle peut l'être ici-bas, sans détriment d'ailleurs pour l'accomplissement des devoirs d'état (col. 653-659; Brouss., pp. 161-166). Elle nous fait régler notre vie sur les béatitudes évangéliques (col. 661-676; Brouss., pp. 166-183), lesquelles,

¹ Voir, à ce sujet, M. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalem*, t. III, Paris, 1930, pp. 47-53 et 143-151.

² Voir, à ce propos, M. DE LA TAILLE, *Mysterium fidei*, 3^e édition, Paris, 1931, pp. 496, 576, 602.

formulées au nombre de neuf, sont successivement examinées par Cabasilas.

En vérité, Jésus est le seul modèle à contempler, conclut Cabasilas en termes fort suggestifs (col. 677 D; Brouss., p. 182) : « Le propre de l'homme étant d'être doué d'intelligence et de faire usage de la raison, le sujet de notre méditation doit être la considération des mystères du Christ : d'autant que le modèle que nous devons avoir en vue soit dans notre propre conduite soit dans la direction des autres, c'est encore Jésus qui..., par sa vie privée et publique, a indiqué aux hommes la véritable justice ».

Il y a là une page sur le Christ idéal de l'homme, qui mérite d'être intégralement transcrite, pour la joie des théologiens et le profit spirituel des âmes pieuses.

« C'est en vue de l'homme nouveau que Dieu dès l'origine créa la nature humaine : intelligence et volonté ont été formées en fonction de Lui. Nous avons reçu l'intelligence afin de connaître le Christ; la volonté, afin de nous élaner vers Lui; la mémoire, pour Le porter en nous. Il a été l'archétype de notre création.

« En effet, ce n'est pas l'ancien Adam qui a servi de modèle au nouveau, mais bien le nouvel Adam à l'ancien. S'il est dit que le nouveau est né à la ressemblance du premier, c'est sous le rapport de la corruptibilité contractée par celui-ci et dont l'autre a hérité en vue de guérir l'infirmité de la nature par les remèdes renfermés en sa personne, « afin que la mortalité fût absorbée par la vie » (II Cor., 5, 4), selon le mot de saint Paul. Pour nous, qui le reconnaissons comme notre ancêtre, le premier Adam passe pour être l'archétype de la nature humaine; mais pour Dieu qui a devant les yeux tous les êtres, l'ancêtre lui-même n'est qu'une copie du nouvel Adam. C'est à l'image et à la ressemblance de ce dernier qu'il a été formé, mais il ne s'est malheureusement pas maintenu dans cet état; ou plutôt, il y était destiné, mais il ne l'a pas atteint... L'obéissance a été exigée du premier Adam, mais c'est le second qui en a offert le tribut « jusqu'à la mort et à la mort de la croix », déclare saint Paul (Philipp. 2, 8). L'un par sa prévarication s'est accusé homme imparfait (car le précepte, dont à bon droit la transgression entraînait un châtement, n'était pas au-dessus des forces humaines). L'autre s'est révélé de tous points l'homme parfait, et il a pu dire : « J'ai gardé les commandements de mon Père » (Joan., 15, 10). Le premier Adam nous a transmis une vie

défectible, grevée de mille besoins; le second, la vie immortelle, dont il est devenu le père pour toute l'humanité. Sans doute, la nature humaine était dès l'origine destinée à l'immortalité; mais elle n'y parvint que plus tard en la chair du Sauveur, que celui-ci ressuscita des morts pour la vie éternelle, et ainsi le Christ devint le précurseur du genre humain au royaume de l'immortalité. Pour tout dire, le Sauveur a réalisé, seul et le premier, l'homme véritable et parfait... » (Col. 680; cf. BROUSSALEUX, pp. 183-184).

Voilà certes qui explique le principe précédemment énoncé par Cabasilas (col. 677 A; Brouss., p. 181) : « Ceux-là s'éprendront d'amour pour le Christ et pour la vertu, qui méditeront les mystères du Christ, sans même avoir besoin de recourir à quelque autre moyen ou expédient. Car ils auront l'avantage de connaître la beauté de la vertu et la beauté du Christ et, une fois connue, de l'aimer, selon ce principe général : la connaissance est cause de l'amour ».

L'âme qui, ainsi pénétrée des mystères et des exemples du Christ, coopère à la grâce des sacrements, se voit transformer. Cette transformation, qui est la vraie vertu, la vraie sainteté, réside dans la volonté, nullement dans les miracles ou les charismes (début du livre VII, col. 685-688; Broussaleux, pp. 189-191). Or la joie et la douleur sont la pierre de touche de la volonté. Le juste doit donc partager les joies de Jésus-Christ et s'affliger de ce qui l'afflige (col. 689-697; Broussaleux, pp. 193-199). Il y a là encore des paragraphes extrêmement savoureux sur le saint abandon (col. 697-700; Brouss., pp. 200-203), et aussi sur l'amour pur (col. 701-704; Brouss., pp. 203-208), où l'on pourrait voir une pointe de quiétisme, s'il n'apparaissait nettement que l'auteur exclut seulement la crainte servile et veut imprégner d'amour jusqu'au sentiment même de la contrition. La joie du juste est exempte d'égoïsme (col. 705 CD; Brouss., p. 208); elle a sa source dans l'amour de Dieu, dans l'amour

pour le Christ, lequel est une source continue et durable (col. 708-709; Brouss., pp. 209-211). Ici encore, magnifique parallèle entre l'amitié divine et l'amitié humaine (col. 709-716; Brouss., pp. 211-218). Le Sauveur, déclare Cabasilas, « nous est plus intime que notre âme même », *οἰκειότερος ἡμῶν καὶ τῆς ψυχῆς αὐτῆς ὁ Σωτὴρ* (col. 712 A; Broussaux, p. 213, où la traduction mériterait plus de relief). L'ami du Christ partage les souffrances du Christ, mais aussi ses joies et sa félicité.

Telle est la vie des justes : bienheureuse dès maintenant, bienheureuse de manière définitive après la mort (col. 720 CD; Brouss., pp. 221-222).

Les dernières pages sont un essai de récapitulation pratique : le rôle de Dieu consiste à nous donner l'esprit d'adoption filiale, et avec lui la charité et le bonheur, par les sacrements (col. 720 D; Brouss., p. 221); notre rôle à nous est de demeurer dans l'amour, donc en Dieu, en gardant les commandements, en imitant Jésus-Christ, en vivant en lui (col. 721; Brouss., pp. 222-223). Amour et joie qui constituent la vie bienheureuse dès ici-bas (col. 724 C; Brouss., pp. 224-225). Vie mystérieuse certes, puisqu'elle est surnaturelle; mais qui se manifeste par ses effets, lesquels révèlent les fils vivants du Dieu vivant (col. 725 AC; Brouss., pp. 225-226). En dernière analyse, *vie égale charité*, et la charité demeuré éternellement (col. 725 CD; Brouss., pp. 226-227).

2. Aperçu synthétique : le Christocentrisme de Nicolas Cabasilas, sa doctrine du corps mystique.

Le P. Gabriel HORN, S. J., a ramené aux cinq idées suivantes toute la doctrine du *De vita in Christo* : 1° la compénétration du monde futur et du monde présent; 2° les sens spirituels et les facultés spirituelles; 3° les

relations intimes du chrétien avec le Christ; 4° l'œuvre de l'homme dans l'union au Christ; 5° l'amour pur¹.

Par la simple analyse que nous venons de donner, on a pu voir que ces cinq idées se retrouvent bien en effet à travers les sept livres du *De vita in Christo*. Mais vouloir suivre de plus près leur développement dans la trame de chacun de ces livres serait un travail fastidieux et qui exposerait à maintes redites, la dialectique de l'auteur et ses procédés littéraires différant parfois assez sensiblement des nôtres. D'ailleurs, aux enseignements du *De vita in Christo* il convient d'adjoindre ceux de l'*Expositio Liturgiae* et des autres écrits.

Mieux vaut donc, nous semble-t-il, essayer de retrouver chez Cabasilas les éléments essentiels de la vie spirituelle dans sa doctrine du Corps mystique.

Aussi bien, dès la toute première phrase de son principal ouvrage, voyons-nous entr'ouverts les lumineux horizons de la plus sûre théologie, dont les perspectives doivent nous demeurer présentes tout au long du *De vita in Christo* comme de l'*Expositio Liturgiae* : « La vie dans le Christ germe en ce monde et reçoit ici-bas ses commencements, mais elle n'atteint sa perfection que dans l'au-delà ».

Vie dans le Christ : c'est-à-dire, comme la précédente analyse a permis de le constater, vie du Christ passant en nous par un ineffable mystère de surnaturelle intimité. Une des meilleures formules de cette mystérieuse réalité — formule principalement fondée sur les épîtres de saint Paul, familière aux Pères de l'Église tant en Orient qu'en Occident et à laquelle notre spiritualité contemporaine a très heureusement donné un regain de faveur — c'est la doctrine du Corps mystique du Christ.

¹ G. HORN, *La « vie dans le Christ » de Nicolas Cabasilas*, dans la *Revue d'ascétique et de mystique*, t. III, 1922, pp. 20-45.

Ne serait-il pas possible de découvrir chez Cabasilas les principes constitutifs de cette doctrine?

Nous allons répondre à la question en relevant dans ses écrits les multiples affirmations de cette vérité fondamentale : tous les baptisés, fidèles à leur Baptême et qui se prêtent à l'action de la grâce en eux par les autres sacrements, spécialement par l'Eucharistie, forment avec le Christ un seul corps, dont Jésus est la tête et le cœur.

Si tout, chez notre auteur, peut se ramener à cela, il n'y aura pas témérité à parler du Christocentrisme de Nicolas Cabasilas comme aspect récapitulatif de sa théologie spirituelle.

NOTRE INCORPORATION AU CHRIST OU LE CORPS MYSTIQUE : LA TÊTE ET LES MEMBRES, LE CŒUR.

1. Réalité et intimité de l'union.

L'affirmation paulinienne du Corps mystique revient fréquemment sous la plume de Cabasilas, comme une obsession sacrée. Sans lui donner tous les développements didactiques qu'elle comporte, il en amorce parfois de très suggestifs.

Écoutez-le, dès le début du *De vita in Christo*¹.

Il vient de déclarer que cette « vie dans le Christ » consiste ici-bas dans une union intime avec Notre-Seigneur. L'homme intérieur, l'homme nouveau, celui qui est créé selon Dieu — autant d'expressions pauliniennes (*Eph*, 4, 24) que s'approprie Cabasilas — est enfanté ici-bas dans la

¹ *De vita in Christo*, lib. I, nos 10-28 de l'édition de Gass; dans MIGNÉ, *P. G.*, t. 150, col. 496-501. En marge du texte grec édité par lui, Gass a placé, livre par livre, des numéros d'alinéas qui, sans prétendre indiquer toujours des divisions rigoureuses, peuvent être utiles pour préciser les références, à la manière des versets bibliques. Migne ne les a pas reproduits.

douleur, selon le mot de l'Apôtre aux Galates (4, 19) : « Mes petits enfants, pour qui j'éprouve de nouveau les douleurs de l'enfantement, jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous ». Voilà pourquoi dès ici-bas les saints — entendez évidemment les justes — ont la faculté non seulement de se disposer et de se préparer à cette vie, mais encore de vivre et d'agir en conformité avec elle : « Saisis la vie éternelle », écrit saint Paul à Timothée (*I Tim.*, 6, 12); et aux Galates (2, 20) : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi ». Et Ignace d'Antioche : « Une eau vive murmure au dedans de moi et me dit : Viens vers le Père¹ ». L'Écriture est pleine d'expressions analogues. Mais par-dessus tout, c'est la Vie même qui promet de toujours demeurer avec les saints : « Voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde » (*Matth.*, 28, 20).

La réalité de cette permanence du Christ enchante Cabasilas et c'est pour nous en faire saisir quelque chose qu'il va pour la première fois énoncer la grande doctrine de notre incorporation au Christ.

Ce n'est pas seulement d'être appelés « saints » que le Seigneur leur a promis, mais aussi de demeurer chez eux et, plus encore, de faire en eux sa demeure (*Joan.*, 14, 23). Que dis-je? puisqu'il est écrit que cette union se réalise avec un tel amour que le

¹ Nous notons cette citation d'Ignace d'Antioche parce qu'elle nous paraît caractéristique. Assez vague, semble-t-il, par elle-même, elle suppose donc dans la pensée de Cabasilas, une interprétation doctrinale qui ici ne peut faire de doute, et dont l'application est pour nous d'un grand intérêt. Le texte grec arrête la citation au premier membre de la phrase : « Il y a une eau vive qui murmure au dedans de moi ». GASS, p. 6, n° 9; *P. G.*, col 496 D. La traduction de Pontanus ajoute la finale, et l'on voit qu'en effet elle complète très heureusement la pensée de Cabasilas. Tout le contexte de la lettre ignatienne est d'ailleurs fort suggestif : « N'ayez pas Jésus-Christ dans la bouche et le monde dans le cœur!... Mes passions terrestres ont été crucifiées, et il n'existe plus en moi de feu pour la matière; il n'y a qu'une eau vive qui murmure au dedans de moi et me dit : Viens vers le Père ». S. IGNACE, *Épître aux Romains*, VII, éd. LELONG, *Les Pères Apostoliques*, III, Paris, 1910, p. 64. Comparer *Joan.*, 6, 27.

Seigneur forme avec eux un seul esprit : « Qui s'unit au Seigneur est un seul esprit avec lui », déclare saint Paul (I Cor., 6, 1). Et encore : « Afin que vous soyez un seul corps et un seul esprit, comme vous avez été appelés » (par votre vocation à une même espérance) (Eph., 4, 4)¹. De même que la miséricorde de Dieu est ineffable et que son amour pour les hommes dépasse l'entendement humain et n'a de rapport qu'avec la divine bonté... : de même, et par manière de conséquence, son union avec ceux qu'il aime surpasse toute autre union que l'on puisse imaginer et ne souffre aucune comparaison. Voilà pourquoi l'Écriture, pour pouvoir énoncer cette intimité, a eu recours à un grand nombre d'exemples, un seul n'y suffisant pas. Tantôt elle allègue l'hôte et la maison, tantôt la vigne et les sarments, tantôt le mariage, tantôt les membres et la tête. Encore aucune de ces comparaisons n'est-elle adéquate : car aucune d'elles ne permet d'atteindre exactement la vérité.

En effet, l'union se proportionne nécessairement à l'amitié. Or, que pourrait-il y avoir de comparable à l'amour divin ?

Les images qui semblent les plus aptes à indiquer l'intimité et l'union sont assurément le mariage, et aussi l'harmonieuse adaptation des membres à la tête; mais ces images sont extrêmement déficientes et bien loin d'exprimer la réalité. Le mariage n'unit pas les époux au point de les faire vivre l'un dans l'autre, comme c'est le cas pour le Christ et l'Église. Aussi le divin Apôtre, après avoir dit du mariage : « Ce mystère est grand », a-t-il ajouté : « Je veux dire par rapport au Christ et à l'Église » (Eph., 5, 32).

Quant aux membres, ils sont assurément unis à la tête : ils vivent par cette union; elle rompue, ils meurent. Mais les justes, ces membres du Christ, semblent adhérer à Lui plus étroitement qu'à leur propre tête; ils vivent par Lui plus que par leur rattachement à leur propre tête. Cette vérité ressort avec évidence du fait des saints martyrs, qui acceptaient volontiers d'avoir la tête tranchée, mais ne supportaient même pas d'entendre parler d'être séparés du Christ : ils se laissaient joyeusement couper la tête ou les membres; mais se détacher du Christ, ils ne le pouvaient pas, même en parole.

Voici qui est plus étrange encore. Est-il possible d'être uni à rien plus étroitement qu'à soi-même? Eh bien, même cette union le cède de beaucoup à l'intimité des saints avec le Christ. Chacun des esprits bienheureux est bien un avec soi-même, mais il adhère au Sauveur plus étroitement qu'à son être propre : car il aime le Sauveur plus que soi-même. Saint Paul en témoigne quand il souhaite d'être anathème loin du Christ (Rom., 9, 3) pour la conversion des Juifs, afin d'accroître la gloire du Sauveur.

Si le charme de l'amour humain est si grand, qui pourra mesurer celui de l'amour divin?... Ainsi donc, l'amour étant

à ce point supérieur, il s'ensuit nécessairement que l'intimité qu'il établit entre les êtres aimants dépasse toute conception humaine et défie toute comparaison.

Il semblerait que notre auteur ait épuisé toutes les ressources de son art d'écrire à affirmer après saint Paul combien vraie, intime et profonde est l'union du Christ avec le juste. Il y revient pourtant en une sorte de récapitulation, qu'il nous faut citer pour achever ce premier énoncé — si explicite, on le voit, — du mystère de l'incorporation au Christ.

Voici encore une autre considération. Nombreux sont les éléments indispensables à notre vie : air, lumière, vêtements, facultés de notre nature, membres. Toutefois nous n'usons pas de tout cela toujours et simultanément, mais de l'un ou de l'autre élément suivant les circonstances et les besoins. Le vêtement sert à nous couvrir, mais n'est point une nourriture... On ne respire pas la lumière; l'air ne saurait remplacer le rayon lumineux. Nous ne faisons pas constamment appel au concours de tous nos sens ni de tous nos membres : l'œil et la main sont inactifs quand il s'agit d'entendre; la main suffit pour toucher, mais ne peut rien pour sentir, entendre ou voir, ce qui revient à d'autres organes.

Au contraire, le Sauveur est tellement uni toujours et en tout à ceux qui vivent en Lui, qu'il répond à toutes leurs nécessités : il est tout pour eux et ne les laisse tourner leurs regards ou leurs désirs vers rien d'autre. Il n'est rien dont les justes n'aient besoin, que le Christ ne soit pour eux : il les engendre, les fait croître, les nourrit, il leur est lumière et souffle, il leur conforme les yeux, les éclaire et leur fournit le moyen de le voir lui-même. Nourricier, il est aussi nourriture; c'est lui qui fournit le pain de vie, et il est lui-même ce qu'il fournit. Il est la vie dont ils vivent, le parfum qu'ils respirent, le vêtement dont ils se couvrent. C'est par lui que nous avons la faculté de marcher; il est aussi la voie, il est le gîte d'étape, et il est le terme. Nous sommes les membres, il est la tête.¹ Faut-il lutter? Il lutte avec nous. Nous distinguons-nous dans la lice? Il est l'agônôthète. Sommes-nous vainqueurs? il est aussitôt notre couronne.

Ainsi de toutes parts il nous attire à lui, il ne nous laisse distraire notre attention sur rien autre, ni nous éprendre d'aucun autre être. Où que se portent nos désirs, il est là pour les satisfaire : ici, là ou ailleurs, partout il tient la route et s'empare

¹ Notons le texte grec de cette déclaration si nette : *Μέλη ἐσμέν, ἐκείνος κεφαλή*. Col. 500 D.

¹ Cabasilas arrête la citation après « vous avez été appelés ».

de ceux qui se présentent. « Si je monte aux cieux, tu y es », dit le psalmiste; « si je descends aux enfers, te voilà; si je prends les ailes de l'aurore et que j'aie habiter aux confins de la mer, là encore ta main me conduira et ta droite me saisira » (Ps. 138, 8-10). C'est ainsi qu'exerçant une admirable violence et un aimable empire, il attire à lui seul, et à lui seul il unit. C'est cette contrainte, j'imagine, dont il usait pour pousser à la salle du festin ceux qu'il appelait, en disant au serviteur : « Presse-les d'entrer, afin que ma maison soit remplie (Luc, 14, 23)¹.

Que ces pages si denses traduisent une pensée très nette et très ferme, nous en aurions la preuve, s'il en était besoin, dans la conclusion par laquelle Cabasilas termine son argumentation : « Il reste donc établi par ce qui précède que la vie dans le Christ se réalise non pas seulement dans le siècle à venir, mais ici-bas et dès le temps présent pour les justes, pour ceux qui vivent et agissent conformément à cette vie² ».

Il va maintenant, déclare-t-il, indiquer les moyens qui nous font vivre de cette vie et jouir de cette union. Il sont de deux sortes : l'action de Dieu et notre part de coopération.

Notre tâche, à nous, se borne à ne rien introduire qui soit contraire à la vie et engendre la mort. Le rôle de Dieu, le rôle du Christ est tout autre.

L'essence même de la vie, c'est le Christ présent en nous qui la sème d'ineffable manière en nos âmes. Il est véritablement présent, en effet, et favorise le développement des principes de vie qu'il nous a lui-même procurés par sa venue. Il est présent, non plus, comme jadis, par une simple communauté d'habitation, de relations et de société, mais de cette autre manière bien différente et plus parfaite qui consiste en ce que nous lui sommes *concorporels*, vivant de sa vie et devenus ses membres³.

¹ Col. 500-501. ² Col. 501 B.

³ Col. 501 C : ἀλλ' ἕτερον ἐκείνω καὶ τελεώτερον τρόπον, καθ' ὃν σύσσωμοι αὐτῷ γινόμεθα καὶ σύζωοι καὶ μέλη. Le terme *concorporels* nous a paru nécessaire ici, en dépit du dictionnaire qui ne l'admet pas. Chacun voit l'importance de ces mots dans l'affirmation du Corps mystique du Christ, de notre incorporation au Christ. Ils sont suivis, dans le texte de Cabasilas, d'une dernière formule qui,

De même qu'a été ineffable la bienveillance qui l'a poussé à aimer des indignes jusqu'à les combler de si grandes grâces, de même son union avec ses amis défie toute image et toute expression; de même aussi le mode de sa présence et de sa munificence est admirable, comme il sied à Celui qui seul fait des merveilles⁴.

Les sacrements sont le moyen normal par lequel le Christ opère ces merveilles, en appliquant aux âmes les fruits de la Rédemption. Toute la suite du premier livre développe cette nouvelle proposition, qui va elle-même introduire aux livres suivants. Il y a là quantité de données doctrinales qu'il faudrait relever si l'on voulait étudier les divers aspects ou les divers éléments de la vie surnaturelle. Bornons-nous à noter, vers la fin de cet exposé, quelques nouvelles déclarations sur notre participation réelle à la vie du Christ et à ses mystères, spécialement à sa passion, à sa mort, à sa résurrection. Et donnons-nous le plaisir d'entendre notre théologien conclure ce premier livre par une nouvelle répétition de l'étonnant refrain : En s'unissant à nous de si intime manière, le Christ se façonne son corps et devient pour nous ce que la tête est aux membres.

Ouvertes pour Adam, il était juste que les portes du paradis se ferraissent du fait qu'Adam n'avait pas persévéré dans son état d'innocence. Mais le Christ les a rouvertes, lui qui n'a point péché ni ne peut pécher...² Il s'ensuit nécessairement que ces portes demeurent ouvertes pour donner accès à la vie... « Je suis venu — dit le Sauveur — pour qu'ils aient la vie »...³ Car c'est cela, la vie que le Seigneur est venu apporter : entrer, par la voie des sacrements, en participation de sa mort et communier à sa Passion, condition indispensable pour éviter la mort. Sans être baptisé dans l'eau et dans l'Esprit, impossible d'avoir accès à la vie; sans manger la chair et boire le sang du Fils de l'homme, impossible d'avoir la vie en soi⁴.

Enfin, après une série de beaux développements sur les souffrances et la mort rédemptrices, Cabasilas conclut sur un

bien que nous l'ayons omise pour ne point surcharger la traduction, continue la déclaration maintes fois répétée, concernant l'impuissance des comparaisons en pareil sujet : après μέλη, l'auteur ajoute : καὶ εἴ τι πρὸς τοῦτο φέρεται. Et si quid aliud eodem pertinet, traduit Pontanus. ¹ Col. 501 D. ² I Petr., 2, 22; cf. Isaïe, 53, 9. ³ Joan., 10, 10. ⁴ Col. 512 CD.

ton d'éloquence que l'on sent très convaincue et très personnelle :

Voilà donc à quel prix la vie véritable passe en nous par l'intermédiaire de la mort du Sauveur. Quant au moyen pour nous d'attirer cette vie en nos âmes, il consiste à recevoir l'initiation des sacrements¹ : l'ablution baptismale, l'onction du chrême, l'aliment de la table sainte. Par l'accomplissement de ces rites sacrés, le Christ vient à nous, y adhère, y grandit; il fait mourir en nous le péché, il nous infuse sa propre vie et sa propre perfection, il nous associe à sa victoire... Si en participant à ces rites sacrés nous n'avons pas à lutter ni à souffrir, il n'en est pas moins vrai que nous célébrons le combat du Rédempteur, nous chantons sa victoire, nous vénérons son Trophée, nous témoignons à notre Chef un intense et ineffable amour.

Ces blessures, cette plaie², cette mort, nous nous les approprions, nous les attirons à nous autant qu'il est possible; nous mangeons la chair même de ce Christ mis à mort et ressuscité³. C'est donc à juste titre que nous jouissons des bienfaits découlant de ses souffrances et de sa mort...

En sortant des eaux baptismales, c'est le Sauveur lui-même que nous portons en nos âmes, sur notre front, dans nos yeux, au plus profond de notre être, en tous nos membres. Nous le portons pur de tout péché, exempt de toute corruption, tel qu'il est ressuscité, qu'il a apparu aux disciples, qu'il est monté aux cieux, tel qu'il reviendra enfin pour nous réclamer ce trésor dont il nous a enrichis.

Après cette naissance spirituelle, afin que, conformés au Christ comme par une empreinte et un sceau, nous n'introduisions en nous aucune forme étrangère, le Christ occupe lui-même en nous

¹ Cf. *Exp. Liturg.*, ch. X, col. 388 C, voir ci-dessous, p. 93 : « L'Église a reçu le pouvoir de nous constituer enfants de Dieu : c'est le don commun à tous les chrétiens, qui nous a été accordé par le moyen de la mort du Sauveur. Voilà ce qui nous est assuré par le saint Baptême et par les autres sacrements, qui nous associent à la vie de Dieu et nous rendent héritiers du royaume ».

² Col 516 D : *καὶ τὰ τραύματα ἐκεῖνα καὶ τὴν πληγὴν καὶ τὸν θάνατον οἰκειούμεθα*. La plaie (τὴν πληγὴν) nous paraît bien désigner ici cette mystérieuse blessure du côté ouvert par la lance, dont la mention revient à plusieurs reprises sous la plume de Cabasilas, et toujours en termes suggestifs. Il faut le noter, car le sujet est d'importance.

³ Col. 516-517. L'édition de Gass et de Migne porte : *καὶ αὐτῶν γεόμεθα τῶν σαρκῶν*..., qu'il faudrait traduire : « et nous devenons (participants) de la chair... », en sous-entendant *μέτοχοι*. Il faut sans doute lire *γεόμεθα*, verbe qui, comme on sait, veut son régime au génitif. C'est d'ailleurs ainsi qu'a dû lire Pontanus, puisqu'il traduit : *ipsamque carnem mortui et rediviui gustamus*.

les accès de la vie. Les deux voies par lesquelles l'air et la nourriture pénètrent pour soutenir la vie de notre corps, sont aussi celles par où lui-même s'introduit dans nos âmes. Il s'approprie ces deux portes, se présentant à l'une sous forme de chrême et de parfum, à l'autre sous forme de nourriture. Nous le respirons, et il nous devient aliment. Et ainsi, s'étant de toutes manières mêlé à nous, il se façonne son corps et devient pour nous ce que la tête est aux membres¹.

Ce nouveau rappel du corps mystique, de la tête et des membres va une fois de plus exciter le lyrisme de notre théologien :

C'est en effet parce qu'il est la tête, que nous participons à tous ses biens : car ce qui appartient à la tête doit nécessairement passer au reste du corps. Sur quoi il y aurait même lieu de s'étonner que nous ne participions pas aussi à ses souffrances et à sa mort, mais qu'il ait seul mené le combat et qu'il ne nous fasse participer à ses biens que lorsqu'il s'agit de recevoir la couronne. C'est encore là un trait de l'ineffable amour, qui d'ailleurs n'est pas sans motif ni raison. Car c'est seulement après la Croix que nous avons été unis au Christ; avant sa mort, nous n'avions encore rien de commun avec lui. Il était, lui, le Fils bien-aimé; nous étions, nous, des impurs, des esclaves, des ennemis. Mais après qu'il fut mort, une fois que la rançon eut été payée, que l'esclavage du démon eut été détruit, alors nous reçûmes la liberté et l'adoption : nous fûmes constitués membres de cette bienheureuse tête. Depuis lors, tout ce qui appartient à la tête devient aussi nôtre².

¹ Col. 517-520.

² Col. 520 A-C. Il ne faudrait pas trop, croyons-nous, presser la portée restrictive de cette proposition : « C'est seulement après la Croix que nous avons été unis au Christ; avant sa mort, nous n'avions encore rien de commun avec lui ». En mettant fortement l'accent sur la rédemption par la Croix, Cabasilas ne saurait nier la valeur rédemptrice de l'Incarnation. De fait, pour ne citer ici qu'une des nombreuses formules qui pourraient être mises en avant, nous lisons au chapitre XX de l'*Expositio Liturgiae* : un des symbolismes du *Trisagion*, avant l'Épître de la messe, est de signifier que les anges et les hommes « sont devenus une seule Église et un seul chœur par la manifestation du Christ, qui est à la fois céleste et terrestre ». C'est pourquoi, continue Cabasilas, « nous chantons cet hymne après l'ostension de l'Évangile, comme pour nous écrier que par sa venue il nous a placés avec les anges et nous a établis dans ce chœur sacré ». Col. 412-413. Cf. M. DE LA TAILLE, qui dans le *Mysterium fidei*, écrit à propos de ce passage : « Posterioritatem illam intellege logicam ». « Après la Croix » doit donc s'entendre d'une postériorité logique.

2. Le Baptême crée en nous tout un organisme de vie surnaturelle.

Il est normal que les affirmations de notre incorporation au Christ reviennent dans l'exposé de la doctrine sacramentaire. On peut, sans doute, s'étonner que Cabasilas s'en tienne aux trois sacrements de Baptême, de Confirmation et d'Eucharistie, ceux que l'antiquité appelait les sacrements de l'initiation chrétienne. Peut-être avons-nous la meilleure explication dans cette idée même d'initiation, qui demeure à la base des considérations de notre théologien byzantin, sans exclure pour autant les autres sacrements. Il est plusieurs fois fait allusion à la Pénitence, à propos de la pureté de conscience requise pour la communion; à l'Ordre implicitement, à propos du sacerdoce et du sacrifice; à l'Extrême-Onction, que Cabasilas désigne par le terme significatif de « suprême sacrement de l'Onction » au chapitre XXIX de l'*Expositio Liturgiae*¹; au mariage, nous l'avons déjà vu, à propos du texte de saint Paul (*Eph.*, 5, 32) et de l'union du Christ avec l'Église. Reconnaissons, au surplus, qu'en effet les trois sacrements auxquels l'auteur du *De vita in Christo* limite son exposé réalisent plus directement cette création, cet accroissement, cette alimentation de la vie divine qui sont au premier plan de sa perspective.

De fait, tous les développements sont commandés par le concept d'une sorte de trilogie à laquelle Cabasilas ramène les trois sacrements. Basée sur une accommodation de la parole de saint Paul, dans son discours de l'Aréopage (*Act.*, 17, 28) : « C'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être », la formule est assez heureuse, bien que, un peu trop littéralement poussée à propos de la Confirmation, elle conduise Cabasilas à admettre la reconfirmation des apostats. Le Baptême, déclare-t-il, nous confère l'être

¹ Col. 432 C. Ce chapitre XXIX de l'*Expositio Liturgiae* contient précisément la mention des sacrements de Confirmation, de Pénitence, d'Extrême-Onction, d'Ordre et de Mariage.

surnaturel; la Confirmation donne le mouvement à ce principe d'opération; l'Eucharistie alimente cette vie divine¹. Le Christ, dira-t-il ailleurs, opère lui-même en chacun des sacrements : c'est lui qui purifie, lui qui oint, lui qui nourrit. Au Baptême, dès l'origine, il crée les membres de l'organisme surnaturel; à la Confirmation, il les fortifie dans l'Esprit; à la Table sainte; il est avec nous en toute vérité et soutient avec nous le combat; après la délivrance finale, il sera l'athlète qui couronnera le vainqueur². Contentons-nous, pour l'instant, de continuer à relever les mentions du Corps mystique, tête et membres.

Le Baptême nous purifie du péché... en nous rendant participants de la mort vivifiante du Sauveur. Et comme ce bain sacré nous fait aussi participer à sa résurrection, le Christ nous y donne une autre vie, nous façonne des membres et nous insère les facultés qui nous sont nécessaires pour atteindre la vie future³.

Ou plutôt, ajoute Cabasilas revenant à la cause méritoire qu'est la Rédemption, « ce n'est pas d'aujourd'hui que le Christ expie nos péchés, ce n'est pas d'aujourd'hui qu'il opère la guérison, qu'il nous façonne des membres et nous insère des facultés ».

Tout cela, il l'a fait dans le passé. Du jour où il a gravi la croix, du jour où il est mort, où il est ressuscité, la liberté des hommes a été rétablie, leur forme et leur beauté ont été restaurées, et des membres nouveaux leur ont été adaptés. Maintenant, il suffit de se présenter, d'accourir au-devant de la grâce : le Baptême a cette vertu, de rendre les morts à la vie, les captifs à la liberté, les dégénérés à l'éclat de la beauté surnaturelle. La rançon a été payée; maintenant, nous n'avons plus qu'à bénéficier de notre libération. Le parfum a été répandu, et son arôme a tout pénétré; il ne reste plus qu'à le respirer. Que dis-je? Même cette faculté de respiration surnaturelle nous a été acquise par le Sauveur, comme la faculté d'être libérés et d'être éclairés. Car, en venant au monde, il n'a pas seulement fait lever la lumière, mais il a aussi adapté l'œil; il n'a pas seulement répandu le parfum, il a

¹ *De vita in Christo*, lib. I, col. 501-504. — A propos de la reconfirmation des apostats, voir ci-dessus, pp. 21-22.

² Lib. IV, col. 608 AB.

³ Lib. II, col. 537 B.

encore donné le sens spécial pour le saisir. Et c'est cette disposition de ces sens et de ces facultés spirituelles qu'opère dans les baptisés l'immersion sacrée¹.

La base de tous ces développements, c'est bien toujours, on le voit, l'analogie du corps, de la tête et des membres, la conformation du chrétien au Christ, l'adaptation de la vie du baptisé à la vie du Christ par tout un ensemble de sens nouveaux et de facultés nouvelles constituant un véritable organisme.

Cet organisme, comme la vie surnaturelle elle-même, échappe à nos moyens ordinaires de connaissance; mais il n'en est pas moins réel, de la réalité même du Christ.

De tout ce qui vient d'être dit il s'ensuit donc que ceux qui ont été engendrés par le Baptême vivent la vie du Christ. Mais qu'est-ce que la vie du Christ? Je veux dire, qu'est-ce que cette condition générale en vertu de laquelle les nouveaux baptisés participent à la vie du Christ? Ce point n'a pas encore été élucidé; il dépasse d'ailleurs en grande partie l'entendement et le discours humain. C'est en effet une puissance du monde à venir, comme dit saint Paul², une préparation à une autre vie. De même que ceux qui n'ont point accès à la lumière ne peuvent se faire une idée de la perception visuelle et de l'éclat des couleurs; ni les dormeurs, durant leur sommeil, connaître les actes

¹ Col. 537 CD. L'onction de parfum à laquelle Cabasilas fait ici allusion est l'onction d'huile qui dans le rit byzantin précède l'immersion baptismale, et non point celle de la Confirmation, de laquelle il sera question au livre III. Toutefois le symbolisme de l'une comme de l'autre, rapporté au Christ, peut être considéré comme identique. Un peu plus haut, col. 528 A, l'auteur a écrit : « Le Baptême est aussi appelé *onction*, parce qu'il grave sur les baptisés le Christ qui a été oint pour nous, et qu'il est un sceau imprimant le Christ lui-même... » Et un peu plus loin, col. 529 D : « Cette onction est un symbole parfaitement approprié et bien en rapport avec le nom de *chrétien*. Nous sommes oints (*χρισμέθα*) : Celui à qui nous voulons ressembler, c'est le Christ qui a répandu sur l'humanité l'onction (*ὁ χρισίας*) de la divinité, et nous participons à sa propre onction (*χρισματος*). » Et plus loin encore, à propos de la Confirmation cette fois, col. 569 C, et en jouant toujours sur le mot *Christos*, qui signifie *oint*, et sur le verbe *χρίω*, oindre, ou ses dérivés : « Le Sauveur lui-même est l'Oint, non pas que l'onction ait été répandue sur sa tête, mais parce qu'il a été oint par le Saint-Esprit et qu'il est devenu un trésor d'énergie spirituelle dans la chair qu'il a assumée... »

² Vague allusion à *Hebr.*, 6, 5 : *δυνάμεις μέλλοντος αἰῶνος*.

des gens éveillés : de même, il n'est pas possible, en ce monde, de connaître parfaitement ces membres nouveaux et ces facultés nouvelles uniquement destinés à nous faire atteindre la vie future, de savoir exactement quels ils sont et quelle est leur beauté. Car nous manquons et d'un terme de comparaison et de la lumière appropriée. *Assurément, nous sommes membres du Christ, et c'est là l'œuvre du Baptême.* Mais l'harmonie et la beauté des membres est en fonction de la tête : les membres perdraient toute leur grâce s'ils étaient séparés de la tête. Or, *la tête de ces membres* échappe à nos regards ici-bas et elle ne paraîtra que dans la vie future; c'est alors que les membres aussi brilleront et se montreront au grand jour, quand ils resplendiront avec (Celui qui est) leur tête. Saint Paul le déclare : Vous êtes morts, et votre vie est cachée avec le Christ en Dieu. Lorsque le Christ, votre vie, apparaîtra, alors vous apparaîtrez vous aussi avec lui dans la gloire¹. Et saint Jean : « Ce que nous sommes n'a pas encore été manifesté; mais au temps de cette manifestation, nous lui serons semblables »².

C'est pourquoi il n'est pas possible, à présent, de connaître exactement la perfection de cette vie; pas même aux saints, qui le plus souvent avouent l'ignorer, ou la connaître seulement en partie, en énigme et à travers un miroir³; et le peu qu'ils en connaissent ne peut pas, disent-ils, être exprimé. Les cœurs purs en ont une certaine perception et quelque connaissance; mais il leur est impossible de trouver le terme ou la formule qui s'adaptera aux réalités connues par eux et qui sera un indice de cette bienheureuse condition à ceux qui ne la connaissent pas. Ce sont en effet ces choses qu'entendit l'Apôtre quand il fut ravi au troisième ciel : « paroles ineffables qu'il n'est pas permis à un homme de révéler »⁴.

Une chose pourtant peut être connue : ce sont les merveilleux effets de cette vie divine dans une multitude de baptisés, les exploits des héros chrétiens, véritables manifestations visibles de l'invisible réalité. Et notre théologien amorce par là un magnifique développement qui montre, surtout dans les martyrs, les extraordinaires résultats de

¹ *Coloss.*, 3, 3-4.

² *I Joan.*, 3, 2. Cabasilas modifie un peu la première partie de ce texte. Là où le livre sacré porte le futur, *τί ἐσόμεθα*, il met le présent, *τί ἐσμεν*. Son argumentation sur notre ignorance actuelle de la vie surnaturelle en est évidemment renforcée. De même, il semble bien rapporter au Christ comme sujet le verbe *φανερωθῆ* du second membre. Le sens général n'est pas atteint par ces légères déviations.

³ *I Cor.*, 13, 12.

⁴ *II Cor.*, 12, 4. — *De vita in Christo*, l. II, col. 548.

la grâce initiale du Baptême et de l'indicible amour dont la beauté du Christ fascine ses amis. On voudrait pouvoir tout citer de ces pages chaudes et lumineuses, où le théologien se double d'un psychologue et parfois d'un poète. Transcrivons du moins un passage qui revient directement au présent sujet.

Il est arrivé à un bon nombre, même sans avoir reçu le Baptême, d'entrer dans ce cœur glorieux : ils n'ont pas été baptisés dans l'eau par l'Église, c'est l'Époux de l'Église qui les a lui-même baptisés. Pour plusieurs il a fait descendre du ciel une nuée, ou jaillir soudain de la terre une source, et il les a ainsi baptisés. Mais la plupart, il les a régénérés de manière invisible. Car si les membres de l'Église, Paul ou tout autre comme lui, achèvent ce qui manque au Christ¹, rien d'étonnant que la tête de l'Église achève ce qui manque à l'Église elle-même. S'il est des membres qui semblent parfois prêter secours à la tête, à combien plus juste titre la tête ne suppléera-t-elle pas ce qui manque aux membres?²

De tels exemples prouvent à merveille que c'est bien le Christ qui donne des sens nouveaux et de nouvelles facultés par le baptême d'eau, ou par le baptême de sang, ou par le baptême de désir. C'est grâce à ces sens nouveaux et à ces nouvelles facultés que tous ces héros ont subi le prestigieux empire de l'amour du Christ. Car la connaissance engendre l'amour, et l'amour est d'autant plus fort que l'objet aimé est plus beau et mieux connu. Il a donc fallu aux saints une

¹ *Coloss.*, 1, 24. On sait l'importance capitale de ce texte paulinien : « Ce qui manque aux souffrances du Christ..., je l'achève pour son corps qui est l'Église ».

² *Col.* 552 A. — Quant aux moyens extraordinaires indiqués ici par Cabasilas pour suppléer le Baptême de l'Église, il faut y voir des précisions — un peu trop naïvement concrètes — de ce que nos théologiens appellent le Baptême de désir, *Baptismus fluminis*. Mieux eût valu peut-être s'en tenir à la formule générale : « Le Christ les a régénérés de manière invisible ». — Comparer Saint THOMAS, écrivant au sujet de la nécessité de la grâce : « Si aliquis inter barbaros nutritus quod in se est faciat, Deus sibi revelabit illud quod est necessarium ad salutem, vel inspirando vel doctorem mittendo... sicut misit Petrum ad Cornelium ». *De verit.*, quaest. 14, art. 11, ad 1; *In II Sent.*, dist. 28, quaest. 1, art. 4, ad 4; art. 3, ad 5; *In III Sent.*, dist. 25, quaest. 2, art. 1, quaestiuena 1, ad 1, 2; *Lectio III in Romanos*, 10.

connaissance de Dieu, effet d'un sens spécial reçu au Baptême et au moyen duquel ils ont perçu clairement la divine beauté et en ont goûté la douceur. Or, l'expérience à cet égard est de beaucoup supérieure à la théorie.

Aussi bien, si l'amour du Christ ne produit pas en nous des effets vraiment nouveaux et extraordinaires, c'est signe que nous Le connaissons seulement par oui-dire. Les saints, par contre, ont un amour tel qu'il les fait sortir en quelque sorte d'eux-mêmes et réaliser des œuvres qui dépassent toute imagination. « Ceux-là, le divin Époux les a lui-même blessés de ses traits enflammés; lui-même a fait luire à leurs yeux un rayon de sa beauté. La profondeur de la blessure révèle la flèche, et l'intensité de l'amour dévoile qui a fait la blessure »¹.

Le Baptême, en nous constituant membres du Christ, a posé le fondement de notre identification avec lui, a créé en nous cet organisme de vie surnaturelle nous permettant d'atteindre dès ici-bas un objet de connaissance et d'amour dont la parfaite jouissance est réservée au ciel.

Tous les sacrements contribuent à cette incorporation. Cabasilas l'affirme vers la fin du livre III du *De vita in Christo*, à propos de la Confirmation. La phrase mérite d'être citée, à cause de sa portée générale :

Il n'est absolument aucun bienfait, pas un seul, accordé aux hommes réconciliés avec Dieu, qui ne l'ait été par Celui qui a été constitué Médiateur entre Dieu et les hommes. Or, rien ne nous permet de trouver le Médiateur, de le saisir et d'obtenir ses grâces, hormis les sacrements. Ce sont eux qui nous donnent une affinité avec le sang du Sauveur, nous font participants des grâces qu'il a reçues dans son humanité et des souffrances qu'il a endurées².

Relevons aussi, à propos de la Confirmation, la phrase

¹ *Col.* 553 A.

² *Col.* 577 BC. La traduction ne peut rendre toute la force des expressions grecques. Il convient de noter celles-ci, pour mieux voir leur portée à l'égard du Corps mystique : Ταῦτα γὰρ συγγενεῖς ἡμῶς ποιεῖ τῶν αἱμάτων ἐκείνων, καὶ ὧν εἴληφε διὰ τὴν σάρκα χαρίτων καὶ ὧν παθεῖν ἠέσχετο κοινωνοῦς.

initiale du livre III, relative à la mise en branle des facultés établies en nous par le Baptême :

« Cette régénération spirituelle appelle une activité et des énergies proportionnées. C'est la Confirmation qui nous les fournit : elle met en branle les énergies spirituelles, tantôt l'une, tantôt l'autre, tantôt plusieurs à la fois¹ ».

3. Le Christ, cœur du Corps mystique.

Avec l'Eucharistie, nous allons voir se renforcer encore la doctrine de notre incorporation au Christ. Paraissant oublier un instant le principe, pourtant si fermement posé, que la vie dans le Christ atteint sa perfection au ciel seulement, Cabasilas est si convaincu de la présence réelle, qu'il déclare ici *ex abrupto* :

Voici le terme de cette vie : à qui l'a atteint il ne manque plus rien du bonheur poursuivi. Ce n'est plus simplement la participation à sa mort, à sa sépulture, à une vie meilleure; mais c'est Lui-même, le ressuscité, de qui nous entrons en possession. Ce ne sont plus les dons du Saint-Esprit, si abondants soient ils, que nous recevons; c'est le bienfaiteur en personne, c'est le temple même sur lequel s'élève tout l'édifice de grâces².

La promesse du Sauveur : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi, et moi en lui » (*Joan.*, 6, 57) provoque cette enthousiaste paraphrase : « Il est à la fois notre hôte et notre demeure : double bonheur, et de l'avoir pour demeure, et d'être nous-mêmes la demeure d'un tel hôte »³.

"*Ēvoikos* et *oikia* : le jeu de mots est voulu. Cabasilas en poussera la signification jusqu'à ses ultimes conséquences lorsque, à la fin du livre IV, il déclarera que le Christ eucharistique, reçu comme viatique par les justes, les accompagnera jusque dans la poussière de leur tombe⁴, et lorsque,

¹ Col. 560 A. — Voir ce qui a été dit au début de l'analyse sommaire du *De vita in Christo* (ci-dessus, pp. 21-22).

² L. IV, col. 581 A. ³ Col. 584 C.

Col. 624 AB. Le jeu de mots *Ēvoikos* et *oikia* se rencontre chez

à la fin du livre V, il écrira à propos des reliques des martyrs : « Le Christ était avec eux durant leur vie; morts, il n'abandonne pas leurs cadavres; il est uni à leurs âmes comme il est uni et mêlé à cette cendre inerte... »¹. Et dans la « Prière au Christ » du *Codex Parisinus* grec 1213, en termes plus explicites encore si possible : « Comme leurs âmes (des martyrs) se tiennent dans tes mains, ainsi leurs corps te portent *Ēvoikov*² ».

De quelque exagération qu'il faille taxer pareille conception³, une chose reste vraie et certaine : c'est l'intimité de l'union, marquée par cette inhabitation réciproque, *Ēvoikos* et *oikia*, qui traduit elle-même en deux mots la parole évangélique : *Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi, et moi en lui.*

Cette idée d'intimité va de nouveau ramener sous la plume de notre Byzantin les expressions les plus énergiques. L'incorporation au Christ sera donc de plus en plus affirmée et réaffirmée sans cesse.

saint JEAN DAMASCÈNE, *De fide orthod.*, II, 11, P. G., t. 94, col. 916 BC. Il s'agit du premier homme : dans son corps, il habitait le paradis terrestre; « dans son âme, il séjournait dans le lieu supérieur..., ayant pour demeure Dieu qui habitait en lui », *Θεὸν ἔχων οἶκον τὸν ἔvoikov*. Cf. J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, p. 329.

¹ Lib. VI, col. 636 B.

² Cod. Paris. gr. 1213 f. 154v. Voir le texte et la traduction dans *Échos d'Orient*, t. XXXV, 1936, p. 44.

³ Comme saint Jean Damascène et un grand nombre de théologiens byzantins, Cabasilas pousse si loin le réalisme, qu'il ne voit dans l'Eucharistie que le corps et le sang de Jésus-Christ. « Il (Jean Damascène) n'a pas du tout la vision d'accidents du pain et du vin séparés de leur substance naturelle et distincte du corps de Jésus-Christ. Il voit le corps et rien de plus... C'est pour cette raison qu'il déclare que les saints mystères échappent à toute corruption, mais que le corps du Christ qu'ils sont — le même qui est né de la Vierge — s'en va soutenir notre âme et notre corps, conserver notre substance, nous unir intimement à sa divinité ». M. JUGIE, art. *Jean Damascène*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. VIII, 1924, col. 744. Voir P. G., t. 94, col. 1152. Cf. aussi JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientantium*, t. III, 1930, pp. 203-206. — Observation théologique à ne point perdre de vue dans la lecture des méditations eucharistiques de Cabasilas.

Il est l'hôte remplissant toute sa maison... Corps et âme, avec leurs facultés, tout est aussitôt spiritualisé, puisqu'il y a union d'âme à âme, de corps à corps, de sang à sang. Qu'en résulte-t-il? Le plus excellent l'emporte sur l'imparfait, le divin triomphe de l'humain, comme dit saint Paul à propos de la résurrection : « Ce qui est mortel est absorbé par la vie »¹, ou mieux encore : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi »². O profondeur des mystères! L'esprit du Christ se fondre avec notre esprit, sa volonté avec notre volonté, son corps avec notre corps et son sang avec notre sang!... Qu'il en soit ainsi, saint Paul l'atteste quand il déclare n'avoir plus ni esprit, ni volonté, ni vie propres, mais que le Christ lui tient lieu de tout... Devenir un seul esprit avec Dieu, quelle plus étroite intimité pourrait-il y avoir?³

Les images se pressent, se succèdent, s'accumulent. Comme l'olivier franc greffé sur le sauvageon⁴ communique à ce dernier ses qualités natives, ainsi notre justice devient *christiforme*. Car la parole sacrée : « Nous sommes le corps du Christ et ses membres, chacun pour sa part »⁵ ne doit pas être appliquée seulement au corps, mais plus encore à l'âme⁶.

Un peu plus loin, c'est l'image de la goutte d'eau perdue dans un océan de parfum; puis celle des noces sacrées, l'Eucharistie étant l'unique sacrement par lequel « nous sommes chair de sa chair et os de ses os »⁷.

Mais voici apparaître une expression nouvelle, qui ne se présente point par hasard et en passant, comme une simple figure de rhétorique, car nous allons la retrouver en plusieurs passages et avec des développements assez poussés. C'est celle-ci : *Le Christ est le cœur du Corps mystique*.

Les grands scolastiques latins ayant généralement, pour des raisons diverses, écarté cette appellation, il est d'autant plus intéressant d'entendre notre Byzantin du xiv^e siècle l'employer avec complaisance. Il le fait avec la même méthode d'exposé pieux et personnel que nous lui con-

¹ II Cor., 5, 4. ² Gal., 2, 20. ³ Col. 584-585.

⁴ Rom., 11, 17, 24. ⁵ I Cor., 12, 27. ⁶ Col. 592 CD.

⁷ Col. 593 CD. Le dernier texte scripturaire est une réminiscence de Genèse, 2, 23.

naïssons déjà, sans la moindre allusion à des opinions d'école, et avec l'unique souci de demeurer fidèle aux livres saints, notamment à saint Jean et à saint Paul.

Laissons-le parler. La première mention s'offre à nous en un beau passage relatif à la communion fréquente, et où précisément l'analogie du Corps mystique se trouve reprise tout entière : membres, tête, cœur.

La misère de notre nature ne laisse pas intact le sceau sacré, « car nous portons ce trésor dans des vases de terre »¹. C'est pourquoi ce n'est pas une fois seulement, mais sans cesse, que nous usons de ce remède... « Alors que nous étions morts par nos offenses, Dieu nous a rendus vivants avec le Christ », dit l'Apôtre². Et encore : « Le sang du Christ purifie notre conscience des œuvres mortes, pour servir le Dieu vivant »³. *C'est en effet de ce cœur bienheureux que la vertu de la Table sainte attire en nous la vie véritable; c'est de là que nous vient de servir Dieu avec pureté. Car si servir Dieu avec pureté, c'est se soumettre à lui, lui obéir, tout accomplir sous son impulsion, je ne sais pas quand nous pourrions davantage nous soumettre à Dieu, que lorsque nous sommes devenus ses membres. Qu'est-ce qui peut mieux commander à un autre être que la tête aux membres? Or, le Pain de vie nous donne de devenir membres du Christ beaucoup plus parfaitement que tout autre rite sacré. Car comme c'est par la tête et le cœur que vivent les membres, ainsi « celui qui me mange vivra par moi »⁴, dit le Sauveur. On vit aussi sans doute par la nourriture. Mais le sacrement agit d'une manière bien différente. L'aliment matériel, n'étant pas lui-même vivant, ne saurait nous apporter la vie par lui-même; mais le fait d'aider à soutenir la vie du corps lui vaut de paraître cause de vie. Le Pain de vie, par contre, est lui-même vivant, et ceux à qui il se communique vivent par lui. La nourriture matérielle est absorbée par celui qui l'absorbe, transformant en sang humain le poisson, le pain ou tout autre aliment. Ici, c'est tout l'opposé : c'est le Pain de vie lui-même qui change, transforme et s'assimile celui qui le mange. Conformément à ce qui est le rôle normal du cœur et de la tête, nous sommes mus et nous vivons comme le Christ vit lui-même autant qu'il est en lui. C'est pour indiquer cela, qu'il ne nous soutient pas la vie à la manière des aliments matériels, mais que, la possédant lui-même, il nous l'insuffle de son propre sein, il nous communique la vie comme le cœur ou la tête aux membres; c'est pour cela qu'il s'est appelé Pain vivant et qu'il a dit : Celui qui me mange vivra par moi »⁵.*

¹ II Cor., 4, 7. ² Éph., 2, 5. ³ Hebr., 9, 14. ⁴ Joan., 6, 58. ⁵ Col. 596 D-597 E.

De cette appellation de « cœur » donnée au Christ, Cabasilas ne fournira pas d'autre raison que celle que l'on vient de lire : conformément à ce qui est le rôle normal du cœur et de la tête, le Christ nous communique le mouvement et la vie. Délibérément et sans plus de discrimination, il unit la fonction du cœur et celle de la tête. Nous sommes membres du Christ, membres vivants du Christ vivant¹. Il va se contenter, puisqu'il s'agit de vie surnaturelle, d'expliquer que cette vie est une filiation divine : que, comme le Verbe a pris notre chair et notre sang pour devenir notre père, nous devenons ses enfants en communiant à sa chair et à son sang. Et, continuant de parti pris à ne point dissocier les expressions de *membres* et de *filis*, il écrira : « C'est ainsi que par ce sacrement nous ne devenons pas seulement ses membres, mais aussi ses enfants, de manière à le servir avec une libre docilité et de plein gré, comme le font les enfants; avec exactitude aussi, comme les membres. Car ce service de Dieu est si admirable et si surnaturel, que nous avons besoin de l'une et de l'autre image, celle de fils et celle de membres, aucune ne suffisant à exprimer la réalité »². Membres, nous recevons le mouvement de la tête qui est Dieu, et nous lui sommes soumis; enfants, c'est librement que nous lui obéissons. Le Père reconnaît en nous les membres de son Fils bien-aimé.

Notre auteur montre ensuite que cette adoption établit entre le Christ et nous une affinité plus étroite que celle qui existe entre nous et nos parents : « Dans la génération naturelle, le sang actuel des enfants n'est pas celui des parents... Tandis que, par l'effet du sacrement, le sang par lequel nous vivons est actuellement le sang du Christ, et la chair qu'il nous donne est le corps du Christ : communs sont les membres, et commune la vie³ ». En outre, la véritable communion de vie entre deux êtres suppose qu'ils possèdent simultanément les mêmes principes de vie. Nous ne saurions avoir avec nos parents une telle communion de la chair et

¹ Col. 597 C.² Col. 600 A.³ Col. 600 CD.

du sang, faute de cette simultanéité de possession. « Mais nous l'avons avec le Christ, avec qui nous avons en commun corps, sang et membres, et toutes choses¹ ».

L'image de membres et celle de fils coïncident, du reste. Le Sauveur est la tête; les justes sont les membres. Le Christ, qui est la tête, étant né non de la chair et du sang, mais du Saint-Esprit, c'est du Saint-Esprit avec le Christ que doivent naître les membres. Et cet alinéa se termine par une conclusion, où il est peut-être permis de voir comment Cabasilas joint assez subtilement les idées de membres et de tête à celle de cœur :

« Telle est la surabondance des biens qui nous proviennent de la Table sainte. Elle délivre de la peine, efface la honte causée par le péché, rétablit la beauté primitive, rattache au Christ plus étroitement que ne sauraient le faire les liens naturels et, pour tout dire d'un mot, initie au véritable christianisme »².

En d'autres termes, l'Eucharistie est le centre de notre vie surnaturelle; le Christ eucharistique est le cœur de cette vie.

Le lecteur aura remarqué que ces explications, loin de faire abstraction de l'idée de tête et de celle de membres, s'y appuient au contraire sans cesse. Notre Byzantin n'est pas un scolastique qui distingue nettement les fonctions du cœur et celles de la tête. Lui, il se contente d'affirmer les rapports essentiels de l'un et de l'autre avec la vie; et puisque, en parlant de la *vie dans le Christ*, ces expressions ne peuvent avoir qu'une valeur d'analogie, il ne fait pas difficulté de les employer l'une et l'autre tour à tour ou simultanément, pour indiquer à la fois la réalité et l'intimité de la vie du Christ en nous.

De fait, redira un peu plus loin Cabasilas, le Christ n'est

¹ Cf. M. DE LA TAILLE, *Myst. fidei*, eluc. 49, sect. II, pp. 600-602.² Col. 604 AB. Il est facile de voir que dans l'expression finale le terme « christianisme » (χριστιανισμός) a une très haute portée pour désigner équivalamment tout l'ensemble de la *vie dans le Christ*.

pas seulement principe de vie, comme les parents; il est la Vie même.

« Ce qui est au Christ est nôtre plus que ce qui nous est personnel. Ce qui est au Christ est nôtre, parce que nous sommes devenus ses membres, et ses enfants, et que nous communions à sa chair, à son sang, à son esprit..., et il nous est plus proche que nos parents eux-mêmes... »¹.

Notre auteur en conclut, entre autres choses, — notons ce détail qui légitime de mieux en mieux un rapprochement avec notre dévotion au Sacré Cœur — que pour mener une vie vraiment nouvelle, nous devons, comme saint Paul, aimer *ἐν σπλάγχχνος Ἰησοῦ Χριστοῦ*², c'est-à-dire aimer de la tendresse du Christ, et réaliser la parole du Sauveur : « Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés »³.

Intimité et amour caractérisent manifestement ce qui vient du cœur. Voilà donc qui explique, en définitive, comment on peut dire du Christ qu'il est le cœur, comme on dit qu'il est la tête du Corps mystique. Cabasilas nous ouvre de nouveau sa pensée lorsque, un peu plus loin, il termine en ces termes un beau passage sur la royauté du Sauveur :

« C'est ainsi qu'il a exercé sa pure et véritable royauté, lui qui se suffisait à lui-même pour sa propre royauté. Il a entraîné après lui ceux qu'il a soumis à son empire : plus affable qu'un ami, plus équitable qu'un souverain, plus tendre qu'un père, plus intime que les membres, plus indispensable que le cœur... »⁴.

¹ Col. 613 C; cf. un peu plus loin col. 616 C.

² *Philipp. 1, 8* : « C'est avec tendresse que je vous aime tous dans les entrailles de Jésus-Christ », traduit Crampon; et les commentateurs, qui ont continué son œuvre, expliquent : « Dans les entrailles, le cœur de J.-C., d'un amour que j'éprouve en vertu de la présence et de l'action de J.-C. en moi. C'est le cœur de Jésus qui bat dans la poitrine de Paul pour ses chers Philippiens ». *La Sainte Bible...*, t. VII, Tournai, 1904, p. 203.

³ *Joan., 13, 34*. — Tout le passage dont nous venons de donner la substance se trouve col. 613 CD. Notons le mot très expressif que Cabasilas joint à celui de saint Paul : *ὁ φίλτρον Παύλος ἐφίλει ἐν σπλάγχχνος Ἰησοῦ Χριστοῦ*.

⁴ Col. 620 BC. Retenons les dernier mots : *καρδίας ἀναγκαϊότερον*.

Royauté et intimité : l'insistance est remarquable, avec laquelle Cabasilas associe ces deux choses en Notre-Seigneur, et toujours en prenant soin d'accumuler les images, de les ajouter l'une à l'autre : roi, ami, père et enfants, membres et tête, cœur, — sans en exclure aucune. On va le constater une fois de plus en une page vibrante, à laquelle il a déjà été fait allusion tout à l'heure à propos du réalisme eucharistique.

Par la première création, le Christ est devenu le maître de notre nature; par la création nouvelle, il s'est emparé de notre volonté, ce qui est véritablement régner sur les hommes... C'est pourquoi il dit : « Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre »¹ : comme si, pour Celui qui avant tous les siècles était maître du monde, ce fût nouveau que d'être reconnu maître universel par l'humanité après l'avoir été par les habitants du ciel. La parole de David « Dieu a régné par les nations »² fait aussi allusion à cette royauté, grâce à laquelle les Gentils, écrit saint Paul, « forment un même corps avec le Sauveur et sont ses coparticipants »³. En effet, du fait qu'il s'est ainsi une fois pour toutes uni aux âmes et aux corps, il s'est rendu maître non seulement des corps, mais aussi des âmes et des volontés : il exerce une royauté pleine et indépendante; il régit par lui-même *comme l'âme régit le corps et comme la tête régit les membres...*⁴

Pour le premier Adam, le corps fut formé de terre; le nouvel Adam « est né de Dieu », dit l'Écriture⁵. De chacune de ces

¹ *Matth., 28, 18*. ² *Ps. 46, 9*.

³ *Eph., 3, 6*. Mais Cabasilas modifie d'une manière assez sensible le texte de l'Apôtre, en vue de mettre plus vigoureusement l'accent sur les deux mots *σύσσωμα* et *συμμέτοχα*. Saint Paul écrivait : *εἶναι τὰ ἔθνη συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* : « Les Gentils sont héritiers avec les Juifs et membres du même corps; et ils participent à la promesse de Dieu en Jésus-Christ ». Cabasilas ajoute, entre *σύσσωμα* et *συμμέτοχα*, le datif *Σωτῆρι* qui devient ainsi un complément de l'un et de l'autre attribut : ce qui donne à la phrase une notable précision, et justement en fonction du Corps mystique : *τὰ ἔθνη σύσσωμα τῷ Σωτῆρι καὶ συμμέτοχα*. C'est avec le Sauveur que les Gentils forment un même corps, c'est avec lui qu'ils sont coparticipants. Voir *Expos. Liturg.* ch. I, p. 68, note 4.

⁴ Col. 621 AB. Encore une formule à retenir. Notons ici le rôle d'âme du Corps mystique attribué au Christ; analogie très voisine de celle du cœur, et de signification identique.

⁵ Réminiscence biblique plutôt que citation. Cf., *Coloss. 3, 10*; *Eph., 4, 24*; *I Joan., 3, 9*.

deux vies témoigne l'une et l'autre nourriture¹. La première vie a son aliment fourni par la terre; quant à l'homme nouveau, c'est (l'homme) céleste qui le nourrit de sa propre chair. C'est pourquoi, à l'heure de notre dissolution, le vieil homme retourne à la terre d'où il était issu, l'homme nouveau va au Christ dont il procède, et ainsi le terme de chacun est en rapport avec la dignité de son principe. « Tel est le terrestre, tels sont aussi les terrestres; et tel est le céleste, tels sont aussi les célestes² ». Et cela, non pas seulement pour l'âme, mais aussi pour le corps lui-même. En effet, celui-ci aussi est céleste, comme l'un et l'autre ici-bas étaient terrestres : car si l'âme habite les mains du (Seigneur) céleste, le corps est membre de ce même Seigneur. Ce corps, il est vrai, n'est plus en possession de son âme; mais il est rempli de l'Esprit vivant; il vit, après le trépas, d'une vie infiniment supérieure à sa première vie, puisque en vérité il n'est même pas absolument mort. « Ils ont passé pour morts aux yeux des insensés », dit Salomon³, mais non aux yeux des sages.

¹ Col. 621 B. Le texte édité : καὶ τῆς ζωῆς ἐκατέρας ἢ τράπεζα μαρτύρων ἐκατέρα offre un sens difficilement réalisable en soi et avec le contexte. La traduction de Pontanus : *utriusque vitae utraque mensa testimonium est* est beaucoup plus satisfaisante et tout à fait conforme à la suite des idées. Très certainement, le manuscrit utilisé par Pontanus devait porter μαρτύριον au lieu de μαρτύρων, comme ci-dessus (voir p. 34, note) γενομένα au lieu de γενόμεθα. L'excellent manuscrit du *De vita in Christo*, qui nous a donné occasion d'une communication (*Deux manuscrits du « De vita in Christo »*, dans *Bulletin de la section historique de l'Académie Roumaine*, t. XIII, Bucarest, 1938), contient précisément ces deux leçons : γενομένα et μαρτύριον. S. BROUSSALEUX a eu raison d'abandonner le texte grec édité, mais sa traduction ne rend cependant pas l'idée précise et forte de l'original. Il traduit, p. 134 : « Pour chacune de ces deux vies, il existe une nourriture appropriée : à l'une convient la nourriture terrestre, tandis que c'est le Maître céleste qui, de sa propre chair, nourrit l'homme nouveau ».

² I Cor., 15, 48. Cette sentence de saint Paul est comme le leitmotiv qui commande ici toute l'argumentation de Cabasilas. Il convient même d'y ajouter le verset qui lui fait immédiatement suite, et dont nous retrouvons la trace dans un passage parallèle de la « Prière au Christ ». Saint Paul continue en effet : « Et de même que nous avons porté l'image du terrestre, nous porterons aussi l'image du céleste ».

³ Sap., 3, 2. Le verset 1 est aussi à rappeler pour tout ce passage.

Car de même que le Christ ressuscité des morts ne meurt plus, la mort n'ayant plus sur lui d'empire¹, de même les membres du Christ ne verront jamais la mort : comment en effet pourraient goûter la mort *des membres dépendant d'un cœur toujours vivant*?² »

Malgré lui, le traducteur se voit contraint d'atténuer la rigueur du texte grec. Celui-ci joint au mot καρδίας l'article τῆς, qui suffit à suggérer très nettement que le cœur, c'est le Christ, et que des membres dépendant du cœur toujours vivant qu'est le Christ ne sauraient être soumis à la mort.

Il est permis de trouver ce raisonnement par trop forcé et d'estimer que Cabasilas équivoque à l'excès sur l'élément terrestre du vieil homme et le corps des saints. En tout cas, telle est bien la pensée de notre Byzantin, et c'est cela qui nous intéresse. La suite va mieux encore mettre cette pensée en relief. Il s'agit toujours des ossements des saints. Au jour de la manifestation finale du Christ, ces ossements prendront tout l'éclat qui convient à des membres du Christ glorieux³.

« Les âmes des justes sont dans la main de Dieu ». Cabasilas renforce l'idée en introduisant le verbe οἰκέω, que nous croyons devoir traduire littéralement « habiter », afin de ne rien atténuer de l'argumentation de notre auteur. L'expression traduit manifestement un symbolisme iconographique qui devait être assez répandu à l'époque de Cabasilas. De fait, nous rencontrons la « Main de Dieu tenant les âmes » dans un grand nombre de monuments figurés datant des XIV^e et XV^e siècles. Voir A. GRABAR, *La peinture religieuse en Bulgarie*, Paris, 1928, p. 260.

DIDRON, *Iconographie chrétienne, Histoire de Dieu*, Paris, 1843, pp. 190-192, avait signalé et reproduit en dessin détaché la représentation de la « Main de Dieu tenant les âmes » telle qu'elle figure sur une peinture murale du grand couvent de Salamine. « Bien qu'elles datent de 1735 — notait-il très justement — ces peintures résument parfaitement le système de la peinture byzantine ». La main de Dieu sort des nuages. C'est une main de géant qui renferme dans la paume à demi repliée cinq enfants nus joignant les mains, et qui semble, dans un mouvement ascensionnel, les emporter en haut. Voir plus de détails dans notre commentaire à la Prière de Cabasilas, dans *Échos d'Orient*, t. XXXV, 1936, pp. 46-49.

¹ Rom. 8, 9.

² Col. 621 CD.

³ La même pensée se retrouve dans le Panégyrique de saint Démétrios (éd. Th. IOANNOU, pp. 101-102, n° 33 : « Cette âme admirable... s'en est allée au ciel et s'est unie au Christ, tête du corps universel ; membre merveilleux, bien adapté à une si excellente tête ».

Cabasilas est si rempli de son sujet que, se rappelant la comparaison évangélique : « Comme l'éclair part de l'orient et brille jusqu'à l'occident, ainsi en sera-t-il de l'avènement du Fils de l'homme¹ », il va, sans s'en apercevoir, commettre une étonnante hardiesse littéraire en associant les deux images disparates des membres et de l'éclair, et considérer les corps des saints comme les membres de l'éclair. Cette explication préalable aidera à comprendre la page qu'on va lire.

Si l'on ne voit que poussière et rien de plus, il n'y a pas à s'en étonner. Car c'est à l'intérieur que se trouve la richesse : « Votre vie est cachée », est-il écrit², et le trésor est dans un vase d'argile : « Nous portons le trésor dans des vases d'argile », disait saint Paul³. Aussi ceux qui regarderaient seulement le dehors n'y verraient que poussière. Mais lorsque le Christ apparaîtra, cette poussière même montrera sa beauté, quand elle apparaîtra, elle aussi, comme membre de cet éclair, se conformera à ce soleil et projettera les mêmes rayons. « Les justes resplendiront comme le soleil dans le royaume de leur Père », déclare le Sauveur⁴, entendant par royauté du Père ce divin rayonnement dans la splendeur duquel le Christ fut vu des Apôtres qui, selon son expression, aperçurent cette royauté de Dieu venir avec une grande puissance⁵. En ce jour-là, les justes brilleront d'un même éclat et d'une même gloire que le Christ, eux joyeux de recevoir, et Lui de communiquer cet éclat et cette gloire. Car ce Pain, ce Corps qu'ils auront emporté là-haut de la Table eucharistique d'ici-bas, c'est Celui-là même qui apparaîtra alors à tous les regards sur les nuées, qui manifestera sa splendeur à l'orient et à l'occident comme un éclair en un instant⁶.

Le réalisme eucharistique, dont on vient de lire un énoncé fort saisissant, va suggérer à Cabasilas des développements audacieux, où nous retrouverons, poussée jusqu'à ses plus extrêmes conséquences, l'analogie du corps, des membres et de la tête.

¹ *Matth.*, 24, 27. ² *Coloss.*, 3, 3. ³ *II Cor.*, 4, 7. ⁴ *Matth.*, 13, 43.

⁵ Cf. *Matth.*, 24, 30. Cabasilas applique ici à la vision du Christ, de laquelle furent témoins les Apôtres, ce qui, dans ce passage évangélique, se rapporte à la fin du monde. Peut-être faut-il voir ici une allusion à la gloire du Thabor, qui, on le sait, avait une grande importance dans les doctrines palamites.

⁶ *De vita in Christo*, l. IV vers la fin col. 621-624. — Cf. M. DE LA TAILLE, *Myst. fidei*, eluc. 38, p. 496.

C'est avec ce rayonnement que vivent ici-bas les justes; à leur mort, cette splendeur ne les quitte pas. Les justes portent constamment en eux ce lumineux éclat, avec lui ils arrivent à l'autre vie. Ils accourent alors vers Celui auquel ils n'ont jamais cessé d'être unis. Ce qui adviendra alors à chacun des ressuscités, c'est-à-dire de recouvrer l'intégrité de leur corps par la réunion des os, des parties et des membres à la tête, cela se réalisera aussi pour le Christ Sauveur, tête commune de ce grand corps. Cette tête divine, dès qu'elle apparaîtra pleine d'éclat au-dessus des nuées, rassemblera de tous côtés ses membres éparés : Dieu parmi des dieux¹, beau coryphée d'un chœur splendide. De même que les corps lourds suspendus en l'air tendent vers le sol dès que sont rompues les chaînes qui les retenaient..., de même les corps des justes, attachés à la terre sous la tyrannie de la corruption..., se porteront d'un élan irrésistible vers le Christ dès qu'aura lui l'instant de la libération... C'est pourquoi l'Écriture les appelle des aigles rassemblés autour du corps²...

En effet, ils viendront d'une table à une autre table, de la table encore mystérieuse à celle qui est à découvert, du pain au corps. Présentement, tant qu'ils vivent l'humaine vie, le Christ est pour eux pain, et aussi pâque — car ils passent d'ici-bas vers la céleste cité³. Mais quand « ils auront pris de nouvelles forces, ils élèveront leur vol comme les aigles », selon l'expression de l'admirable Isaïe⁴, alors ils se reposeront sur le corps lui-même dégagé de tous voiles. C'est ce qu'exprime saint Jean quand il dit : « Nous le verrons tel qu'il est »⁵. Car après la cessation de cette vie charnelle, pour les justes le Christ n'est plus ni pain ni pâque, puisqu'ils n'attendent plus de passage. Mais du corps (qui a souffert) il porte maintes traces : les mains ont leurs stigmates, les pieds la marque des clous, et le côté porte encore la cicatrice du coup de lance⁶.

Les lignes qui suivent, à propos de la nécessité de l'Eucharistie, appelleraient sans doute un correctif que les progrès de la science théologique nous rendent aujourd'hui facile et que le lecteur fera de lui-même. Mais sous le bénéfice de cette réserve, elles continuent de mettre en parfait relief la pensée de Cabasilas⁷.

¹ « Dieu parmi des dieux ». L'expression est déjà employée par saint Jean Damascène, *De imag.*, 1, 19, qui se réfère lui-même à saint Grégoire de Nazianze. Cf. J. Gross, *La divinisation...*, p. 338, note.

² *Matth.*, 24, 28.

³ On sait que le terme hébreu de *pâque* signifie le « passage ».

⁴ *Isaïe*, 40, 31. ⁵ *I Joan.*, 3, 2. ⁶ *Col.* 624-625.

⁷ Le correctif, si besoin en est, porte d'ailleurs sur l'expression plutôt que sur l'idée. Car il est permis de se rallier à l'avis du

Le banquet (eucharistique) conduit à ce corps (glorieux) : sans le premier, impossible d'atteindre le second, tout comme un homme privé de ses yeux ne saurait faire l'expérience de la lumière. En effet, si ceux-là n'ont pas la vie en eux, qui ne prennent point part à ce banquet, *comment une tête immortelle pourrait-elle être tête de membres morts?* Unique est la vertu de la table sacrée, et Celui qui invite est le même des deux côtés, en cette vie et en l'autre : là-haut, la salle nuptiale; ici-bas, l'acheminement vers cette salle des noces; partout l'Époux lui-même...

Et telle est la raison pour laquelle le royaume de Dieu est au-dedans de nous¹.

La phrase finale, placée ainsi comme conclusion au terme du livre IV du *De vita in Christo*, laisse entrevoir avec quel pieux enthousiasme la vie intérieure de Cabasilas s'alimentait aux réalités surnaturelles. On le voit, ce qui enchante notre théologien, c'est la continuité de la grâce à la gloire par « la vie en Jésus-Christ »; et à la base de son argumentation se trouve toujours l'analogie du Corps mystique : membres, tête, cœur.

Nous rencontrerons une dernière fois, et avec des considérations pratiques d'une remarquable insistance, la mention du Cœur étroitement associée à celle de la Tête, lorsque, au livre VI du *De vita in Christo*, Cabasilas exposera les

P. M. DE LA TAILLE, lequel écrit à ce sujet, *Mysterium fidei*, p. 576, note 2 : « Erraverit qui putaverit (cum Salmanticensibus, disp. 3, dub. I, § 2, n. 6) adsertam a Nicolao Cabasila necessitatem absolutam et universalem Eucharistiae in re suscipiendae. Constat immo apud Cabasiam ipso Baptismo, jam ante collationem Eucharistiae, ingenerari gratiam sanctificantem, vitam in Christo, incorporationem ad Christum, haereditatem regni coelestis, et si quid ejusmodi : vide *De vita in Christo*, I. II P. G., t. 150, col. 521-524, 548, 568 et passim. Jam istiusmodi criminationi se opposuerat Gregorius de Valentia, disp. 6, q. 1, p. 5, et Lugo, disp. 4, sect. 3, § 34 ».

¹ Col. 625 BC. — Sur le royaume de Dieu « qui est en nous », et qui est le Christ lui-même, le Panégyrique de saint Démétrios (éd. IOANNOU, p. 79, n° 14) contient un beau passage analogue. Cf. *Échos d'Orient*, t. XXXV, 1936, p. 160, note 2, où l'on trouvera le texte grec, dont nous traduisons ici l'essentiel : « S'il est vrai que le royaume des cieux, l'héritage des justes, c'est le Christ lui-même, le Sauveur ayant déclaré : « Le royaume de Dieu est au-dedans de vous » (*Luc*, 17, 21)... et si notre saint a constamment vécu en union avec Lui, il est manifeste que ce royaume de Dieu s'est réalisé dans son âme ».

conséquences effectives de ces doctrines sur notre vie. Il ne sera pas hors de propos, en attendant, de compléter ces données par celles de trois chapitres de l'*Expositio Liturgiae*.

Expliquant le *Sancta sanctis* qui précède la communion, l'auteur écrit : Les baptisés, s'ils n'ont pas le malheur de commettre des fautes de nature à les séparer du Christ et à leur causer la mort, rien ne les empêche, en communiant aux saints mystères, de participer à la sanctification, non pas seulement de nom, mais de réalité, puisqu'ils continuent d'être *des membres vivants et unis à la tête*. Il venait de poser plus explicitement encore l'affirmation : « Les fidèles sont appelés saints en raison de la chose sainte à laquelle ils participent, et de Celui au corps et au sang duquel ils communient. *Membres de ce corps*, chair de sa chair et os de ses os, tant que nous lui restons unis et que nous gardons connexion avec lui, nous vivons d'une vie sainte, attirant en nous, par les saints mystères, *la sainteté qui découle de cette tête et de ce cœur*. Mais si nous venons à nous séparer, si nous nous détachons de l'ensemble de ce corps, c'est en vain que nous goûterons aux saints mystères : la vie ne passera plus aux membres morts et amputés »¹.

A la page suivante, après avoir exposé le mystérieux symbolisme du *zéon*, c'est-à-dire de la goutte d'eau chaude que le prêtre byzantin verse dans le calice immédiatement avant la communion, notre théologien liturgiste affirme à nouveau : « L'Église est également signifiée par les saints mystères, elle qui est le corps du Christ et dont les fidèles sont les membres du Christ chacun pour sa part (I Cor., 12, 27)² ».

De quelle manière les saints mystères signifient-ils l'Église? se demande alors Cabasilas. Sa réponse forme tout un petit chapitre, qui mérite d'être ici intégralement reproduit.

L'Église est signifiée dans les saints mystères, non point comme en des symboles, mais bien *comme dans le cœur sont signifiés les membres*, comme en la racine d'un arbre sont signifiées ses branches, et, selon la parole même du Sauveur, comme en la vigne sont signifiées les sarments. Car il n'y a pas ici seulement communauté de nom ou analogie de ressemblances, mais identité de réalité.

Et voici l'explication qui en est fournie aussitôt : nous y

¹ *Expos. Liturg.*, chap. XXXVI, col. 449 AB.

² Chap. XXXVII, col. 452 C.

retrouverons toutes les idées familières à l'auteur du *De vita in Christo*.

En effet, les saints mystères sont le corps et le sang du Christ. Ils sont pour l'Église une véritable nourriture et un véritable breuvage : en y participant, ce n'est pas elle, l'Église, qui les transforme en corps humain, comme nous faisons pour les aliments ordinaires, mais c'est elle qui est transformée en eux, l'élément supérieur et divin l'emportant sur l'inférieur. Le fer, mis en contact avec le feu, devient feu lui-même et ne donne point au feu de devenir fer. Le fer, rougi au feu, nous apparaît non plus comme du fer, mais comme du feu, les propriétés du fer semblant disparues sous l'action du feu : de même, si l'on pouvait voir l'Église du Christ en tant qu'elle est unie et participe à sa chair sacrée, on ne verrait rien d'autre que le corps du Sauveur¹. C'est pour cette raison que saint Paul écrit aux Corinthiens : « Vous êtes le corps du Christ et ses membres, chacun pour sa part » (I Cor., 12, 27). S'il l'a appelé Tête, et nous membres, ce n'est pas pour exprimer la tendre sollicitude du Christ à notre égard et son divin rôle d'éducateur, ainsi que notre sujétion à son endroit, tout comme nous nous appelons nous-mêmes par hyperbole les membres de nos parents ou de nos amis. Non : mais il a voulu vraiment signifier cela même qu'il disait : savoir, que les fidèles vivent dès maintenant, par ce sang sacré, la vie dans le Christ, dépendent réellement de cette

¹ La comparaison du fer et du feu se rencontre chez plusieurs anciens Pères, mais pour exprimer plutôt la divinisation du chrétien par la grâce en général. Ainsi, d'après saint BASILE, *Contra Eunom.*, III, 2, P. G., t. 29, col. 660 B, au contact avec l'Esprit divin, l'âme est en quelque sorte transformée en Dieu, un peu comme le fer, placé au milieu du feu, par le contact le plus intime avec lui, devient igné. Sans cesser d'être du fer, il « reçoit en lui-même toute la nature du feu, se change en feu quant à la couleur et quant à l'activité ». S. CYRILLE D'ALEXANDRIE emploie la même image, mais dans un contexte différent, pour marquer la communication de vie divine opérée par l'Incarnation : « Comme le fer, mis en contact intime avec le feu, prend immédiatement la couleur de celui-ci, de même la nature de la chair, après avoir reçu en elle le Logos divin, incorruptible et vivifiant, ne resta plus dans la même condition, mais devint exempte de la corruption ». *Hom. pasch.*, 17; P. G., t. 77, col. 785 D-788. De même, le PSEUDO-DENYS, *De div. nom.*, 3, 1, P. G., t. 3, col. 393 A : « Dieu, qui, dans sa bonté naturelle... a daigné s'abaisser jusqu'à nous, par l'union à lui s'est assimilé à la manière du feu ce qu'il s'était uni, dans la mesure de son aptitude à la déification ». Voir J. GROSS, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, pp. 243, 283, 306.

Cabasilas a le mérite de transposer l'analogie sur le terrain de l'union eucharistique et du Corps mystique.

divine tête et sont revêtus de ce corps très saint. Il n'est donc pas hors de propos de voir l'Église signifiée par les divins mystères¹.

Dans les deux derniers livres du *De vita in Christo*, Cabasilas descend davantage sur le terrain pratique. Nous ne pouvons l'y suivre pas à pas. Qu'on se rappelle ce qui a été dit, dans l'analyse du début, sur notre coopération à l'action divine en nous, spécialement par la méditation des mystères du Christ (ci-dessus, p. 23). Mais il va nous être agréable de relever, dès la première page du livre VI, la plus magnifique application des données précédemment recueillies :

Ce qui, autant que l'appellation de chrétien, est commun à tous ceux qui tiennent leur nom du Christ..., c'est l'obligation de ne pas combattre la volonté du Christ, mais d'observer très exactement ses divines lois, de conformer leur vie à ses préceptes... Il nous faut donc communier d'esprit et de volonté avec qui nous communions par le sang. Unis sous un rapport, désunis sous un autre; en amitié d'une part, en hostilité de l'autre; enfants, mais dignes de blâme; membres, mais membres morts, il ne nous servirait de rien d'avoir été rattachés à Lui par une génération surnaturelle : tels les sarments détachés de la vigne véritable, dont le sort est d'être jetés dehors, desséchés et mis au feu.

C'est pourquoi quiconque a décidé de vivre dans le Christ doit nécessairement se tenir dans la dépendance de ce cœur et de cette tête : car ce n'est pas d'une autre source que nous vient la vie. Or cette dépendance n'est pas possible s'il n'y a pas communauté de vouloir. Il faut donc, autant que cela est en l'homme, exercer notre volonté sur la volonté du Christ et la mettre dans la disposition d'avoir les mêmes désirs et les mêmes joies. Car il est inconcevable que des désirs opposés jaillissent d'un seul et même cœur. L'homme méchant, est-il écrit, ne peut tirer du trésor mauvais de son cœur autre chose que le mal; ni le juste, du trésor bon de son cœur, autre chose que le bien². Et de même que les fidèles de Palestine ne formaient qu'un cœur et qu'une âme³ parce qu'ils étaient animés des mêmes désirs, de même, si quelqu'un n'est pas en communion d'esprit et de volonté avec le Christ et s'il méprise ses commandements, celui-là n'ordonne pas sa vie sur le même cœur que le Christ, mais se révèle dépendant d'un autre cœur. Par contre, Dieu trouve David selon son cœur parce qu'il disait : « Je n'ai pas oublié vos préceptes⁴ ». Ainsi donc, si vivre n'est pas possible sans être en dépendance de ce cœur, et s'il n'est pas possible d'être en dépendance de lui sans vouloir

¹ *Expos. Liturg.*, ch. XXXVIII, col. 452-453.

² *Luc*, 6, 45.

³ *Act.*, 4, 32.

⁴ *Ps.* 118, 83.

les mêmes choses que lui, il y a lieu d'examiner, afin que nous puissions vivre, comment nous parviendrons à avoir les mêmes affections et les mêmes joies que le Christ »¹.

La méditation de l'amour du Sauveur envers nous ne saurait se terminer sans un retour à la pensée de la présence réelle. Et nous voici à nouveau devant l'enthousiaste affirmation du prodigieux mystère :

Je n'ai pas encore dit ce qu'il y a de plus grand. Le Seigneur ne se contente pas de s'attacher à ses serviteurs jusqu'à leur faire part de ses biens et à leur donner la main. Mais il s'est offert lui-même tout entier à nous, et c'est pourquoi nous sommes les temples du Dieu vivant. *Membres du Christ, ces membres; de ces membres les chérubins adorent la tête; ces mains sont sous la dépendance de ce cœur*².

La conséquence pratique s'impose : ces membres doivent rester purs, puisqu'ils sont les membres du Christ : « à l'instar d'un vase, ils contiennent le sang du Christ »³. On peut nous arracher un vêtement; on a pu arracher aux martyrs la peau de leur corps. On ne peut nous arracher le Christ⁴.

Quoi de plus saint que ce corps auquel le Christ adhère plus intimement que toute adhérence physique? On préserve de toute profanation les temples et les vases sacrés. Or « rien n'est aussi sacré que l'homme, à la nature duquel Dieu s'est uni ». Et la pensée de Cabasilas se reporte une fois de plus au spectacle final, à la phase glorieuse du royaume de Dieu, lorsque les élus ressuscités se rassembleront dans l'allégresse autour de leur Chef l'Homme-Dieu triomphant. « Solennité sans exemple! tout un peuple de dieux autour d'un Dieu, de belles créatures autour du Beau par excellence, des serviteurs autour du Maître... »⁵

Faut-il s'étonner qu'à pareille méditation succède un véritable chant d'amour? L'amour veut être aimé! L'amour n'est pas assez aimé! La grande tristesse, c'est de ne pas assez répondre à l'amour de ce Sauveur⁶, qui est en toute vérité notre *alter ego*⁷ et qui, pour tous ceux qui le cherchent

¹ De vita in Christo, l. VI, col. 641 C-644 B.

² Col. 648 B. ³ Col. 648 D. ⁴ Col. 649 A. ⁵ Col. 649 C.

⁶ Col. 657 CD. ⁷ Col. 664 C.

⁸ Col. 665 A... τοῦτο πρὸς ἀλήθειαν αὐτὸς ἐκάστω γένηται τῶν προσκεμένων, ἄλλος αὐτὸς.

sincèrement, « est plus près d'eux-mêmes que leur propre cœur »¹.

Cet hymne triomphal se termine par une sorte d'équation double : vie bienheureuse = charité = amour du Christ (Conclusion du livre VII, col. 720 C -724 A), et le mot final est celui-ci qui résume tout : « La charité suffit pour cette vie en Jésus-Christ », col. 725 D.

Au terme de ces citations, il nous est plus aisé de voir quel sens donne Cabasilas à l'expression « Cœur du Corps mystique », si souvent appliquée par lui à Jésus. Comme le cœur est le principe intime des forces vitales, le Christ est le principe intime de nos forces vitales surnaturelles. Notre Byzantin s'en tient manifestement à cette analogie générale. Il sait d'ailleurs que c'est une simple analogie, la réalité divine dépassant de beaucoup les possibilités de concept et de langage humain. Et c'est pourquoi, à la différence de la plupart de nos scolastiques occidentaux, il n'hésite pas à associer les deux expressions de tête et de cœur.

Comme il ne perd jamais de vue l'insuffisance des diverses analogies, même bibliques, à exprimer la réalité surnaturelle, il ne s'embarrasse nullement de distinctions logiques à établir entre l'une et l'autre de ces analogies. Rappelons-nous le principe qu'il posait dès le début : « L'union de Dieu avec ceux qu'il aime surpasse toute autre union que l'on puisse imaginer, et ne souffre aucune comparaison. Voilà pourquoi l'Écriture, pour pouvoir énoncer cette intimité, a recours à un grand nombre d'exemples, un seul n'y suffisant pas. Tantôt elle allègue l'hôte et la maison, tantôt la vigne et les sarments, tantôt le mariage, tantôt les membres et la tête. Encore aucune de ces comparaisons n'est-elle adéquate, car aucune d'elles ne permet d'atteindre exactement la vérité »².

¹ Col. 681 B... ὅς γε τοῖς ζῆτοῦσι καὶ αὐτῆς ἔγγιον ἔστι τῆς καρδίας. Le Panégyrique de saint Démétrios contient de beaux passages sur la « folie de l'amour du Christ » : éd. IOANNOU, p. 76, n° 12; p. 78, n° 14; p. 81, n° 17; p. 86, n° 21; p. 89, n° 23; p. 100, n° 32.

² De vita in Christo, l. I, num. 14-15 dans l'édition de Gass; P. G., t. 150, col. 497 BC.

Sans doute l'image du cœur n'est pas directement biblique. Mais elle découle naturellement de celle du corps. On a vu avec quelle insistance l'emploi Cabasilas. Nous pouvons retrouver les raisons foncières qui pour lui justifient cette désignation du Christ comme cœur du corps mystique, précisément dans les assertions mises en avant par les objections chez les scolastiques¹. Or, ces assertions demeurent vraies, indépendamment des diverses théories philosophiques, indépendamment aussi des subtiles distinctions imaginées par nos docteurs médiévaux. Le cœur est le premier organe du corps humain; il influe sur le corps tout entier; il est le centre des forces vitales, le principe le plus intime des mouvements et des sensations : toutes ces propositions sont acceptées par les scolastiques, qui s'efforcent ensuite de les concilier avec leur conception, trop strictement rigoureuse, du Christ tête de l'Église. Cabasilas, lui, s'en tient à la vérité foncière de ces attributions du cœur et, en conséquence, n'éprouve pas la moindre difficulté à les affirmer du Christ aussi bien que les attributions de la tête.

Cela ne lui fait pas oublier pour autant le rôle essentiel du Saint-Esprit, auquel nos scolastiques réservaient l'appellation de *cœur de l'Église*. Cabasilas n'applique jamais, il est vrai, cette expression à la troisième personne de la Sainte Trinité; mais la doctrine qu'elle recouvre lui est toujours présente. La *vie dans le Christ* est aussi la *vie dans l'Esprit* (καὶ αὐτὴ ἐστὶν ἡ ἐν πνεύματι ζωὴ)². Du reste, tout le livre III du *De vita in Christo*, consacré à la Confirmation,

¹ On trouvera un résumé de ces opinions des scolastiques, avec les références utiles, dans M. GRABMANN, *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Kirche, ihre Stellung im thomistischen System und in der Geschichte der mittelalterlichen Theologie* (Ratisbonne, 1903), pp. 184-185; et dans TH.-M. KAEPPEL, *Zur Lehre des hl. Thomas von Aquin vom Corpus Christi mysticum* (Fribourg, Suisse, 1931), pp. 99-100.

² L. I, num. 41; P. G., t. 150, col. 504 C. Cf. l. IV, num. 124, col. 617 B, où, à propos de l'Eucharistie, l'auteur met sur le même plan la communication qui nous y est faite de la vie du Christ et la communication de l'Esprit.

présente l'Esprit-Saint comme l'Esprit du Christ, l'Esprit qui a enrichi de sa plénitude la sainte humanité du Christ et par lequel le Christ lui-même sanctifie toutes choses¹. C'est cet Esprit qui, descendu sur les Apôtres le jour de la Pentecôte, « les a baptisés dans le feu » et leur a infusé le véritable amour de Jésus². C'est de cet Esprit que nous viennent les sacrements et toutes les grâces : « De ce mystère (de la Pentecôte) a jailli pour tous les hommes le saint Baptême et toute source des divines grâces; et, selon la parole de saint Pierre, nous sommes devenus participants de la nature divine »³. Cet envoi de l'Esprit, non seulement aux disciples du Cénacle, mais à tous les chrétiens de tous les temps, a été le véritable but de l'œuvre rédemptrice⁴.

Pour terminer sur un autre aspect du Corps mystique, le rôle de Marie, sans faire l'objet d'une étude *ex professo* dans le *De vita in Christo*, se trouve plusieurs fois suggéré dans les homélies mariales de Cabasilas. La Vierge y est présentée menant dès ici-bas d'une manière permanente « la vie cachée dans le Christ », « la vie qui demeure, au sein des flots mouvants de la vie qui passe »⁵. Si le Christ est l'auteur de notre sainteté, la Vierge y coopère. « Ton corps — dit l'orateur à Marie — est le membre en qui j'ai été sanctifié »⁶. Expressions concises, mais suffisamment claires et supposant de toute évidence l'ensemble de la doctrine que nous avons essayé d'exposer.

¹ Voir notamment col. 569-573.

² *De vita in Christo*, l. II, col. 553 C.

³ *Liturgiae Expositio*, chap. XIV, col. 400 BC. — La citation scripturaire est le texte connu de la II^e épître de S. Pierre, 1, 4.

⁴ *Liturg. Exp.*, ch. XXXVII, col. 452 AC.

⁵ *Sermo in Dormitionem Deiparae*, num. 10, éd. Jugie dans la *Patrologia Orientalis* de GRAFFIN-NAU, t. XIX, Paris, 1935, p. 507.

⁶ *Ibid.*, num. 13, p. 510 : « Ὁ μὲν γὰρ αἴτιος, σὺ δὲ συναίτιος ἐμοὶ τῆς ἀγιωσύνης, καὶ ὦν ἐκ τοῦ Σωτῆρος διὰ σοῦ καὶ τῶν σῶν ἀπήλαυσα μόνης... Τὸ σῶμα σὸν ἐστὶ μέλος ἐν ᾧ ἡγιάσθην... »

NOTE SUR LES ÉLÉMENTS TRADITIONNELS DE « LA VIE DANS LE CHRIST » DANS LA SPIRITUALITÉ ORIENTALE.

Ce sujet, pour être traité à fond, demanderait à être étudié de plus près. Nous pouvons ici nous contenter des brèves indications suivantes.

Parmi les anciens Pères dont Nicolas Cabasilas, consciemment ou non, s'est inspiré, on peut citer principalement saint Ignace d'Antioche et Origène. Voir G. BARDY, *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles* (Paris, Bloud et Gay, 1935), pp. 242-254, où l'on trouve de magnifiques extraits du génial docteur alexandrin sous cette double rubrique : « La vie dans le Christ », pp. 242-249; « Le corps mystique du Christ », pp. 249-254. Toutes ces pages vibrent des mêmes idées et des mêmes sentiments que les écrits de Cabasilas. Relevons notamment, par manière d'abrégé, l'habitation du Christ en nous (p. 244), l'analogie de l'union matrimoniale (p. 245), la blessure de l'amour (p. 246), l'achèvement du Corps du Christ par la résurrection de ses membres que sont les saints (pp. 251-253).

Voir aussi, dans le même ouvrage de G. Bardy, pp. 22-33, des citations analogues de saint Ignace d'Antioche, dont nous avons d'ailleurs rencontré un texte au début du *De vita in Christo*, lib. I, n° 9, col. 496 D (Cf. ci-dessus, p. 29).

Nous pouvons encore indiquer, entre autres, ce passage très caractéristique de saint JEAN CHRYSOSTOME : « Les amants de ce monde prouvent leur générosité en donnant de l'argent, des habits, des objets quelconques; nul ne donne son sang. Le Christ le donne, au contraire, prouvant ainsi l'intérêt qu'il nous porte et l'ardeur de son amour ». *In I Cor.*, X, 16; *P. G.*, t. 61, col. 200. Cf. *In Matth.*, hom. 76, n° 5, *P. G.*, t. 57, col. 700 : « Ego amicus, membrum, caput, frater, soror, mater, omnia ego sum... Omnia mihi tu es, frater, cohaeres, amicus, membrum ».

Sans parler du Pseudo-Denys, dont l'étude faisait partie essentielle de la culture religieuse byzantine, et qui se trouve

en effet plusieurs fois cité dans l'*Expositio Liturgiae*¹.

Ajoutez-y les œuvres de Syméon le Nouveau Théologien († 1022), qui eurent toujours une profonde influence.

Par où l'on voit, pour le rappeler en passant, que la piété envers le Christ Sauveur, Dieu et homme, appartenait, dans l'Orient grec, à une tradition sacrée que les dissidences religieuses n'avaient pas entamée.

Quant aux mystiques latins de l'époque, W. Gass reconnaissait déjà (et Hase avec lui, *Journal des Savants*, nov. 1849, p. 649) que Cabasilas ne semble pas les avoir connus. L'influence de saint Thomas d'Aquin, qu'il a pu connaître en traduction grecque, s'est limitée à la théologie de l'Incarnation et de la Rédemption.

IV

Note sur la présente édition.

La traduction de l'*Expositio Liturgiae* que nous offrons au public est faite sur le texte grec publié en 1624 par Fronton du Duc dans l'*Auctarium Bibliothecae veterum Patrum* et réimprimé par Migne, *P. G.*, t. 150, col. 368-492, avec la version latine de Gentien Hervet (de l'année 1548) en regard. Le manuscrit qui a servi de base à l'édition de Fronton du Duc, comme plus tard à W. Gass pour le *De vita in Christo* et plus récemment au P. Jugie pour les *Homélies Mariales*, est le codex grec 1213 de la Bibliothèque Nationale de Paris. Cet excellent papyrus fut écrit, à la fin du xiv^e siècle, par le moine Joasaph. Celui-ci, déclare M. Jugie, pourrait bien être l'ex-empereur Jean Cantacuzène, qui se retira au mont Athos après son abdication (décembre 1354) et devint moine sous le nom de Joasaph. L'hypothèse est rendue plus plausible encore du fait que ce codex est rempli par les principales

¹ Georges Scholarios, qui s'y connaissait, avait parfaitement raison d'appeler Nicolas Cabasilas (dans son *Exposé de la foi orthodoxe* composé vers 1446-1450) « un homme qui par l'esprit et la sagesse s'est égalé aux anciens ». SCHOLARIOS, *Œuvres*, éd. Jugie, t. II (Paris, 1929), p. 485-486.

œuvres de Nicolas Cabasilas et par plusieurs morceaux de son contemporain et ami Démétrios Cydonès. Or on sait que l'un et l'autre jouissaient de l'amitié de Jean Cantacuzène, et que Démétrios Cydonès avait même été pendant longtemps son secrétaire particulier. Pareille hypothèse expliquerait au mieux les épithètes élogieuses accolées par le copiste au nom de Cabasilas dès le premier feuillet du manuscrit : *Discours divers et ouvrages du très sage, très savant, et saint entre tous, Nicolas Cabasilas, appelé aussi Chamaetos*¹. « N'est-ce pas l'ami qui auréole l'ami? » demande le P. Jugie².

Excellent manuscrit, très lisible au surplus, et qui a facilité la besogne des éditeurs. Le R. P. Daniélou a bien voulu vérifier pour moi, sur le codex de Paris, certains passages du texte de Migne, me permettant ainsi de rectifier de légères erreurs de lecture et de suppléer quelques brèves omissions.

Pour les annotations, on s'est laissé guider par le critère d'explications estimées nécessaires ou utiles du point de vue de la théologie ou de la piété, de l'une et de l'autre le plus souvent. Tel a été le cas, à partir surtout du chapitre XXVII, pour le commentaire des diverses parties de l'Anaphore ou du Canon, avec les considérations qu'il implique sur la notion du sacrifice, sur la consécration et l'épiclesse, sur l'application des fruits du sacrifice aux vivants et aux défunts.

Même assez étendues parfois, ces annotations ne sauraient prétendre dissiper toutes les obscurités. Nous renverrons les lecteurs, et spécialement les théologiens, aux éclaircissements quasi exhaustifs de ces chapitres que donna en 1673 le génovéfain Anselme de Paris et que Migne a reproduits dans son tome IV de la *Perpétuité de la foi de l'Église catholique sur l'Eucharistie*, col. 408-432.-

¹ De ces épithètes, et surtout de la dernière « saint entre tous », on peut conclure, semble-t-il, que Nicolas Cabasilas n'était plus de ce monde quand le codex fut écrit.

² *Homélies mariales*, P. O., t. XIX, p. 457, note 3.

EXPLICATION

DE LA

DIVINE LITURGIE

CHAPITRE PREMIER

SIGNIFICATION GÉNÉRALE DU SACRIFICE

Dans la célébration des saints mystères, l'acte essentiel 368 D est la transformation des éléments au corps et au sang divin; le but, c'est la sanctification des fidèles, qui par ces mystères reçoivent la rémission de leurs péchés, l'héritage du royaume des cieux et tout ce que cela implique¹. 369 A

Comme préparation et contribution à cet acte et à ce but, des prières, des psalmodies, des lectures de l'Écriture Sainte, en un mot tous les gestes sacrés et les formules qui trouvent place soit avant la consécration des éléments, soit après cette consécration. S'il est vrai, en effet, que Dieu nous donne gratuitement toutes les choses saintes, et que nous, nous ne lui apportions rien, mais que ce sont absolument des grâces de sa part, cependant il exige nécessai-

¹ Notons le relief donné, dès cette première phrase, à l'acte essentiel du sacrifice qui est la consécration. Voir aussi le début du chapitre XVI, p. 115; et surtout le chapitre XXXII, consacré tout entier à cette question p. 180 : « Du sacrifice proprement dit, et qu'est-ce qui en est l'objet? »

rement de nous que nous devenions aptes à les recevoir et à les garder; et il ne ferait point participer à la sanctification ceux qui ne seraient pas disposés de la sorte. C'est ainsi qu'il admet au Baptême et à l'onction de la Confirmation, c'est ainsi qu'il reçoit au divin banquet et qu'il fait participer à l'auguste table¹.

B Ce divin procédé à notre égard, le Christ l'a exposé dans la parabole du semeur. *Celui qui sème*, dit-il, *est sorti*, non pour labourer la terre, mais *pour semer*² : montrant par là que le labour et tout le travail de préparation doit avoir été préalablement accompli.

Ainsi donc, puisque, pour obtenir l'effet des divins mystères, il était nécessaire de s'en approcher en bon état et dûment préparés, il fallait aussi que cette préparation se trouvât dans l'arrangement du rite sacré, et elle s'y trouve en effet. Voilà bien en vérité ce que peuvent

¹ « L'auguste table » : nous traduisons ainsi les mots *τῆς φοβερῆς τραπέζης*, qui littéralement signifient : *la table redoutable*. Le respect de la sainte Eucharistie et l'horreur éprouvée à la seule pensée des profanations sacrilèges inspiraient aux Pères et aux rédacteurs des liturgies ces expressions fréquemment employées : « table effrayante, mystères terribles », qui en réalité sont synonymes de : *augustes*. Il est bon de le noter une fois pour toutes, en ajoutant, comme on le verra d'ailleurs par la suite, que de telles expressions n'excluaient nullement les sentiments d'amour et de confiance. Bossuet a fort bien énoncé l'argument que pareil concept fournit en faveur du culte d'adoration rendu à l'Eucharistie. Il écrit en effet, à propos d'une des formules liturgiques qui suivent la consécration : « *Pour les dons offerts, sanctifiés, précieux, surcélestes, ineffables, glorieux, redoutables, qui inspirent de la frayeur divine*. Voilà une des exclamations que fait le diacre après la consécration... Je vous demande : si à tous ces attributs des dons sacrés le diacre avait ajouté qu'ils sont adorables, ne seriez-vous pas content? Sans doute : mais il dit plus, puisqu'en les nommant *redoutables* et qui remplissent l'esprit de frayeur, il exprime le plus haut degré d'adoration, et celle qu'on rend à Dieu même. C'est pourquoi d'autres les appellent plus simplement *adorables*; mais en cela ils disent moins, quant à l'expression, que ne disait la liturgie. » *Explication de quelques difficultés sur les prières de la messe*, n° 27, éd. « Classiques Garnier », p. 576.

² *Matth.*, 13, 3.

réaliser en nous les prières, les psalmodies, ainsi que tous les gestes sacrés et les formules que renferme la liturgie. Cela nous purifie et nous dispose soit à bien recevoir, soit à bien conserver la sanctification et à en rester possesseurs.

Cela nous sanctifie de deux manières.

La première consiste en ce que nous tirons profit de ces prières, de ces psalmodies et de ces lectures. Les prières nous orientent vers Dieu et nous procurent le pardon de nos péchés; les psalmodies nous rendent Dieu propice et attirent sur nous le mouvement de miséricorde qui en est la conséquence. *Offre à Dieu un sacrifice de louange*, dit le psalmiste, *et je te délivrerai, et tu me glorifieras*¹. Quant aux leçons de la sainte Écriture, qui proclament la bonté de Dieu et son amour pour les hommes, mais aussi la rigueur de sa justice, elles inspirent à nos âmes la crainte du Seigneur, y allument l'amour envers lui, et par là suscitent en nous une grande ardeur à observer ses commandements. Toutes ces choses, faisant au prêtre et au peuple l'âme meilleure et plus divine, les rendent l'un et l'autre aptes à la réception et à la conservation des saints mystères, ce qui est le but de la liturgie. Mais elles disposent spécialement le prêtre à une digne attitude pour accomplir le sacrifice, ce qui est, comme il a été dit, l'œuvre essentielle de la mystagogie. Or, cela même se trouve en maints endroits des prières : le prêtre supplie qu'il ne soit pas jugé indigne d'une telle action, mais qu'il puisse vaquer au mystère avec des mains pures, une âme pure, une langue pure. C'est ainsi que, par la vertu même des paroles dites ou chantées, nous tirons d'elles notre profit en vue de la célébration.

Il y a encore une autre manière pour nous d'être sanctifiés par ces formules, ainsi que par tous les rites de la fonction

¹ *Ps.* 49, 14, 15.

sacrée. Elle consiste en ceci, que dans ces formules et ces rites nous voyons la représentation du Christ, des œuvres qu'il a accomplies et des souffrances qu'il a endurées pour nous. En effet, dans les psalmodies et les lectures, comme dans tous les actes du prêtre à travers l'ensemble de la liturgie, c'est toute l'économie de l'œuvre rédemptrice qui est signifiée : les premiers rites de la hiérurgie repré-
 372 A sentent les débuts de cette œuvre; les seconds, la suite; et les derniers, ce qui en fut la conséquence. C'est ainsi que les spectateurs de ces rites ont la possibilité d'avoir devant les yeux toutes ces divines choses. La consécration des éléments, qui est le sacrifice même, commémore la mort du Sauveur, sa résurrection et son ascension, puisqu'elle transforme ces dons précieux au propre Corps du Seigneur qui a été sujet de tous ces mystères, qui a été crucifié, qui est ressuscité, qui est monté au ciel. Quant aux rites qui précèdent l'acte du sacrifice¹, ils symbolisent les événements antérieurs à la mort du Christ, sa venue sur la terre, sa première apparition, puis sa parfaite manifestation. Les rites qui viennent après l'acte du sacrifice² rappellent la promesse du Père³, selon la parole même du Sauveur, c'est-à-dire la descente du Saint-Esprit sur les Apôtres, la conversion des nations opérée par ces derniers et leur
 B divine société⁴.

¹ C'est-à-dire : qui précèdent la consécration.

² C'est-à-dire : qui viennent après la consécration.

³ *Luc*, 24, 49; *Act.*, 1, 4.

⁴ « Et leur divine société », καὶ τὴν κοινωνίαν : mot profond qui fait penser à l'explication que donne saint Jean (*Joan.*, 11, 52) : « Jésus devait mourir pour son peuple; et non seulement pour son peuple, mais pour ramener à l'unité les enfants de Dieu qui étaient dispersés ». Ce rassemblement des nations, qui est l'œuvre du Saint-Esprit par la prédication des Apôtres, est aussi l'effet du sacrifice eucharistique et de la communion. Toutes ces perspectives surnaturelles se trouvent ainsi déjà évoquées par ce mot. Bossuet a écrit cette brève formule : « Il sort du corps naturel de notre Sauveur une impression d'unité

La mystagogie tout entière est comme une représentation unique d'un seul corps, qui est l'œuvre du Sauveur; elle met sous nos yeux les divers membres de ce corps, du commencement à la fin, selon leur ordre et leur harmonie.

C'est pourquoi les psalmodies ou chants initiaux, et même, avant eux, tout ce qui se fait et se dit à la prothèse ou préparation des oblats, symbolisent la première période de l'économie rédemptrice. Ce qui vient après les psalmodies : lectures de l'Écriture Sainte, et le reste, symbolise la période qui suivit.

Même si l'on dit qu'il y a une autre utilité des lectures et des psalmodies — car elles ont été introduites afin de nous disposer à la vertu et afin de nous rendre Dieu propice, — cela n'empêche pas que l'un et l'autre soit possible, que les mêmes rites puissent tout ensemble exciter à la vertu et signifier l'économie de l'œuvre rédemptrice. Les vêtements remplissent leur fonction d'habits et couvrent le corps; mais par le fait d'être tels ou tels, ils signifient aussi quelquefois la profession, la condition et la dignité de ceux qui les portent. Il en est de même en ces choses de la liturgie. Parce que les divines Écritures renferment des formules inspirées et des louanges de Dieu, et qu'elles exhortent à la vertu, elles sanctifient ceux qui les lisent ou les chantent. Mais par le choix qui en a été fait et par

pour assembler et réduire en un tout le corps mystique » (*Explication de quelques difficultés sur les prières de la messe*, n° 36, éd. « Classiques Garnier », p. 594). Et saint Cyrille d'Alexandrie (*In Joan.* XI, 11, *P. G.*, t. 74, col. 560) avait déjà dit : « ... Même les nations deviennent concorporelles au Christ, ayant acquis l'unité en lui par la foi et par l'eulogie mystique ». — C'est une idée analogue que Cabasilas exprime dans le *De vita in Christo*, l. IV, *P. G.*, t. 150, col. 621 A, en se référant à un verset du psalmiste et à un texte de saint Paul : « Quand il chante : Dieu a régné sur les nations (*Ps.* 46, 9), David fait allusion à cette royauté grâce à laquelle, dit saint Paul (*Eph.*, 3, 6), les nations forment un corps avec le Sauveur et sont ses coparticipantes ». Cf. ci-dessus, Introduction, p. 49.

497 A l'ordre dans lequel elles ont été disposées, elles ont encore une autre efficacité et servent à signifier la venue du Christ et son œuvre. Non seulement les chants et les lectures, mais les gestes eux-mêmes ont aussi ce rôle : chacun se fait à cause de l'utilité présente, mais en même temps symbolise quelque chose des œuvres du Christ, de ses actions ou de ses souffrances. Nous en avons un exemple dans le transfert de l'Évangile à l'autel, puis dans le transfert des oblats¹. L'un et l'autre représentent l'apparition et la manifestation du Sauveur : la première, encore obscure et imparfaite, au début de sa vie; la seconde, la parfaite et suprême manifestation. Il y a même certains rites qui ne remplissent aucune utilité pratique; ils ne sont accomplis qu'en raison d'un symbolisme : tel, le fait de percer l'hostie et d'y tracer le dessin d'une croix, ou encore le fait que l'objet de métal qui opère cette perforation a la forme d'une lance; de même aussi le fait de verser, vers la fin, un peu d'eau chaude dans les saints mystères².

273 A Même dans les autres sacrements, on trouverait bien des choses de ce genre. Ainsi, au Baptême, les candidats doivent se défaire de leurs chaussures et de leurs habits; les yeux tournés vers l'Occident; ils doivent étendre les mains et exhaler un souffle³. Or, ces rites n'ont d'autre but que de nous enseigner quelle haine nous devons avoir du démon, et comment celui-ci doit être chassé par quiconque veut être un véritable chrétien. Et s'il y a d'autres rites de ce

¹ Le transfert de l'Évangile à l'autel est le rite habituellement appelé « entrée de l'Évangile » ou « petite entrée »; Cabasilas lui consacra son chapitre XX. Le transfert des oblats est connu sous le nom de « grande entrée »; il fera l'objet du chapitre XXIV.

² Ce rite, dit du *Zéon*, est spécial à la liturgie byzantine. Cabasilas lui consacra son chapitre XXXVII; il y voit le symbole du Saint-Esprit et de la Pentecôte.

³ Se défaire de la chaussure et des habits avait évidemment une utilité pratique. Regarder l'Occident, étendre les mains, exhaler

genre dans les sacrements, ils ont quelque signification analogue.

Pour ce qui est des rites accomplis dans la liturgie eucharistique, ils ont tous rapport à l'économie de l'œuvre du salut. Leur but est de mettre sous nos yeux le spectacle de cette divine économie, afin de sanctifier nos âmes et, par là, de nous rendre aptes à recevoir ces dons sacrés. De même qu'au temps de sa première réalisation, cette œuvre rédemptrice releva le monde, de même, perpétuellement contemplée, elle fait à ses spectateurs l'âme meilleure et plus divine. Bien plus : même alors, elle n'aurait été d'aucune utilité, si elle n'avait été objet de contemplation et de foi. Voilà pourquoi elle a été prêchée; voilà pourquoi Dieu, en vue d'y faire adhérer la foi, a eu recours à mille merveilles. Elle ne pouvait remplir son rôle et sauver l'homme, si, même une fois accomplie, elle était restée ignorée de ceux qui devaient être sauvés par elle. Mais, prêchée au début, elle a créé dans les âmes de ceux qui jusque là ne la connaissaient pas, la vénération pour le Christ, la foi et l'amour auparavant inexistants. Aujourd'hui, contemplée avec ferveur par ceux qui ont déjà la foi, sans doute elle n'introduit pas en eux ces nobles affections; mais une fois existantes, elle les conserve, les renouvelle et les accroît; elle rend les fidèles plus fermes dans la foi, plus généreux dans la piété et dans l'amour. Ces sentiments, qu'elle a fait naître alors qu'ils n'existaient

un souffle contre le démon, étaient des gestes symboliques du renoncement à Satan. Sur les anciens rites du Baptême, voir CHARDON, *Histoire des sacrements* (Paris, 1745), éd. MIGNÉ, *Theologiae cursus completus*, Paris, 1840, tome XX, col. 59-62; P. DE PUNIER, art. *Baptême du DACL*, t. II, 1907, col. 262-275. — Dans le *De vita in Christo*, au début du livre II, Cabasilas parle plus explicitement du symbolisme des rites baptismaux, *P. G.*, t. 150, col. 529-533. A la fin du chapitre IV de l'*Expositio liturgiae*, il s'arrêtera un instant au symbolisme spécial de la triple immersion. Voir plus loin, p. 80.

pas, combien ne lui est-il pas plus facile de les garder, de les maintenir et de les renouveler! Or, ce sont ces affections avec lesquelles il faut s'approcher des saints mystères, et sans lesquelles il serait tout à fait impie de jeter même sur eux un simple regard : respect, foi et amour plein de ferveur pour Dieu.

Voilà pourquoi il fallait qu'une telle contemplation, capable de nous inculquer ces affections, fût signifiée dans l'ordonnance de la liturgie. Il fallait que nous ne considérions pas seulement par la pensée, mais que nous voyions en quelque manière l'extrême pauvreté du Riche par excellence, la venue ici-bas de Celui qui habite en tous lieux, les opprobres du Dieu béni, les souffrances de l'Impassible; de quelle haine il a été l'objet et combien il a aimé, jusqu'où s'est humilié l'infiniment grand, quelles souffrances il a endurées, quelles actions il a accomplies pour nous préparer cette table sacrée. En admirant ainsi l'ineffable nouveauté de l'œuvre du salut, émerveillés par l'abondance des divines miséricordes, nous sommes portés à vénérer Celui qui à ce point nous a pris en pitié, Celui qui nous a sauvés à ce prix; à lui confier nos âmes, à lui remettre notre vie, à enflammer nos cœurs au feu de son amour¹. Ainsi préparés, nous pouvons en toute assurance et assiduité prendre contact avec le brasier des augustes mystères.

De fait, pour se mettre maintenant dans de telles dispositions, il ne suffit pas d'avoir une fois appris les choses du Christ et d'en garder connaissance; il faut aussi, présen-

¹ Cabasilas, qui a l'esprit tout rempli des très riches formules liturgiques, emprunte ici une des expressions de la grande *synaxé* ou litanie diaconale, expression à laquelle il consacrera d'ailleurs tout son chapitre XIV : « Confions-nous nous-mêmes, et les uns les autres, et toute notre vie au Christ notre Dieu ». Voir notre commentaire de cette formule dans le volume *Liturgies orientales, II : La Messe* Paris, 1942), p. 60.

tement encore, avoir le regard de la pensée fixé sur ces vérités et les contempler, en nous efforçant de bannir toute idée étrangère : si vraiment nous voulons, en vue de cette sanctification, nous faire l'aptitude d'âme que j'ai dite. Nous aurions beau tenir compte du respect dû aux saints mystères, de manière à pouvoir répondre avec assurance à qui nous en poserait la question; si au moment de la célébration nous ne considérons pas avec soin toutes choses, si nous attachons notre esprit à d'autres objets, il ne nous revient aucun profit de pareille connaissance; elle ne peut, seule, rien nous inculquer des susdites affections. Car nos dispositions correspondent aux pensées qui nous occupent en ce moment, et les sentiments que nous éprouvons sont ceux que de telles pensées sont en mesure d'exciter en nous.

Voilà pourquoi a été imaginé le symbolisme dont j'ai parlé. Il ne se borne pas à signifier tout cela par des paroles, mais il le met entièrement sous nos yeux, et cela à travers tout le cours de la liturgie. Le but de cette sorte de mise sous les yeux est d'agir par là plus facilement sur nos âmes, de ne pas nous offrir une simple vision, mais encore de déposer en nous un sentiment : pour la bonne raison que la représentation se trouve plus vigoureusement gravée en nous par le moyen de la vue. Et cela se poursuit tout le long de la liturgie, afin qu'il ne soit point donné prise à l'oubli, et que la pensée ne puisse se laisser tourner vers un autre objet jusqu'au moment où elle nous aura conduits à la table sacrée. Remplis alors de ces sujets et ayant la mémoire en toute sa vigueur, nous communions aux divins mystères. Ajoutant de la sorte sanctification à sanctification, celle du rite sacré à celle des contemplations, nous sommes transformés de clarté en clarté²,

² II Cor., 3, 18.

c'est-à-dire de la clarté inférieure à celle qui est la plus grande de toutes¹.

Telle est, en résumé, la signification de l'ensemble de la liturgie. Il va falloir maintenant la considérer de plus près, autant que possible, et dans le détail. D'abord, les prières préparatoires, les formules et chants sacrés, les lectures; ensuite, l'action sacrée par excellence, le sacrifice proprement dit; après cela, la sanctification dont bénéficient, par le moyen du sacrifice, les âmes des chrétiens, tant des vivants que des défunts. Les chants et les prières du peuple et du prêtre, qui s'insèrent dans ce cadre, seront pareillement à considérer, dans la mesure où ils ont besoin d'examen et d'explication. Mais avant tout et en tout, l'économie de l'œuvre rédemptrice, représentée à travers toute la cérémonie : lequel des aspects de cette divine économie est signifié par tel ou tel des rites de la liturgie, voilà ce que nous allons rechercher.

¹ Nous avons ici une accommodation d'une expression paulinienne (II Cor., 3, 18), que la Vulgate traduit : « *transformamur a claritate in claritatem* ». La phrase complète de saint Paul, de sens assez différent, peut être ainsi rendue en français : « Pour nous tous, le visage découvert, nous contemplons la gloire de Dieu comme en un miroir, transformés que nous sommes, comme par l'Esprit du Seigneur, en cette même image de plus en plus resplendissante ».

Cette justification du symbolisme général des prières et cérémonies de la messe, destinées à fixer tout au long du sacrifice notre attention, peut servir de réponse à ceux qui parfois seraient tentés de voir dans la multiplicité et la pompe extérieure des rites orientaux, ou même de nos grand-messes latines, un « obstacle » à la prière intime. Ne craignons pas d'affirmer qu'à cet égard des Orientaux comme Cabasilas peuvent très utilement éclairer notre piété.

CHAPITRE II

POURQUOI LES OBLATS NE SONT-ILS PAS TOUT DE SUITE PLACÉS SUR L'AUTEL¹

Commençons par examiner les rites et les formules de la prothèse, ceux de la présentation même et de l'oblation.

Pourquoi les éléments ne sont-ils pas tout de suite portés à l'autel et sacrifiés? Pourquoi sont-ils tout d'abord dédiés à Dieu comme des présents?

C'est parce que dans l'ancienne Loi il y avait plusieurs D

¹ Les chapitres II-V supposent, en maints détails, une connaissance au moins générale des anciens rites de l'*offrande*. Quelques traits s'en sont conservés dans notre Offertoire; mais il est utile de rappeler en quelques mots comment s'accomplissait l'*offrande* antique des éléments destinés au sacrifice. Dom Vandeur décrit ainsi celle qui se faisait à Rome : « C'était le moment où les fidèles présentaient au prêtre les dons destinés soit au sacrifice, soit à son entretien personnel. Une procession s'organise. Les hommes d'abord, puis les femmes déposent leurs offrandes de pain et de vin sur des nappes blanches. Vient ensuite le clergé, les prêtres, les évêques, le pape lui-même; leurs offrandes consistent uniquement en pain. De tous ces pains on fait un choix; les pains réservés au sacrifice seront consacrés tout à l'heure; du vin offert on verse une partie dans le calice du célébrant. Le pain destiné à la consécration est pris sur l'offrande du clergé; le vin, sur celle du peuple. Les pains non consacrés étaient bénits et distribués par le prêtre ou le diacre, immédiatement après la communion, à tous ceux qui ne devaient point recevoir la sainte Eucharistie elle-même. On les envoyait ainsi aux absents ». *La sainte messe, Notes sur sa liturgie*, 5^e édition, Maredeus, 1912, p. 95. Ceci rappelé pour faire court, il convient d'ajouter que nombre de détails variaient d'un pays à l'autre, et d'une époque à l'autre. Mais ce qu'il importe de retenir, en vue de mieux comprendre les enseignements, toujours applicables même aujourd'hui, de Cabasilas, c'est : l'*offrande*, par tous les assistants, des pains d'autel (l'offrande du vin, sujette à plus d'inconvénients, disparut assez vite); et le *choix*, entre tous ces pains, de celui ou de ceux qui, destinés au sacrifice, étaient acceptés par le prêtre et dédiés à Dieu, pour être ensuite, au moment de la consécration, transformés au corps de Jésus-Christ. — Voir aussi SIMONS, *Le sacrifice parfait, perpétuel et universel*, Bruxelles, 1918, p. 159.

sortes de sacrifices : on offrait à Dieu des immolations et le sang d'animaux sans raison; on lui offrait aussi des présents, tels les vases d'or ou d'argent.

Or, le corps du Christ réalise manifestement l'une et l'autre de ces espèces de sacrifice. Il est devenu victime sur la fin de sa vie mortelle, lorsqu'il fut immolé pour la gloire du Père. Mais il était dédié à Dieu dès le début, il était aux yeux du Père une offrande précieuse en tant qu'assumé comme prémices du genre humain, et aussi en raison de la Loi, puisqu'il était premier-né.

Voilà pourquoi aujourd'hui les oblats, qui sont les symboles du corps du Christ, ne sont pas tout de suite portés à l'autel et sacrifiés. Le sacrifice viendra en dernier lieu. Ils sont d'abord dédiés, ce sont des présents précieux faits à Dieu, et ils sont désignés sous ce nom¹.

389 A C'est ainsi d'ailleurs qu'en agit, à la Cène, le Christ lui-même, lorsque, ayant pris dans ses mains divines du pain et du vin, il les dédia à son Père en les lui offrant. Et comment le savons-nous? Par ce que l'Église accomplit, et par le fait qu'elle leur donne ce nom. Car elle n'agirait pas ainsi, si elle ne savait que le Christ l'a fait. Elle l'a entendu donner ce commandement : *Faites ceci*, et pour l'imiter elle n'aurait pas pu agir autrement.

¹ « Sous ce nom » : *les dons proposés, les précieux dons*. Telle est l'appellation qui revient sans cesse dans les textes et les commentaires liturgiques pour désigner le pain et le vin du sacrifice. Bossuet lui-même l'emploie : « On offre à Dieu en sacrifice les dons proposés... ». *Explication de quelques difficultés*, ..., n° 1, éd. « Classiques Garnier », p. 528.

CHAPITRE III

QUE LES OBLATS SONT DÉDIÉS A DIEU COMME PRÉMICES DE LA VIE HUMAINE

Mais pourquoi la forme adoptée pour les oblats?

Les anciens offraient les prémices de leurs fruits, de leurs troupeaux de brebis ou de bœufs, ou encore d'autres biens. Pour nous, nous consacrons à Dieu comme prémices de notre vie ces présents, qui sont l'aliment humain destiné à soutenir la vie corporelle : ou plutôt, la vie n'est pas seulement soutenue par la nourriture, elle est aussi symbolisée par elle. Les Apôtres disaient du Christ : « Nous avons mangé et bu avec lui après sa résurrection »¹, pour montrer qu'ils l'avaient bien vu vivant. Et le Seigneur lui-même commanda que l'on donnât à manger à la défunte qu'il venait de ressusciter², afin de prouver la vie par la nourriture. Il est donc assez naturel de considérer la nourriture comme prémices de la vie elle-même. B

Mais, dira-t-on peut-être, tout ce qui était offert à Dieu par les anciens pouvait servir d'aliment à l'homme : c'était des fruits, pour lesquels peinent les agriculteurs, et des animaux comestibles. Quoi donc alors? Toutes ces oblations étaient-elles des prémices de la vie humaine?

Nullement : car rien de tout cela n'est proprement l'aliment humain, mais bien une nourriture commune à tous les animaux, les fruits étant spécialement celle des C

¹ *Act.*, 10, 41 (discours de S. Pierre à Césarée).

² Allusion à la résurrection de la fille de Jaïre, *Luc*, 8, 55. Cabasilas semble faire confusion avec la résurrection du jeune homme de Naïm (*Luc*, 7, 15) puisqu'il emploie le masculin : « au mort qu'il avait ressuscité »; mais à Naïm, l'Évangile ne fait pas mention de nourriture.

volatiles et des herbivores, la chair celle des carnivores. Nous appelons humain ce qui convient à l'homme seul : or, avoir besoin de confectionner du pain pour manger et de fabriquer du vin pour boire, c'est le propre de l'homme seulement.

Telle est la raison de cette forme d'oblation¹.

CHAPITRE IV

POURQUOI IL CONVENAIT QUE LES OBLATS FUSSENT LES PRÉMICES DE LA VIE HUMAINE

Quel est le motif pour lequel il nous fallait présenter à Dieu ces oblats en prémices de la vie humaine?

D. C'est qu'en échange de ces offrandes Dieu nous donne la vie. Or, il convenait que l'offrande ne fût pas complètement sans rapport avec la rémunération, mais qu'elle eût avec elle quelque affinité. La rémunération étant la vie,

¹ Cette ingénieuse présentation de la *matière eucharistique* comme « prémices de la vie humaine » est à rapprocher des considérations de saint THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, III^e Partie, quest. 74, art. 1 : « Le pain et le vin sont la matière de ce sacrement, et cela est très convenable : 1^o pour l'usage de ce sacrement, qui consiste dans la manducation. De même, en effet, qu'on se sert d'eau dans le sacrement de Baptême pour l'ablution spirituelle, parce qu'on emploie communément l'eau pour laver les corps, on prend pareillement, pour la manducation spirituelle qui se fait par ce sacrement, le pain et le vin dont l'homme use le plus ordinairement pour sa réfection... ».

BOSSUET, *Explic. de quelques difficultés...*, n^o 36 (éd. « Classiques Garnier », pp. 593-594), touche de plus près à la même idée que Cabasilas : « ... L'ancienne cérémonie, où chacun portait lui-même son oblation, c'est-à-dire son pain et son vin, pour être offerts à l'autel, confirme cette vérité. Car... offrir à Dieu le pain et le vin, dont notre vie est soutenue, c'est la lui offrir elle-même comme chose qu'on tient de lui et qu'on lui veut rendre... ».

l'oblation devait en quelque manière être vie également; d'autant plus que c'est le même qui est le législateur de l'oblation et le donateur de la vie, à savoir le juste Juge *qui soumet toutes choses au poids et à la mesure*¹. C'est lui qui a ordonné d'offrir du pain et du vin; c'est lui qui, en échange de ces offrandes, nous donne le pain vivant et le calice de la vie éternelle. De même qu'il donna aux Apôtres pêche pour pêche, de pêcheurs de poissons les faisant pêcheurs d'hommes; de même qu'au jeune homme qui l'interrogeait au sujet du royaume, en échange de la richesse terrestre il promit les biens du ciel; de même ici, à ceux à qui il devait donner la vie éternelle (je veux dire son corps et son sang vivifiant), à ceux-là il a ordonné 380 A d'offrir des aliments de la vie périssable : afin que nous recevions vie pour vie, l'éternelle pour la temporelle; que la grâce paraisse un échange², que l'infinie libéralité ait quelque apparence de justice, et que soit accomplie cette parole : « Je mettrai ma miséricorde dans la balance »³.

Il en est ainsi non seulement dans ce sacrement, mais aussi au Baptême⁴. Nous y échangeons vie pour vie : nous

¹ *Is.*, 28, 17; 40, 12; *Sap.*, 11, 20-21.

² Pour mettre en garde d'imprudents ou trop pressés lecteurs de l'édition Migne, notons au passage une bévue du traducteur Gentien Hervet. Prenant le subjonctif *δόξῃ* (du verbe *δοκέω*) pour le datif de *δόξα*, il voit ici un échange de grâce et de gloire qui n'a rien à voir avec la pensée de Cabasilas; et il forge cette paraphrase dont l'apparente précision pourrait en imposer : *et gratia gloriae sit retributio*.

³ Cf. *Jerem.*, 9, 24 et *Sap.*, 11, 20-24. Mais nous n'avons pas retrouvé textuellement cette citation, si c'en est une.

⁴ La comparaison avec le Baptême ne va porter que sur le symbolisme de la triple immersion, signifiant elle aussi un « échange » de vie entre l'homme et Dieu. Dans le rit byzantin, l'usage des premiers siècles s'est conservé de conférer le baptême par immersion. Le catéchumène était entièrement plongé dans l'eau, d'où il sortait aussitôt. Saint Paul « ne voit pas seulement dans ce double rite un symbole extérieur de la mort (suivie de la sépulture) et de la résurrection (sortie du sépulcre) de Jésus-Christ; il y attache une signification

donnons l'une, et à sa place nous recevons l'autre. Mais le don de notre vie n'est une mort qu'en figure et en symbole, tandis que notre régénération est une vie véritable. Le Sauveur, qui est mort et ressuscité, ayant voulu nous faire participer nous aussi à sa vie nouvelle, a ordonné que nous lui offrions nous-mêmes quelque chose de ce grand don. Et quoi donc? Eh bien, c'est une imitation de sa mort. Et de quelle manière? En ensevelissant notre corps dans l'eau comme en un tombeau, et en le faisant reparaître trois fois : pour signifier qu'après nous avoir acceptés en participation de sa sépulture, le Christ daigne nous admettre à la participation de sa nouvelle vie.

Échange de dons entre l'homme et Dieu : telle est donc notre réponse à la question posée¹.

plus intime : l'immersion, c'est la mort au péché, c'est le vieil homme, l'homme selon la nature, qui disparaît dans les eaux et s'ensevelit comme dans un sépulcre; l'émersion, c'est la naissance de l'homme nouveau, de l'homme régénéré par l'Esprit-Saint ». Note de la Bible Crampon. Le texte de l'Apôtre est connu, *Rom.*, 8, 3-4 : « Ne savez-vous pas que nous tous qui avons été baptisés en Jésus-Christ, c'est en sa mort que nous avons été baptisés? Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême en sa mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous aussi nous marchions dans une vie nouvelle ». Cf. aussi *Coloss.*, 2, 12. Cabasilas, qui, au livre II de son *De vita in Christo*, P. G., t. 150, col. 532 B, est amené à insister davantage sur le sens profond de ce rite, s'exprime en ces termes : « L'eau baptismale détruit, en effet, une vie et en produit une autre; elle immerge le vieil homme et fait émerger l'homme nouveau... Disparaître dans les eaux par l'immersion, c'est, semble-t-il, se soustraire à la vie de l'atmosphère; or, se soustraire à la vie, c'est mourir. Remonter aussitôt à la surface et reparaître à la lumière, c'est rechercher la vie, et en vivre dès qu'on l'a obtenue ». *La vie en Jésus-Christ*, traduction BROUSSELEUX, p. 53.

¹ Retenons cette idée d'échange de dons entre l'homme et Dieu, que nous retrouverons plusieurs fois plus loin comme un des éléments principaux de la notion de sacrifice. Elle entre aussi pour une part, comme il ressort de l'alinéa précédent, dans la notion de sacrement en général. L'homme offre une matière; Dieu donne la grâce, la vie divine.

CHAPITRE V

POURQUOI CE N'EST PAS UN PAIN ENTIER QUI EST OFFERT, MAIS SEULEMENT UN FRAGMENT

Autre question à nous poser : pourquoi ce n'est pas l'ensemble des pains offerts (par les fidèles), mais seulement celui d'entre eux que le prêtre détache et entaille, qui devient « oblat », qui est dédié à Dieu et qui sera ensuite porté à l'autel pour le sacrifice.

C'est encore ici une particularité de l'oblation du Christ. Pour les autres oblations, les possesseurs de ces biens les séparaient des objets de même nature, les portaient au temple et les déposaient entre les mains des prêtres. Les prêtres, eux, les recevaient, les dédiaient et les sacrifiaient ou faisaient de chacune de ces offrandes ce qu'il convenait.

Mais le corps du Seigneur, c'est le Christ lui-même en tant que prêtre, qui l'a mis à part, qui l'a présenté, qui l'a assumé et dédié à Dieu, et qui enfin l'a immolé. C'est le Fils de Dieu en personne qui s'est lui-même séparé de la masse que nous formons, c'est lui-même qui s'est donné en offrande à Dieu. Il a mis lui-même cette offrande dans le sein du Père, Lui qui, sans s'être jamais séparé de ce sein du Père¹, y a créé ce corps et s'en est revêtu, en sorte que ce corps a été dans le même instant formé et donné à Dieu. Enfin, c'est lui-même qui a mené ce corps à la croix et qui l'a immolé.

Voilà pourquoi le pain qui doit être transformé en ce

¹ Notons, en passant, l'analogie d'expression avec cette hymne de saint Thomas d'Aquin pour la Fête-Dieu : *Verbum supernum prodiens...* « Le Verbe, descendu des cieux sans quitter la droite du Père, et sorti pour accomplir son œuvre, arriva au soir de sa vie ».

corps divin, c'est le prêtre lui-même qui le détache des autres et qui le dédie à Dieu en le plaçant sur la patène sacrée; puis, après l'avoir porté à l'autel, il l'offre en sacrifice¹.

¹ Empruntons ici encore à Dom Vandeur une double observation qui, en concordance parfaite avec la doctrine de Cabasilas, nous en fournira, du même coup, une manière d'explication. « Avant tout, rappelons une vérité qui va s'affirmer de plus en plus au cours de la sainte messe : c'est que l'Eucharistie est à la fois un *sacrifice* et un *sacrement*; sacrifice d'abord, sacrement ensuite, deux choses en soi parfaitement distinctes, mais dont, en les séparant trop, on semble parfois oublier la mutuelle et théologique relation, au détriment du culte même de l'Eucharistie. Cette victime, qui sera offerte à la Trinité Sainte, doit en même temps, et de préférence pendant le saint sacrifice, devenir la nourriture et le *pain de vie* de l'humanité. La messe résume ainsi tout le culte eucharistique. — Faisons encore une remarque de la plus haute importance et sans laquelle on ne peut guère comprendre les prières qui suivent (*prières de l'oblation*) jusqu'à la consécration. Les prières de l'oblation se rapportent à un double objet : à la matière du sacrifice, c'est-à-dire au pain et au vin; puis au corps et au sang de Jésus-Christ en lesquels elle sera bientôt changée. La prière qui accompagne l'oblation du pain et du vin a pour effet de *retirer ces deux substances de l'usage commun*; c'est en quelque sorte une première sanctification de cette matière : elle la rend plus agréable à Dieu. Mais il y a plus. La pensée du prêtre, dit Dom Guéranger (*Explication des prières et des cérémonies de la messe*, Solesmes, 1885, p. 73), va plus loin que le moment présent; il pense à l'hostie qui sera sur l'autel après la consécration, hostie qui est la seule véritable ». Ceci explique pourquoi, dans toutes les prières de l'oblation comme dans celles qui précèdent la consécration, l'Église emploie des termes qui ne peuvent convenir que *par anticipation* aux éléments premiers du sacrifice eucharistique... » E. VANDEUR, *La sainte messe*, 5^e éd., Maredsous, 1912, pp. 98-99.

Ces réflexions nous facilitent l'application à faire de ce chapitre de Cabasilas à l'hostie et à l'offertoire de notre messe actuelle, compte tenu de la simplification depuis longtemps apportée à la manière de faire les *offrandes* et de choisir parmi elles le pain du sacrifice.

CHAPITRE VI

POURQUOI LE PRÊTRE TRACE SUR LE PAIN LES SYMBOLES DE LA PASSION DU CHRIST

Ce pain ainsi détaché, tant qu'il reste à la *prothèse*, n'est 381 A que du pain ordinaire. Il a seulement reçu cette propriété d'être dédié à Dieu et de devenir *oblat*, puisqu'il symbolise le Christ à cette première période de sa vie mortelle où il devint oblation. Or, il le devint dès sa naissance même, comme il a été dit : car dès sa naissance il fut oblation, conformément à la Loi, en tant que premier-né.

Mais les souffrances que le Christ endura plus tard pour notre salut, sa croix et sa mort, avaient été figurées d'avance dans l'ancienne Loi. Voilà pourquoi, avant d'apporter le pain à l'autel et de l'y offrir en sacrifice, le prêtre s'attache à marquer sur lui ces divers symbolismes. Comment s'y prend-il? En même temps qu'il le sépare de l'ensemble des pains et le fait *oblat*, il grave sur

¹ Les chapitres VI-XI portent sur la partie spéciale de *préparation*, appelée *Proskomidie* ou *Prothèse*, qui est très développée dans la liturgie byzantine, et dont le dernier état remonte précisément à peu près au XIII^e et XIV^e siècle, c'est-à-dire à l'époque de Cabasilas. En dépit des particularités liturgiques qui lui servent de thème, les explications de Cabasilas nous fournissent des enseignements que nous n'avons pas de peine à appliquer à notre messe, à notre hostie, à notre offertoire. Il suffit, pour s'en rendre compte à l'avance, de relever simplement quelques-uns des titres de ses chapitres. Ch. VI : « Pourquoi le prêtre trace sur le pain les symboles de la Passion du Christ ». Ch. VII : « Qu'est-ce que la commémoration du Seigneur ». Ch. IX : « Pourquoi le Seigneur a-t-il ordonné de faire cela en mémoire de lui ». Ch. X : « ... Que la présentation des oblats est à la fois hommage de reconnaissance et acte de supplication ». Ces énoncés mêmes indiquent à quelle hauteur de vues notre liturgiste sait s'élever et pourquoi la portée de son commentaire dépasse, à notre profit, les particularités du rit byzantin.

lui comme sur une tablette les symboles de la passion et de la mort du Sauveur. Tous les actes qu'il accomplit, les uns commandés par la nécessité pratique, les autres dans un dessein délibéré de symbolisme, sont soumis à cette signification; tout ce qui se fait alors est comme un récit en action de la passion et de la mort du Christ¹.

B C'était un usage antique de raconter parfois ainsi, ou d'exhorter ou de prophétiser en action. Le prophète, voulant annoncer la captivité des Hébreux, se lia lui-même². Plus tard, Agabus en fit autant pour signifier la captivité de saint Paul³. On raconte qu'un ancien parmi les Pères théophores⁴, auquel on demandait qu'est-ce qu'un moine, ne répondit rien, mais s'étant dévêtu de son manteau, il le foula aux pieds.

Pour ce qui concerne la mort du Christ et l'ensemble de son œuvre, les anciens prophètes l'annonçaient non seulement par des paroles, mais aussi par des actions, et c'est de cette manière que Dieu leur en donnait connaissance. Ainsi, les flots de la mer partagés en deux par le bâton de Moïse⁵, le buisson tout en feu sans se consumer⁶, Isaac conduit par son père à l'immolation⁷, et tant

¹ On sait que notre hostie latine, sans pouvoir se prêter aux rites concrets de la *prospora* byzantine, porte gravées en elle les empreintes du crucifix, et souvent de plusieurs instruments de la Passion, c'est-à-dire la représentation, stylisée une fois pour toutes, des divers symboles que la liturgie byzantine se complait à dérouler en formules et gestes successifs. D'un côté comme de l'autre, c'est l'attention attirée sur la relation entre la croix et l'autel.

² *Ezech.*, 3, 25; 4, 8. ³ *Act.*, 21, 10.

⁴ Le qualificatif de *théophores* (= « porte-Dieu ») est donné, en Orient, aux saints moines, spécialement aux grands patriarches de la vie monastique : Antoine, Euthyme, Sabas, Onuphre, Athanase de l'Athos; c'est précisément cette série qui est mentionnée avec ce qualificatif dans la cérémonie dite *des parcelles*, une des plus caractéristiques de la *proskomidie* actuelle. — Quant à l'action symbolique du vieux moine, il est facile de le comprendre, elle voulait signifier que la vie religieuse est une vie de renoncement à soi-même.

⁵ *Exod.*, 14, 16-22.

⁶ *Exod.*, 3, 2, 3.

⁷ *Gen.*, 22.

d'autres figures qui dès les temps antiques signifiaient le grand mystère.

Ainsi fait le prêtre, exprimant en paroles ou représentant par des actes ce qu'il connaît de l'auguste sacrifice, autant qu'il est possible de le montrer en pareille matière. Voilà, C semble-t-il dire, comment le Seigneur vint à sa Passion, comment il mourut, comment il eut le côté transpercé, comment de ce côté ouvert jaillit le sang et l'eau dont parle l'Évangile.

Le but de ces rites, c'est d'abord de rappeler, comme je l'ai dit, que ces divines réalités ont été précédées et signifiées d'avance aux hommes par des figures et des symboles, de même que le prêtre, avant d'apporter le pain à l'autel et de l'offrir en sacrifice, trace sur ce pain les symboles du sacrifice. C'est, ensuite, de montrer que ce pain est comme pressé de se faire transformer au Pain véritable qui est le Christ crucifié et immolé. C'est, en outre — puisqu'il nous faut commémorer la mort du Sauveur —, D de n'omettre aucune espèce de commémoration, de récit et de présentation, en une chose où des milliers de bouches ne sauraient suffire : le prêtre l'exprime de son mieux en paroles et en actes.

CHAPITRE VII

QU'EST-CE QUE LA COMMÉMORATION DU SEIGNEUR

Et d'abord, saisissant le pain dont il doit détacher la sainte hostie, le prêtre prononce cette formule : « En mémoire de notre Seigneur, Dieu et Sauveur Jésus-Christ ». C'est se conformer à son commandement : « Faites ceci en mémoire de moi », a dit en effet le Sauveur.

Ce n'est pas seulement à propos du pain que le prêtre prononce cette formule, mais à propos de tout l'ensemble de la liturgie, la commençant ainsi par la même commémoration avec laquelle il la terminera. De fait, c'est après avoir intégralement accompli le mystère que le Seigneur
184 A ajouta cette parole : « Faites ceci en mémoire de moi ».

Mais quelle est cette commémoration? Comment, dans la liturgie, ferons-nous mémoire du Seigneur, de quelles actions, de quels états du Christ? En d'autres termes, qu'aurons-nous à rappeler de lui ou à rapporter de sa vie? Sera-ce d'affirmer qu'il ressuscita les morts, qu'il rendit la vue aux aveugles, qu'il commanda aux vents, que de quelques pains il rassasia des multitudes? Nullement. Mais bien plutôt, de rappeler des faits qui semblent ne signifier que faiblesse : la croix, la passion, la mort; c'est en quoi il nous a ordonné de faire mémoire de lui. Et comment le savons-nous? C'est qu'ainsi l'a compris saint Paul, parfait connaisseur des choses du Christ.

B Écrivant au sujet de ce mystère aux Corinthiens, après avoir rappelé que le Seigneur a dit ces mots : « Faites ceci en mémoire de moi », l'Apôtre ajoute : « Car chaque fois que vous mangez de ce pain et que vous buvez de cette coupe, vous commémorez la mort du Seigneur »¹. C'est aussi ce que met en évidence le Sauveur lui-même dans l'institution de l'auguste mystère. Après avoir dit : « Ceci est mon corps, Ceci est mon sang », il n'a pas ajouté devant ses disciples la mention de ses miracles, par exemple : J'ai ressuscité les morts, ou : J'ai guéri les lépreux, mais il a ajouté : « mon corps qui est rompu pour vous, mon sang qui est versé pour vous ».

Pourquoi donc mentionne-t-il non point ses miracles,

¹ I Cor., 11, 26.

mais sa passion? C'est que celle-ci est plus nécessaire que ceux-là : la passion est cause efficiente de notre salut¹, et sans elle l'homme ne pourrait être redressé; tandis que les miracles sont simplement des signes démonstratifs, C ils ont été accomplis pour qu'on ajoutât foi à Jésus comme étant véritablement le Sauveur.

CHAPITRE VIII

DES RITES ACCOMPLIS SUR LE PAIN

C'est à cause de cette commémoration du Seigneur que le prêtre, après avoir dit la formule : « En mémoire de Notre-Seigneur », ajoute des rites symbolisant la croix et la mort du Christ. En faisant une entaille dans le pain, il rappelle l'antique prophétie concernant la passion du Sauveur : « Comme une brebis, il a été mené à la boucherie »², et le reste du texte d'Isaïe qu'il exprime de son mieux en parole et en action. Il fait l'entailage du pain par motif de nécessité pratique afin d'en extraire l'hostie, mais aussi en vue du symbolisme, pour signifier le Sauveur D quittant le monde, pour marquer sa voie de retour à son Père au moyen de la mort subjuguée par lui, selon sa parole : « Je quitte le monde et je vais au Père »³.

Et comme le prêtre enfonce plusieurs fois la lancette pour faire des entailles dans le pain, il sectionne en autant

¹ L'expression pouvant paraître de couleur trop scolastique, que l'on nous permette de la justifier par le relevé des termes grecs qu'elle traduit : τὰ μὲν (πάθη) ποιητικά τῆς σωτηρίας ἡμῶν εἰσι. Col. 384 B.

² Is., 53, 7, 8; cf. Act., 8, 32. ³ Joan., 16, 28.

de propositions les expressions du prophète, adaptant chaque partie de la formule à chaque coup des incisions, afin de montrer que la réalité est l'application de la parole. De même que ce pain, en vue d'être dédié à Dieu et de servir ensuite au sacrifice, a été séparé des éléments homogènes, de même le Seigneur s'est mis à part de la masse des hommes à la nature desquels son amour l'a fait participer. *Comme une brebis il a été mené à la boucherie*, et c'est de cette manière que *sa vie a été retranchée de la terre*¹. Et le prêtre ajoute le reste du texte prophétique.

- 376 A Puis, mettant l'hostie sur la patène, il prononce des formules et accomplit des actions qui commémorent directement le sacrifice et la mort du Sauveur. « L'Agneau de Dieu est immolé, celui qui enlève le péché du monde ». Formules et rites signifient les circonstances de la mort du Christ. Le prêtre grave la croix sur le pain, et ainsi il exprime comment s'est accompli le sacrifice, c'est-à-dire par la croix. Ensuite il perce l'hostie sur le côté droit, symbolisant par cette incision dans le pain la plaie du côté du Sauveur. Voilà pourquoi le petit couteau de métal porte le nom de lance et est fait en forme de lance. En même temps qu'il évoque ces faits par actions symboliques, le prêtre dit les paroles de l'historien sacré : « Un des soldats B lui transperça le côté avec sa lance² ». De même le sang et l'eau qui jaillirent du côté sacré, le prêtre les rappelle en paroles et les représente en gestes symboliques : car en versant dans le calice le vin et l'eau — et ceci est encore commémoration du Seigneur — il ajoute ces mots : « Et aussitôt il en sortit du sang et de l'eau³ ».

¹ *Is.*, 53, 7, 8; cf. *Act.* 8, 32-34.

² *Joan.*, 19, 34.

³ *Joan.*, 19, 34.

CHAPITRE IX

POURQUOI LE SEIGNEUR A-T-IL ORDONNÉ DE FAIRE CELA EN MÉMOIRE DE LUI

Pour quel motif le Sauveur a-t-il donné cet ordre, et à quelle fin nous a-t-il demandé cette commémoration? Afin que nous ne soyons pas ingrats. Il y a, en effet, de la part des obligés une sorte de compensation à l'égard de leurs bienfaiteurs, dans le fait de garder le souvenir de ceux-ci et des bienfaits qu'ils en ont reçus. D'un tel souvenir les hommes ont imaginé nombre de moyens : monuments funéraires, statues, colonnes, fêtes, assemblées, jeux publics; C tout cela n'a qu'un but, ne pas laisser tomber les grands hommes dans l'abîme de l'oubli.

Ainsi en a agi le Sauveur. Les hommes, semble-t-il nous dire, cherchent tels et tels remèdes contre l'oubli, afin de conserver la mémoire de ceux qui leur ont fait du bien. « Vous, en mémoire de moi, faites ceci ». Les cités inscrivent sur les stèles des héros les victoires par lesquelles elles ont été sauvées ou qui leur ont valu un surcroît de prospérité : ainsi, sur ces offrandes nous inscrivons la mort du Seigneur, par laquelle a été remportée la victoire totale sur le démon. Par les statues, les cités ne possèdent que l'image de leurs bienfaiteurs; nous, par cette offrande, ce n'est pas la représentation du corps de notre Chef que nous possédons, mais notre Chef lui-même, le corps même D de notre Chef.

La loi ancienne faisait ainsi accomplir en figure ce que maintenant le Christ a ordonné dans la réalité des choses. Telle était la pâque, l'immolation de l'agneau pascal, commémoration de cette antique immolation de l'agneau

dont le sang avait préservé, en Égypte, les premiers-nés des Hébreux.

Voilà ce qu'il en est de la commémoration du Sauveur¹.

¹ BOSSUET, chez qui nous avons déjà trouvé des idées et des expressions analogues à celles de Cabasilas, énonce, dans un contexte un peu différent, la même pensée : l'intention du Christ de ne pas être oublié et de nous stimuler à n'être pas ingrats envers lui. Le grand controversiste argumente ainsi contre les protestants : « Ne nous arrêtons pas à cette chicane : S'il est présent, ce n'est plus un mémorial! D'autres que nous, et nous-même, nous y avons répondu cent fois. « Voilà la chair d'une victime qu'on a posée sur l'autel : ô Juifs, souvenez-vous que c'est pour vous qu'elle a été immolée, et mangez-la comme telle et comme entièrement vôtre ». C'est ce qu'on pouvait dire à l'ancien peuple; et c'est en termes formels ce que Jésus-Christ a dit et dit tous les jours au peuple nouveau. Mais, dites-vous, je ne le vois pas comme on voyait cette chair posée sur l'autel. Mais Jésus-Christ vous dit que c'est lui-même; n'est-ce pas assez pour un chrétien? Si vous le voyiez, il n'aurait pas besoin de vous dire que c'est lui; mais parce qu'on ne le voit pas, *il craint qu'on ne soit assez ingrat pour l'oublier*. Pourriez-vous croire que ceci soit son corps et son sang, et mettre dans votre esprit un si grand prodige de l'amour et de la puissance du Dieu incarné, si vous ne vous souveniez que celui qui vous en assure est ce même Dieu tout-puissant qui a déjà fait pour vous tant de merveilles? C'est ainsi qu'on se souvient de Jésus-Christ, et en même temps qu'on le croit présent. Quand on vous dit de le croire, on vous dit tout le contraire de voir : ainsi croire présent le corps du Sauveur pendant qu'on ne le voit pas, c'est se souvenir qu'il y est... Souvenez-vous de Jésus-Christ de la même sorte : croyez-le présent dès qu'il a parlé, quoique vous ne le voyiez pas; et commencez par l'offrir à Dieu dans l'Eucharistie, comme il s'y offre lui-même, puisqu'il a dit : « Faites ceci ». *Explication de quelques difficultés...*, n° 24, éd. « Classiques Garnier », p. 570.

CHAPITRE X

QUELLES SONT, APRÈS LA COMMÉMORATION DU SAUVEUR, LES AUTRES FORMULES DE LA PROTHÈSE; ET QUE LA PRÉSENTATION DES OBLATS EST A LA FOIS HOMMAGE DE RECONNAISSANCE ET ACTE DE SUPPLICATION

Le prêtre continue à faire l'oblation. Détachant de chacun des pains un fragment¹, il le constitue offrande sacrée, mais sans dire les mêmes formules ni accomplir les mêmes rites qu'au début et qui signifiaient la mort 388 A du Sauveur : car les paroles, une fois prononcées, sont censées avoir été dites pour tout l'ensemble de la cérémonie. De fait, l'oblation des dons se déroule tout entière en mémoire du Seigneur, et c'est à travers tout l'ensemble que se commémore sa mort.

¹ Le nombre des pains d'autel ou *prosphorai*, d'où le prêtre byzantin extrait des parcelles, a varié suivant les époques et les églises. De nos jours, le plus généralement il n'y en a qu'un : c'est un pain rond, épais, qui présente trois *sphragides* ou empreintes placées l'une au-dessus de l'autre. La *sphragis* est un carré orné d'une croix entre les branches de laquelle on lit : *ΙΣ ΧΣ ΝΙΚΑ* (= « Jésus-Christ est vainqueur »). A gauche des trois *sphragides*, est un carré orné d'un triangle surmonté de la croix et appelé *panagia* (« la Toute-Sainte »), parce que c'est lui que le prêtre détache en l'honneur de la Sainte Vierge. A gauche et à droite de la *panagia*, sont figurées la lance et l'éponge. — Mais certains Euchologes des xv^e et xvi^e siècles mentionnent cinq ou six *prosphorae*. Au xvii^e siècle, il s'en ajouta une septième chez les Russes : la première était celle d'où on détachait l'*Amnos* (= « Agneau ») ou hostie principale; la deuxième, celle en l'honneur de la Vierge; la troisième, en l'honneur des anges et des saints; la quatrième, offerte pour la hiérarchie ecclésiastique; la cinquième, pour l'empereur et la famille impériale; la sixième, « pour tous les chrétiens orthodoxes »; la septième, pour les défunts. Cf. M. JUVIE, *Theologia Orientalium*, t. III, Paris, 1930, pp. 219-220. Ces indications, bien que ne concordant pas toutes dans le détail avec les données de Cabasilas, aideront néanmoins à mieux comprendre les explications qu'il va fournir.

Quelles sont donc les nouvelles formules?

« Pour la gloire de la toute-sainte Mère de Dieu, en l'honneur de tel ou tel saint, pour la rémission des péchés aux âmes des vivants ou des défunts¹ ».

Qu'est-ce que cela veut dire? Que l'action de grâces à Dieu et la supplication sont le sujet, le motif de la présentation des oblats.

Voici, en effet, ce qu'il en est. L'offrande d'un présent ne se fait jamais sans raison, qu'il s'agisse soit de rendre hommage à Dieu, soit d'obliger les hommes, mais toujours à cause de quelque bien obtenu ou espéré. Par nos présents, ou bien nous payons de retour notre bienfaiteur, ou bien nous adressons nos hommages à qui est en mesure de nous
B accorder les bienfaits non encore obtenus.

Ces deux motifs s'unissent manifestement dans l'offrande faite à Dieu de ces oblats : et parce que nous avons déjà reçu, et afin de recevoir encore; en reconnaissance à Dieu et par manière de supplication envers lui. Reconnaissance pour les faveurs reçues, supplication pour les faveurs à recevoir. Les mêmes oblats sont donc à la fois eucharistiques et impétratoires.

Quels sont les biens qui nous ont déjà été accordés? Quels sont ceux que nous sollicitons? Ce sont absolument les mêmes : rémission des péchés, héritage du royaume.

¹ Cabasilas se borne à donner ici en trois mots la substance des formules qui accompagnent les rites des parcelles disposées successivement sur la patène en l'honneur de la Vierge et des Saints, ainsi que de celles destinées à commémorer les vivants et les morts. Il est à présumer, d'ailleurs, qu'à son époque ces rites et ces formules étaient encore bien loin de l'état de complication où nous les trouvons aujourd'hui. Sur l'usage actuel, voir notre volume : *Liturgies orientales*. II. *La messe*, Paris, 1942, pp. 33-43. En dépit de ses complications, reconnaissons que ce rite des parcelles a l'avantage de souligner de manière concrète la relation du dogme de la Communion des Saints avec le sacrifice eucharistique. Aussi bien, Cabasilas aura plus d'une fois l'occasion de revenir et d'insister sur les aspects bienfaisants pour nous de cette relation.

Ce sont, en effet, ces biens que Dieu a avant tout ordonné de demander; ce sont ces biens que l'Église a déjà reçus, ce sont aussi ceux-là qu'elle sollicite. En quoi a-t-elle déjà reçu ces biens? en quoi ne les a-t-elle pas encore obtenus et prie-t-elle pour les obtenir?

Elle a obtenu le premier de tous les biens, du fait d'avoir
C reçu la possibilité de les obtenir. Car elle a reçu le pouvoir de nous constituer *enfants de Dieu*¹ : c'est le don commun à tous les chrétiens, qui nous a été accordé par le moyen de la mort du Sauveur. Voilà ce qui nous est assuré par le saint Baptême et par les autres sacrements, qui nous associent à la vie de Dieu et nous rendent héritiers du royaume.

Puis, l'Église a de fait participé déjà à l'héritage du royaume, dans les myriades de ses membres qu'elle a députés en colonie au ciel et que saint Paul appelle « l'assemblée des premiers-nés qui sont inscrits dans les cieux² ». C'est ainsi que l'Église a bénéficié de ces immenses dons.

Mais en raison de ceux de ses enfants qui sont encore en marche vers la récompense, *vers le prix du combat*³, c'est-à-dire ceux qui vivent en ce monde et dont le terme est incertain, et aussi ceux qui ont trépassé sans des
D espérances absolument favorables et fermes, en raison de ceux-là elle n'a pas encore obtenu le royaume. C'est pourquoi elle fait mémoire du Seigneur; elle fait aussi mention des Saints qui ont quitté cette terre; elle fait également mention de ceux qui n'ont pas encore atteint toute la perfection : pour les premiers⁴ elle remercie; pour les seconds elle supplie.

¹ *Joan.*, 1, 12.

² *Hebr.*, 12, 23.

³ *I Cor.*, 9, 24-27;

Philip., 3, 14.

⁴ « Ceux qui ne sont pas encore parfaits » : cette expression s'applique et aux vivants toujours exposés au péché, et aux défunts

Ainsi donc, la première partie de la prothèse est action de grâces, et aussi la seconde; mais le reste est supplication, en souvenir du Sauveur, pour la gloire de sa bienheureuse Mère et en l'honneur des Saints.

Nous vous remercions, dit en substance l'Église, de ce que par votre mort vous nous avez ouvert les portes de la vie, de ce que vous vous êtes choisi parmi nous une Mère, de ce que l'homme a obtenu une telle gloire, de ce que nous avons comme ambassadeurs auprès de vous des gens de notre race, de ce que vous avez communiqué à des gens de notre famille une telle influence sur vous.

« Pour la gloire, par l'intercession », c'est-à-dire : à cause
389 A de la gloire et de l'intercession; de même que « pour la rémission des péchés » signifie : en vue de la rémission des péchés. Ce qui a double signification : soit pour un bien déjà existant, soit pour un bienfait espéré. La gloire de la bienheureuse Vierge, l'intercession des Saints et leur puissance auprès de Dieu : qui ne voit que c'est un bien déjà existant? Or, faire des offrandes à cause de biens déjà existants, il est clair que ce n'est rien d'autre que de la reconnaissance. Quant à la formule « En mémoire du Seigneur », elle signifie, nous l'avons précédemment montré, une sorte de rétribution de notre part, de paiement en retour au Christ à cause de sa mort, et une action de grâces. Car le but de cette formule dans l'offrande des dons est surtout d'exprimer que cette mort a été pour nous le principe de tous les biens.

B C'est en dernier lieu que se fait la supplication pour demander la rémission des péchés, le repos des âmes des défunts, et les autres bienfaits. Car la reconnaissance

qui ont à en achever l'expiation. Voir plus loin, chapitre XXXIII, où, à propos des prières qui suivent la consécration, à propos du *Memento*, Cabasilas revient sur le double aspect, eucharistique et impétratoire, de la liturgie sacrée.

commande, quand nous nous adressons à Dieu, de ne pas exposer tout de suite nos besoins et solliciter ce qui nous manque, mais plutôt, en rappelant d'abord les bienfaits déjà reçus, de remercier Dieu et de lui rendre gloire, et ainsi de placer la glorification du Seigneur avant la demande des choses qui nous sont nécessaires.

CHAPITRE XI

POURQUOI L'ON COUVRE LES OBLATS, ET DES FORMULES QUI ACCOMPAGNENT CE RITE

Les paroles dites et les gestes accomplis sur le pain, pour signifier la mort du Sauveur, n'avaient que la valeur d'une description et d'un symbole. Le pain est toujours resté du pain et n'a reçu que la propriété de devenir une offrande à Dieu. C'est pourquoi il symbolise le corps du Sauveur à son premier âge : car ce corps, lui aussi, fut
C dès le début une offrande, comme il a été dit ci-dessus. C'est pour ce motif que le prêtre rappelle et représente au-dessus de l'hostie les prodiges accomplis en ce corps du Christ nouveau-né et encore couché dans la crèche. Posant au-dessus de l'hostie l'instrument liturgique appelé *astérisque* : « Voici, dit-il, que l'étoile vint s'arrêter au-dessus de l'endroit où était l'enfant »¹. Puis il dit aussi

¹ *Math.*, 2, 9. L'*astérisque* ou étoile (*astér*, *asteriskos*) est une sorte de croix en métal précieux, composée de deux lames croisées l'une sur l'autre, jointes en leur milieu par une vis et terminées en pied. A la vis est ordinairement suspendue une petite étoile symbolisant l'étoile de Bethléem. Ce symbolisme doit sans doute lui-même son origine à la forme de l'instrument. Posé sur la patène de telle sorte que les lames ne touchent ni l'hostie principale ni les parcelles secondaires, l'*astérisque* préserve l'une et les autres du contact du voile qui doit les couvrir.

CHAPITRE XII

DE LA DOXOLOGIE INITIALE¹
[ET DE LA « GRANDE COLLECTE »]

les paroles prononcées depuis des siècles par les prophètes au sujet du Messie, concernant sa divinité : de peur que, à cause des abaissements de la chair et des apparences extérieures, les hommes n'en vissent à se faire de lui une conception mesquine et indigne de sa divinité : « Par la parole du Seigneur les cieus ont été faits »¹; Le Seigneur a régné, il est revêtu de beauté »; Sa vertu a couvert les cieus, et la terre est remplie de sa gloire ».

Tandis qu'il prononce ces paroles, le prêtre couvre les oblats, c'est-à-dire l'hostie et le calice, de voiles précieux et les encense en tous sens. Il veut par là rappeler que dans cette première période de l'enfance, la puissance du Dieu incarné était voilée et qu'elle le resta jusqu'au temps des prodiges et jusqu'au témoignage venu du ciel (lors du baptême au Jourdain). Pourtant, ceux qui savaient dire de lui avec le psalmiste : « Le Seigneur a régné, il est revêtu de beauté », et les autres paroles impliquant sa divinité, ceux-là le reconnaissaient, l'adoraient comme Dieu et demandaient refuge auprès de lui. Le prêtre donne cela à entendre, quand il ajoute, après avoir couvert les oblats : « Couvrez-nous de l'ombre de vos ailes », et qu'il encense voiles et oblats en tous sens.

392 A Après avoir prononcé ces formules et accompli ces rites, après avoir supplié que tous les effets du sacrifice lui adviennent conformément à ses intentions, le prêtre vient à l'autel et, debout devant la table sacrée, il commence la liturgie.

¹ Ps. 32, 6. La version latine montrera mieux l'application faite ici de ce verset au Verbe : *Verbo Domini caeli firmati sunt, et spiritu oris ejus omnis virtus eorum*. Le cérémonial actuel de la prothèse byzantine n'a pas conservé cette formule. Mais nous y retrouvons celles qui suivent : Ps. 92, 1 et Habac., 3, 3. Cette dernière a subi une légère modification du fait d'être adressée directement au Christ : « Votre vertu, ô Christ, a couvert les cieus, et la terre est remplie de votre louange ». Voir *Liturgies orientales*, II, *La Messe*, pp. 45-46.

424 A

Et d'abord, le début de toute la fonction sacrée est la doxologie : « Bénie soit la royauté du Père, du Fils et du Saint-Esprit ».

L'entretien avec Dieu est action de grâces, glorification, confession, demande².

Le premier de tous ces éléments est la glorification, surtout parce que c'est le fait de serviteurs reconnaissants, quand ils s'approchent de leur maître, de ne pas mettre tout de suite en avant leurs propres affaires, mais bien les intérêts du maître. Or, telle est précisément la doxologie ou glorification.

Celui qui demande, le fait dans l'intention d'avantager ses propres intérêts. Celui qui confesse, suppliant d'être délivré de ses maux, s'accuse lui-même. Quant à celui qui remercie, il est clair qu'il le fait en se réjouissant de ses propres biens. Mais celui qui glorifie (Dieu), se laissant

¹ Ce titre : « La doxologie initiale » ne répond qu'à ce qui fait le début du chapitre. Après la doxologie initiale, en effet, celui-ci explique la première partie de la « grande collecte » ou *synapte*. Voir *Liturgies orientales*. II. *La Messe*, pp. 58-63.

² Malgré la différence des formules entre les débuts de la messe orientale et ceux de la messe latine, on goûtera partout les pieuses et profondes réflexions que suggère ici Cabasilas. Et d'abord, cette phrase lumineuse qui éclaire d'un coup les vastes horizons de la vraie prière, qui est « action de grâces, glorification, confession, demande ». Ensuite, l'insistance sur la glorification de Dieu, du Dieu vivant de la Sainte Trinité; et la part normale faite à la confession ou reconnaissance de notre titre de pécheurs, à l'action de grâces et à la demande. Tout cela peu fort bien s'appliquer à l'*Introïbo ad altare Dei* et au *Confiteor* que précède d'ailleurs la formule sacrée initiale : « Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ».

B de côté soi-même et tous ses intérêts propres, glorifie le Seigneur pour lui-même, et sa puissance et sa gloire.

En outre, la nature même et la convenance de l'acte à accomplir réclame ici la première place pour la glorification. En effet, dès que nous approchons de Dieu, nous comprenons aussitôt la transcendance de sa gloire, et sa puissance et sa grandeur; il en résulte des sentiments d'admiration, de saisissement, et autres analogues : ce qui est précisément la doxologie.

Allant plus avant, nous concevons sa bonté et son amour pour les hommes. L'acte qui s'ensuit est la reconnaissance.

Puis nous considérons l'excellence de sa bonté et la libéralité de son amour, tenant notre propre méchanceté comme la preuve première et suffisante de cette excellence et de cette libéralité, puisque, malgré une telle condition de notre part, il ne cesse de nous combler de ses bienfaits.

C Car le signe qui avant tout autre nous révèle combien Dieu aime les hommes, c'est celui qui nous est le plus proche, qui est en nous, qui est sous nos yeux. Or, nous souvenir de nos misères devant Dieu, c'est ce qui s'appelle confession.

Le quatrième élément, c'est la demande. Il est en effet logique d'avoir confiance que nous obtiendrons les choses sollicitées par nos prières, après ces considérations où nous avons appris à connaître la bonté de Dieu et son amour pour nous. Celui qui déjà a été bon à l'égard de ceux qui étaient méchants, combien ne le sera-t-il pas à l'égard des convertis, de ceux qui auront été justifiés pour avoir avoué leurs péchés, selon la parole du prophète : « Dis d'abord tes péchés, afin d'être justifié »¹

¹ On ne voit pas à quel texte scripturaire Cabasilas fait ici allusion, à moins que ce ne soit au verset 6 du psaume 50 : « J'ai péché contre vous seul et j'ai fait ce qui est mal à vos yeux, en sorte que vous serez juste dans votre sentence, sans reproche dans votre jugement ».

Ainsi, la doxologie tient la première place dans nos D entretiens avec Dieu. C'est pourquoi avant toute prière et oraison sacrée, le prêtre glorifie Dieu.

Mais pourquoi glorifie-t-il la trinité de Dieu, et non pas son unité? Car il ne dit pas simplement : « Béni soit Dieu, bénie soit sa royauté », mais bien : « Bénie soit la royauté du Père, du Fils et du Saint-Esprit ». La raison en est, que c'est par l'incarnation du Seigneur que les hommes ont appris qu'il y a trois personnes en Dieu. Or, les mystères qui vont s'accomplir sont la célébration de cette incarnation : aussi fallait-il dès le début faire resplendir et proclamer la Trinité.

Après la doxologie, le prêtre introduit la demande, en disant : « Dans la paix, prions le Seigneur¹ ».

Nous ne savons pas prier comme il faut²; et, pour que 393 A nous ne prononcions pas des paroles vaines³, l'Église nous enseigne ce qui est nécessaire au sujet de la prière; et d'abord la manière, c'est-à-dire qu'il faut prier *en paix*⁴.

Pourquoi donc ordonne-t-elle d'adresser des demandes après la doxologie, même sans avoir fait préalablement ni confession ni action de grâces à Dieu? C'est que, en disant *la paix*, l'Église comprend aussi ces choses, si l'on veut bien y prêter attention. Car celui qui est mécontent de ce qui lui arrive dans la vie, celui-là ne saurait avoir en soi-même la paix; mais bien celui qui est reconnaissant et qui *en toutes choses rend grâces à Dieu*⁵, selon la loi formulée par saint Paul. Pas davantage celui qui n'a pas

¹ Ici commence la « grande collecte » ou *synapté*, longue prière liturgique dialoguée entre le diacre (ou le prêtre) et le peuple, dont on peut retrouver les vestiges dans le *Kyrie eleison* et l'Oraison de la messe latine. Voir *Liturgies orientales*. II. *La Messe*, pp. 61-62.

² *Rom.*, 8, 26. ³ *Matth.*, 6, 7.

⁴ « En paix prions le Seigneur » *Ἐν εἰρήνῃ*: d'où le nom d'*irenika* donné encore à ces formules de litanie.

⁵ *I Thess.*, 5, 18.

la conscience pure; or, impossible d'avoir la conscience pure sans confession. En sorte que celui qui prie en paix se trouve avoir déjà l'âme en état de gratitude et de confession.

En outre, ceux qui prient ainsi *en paix*, la supplication même qu'ils adressent les montre déjà en attitude de reconnaissance et de confession. Que demandent-ils en effet? D'être pris en pitié. Or, c'est là une supplique de condamnés qui, privés de toute justification et n'ayant aucune excuse à faire valoir, lancent à leur juge ce cri suprême, comptant, pour obtenir ce qu'ils demandent, non point sur la stricte justice, mais sur la clémence du juge. Or, c'est là le fait de gens qui rendent témoignage au juge de son immense bonté, et à eux-mêmes de leur propre perversité : ce qui est précisément ici acte de confession, et là acte de reconnaissance.

Le prêtre exhorte dès le début le peuple à la prière, en tant que préposé à cet office et, pour ce motif, placé en avant du peuple; mais aussi en tant que représentant et intermédiaire des fidèles, afin que *sa prière puissante soit très efficace*, selon la parole de l'apôtre saint Jacques : « La prière du juste est puissante »¹, lorsque ceux pour lesquels se fait la supplication apportent eux-mêmes tout ce qui est en leur pouvoir : pureté de mœurs, supplication, douceur et toutes autres dispositions qu'ils savent être agréables à Dieu.

Et quelle est la toute première demande? « Pour la paix d'en haut et le salut de nos âmes ».

Après nous avoir enseigné dans quelles dispositions générales il faut être pour prier, l'Église nous enseigne maintenant quelle est la première chose à demander. « D'abord le règne de Dieu et sa justice »² : car le salut

des âmes signifie le règne de Dieu, et la paix d'en haut signifie la justice de Dieu. C'est de cette paix que saint Paul a dit : « la paix de Dieu qui passe tout sentiment »³; c'est cette paix que le Seigneur laisse à ses apôtres en montant à son Père : « Je vous laisse la paix, je vous donne ma paix »⁴. Car, de même que le mot *justice*, dans l'Évangile, ne signifie pas seulement rendre à chacun ce qui lui est dû, mais implique en général toute espèce de vertu, de même ici le terme de *paix* est quelque chose de général : c'est le fruit de toutes les vertus et de toute l'ascèse. Celui-là ne saurait posséder la paix parfaite, qui se trouve dépourvu de l'une quelconque des vertus; mais celui qui veut posséder la paix doit l'avoir atteinte en passant par toutes les vertus.

Il faut donc nous exercer nous-mêmes d'abord à la paix qui est possible aux hommes; puis demander à Dieu sa paix à lui, comme il en va pour chaque vertu. Car il y a une tempérance qui s'acquiert par l'ascèse, et il y a une tempérance qui est donnée à l'âme par Dieu; et de même une charité, et une prière, et une sagesse, et ainsi en est-il des autres vertus. Voilà pourquoi le prêtre parle d'abord de cette paix qui dépend de nous, qui est réalisée par nous; et c'est avec cette paix qu'il demande que l'on adresse ses prières à Dieu. Il parle ensuite de la paix qui est un don de Dieu, et il nous exhorte à prier Dieu pour l'obtenir. « Prions, dit-il, pour la paix d'en haut ». En disant *la paix*, il n'entend pas seulement que nous ayons la paix les uns avec les autres, consistant à éviter les mutuelles rancunes, mais la paix avec nous-mêmes, en vertu de laquelle notre cœur ne nous condamne point. Grande est l'utilité de cette paix; ou plutôt, elle nous est d'une absolue nécessité. Car l'esprit agité ne saurait en aucune façon

¹ Jac., 5, 16. ² Matth., 6, 33.

³ Philip., 4, 7. ⁴ Joan., 14, 27.

avoir commerce avec Dieu, en raison même de la nature de cette agitation. De même que partout la paix établit l'unité parmi la multitude, de même l'agitation fait de l'individu une multitude. Comment donc celui-ci pourrait-il s'unir au Dieu un et simple? Ajoutez qu'il ne peut pas B prier convenablement, celui qui prie sans paix, ni dûment recueillir quelque fruit de sa prière. Soit que la colère agite l'âme, soit que la rancune en ait banni la paix, cette âme ne trouvera pas par la prière le pardon de ses fautes; encore moins pourra-t-elle recevoir quelque autre grâce. Si l'homme se sent la conscience harcelée par ses propres péchés et le cœur mis en accusation, et qu'il soit sous l'effet de ce trouble intérieur, il sera dépourvu de toute assurance auprès de Dieu, conformément à cette parole : « Quand il prie, il prie sans assurance »¹, c'est-à-dire sans foi. Or, celui qui prie sans foi prie en vain et sans aucune utilité.

C Voilà pourquoi il nous est prescrit et de prier Dieu avec une âme en paix et, avant toutes choses, de solliciter la paix d'en haut.

Munis de ces dispositions, nous pouvons charitablement adresser des demandes pour les autres : non pas seulement pour l'Église, pour l'État, et pour ceux qui sont à leur tête, pour tous ceux qui se trouvent dans les périls, les adversités, les infortunes, mais encore pour tous les hommes du monde entier.

« Pour la paix du monde entier », dit en effet le prêtre. En premier lieu, parce que les chrétiens savent que leur Maître est le commun Seigneur de tous et que, comme Créateur, il s'intéresse à toutes ses créatures; et si quelqu'un prend soin de celles-ci, cet homme l'honore

¹ Citation assez vague et, par là même, difficile à identifier.

davantage par cette sollicitude que par le sacrifice¹.

Ensuite, selon la pensée de saint Paul, afin que nous-mêmes, à la faveur de la tranquillité générale, nous puissions mener *une vie calme et paisible dans la piété et la dignité*².

Et pas seulement pour ce qui concerne l'âme; nous D prions aussi pour les biens matériels qui sont nécessaires : pour la salubrité de l'air et l'abondance des fruits de la terre; afin que nous reconnaissons Dieu comme l'auteur et le dispensateur de tous les biens, et que nous tenions nos regards tournés vers lui seul, puisque le Christ en personne a ordonné de demander à Dieu, avec tout le reste, même le pain de chaque jour.

NOTE : *Éloge de la paix.*

L'éloge de la paix, que l'on vient de lire, ne nous paraît pas indigne d'un rapprochement avec ceux que nous en avons laissés saint Augustin. Non point sans doute que nous songions à trouver chez Cabasilas toute l'ampleur et la profondeur d'analyse philosophique, morale, sociale, où le génie d'Augustin demeure sans rival. Mais en s'attachant aux aspects ascétiques et mystiques de la paix exigée et sollicitée par les prières de l'Église, notre Byzantin a écrit une page qui mérite de figurer à côté de celles de l'évêque d'Hippone. Rappelons quelques-unes des formules augustiniennes.

¹ Allusion à la sentence évangélique : « Je veux la miséricorde, et non le sacrifice », (*Matth.*, 9, 13; 12, 7), elle-même inspirée d'*Osée*, 6, 6.

² *I Tim.*, 2, 2. Le texte de l'épître à Timothée (*I Tim.* 2, 1-2) mérite d'être rappelé dans sa teneur intégrale, comme fondement de cette « prière catholique » ou d'intention universelle : « Je t'en conjure donc avant tout, que l'on adresse à Dieu des prières, des oraisons, des supplices, des actions de grâces en faveur de tous les hommes, spécialement des rois et des autorités : pour que nous puissions mener une vie paisible et tranquille dans la piété et la dignité ».

« La paix est le terme de toutes nos intentions et de nos actions ». *In Joan. tract.* 104, *P. L.*, t. 35, col. 1901-1902. « La paix est le terme de tous nos bons désirs », *Serm.* 168, t. 38, col. 912; *Cité de Dieu*, l. 19, chap. 9, t. 41, col. 637. « On ne saurait atteindre la paix parfaite, qu'à la condition d'avoir auparavant fait la guerre à ses vices ». *In Psalm.* 9^e v. 7, t. 36, col. 121. « Sans charité, point de paix ». *In Psalm.* 127, v. 9, t. 37, col. 1685. « Il faut toujours parler de la paix », s'écriait avec enthousiasme Augustin au début d'un de ses sermons, *Serm.* 358, t. 39, col. 1586. Son enthousiasme, il le faisait partager à son peuple : car un jour, qu'il venait de prononcer, sans doute d'un ton chaleureux et émouvant, le verset 14 du psaume 147 : « Il bénit tes fils au milieu de tes murs, il assure la paix à tes frontières », les auditeurs éclatèrent en acclamations. « Oh! comme vous avez tous tressailli! » s'écria l'orateur. « Oui, aimez-la, mes frères. Nous sommes tout heureux de voir l'amour de la paix éclater de vos cœurs. J'ai à peine prononcé le verset, et vous avez acclamé... » *In Psalm.* 147, t. 37, col. 1923-1924. « Aimez la paix, aimez le Christ », dit-il une autre fois. « Car si l'on aime la paix, on aime le Christ ». *In Psalm.* 119, v. 7, t. 37, col. 1605.

Cabasilas aurait applaudi pareilles formules, comme il eût souscrit à la lumineuse définition donnée par Augustin dans la *Cité de Dieu*, livre 19, chap. 13, *P. L.*, t. 41, col. 740 : « La paix, dans tous les domaines, c'est la tranquillité de l'ordre ». *Pax omnium rerum, tranquillitas ordinis*. Tranquillité de l'ordre dans le corps comme dans l'âme, dans les relations entre l'un et l'autre. Tranquillité de l'ordre, entre l'homme et Dieu. Tranquillité de l'ordre, dans les relations des hommes entre eux. Tranquillité de l'ordre, dans la cité humaine d'ici-bas. Tranquillité de l'ordre, jusque dans la cité céleste, cette « société, parfaitement ordonnée et parfaitement unie, de tous ceux qui jouissent de Dieu et d'eux-mêmes en Dieu ». Cf. aussi livre 19, chap. 17, col. 646; et livre 21, chap. 15, col. 730.

C'est par application de cette définition que le docteur d'Hippone, commentant les béatitudes, attribue la sagesse aux *pacifiques*, « en qui tout est ordonné, si bien que nul mouvement contre la raison ne subsiste (ou plutôt ne domine l'âme), mais que tout en eux obéit à l'esprit de l'homme, comme lui-même obéit à Dieu ». *De Sermonibus Domini*, I, n° 11, *P. L.*, t. 34, col. 1233-1234. C'est cette « sagesse », qui est en même temps contemplation de la vérité, « qui pacifie l'homme tout entier », *pacificans totum hominem*, *ibid.* Ce dernier passage se lit au Bréviaire romain, au 5 novembre, cinquième jour dans l'octave de la Toussaint, leçon VIII.

Saint Thomas d'Aquin a repris à sa manière la définition augustinienne. Il mentionne d'abord la paix comme fruit du Saint-Esprit, I^a II^{ae}, quest. 70, art. 3. Puis il lui consacre une question spéciale, parmi les effets de la vertu de charité, II^e II^{ae}, quest. 29, et c'est au cours de cette question, art. 2, qu'il cite les deux mots splendides d'Augustin : *tranquillitas ordinis*.

Nous ne donnons ici ces références que dans l'intérêt du lecteur. Car on voit bien que les considérations de Cabasilas ne sont un emprunt ni au docteur d'Hippone ni au docteur angélique, bien que notre Byzantin ait pu connaître ce dernier par la traduction grecque qu'avait faite de la Somme, en 1350, son ami Démétrios Cydonès.

A peine est-il besoin d'ajouter que la prière pour demander la paix, « la paix d'en haut », comme dit Cabasilas avec la liturgie, la « tranquillité de l'ordre » recommandée par saint Augustin et par saint Thomas, s'harmonise pleinement avec les oraisons de la messe latine, où la paix est souvent demandée pour l'Église et pour tous ses enfants (collecte *A cunctis*, collecte « pour la paix »; début du Canon, *quam pacificare*; première des oraisons avant la communion du prêtre). Et il va sans dire que pareille intention est parfaitement à sa place dans l'âme de quiconque assiste au saint sacrifice, dès le début du rite sacré.

CHAPITRE XIII

QUE SIGNIFIE, A CHAQUE DEMANDE,
L'IMPLORATION DE LA DIVINE MISÉRICORDE

Parmi les questions à nous poser, il y a encore celle-ci : pour quel motif, tandis que le prêtre commande la prière pour des intentions nombreuses et variées, les fidèles assistants demandent-ils seulement d'être pris en pitié et lancent-ils, à chaque pétition, cet unique cri vers Dieu¹?

C'est d'abord que ce cri, comme il a été dit, implique action de grâces et confession. Ensuite, implorer de Dieu
397 A miséricorde, c'est demander son royaume, ce royaume que le Christ a promis de donner à ceux qui le cherchent, en promettant d'y ajouter par surcroît les autres choses dont nous avons besoin². Voilà pourquoi les fidèles se contentent de cette supplication comme ayant une portée générale.

Mais d'où pouvons-nous savoir, dira-t-on, que la miséricorde de Dieu signifie le royaume de Dieu?

De ce que le Christ, énonçant la récompense des miséri-

¹ A chacune des formules de cette prière litanique ou « collecte », qui recueille sur les lèvres du prêtre ou du diacre les intentions principales de tous et de chacun, les fidèles font cette réponse uniforme : *Kyrie eleison*, « Seigneur, ayez pitié ». Voir *Liturgies orientales*, II. *La Messe*, pp. 59-60. C'est à expliquer la signification de ce *Kyrie eleison* que vise le présent chapitre. Il peut aussi bien servir de commentaire aux *Kyrie eleison* de notre messe latine, qui sont eux-mêmes un reste de l'antique litanie diaconale, et au *Miserere nobis* de nos diverses litanies plus récentes. Au surplus, cette série de supplications qui constitue la *synaptè* orientale, présente des analogies frappantes avec les solennelles monitions et oraisons romaines du Vendredi Saint, avec la partie finale des « Litanies des Saints » et des Rogations, ou même avec les « Suffrages » et les prières fériales. ² *Matth.*, 6, 33,

cordieux et quelle rémunération de bonté ils recevront de lui, tantôt déclare qu'ils seront pris en pitié, tantôt qu'ils obtiendront le royaume : preuve que c'est bien la même chose, d'obtenir de Dieu miséricorde et de recevoir l'héritage du royaume.

De plus, le Christ déclare ailleurs, comme pour s'expliquer lui-même et pour indiquer ce que c'est d'être pris en pitié : B Le Roi dira à ceux qui seront à sa droite — et il veut par là désigner les miséricordieux — : « Venez, les bénis de mon Père, entrez en possession du royaume qui vous est préparé depuis la création du monde »¹.

Au reste, si, parmi les actions qu'accomplissent les hommes miséricordieux, l'on veut considérer l'objet de la divine miséricorde, on constatera qu'elle équivaut précisément au royaume lui-même. Que font en effet les miséricordieux? « J'ai eu faim, et vous m'avez donné à manger; j'ai eu soif, et vous m'avez donné à boire »². Ceux-là donc à qui le Christ fait miséricorde, il les admettra à la participation de sa propre table. Et quelle est cette table? « Que vous mangiez et buviez à ma table dans mon royaume »³. Et, pour que vous sachiez la magnificence de cette table, et que ce n'est pas une table de serviteurs mais de rois, apprenez que celui qui en fera le service, c'est le Souverain universel. « Il se ceindra, les fera mettre C à table, et il passera pour les servir »⁴.

De même, pour rappeler cette autre parole : « J'étais nu, et vous m'avez vêtu »⁵, le Seigneur vêtira celui à qui il aura fait miséricorde : ne lui donnera-t-il pas la robe royale? Il le revêtira de ses propres habits : or, il n'y a rien chez lui de servile puisqu'il est roi, tout comme il n'y a rien de royal chez nous qui sommes des serviteurs. Cet

¹ *Matth.*, 25, 34.² *Matth.*, 25, 35.³ *Luc*, 22, 30.⁴ *Luc*, 12, 37.⁵ *Matth.*, 25, 36.

habit est la robe nuptiale, qui assurera à ceux qui en seront revêtus l'admission à l'intérieur du royaume : le roi, en effet, ne trouvera rien à leur reprocher pour les exclure de la salle des noces.

Quoi encore? Il leur ouvrira sa propre maison et les y introduira pour les faire reposer. « J'étais étranger, et vous m'avez accueilli¹. » Ceux qui ont été jugés dignes d'une telle faveur ne sont plus des serviteurs, mais des fils. « Le serviteur ne demeure pas toujours dans la maison, tandis que le fils y demeure toujours² ». Et les fils sont aussi héritiers, non seulement du royaume, mais de Celui-là même qui est le cœur du royaume. « Héritiers de Dieu, cohéritiers du Christ³ », dit en effet saint Paul.

Voilà comment implorer du Christ miséricorde, c'est demander à obtenir de lui le royaume.

CHAPITRE XIV

DU DÉPÔT QUE NOUS CONFIONS A DIEU⁴

Après avoir prié à toutes les intentions, le prêtre invite les fidèles à se confier eux-mêmes à Dieu, en leur disant :

¹ *Matth.*, 25, 35.

² *Joan.*, 8, 35. Le texte grec édité ne donne pas le second membre de cette sentence évangélique, mais on voit qu'elle est exigée par le sens général de l'argumentation. Vérification faite, le Codex 1213 de la Bibl. Nationale de Paris possède bien le second membre.

L'insistance qu'apporte Cabasilas à mettre la demande de miséricorde en relation avec les béatitudes évangéliques permet de supposer qu'il songeait, en écrivant cette page, aux Béatitudes ou *Makarismoi* dont le chant remplace celui du 3^e *Antiphône* à la liturgie dominicale. Pour les Antiphônes, se reporter au chapitre XV ci-après. Voir *Liturgies orientales*, II. *La Messe*, pp. 63-70.

³ *Rom.*, 8, 17.

⁴ Ce titre demande un mot d'explication, qui va du reste être

« Après avoir commémoré la toute-sainte immaculée, bénie par-dessus tout, notre glorieuse Dame, la Mère de Dieu et toujours vierge, Marie, ainsi que tous les Saints, confions-nous nous-mêmes, et les uns les autres, et notre vie tout entière à Dieu ».

Il n'est pas donné à tous de se confier soi-même à Dieu. Car il ne suffit pas de le dire, il faut encore avoir l'acceptation de Dieu. Cela exige absolument de l'assurance. Or, l'assurance, c'est une conscience pure qui la produit : 400 A lorsque notre cœur ne nous accuse pas; lorsque nous nous occupons des intérêts de Dieu; lorsque, pour prendre soin de ses intérêts, nous ne craignons pas de mépriser les nôtres. Car alors nous abdiquons véritablement la sollicitude de ce qui nous touche, et nous en remettons avec sécurité le soin à Dieu, croyant fermement qu'il acceptera notre dépôt et le gardera. La chose exige une grande sagesse et un grand sérieux. Aussi ne faisons-nous ce dépôt qu'après avoir, d'une part, appelé à notre secours la toute sainte Mère de Dieu et toute l'assemblée des Saints — car « commémorer » signifie invoquer, prier —; d'autre part, après avoir demandé l'unité de la foi et la communication du Saint-Esprit. Après quoi, nous nous confions B nous-mêmes, et les uns les autres, et toute notre vie, à Dieu.

équivalentement suggéré par les premières lignes du texte. La *synapte* ou *collecte* se termine, après un rappel de l'intercession de Marie et des saints, par une invitation d'un laconisme expressif : « Après avoir fait mémoire de la toute-sainte, immaculée, bénie par-dessus tout, notre glorieuse Dame, la Mère de Dieu et toujours vierge, Marie, et de tous les Saints, confions-nous nous-mêmes, et les uns les autres, et toute notre vie, au Christ Dieu. » — « A vous, Seigneur », répond cette fois le chœur, c'est-à-dire : Oui, nous nous confions à vous. « Confions-nous nous-mêmes, et les uns les autres, et notre vie tout entière, au Christ Dieu. » *Parathômetha*, Confions-nous! D'où le substantif *parathèse* qu'emploie ici Cabasilas : « De la parathèse ». Nous pensons devoir dire, en français : *Du dépôt que nous confions à Dieu*. Voir *Liturgies orientales*, II. *La Messe*, pp. 60-61.

Qu'est-ce donc que l'unité de la foi? « L'homme à âme double est inconstant dans toutes ses voies ¹ », dit l'Écriture, appelant *âme double* l'homme incertain et qui n'est ferme nulle part. Cet homme, penchant à droite et à gauche, ne marche ferme d'aucun côté. Le contraire de ce fâcheux état est exprimé par l'unité (de la foi) : c'est la fermeté, la solidité, la stabilité. En effet, celui qui croit fermement sait positivement, sur l'objet en question, une chose : ou qu'il est, ou qu'il n'est pas. L'homme incertain, lui, penche des deux côtés, comme l'indique ce terme même de *amphibolos*.

Voilà ce qu'est l'unité de la foi : quelque chose d'immuable et exempt de toute hésitation.

C Quant à la communication du Saint-Esprit, elle signifie la grâce de cet Esprit-Saint. On l'appelle communication, parce que, le Seigneur ayant abattu par sa croix le mur de séparation dressé entre Dieu et nous, ceux qui jusqu'alors étaient séparés et n'avaient rien de commun, devaient désormais s'accorder et rester en communion : la descente du Saint-Esprit sur les Apôtres a produit cet effet. C'est depuis lors que le saint Baptême a ouvert aux hommes la source de toutes les grâces et que, selon la parole de saint Pierre, *nous sommes devenus participants de la nature divine*².

Il faut donc et une foi inébranlable et l'assistance du Saint-Esprit à qui veut dûment se confier soi-même à Dieu.

D Et ce n'est pas seulement soi-même que chacun confie à Dieu; nous nous confions aussi à Dieu les uns les autres. Car la charité nous fait une loi de ne point chercher seulement notre bien, mais aussi celui des autres.

¹ Jac., 1, 8. ² II Petr., 1, 4.

CHAPITRE XV

DES PSALMODIES APPELÉES « ANTIPHONES »
ET DES PRIÈRES QUI LES ACCOMPAGNENT

Tandis que le diacre préside aux pétitions de la *synapté* et que la foule pieuse s'unit à la prière, le prêtre, à l'intérieur du sanctuaire, prie silencieusement lui-même pour les assistants, pour la sainte maison de Dieu, implorant sur le peuple une abondante effusion des miséricordes et des tendresses divines. Il conclut en exprimant la raison pour laquelle il adresse ces supplications et pour laquelle Dieu, en l'exauçant, ne fera que fournir ce qui est juste de sa part¹. Ce n'est pas, dit-il, que les suppliants soient dignes et que nous ayons droit à recevoir, mais bien « parce qu'à vous appartient toute gloire, tout honneur et toute adoration^{401 A} ». C'est en vue de votre gloire que je vous adresse ces demandes, semble-t-il déclarer. Car le fait de nous traiter avec tant de tendresse, tout indignes que nous sommes, se tourne à l'avantage de votre gloire. Cette manière de glorification vous convient, selon cette parole de David : « Non pas à nous, Seigneur, non pas à nous, mais à votre nom donnez la gloire² ».

Voilà pourquoi, après avoir terminé sa prière silencieuse, il récite cette phrase explicative à haute voix de manière à être entendu de tous, parce que c'est une conclusion finale et une doxologie : il veut ainsi prendre les fidèles en communion de son hymne d'adoration, pour que Dieu

¹ Ratifiant, pour ainsi dire, cette série d'appels collectifs, le prêtre dit à haute voix l'*ekphônèse*, doxologie trinitaire qui correspond au *Qui tecum vivit et regnat...* ou *Qui vivit et regnat cum Deo Patre...* des oraisons latines.

² Ps. 113, 9.

soit célébré par l'assemblée tout entière¹. Et de fait, les auditeurs s'unissent à lui et à son hymne. Car dès que le prêtre a prononcé cette doxologie, tous les fidèles répondent *Amen*, et par cette seule acclamation s'approprient toutes les formules du prêtre.

B Ensuite viennent les psalmodies sacrées, que le prêtre entonne et que les assistants continuent, en chantant ces paroles inspirées des saints prophètes : « Il est bon de louer le Seigneur, et de célébrer votre nom, ô Très-Haut »². C'est bien dès le début le mot juste, déclarant au sujet de cette glorification de Dieu « que c'est bon ». C'est ce qu'il est absolument nécessaire de savoir avant de commencer toutes nos hymnes. Or, le prophète appelle « confesser Dieu » (*confiteri Domino*) l'action de grâces et la louange³.

Après le chant de ce verset et de ceux qui suivent, le diacre exhorte les fidèles à la prière, en les invitant à répéter les demandes précédentes⁴.

¹ Normalement, la messe byzantine suppose l'assistance du diacre, et c'est alors le diacre qui, intermédiaire entre le prêtre et les fidèles, énonce à haute voix les pétitions de la collecte, à chacune desquelles le peuple s'associe par le *Kyrie eleison*. Durant ce temps, la prière personnelle du prêtre est réellement silencieuse; et ce n'est qu'à la fin qu'il dit tout haut la conclusion, désignée pour ce motif sous le nom technique d'*ekphônèse*. — Lorsque le prêtre célèbre sans diacre — ce qui est assez fréquent dans les églises d'importance secondaire, et ce qui est d'ailleurs souvent supposé par le texte même de Cabasilas —, alors c'est nécessairement le prêtre qui prononce toutes les formules de la litanie; et il ne lui reste, pour sa « prière silencieuse », que les courts intervalles laissés par les *Kyrie eleison* du peuple. D'un côté comme de l'autre, la signification de la conclusion doxologique finale demeure identique.

² Ps. 91, 1.

³ Sur les *Antiphônes*, voir *Liturgies orientales*, II. *La Messe*, pp. 63-70. Ces « psalmodies » répondent, en gros, au *Graduel*, *Alleluia* et *Trait* de la messe latine. — Notons, pour les spécialistes du rit byzantin, la particularité signalée ici par Cabasilas : « Le prêtre entonne » l'*Antiphône*, « et les assistants continuent ». Aujourd'hui, l'usage général n'est plus celui-là, et c'est habituellement le chœur seul qui chante ces morceaux.

⁴ Les *Antiphônes* sont au nombre de trois, séparés l'un de l'autre

Tandis que s'exécutait la psalmodie et que priaient les fidèles, le prêtre, à l'intérieur du sanctuaire, a adressé à Dieu une oraison à l'intention de tout l'ensemble de l'Église, et spécialement pour ceux qui prennent soin d'embellir la sainte demeure et ont à cœur de contribuer par tous moyens à sa magnificence; il demande qu'ils soient à leur tour glorifiés par Dieu. De cette glorification il énonce très à propos le motif : « Parce qu'à vous appartient le souverain domaine, à vous la royauté ». La gloire, semble-t-il dire, habite chez les rois, et il leur appartient de pouvoir rendre glorieux qui ils veulent. Vous, vous êtes le Roi éternel, à vous appartient la puissance, à vous la royauté.

Cette indication de motif étant une doxologie, le prêtre la prononce à haute voix aux oreilles de tous les fidèles¹. Après quoi, ayant pris ainsi, comme précédemment, la participation de l'assemblée à son hymne d'adoration, il entonne le deuxième *Antiphône*, que le peuple continue. Puis les fidèles adressent à Dieu les supplications que le diacre dirige, comme il a été déjà indiqué.

Le prêtre, à son tour, récite une oraison pour tous les croyants qui prient avec lui, demandant que chacun obtienne de Dieu ce qu'il sollicite spécialement, autant que cela lui est utile, et, en outre, la vie éternelle dans le siècle futur. Ici encore, il ajoute le motif, qui est la bonté de Dieu et son amour : et ceci étant la conclusion, il le dit à haute voix¹.

Puis il entonne la troisième psalmodie.

par une « petite *synapté* » ou courte litanie diaconale. — *Antiphôna* est un pluriel neutre, du singulier *Antiphônion* : c'est pourquoi nous mettons au masculin la traduction française *Antiphône*, pour distinguer notre terme grec du féminin latin *Antiphona* qui a la même étymologie et qui nous a donné le français *Antienne*, de signification légèrement différente.

¹ Chaque conclusion doxologique, étant prononcée à haute voix, est donc une *ekphônèse*.

Durant le chant de celle-ci, a lieu l'entrée de l'Évangile. Dans un cortège de lumières et d'encens, auquel participent tous les ministres du sanctuaire, le livre saint est porté par le diacre ou, à son défaut, par le prêtre¹.

Celui-ci, sur le point de rentrer dans le sanctuaire, debout devant les portes saintes à une petite distance, en attendant que s'achève la psalmodie, prie Dieu d'envoyer ses anges pour qu'ils entrent avec lui au saint lieu, qu'ils prennent part ensemble au rite sacré, qu'ils s'associent avec lui
404 A à la glorification du Seigneur. Ici encore, il énonce le motif de cette prière : c'est que Dieu doit être glorifié par les hommes et par les anges. Car « toute gloire, tout honneur, toute adoration », cela veut dire la gloire, l'honneur, l'adoration qui lui viennent de la part de tous ceux qui savent le glorifier et l'adorer².

Cette prière faite, le prêtre rentre dans le sanctuaire et pose l'Évangile sur la table sacrée de l'autel.

¹ Sur l'entrée de l'Évangile ou « petite entrée », voir *Liturgies orientales*, II. *La Messe*, pp. 70-73. Pour avoir un terme de comparaison, on peut rappeler que les Antiphônes sont des équivalents du *Psalmus ad introitum* ou « Psaume d'entrée » latin.

² Quoi de plus suggestif pour la piété eucharistique que cette « prière de l'entrée », cette demande de « concélébration » des anges? Sachons gré aux rites orientaux et à leurs commentateurs de nous faciliter une meilleure compréhension du drame sacré de l'autel, en nous présentant, d'une manière en quelque sorte concrète, le rôle qu'y tiennent les esprits bienheureux et, par là même, le mystérieux rattachement de notre liturgie de la terre aux ineffables splendeurs de la liturgie du ciel.

CHAPITRE XVI

SIGNIFICATION DE LA LITURGIE EN RÉSUMÉ¹

Il nous faudra revenir en détail sur l'explication des formules de la psalmodie ou Antiphônes.

Mais rappelons auparavant que le mystère de l'œuvre rédemptrice du Christ se trouve signifié par le sacrifice lui-même; il est signifié aussi par les actes et les formules qui précèdent le sacrifice, ainsi que par ceux qui le suivent².

Le sacrifice commémore la mort du Christ, sa résurrection
B et son ascension, au moment où il transforme les dons précieux au corps même du Sauveur, ce corps qui est ressuscité et qui est monté aux cieux³.

Ce qui précède l'acte du sacrifice⁴ rappelle ce qui s'est accompli avant la mort du Sauveur : son avènement, son apparition, sa parfaite manifestation. Ce qui suit l'acte du sacrifice rappelle « la promesse du Père », pour employer

¹ Avant d'aller plus loin dans son explication détaillée des prières et des rites, notre auteur, craignant sans doute que le lecteur ne laisse son attention se disperser sur les détails, tient à récapituler, dans ce chapitre XVI, et souvent en termes identiques, la doctrine générale du symbolisme liturgique ou plutôt de la signification d'ensemble du saint sacrifice qu'il a déjà pris soin d'exposer au chapitre premier. Ce lui est une occasion de redire la relation du sacrifice de l'autel avec la Croix et avec toute l'œuvre rédemptrice.

² Que l'on remarque ces expressions. Elles supposent nettement une doctrine très ferme chez Cabasilas : savoir, que le sacrifice proprement dit consiste dans la consécration du pain et du vin; ce qui précède et ce qui suit la consécration est dit précéder le sacrifice, suivre le sacrifice. La première phrase du chapitre premier a déjà posé cette affirmation, à laquelle sera spécialement réservé le chapitre XXXII.

³ Ici encore, on le voit, « le sacrifice » = la consécration. C'est une précision fort intéressante à souligner chez un théologien oriental.

⁴ Là où nous traduisons, pour plus de clarté : « l'acte du sacrifice », Cabasilas dit toujours simplement : le sacrifice.

l'expression même de Jésus, c'est-à-dire la descente de l'Esprit sur les Apôtres, la conversion des nations au vrai Dieu opérée par ces derniers et leur divine société¹.

La mystagogie tout entière est comme un seul corps de représentation, conservant du commencement à la fin son harmonie et son intégrité : en sorte que chacun des rites ou des formules apporte quelque contribution à l'ensemble. Ainsi, les psalmodies du commencement signifient la première période de l'économie rédemptrice.

C Ce qui vient après, lectures de l'Écriture Sainte ou autres pièces liturgiques, signifie la deuxième période.

On a, il est vrai, indiqué un autre motif des psalmodies et des lectures : savoir, qu'elles sont une sorte de purification préalable et qu'elles constituent des préparations aux divins mystères. Mais rien n'empêche d'unir les deux significations, et donc que les mêmes éléments servent à la fois à sanctifier les fidèles et à représenter l'économie rédemptrice. De même que les vêtements remplissent leur fonction d'habits et couvrent le corps; mais par le fait d'être tels ou tels, ils signifient aussi la profession, la condition et la dignité de ceux qui les portent. Ainsi en est-il ici. En tant qu'Écritures divines et paroles inspirées, les chants et les lectures sanctifient ceux qui les lisent ou les chantent; mais par le choix qui en a été fait et par l'ordre dans lequel on les a disposés, ils ont aussi l'autre signification et sont aptes à représenter l'avènement et la vie du Christ. De plus, non seulement les chants ou les formules, mais encore les rites ont également ce rôle. Chacun se fait en raison de l'utilité présente, mais en même temps signifie quelque chose des œuvres du Christ, de ses actions ou de ses souffrances. Par exemple, le transfert

¹ Sur cette expression, voir la note au passage parallèle du chapitre premier, page 68.

de l'Évangile à l'autel, et le transfert des oblats. Chacun de ces deux rites s'accomplit en vue d'une utilité pratique : l'un, en vue de la lecture de l'Évangile; l'autre, pour que s'opère le sacrifice. Mais l'un et l'autre représentent l'apparition et la manifestation du Sauveur : la première, encore obscure et imparfaite au début de sa vie; l'autre, la parfaite et suprême manifestation.

Il y a même certains rites qui ne remplissent aucune 405 A utilité pratique; ils ne sont accomplis qu'en raison de leur signification. Tels, le coup de lance qui perce l'hostie et qui y trace le dessin d'une croix, ou le fait de verser une goutte d'eau chaude dans les saints mystères¹.

Même dans les autres sacrements on trouverait bien des choses de ce genre. Ainsi, au Baptême, les candidats doivent se défaire de leurs chaussures et de leurs habits; puis, les yeux tournés vers l'Occident, ils doivent étendre les mains et exhaler un souffle². Or, des derniers rites, et d'autres de ce genre, n'apportent au sacrement aucune utilité pratique, mais ils enseignent ce qui est accompli, savoir, la haine et l'aversion que nous devons avoir à l'égard du démon, et comment celui-ci doit être chassé par quiconque veut être un véritable chrétien.

Ces principes rappelés, examinons maintenant toute la liturgie, pièce par pièce, en tant que représentation de l'économie rédemptrice.

Et d'abord, les psalmodies ou antiphônes.

¹ Voir les notes au chapitre I^{er}, page 70.

² Voir la note au chapitre I^{er}, pages 70-71.

CHAPITRE XVII

EXPLICATION DU PREMIER ANTIPHONE

La première psalmodie est une exhortation à la glorification de Dieu, telle qu'il convient de l'adresser en commençant l'acte du culte : « Il est bon de louer le Seigneur »¹. Il s'agit de la louange adressée à Dieu le Père au sujet de son Fils unique : « Il est bon de louer le Seigneur, et de célébrer votre nom, ô Très-Haut ». Le « Très-Haut » désigne Dieu le Père; et le « Seigneur » désigne le Fils unique. Il est bon de louer le Fils, et de vous célébrer vous, ô Père. Qu'est-ce à dire? C'est un prélude à ce qui va suivre. Car on va adresser au Père et au Fils une hymne commune. Comment cela? On proclamera les œuvres du Fils, par quoi le Père lui-même a été glorifié.

Quel est en effet l'objet de l'hymne de louange? L'anéantissement du Fils² et sa pauvreté, ses œuvres et ses souffrances dans la chair : car cela est miséricorde et vérité³. Miséricorde : car alors que nous nous trouvions dans l'état le plus misérable, que nous étions ses ennemis et en révolte contre lui, il ne nous a pas regardés avec indifférence. Il ne s'est pas contenté de compatir à notre malheur, mais il s'est lui-même associé à nos maux, à notre détresse, à notre mort⁴.

¹ Ps. 91, 1.

² Cf. *Philipp.*, 2, 7 : « Il s'est anéanti lui-même en prenant la condition d'esclave. »

³ Miséricorde et vérité : ces deux idées, sur lesquelles Cabasilas va insister, répondent au verset 2 du même psaume 91, lequel fait partie lui aussi du premier antiphône : « Il est bon de publier le matin votre miséricorde, et votre vérité durant la nuit. »

⁴ Cette dernière phrase commente en réalité cet « anéantissement » du Fils, dont Cabasilas vient de dire qu'il fait l'objet de l'hymne de

Non seulement il nous a relevés de cette triste déchéance, mais il a daigné nous mériter son royaume et les plus grands de tous les biens. Aussi saint Paul déclare-t-il : « Lorsque Dieu notre Sauveur a fait paraître sa bonté et son amour pour les hommes »¹, comme si cette bonté s'était alors pour la première fois manifestée dans toute son étendue. Et le Seigneur lui-même l'affirme : « Dieu a tellement aimé le monde »², exprimant par ce simple mot l'excès de son amour.

C'est pour ces motifs que l'économie rédemptrice est désignée par le nom de *miséricorde*.

Elle est ensuite appelée *vérité*, parce que tous les éléments de l'ancienne alliance regardaient vers elle comme des ombres et des figures vers la réalité. C'est pourquoi le prophète disait de cette économie rédemptrice : « Le

louange. Commentaire remarquable dans sa brièveté, comme on peut s'en rendre compte par cet exposé plus didactique, mais substantiellement concordant, d'un exégète catholique contemporain, le P. Huby : « En quoi a consisté exactement cet anéantissement ou, comme on dit en décalquant le terme grec, cette *Kénose*? Il est clair, pour qui ne veut pas prêter à saint Paul une absurdité, que le Christ n'a pu se vider de sa divinité, nature et attributs essentiels de vie, science, puissance, bonté. Mais en prenant forme d'esclave et devenant semblable aux hommes, il a renoncé à toutes les prérogatives de gloire et d'honneur qui revenaient de droit à sa condition de Fils de Dieu fait homme. Il a apparu ici-bas comme l'un de nous; le péché excepté, il a revêtu la forme de l'homme pécheur : il a pris toutes les infirmités de notre nature passible et corruptible, la faim, la soif, la souffrance, la mort (*Hebr.*, 2, 17; 4, 15). Le dépouillement, l'anéantissement n'est donc pas précisément dans le fait même de l'union hypostatique, dans l'assomption par le Fils de Dieu d'une nature humaine, mais dans l'assomption d'une nature humaine pauvre, souffrante, humiliée ». HUBY, *Saint Paul : les Épîtres de la Captivité* (collection « Verbum Salutis »), Paris 1935, p. 288. M. DE LA TAILLE, *Mysterium fidei*, Paris, 1921, p. 171, s'exprime de même : « ... En cela il s'est anéanti qu'il n'a pas eu, comme homme, la condition qui lui revenait par droit connaturel, à lui qui était Dieu. Alors que cet homme était Dieu et Seigneur de gloire, il n'a pas paru toutefois ici-bas en gloire de Dieu ou de Seigneur, mais en condition simplement humaine et en situation de serviteur... »

¹ *Tit.*, 2, 4.

² *Joan.*, 3, 16.

Seigneur a juré à David la vérité »¹. Quel est l'objet de ce serment? La venue du Sauveur dans la chair et sa vie parmi nous. « J'établirai sur ton trône le fruit de ton sein »², déclare encore Dieu, annonçant par là le Sauveur. La preuve? L'ange Gabriel nous l'a fournie lorsque, annonçant à la Vierge son mystérieux enfantement, il lui apprenait en même temps combien grand était Celui qu'elle allait enfanter : « Le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David son père, et il règnera éternellement sur la maison de Jacob, et son règne n'aura pas de fin »³.

408 A Mais cette vérité même est aussi jugement et justice. Comment cela? Parce que le Sauveur, expulsant le péché et mettant à mort le démon par cette économie rédemptrice, l'a fait non point par un éclat de force ou une victoire de domination, mais par le jugement et la justice, selon ce qui a été dit : « La justice et le jugement est le fondement de votre trône »⁴ : de même que nous, dans les tribunaux, nous triomphons de la partie adverse par le jugement des juges. Voilà pourquoi le Christ déclare : « C'est maintenant le jugement du monde; c'est maintenant que le prince de ce monde va être jeté dehors »⁵.

Le bienheureux Denys, qui n'ignorait pas cette doctrine, dit que le pouvoir qu'avait sur nous l'armée transfuge, c'est-à-dire l'armée des démons, l'amour infini de la bonté de Dieu l'a détruit, non point par la force comme lui étant supérieure, mais selon la parole qui nous a été mystérieusement révélée, dans le jugement et la justice.

Ainsi donc, l'économie rédemptrice, objet de nos hymnes,

¹ Ps. 131, 1. Il est assez curieux de constater que ce premier verset du psaume 131, auquel Cabasilas fait ici appel pour expliquer la vérité de l'œuvre rédemptrice dans le commentaire du premier antiphône, se retrouve, comme deuxième antiphône, à plusieurs fêtes de la Sainte Vierge, par exemple au 8 septembre. Voir *Liturgies orientales*, II. *La Messe*, pp. 68-69.

² Ps. 131, 11. ³ Luc., 1, 32. ⁴ Ps. 88, 15. ⁵ Joan., 12, 31.

n'est pas seulement miséricorde et vérité; elle est aussi jugement et justice. C'est pourquoi le psalmiste a ajouté : « Le Seigneur notre Dieu est juste, et il n'y a pas en lui d'injustice »¹.

« Il est bon de publier le matin votre miséricorde, et votre vérité durant la nuit »², dit l'Église avec le psalmiste. Il faut louer Dieu jour et nuit : car c'est cela « le matin » et « durant la nuit ». *En tout temps*, comme dit ailleurs le psalmiste³.

Telle est l'explication du premier antiphône.

CHAPITRE XVIII

[DEUXIÈME ANTIPHÔNE]. QUE SIGNIFIENT, EN CE DÉBUT DE LA LITURGIE, LES CHANTS TIRÉS DES TEXTES PROPHÉTIQUES

Le deuxième antiphône célèbre la même royauté, la même gloire, la même puissance, qui reviennent au Fils de Dieu en vertu des anéantissements et de la pauvreté de l'Incarnation. C

Mais pourquoi employer ici ces textes prophétiques? Et que signifient-ils à l'égard de l'économie rédemptrice?

Ils signifient les débuts de l'avènement du Sauveur, lorsque, présent sur la terre, il ne s'était pas encore montré à la foule; *lorsqu'il était dans le monde, mais que le monde ne le connaissait pas*⁴ : c'est-à-dire la période antérieure à Jean-Baptiste, avant que la lampe fût allumée⁵. A ce

¹ Ps. 91, 16. ² Ps. 91, 2.

³ Ps. 33, 2 : « Je bénirai le Seigneur en tout temps ».

⁴ Joan., 1, 10.

⁵ Allusion à l'expression employée par Jésus pour désigner le Précurseur : « Celui-là était la lampe qui chauffe et qui luit ». Joan., 5, 35.

moment, le Christ avait encore besoin des textes prophétiques. Mais plus tard, le prophétisé se montra lui-même, et alors il n'eut plus besoin des prophètes. Jean le montra présent en personne et, sous les yeux de Jean-Baptiste, Dieu le Père¹. C'est pourquoi il est dit : « Tous les prophètes ont prophétisé jusqu'à Jean »². Cette période antérieure à Jean-Baptiste se trouve signifiée par ces chants tirés des textes prophétiques : car les oblats, par quoi est figuré le Christ, ne sont pas encore exhibés à la vue des fidèles, mais sont tenus à part et restent voilés³.

Ceci dit, considérons maintenant les paroles du psaume.

« Le Seigneur a régné, il s'est revêtu de gloire »⁴.

La connaissance dont il fut l'objet de la part des hommes qui se soumièrent à lui, on l'a appelée « royauté », parce qu'ils le reconnurent plein de splendeur et de gloire, comme il fallait qu'il fût reconnu. Le Sauveur n'a-t-il pas déclaré : « Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre »⁵? En effet, avec les habitants du ciel ceux de la terre reconnurent leur véritable Sauveur. En relisant la suite du psaume, nous y trouverons tout cela.

Pour expliquer le mode de cette royauté et de cette puissance, le prophète ajoute : « Car il a affermi l'univers, qui ne chancellera pas »⁶. Il appelle *affermissement* la foi. Le Sauveur a redressé ceux qui chancelaient dans l'erreur, il se les est attachés. Car c'est le propre des égarés de ne

¹ Il s'agit, on le voit, et du témoignage rendu par le Précurseur au Messie : « Voici l'Agneau de Dieu... », *Joan.*, 1, 29-34, et de la théophanie du Baptême, *Matth.*, 3, 13-17.

² *Matth.*, 11, 13.

³ Notons cette pensée sur les oblats, c'est-à-dire le pain et le vin, qui ne sont que symboles du Christ jusqu'à la consécration qui les changera au corps du Christ lui-même. Se reporter aux chapitres IV et V et aux notes qui y sont insérées sur la portée de l'oblation ou de l'offertoire.

⁴ *Ps.*, 92, 1.

⁵ *Matth.*, 28, 18.

⁶ *Ps.*, 92, 1.

pouvoir se fixer nulle part¹. Or, le Seigneur a dit : « Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit »² : ce qui est l'enseignement de la foi.

Mais cela, c'est-à-dire la foi, ne suffit pas pour la royauté; et par la seule foi les nations ne seraient pas parfaitement soumises. C'est pourquoi il a fallu ajouter l'observation des commandements. Le psalmiste l'a fait en ces termes : « Vos témoignages sont tout à fait croyables »³. Et le Seigneur, lui, au précepte du baptême il a ajouté l'obligation des commandements : « Apprenez-leur à garder tout ce que je vous ai commandé »⁴. Ce que le Sauveur appelle *commandements*, l'Écriture l'appelle *témoignages*. A chaque page des livres saints, vous trouverez le terme de « témoignage » pour désigner les lois de Dieu.

Puis le psalmiste termine sur ces mots : « La sainteté convient à votre maison »⁵. Par « sainteté », il entend les sacrifices, les offrandes, tout le culte dû à Dieu. En affirmant que cela est dû à Dieu, il montre que cette maison n'est pas déserte et vide de Dieu, mais qu'elle possède en son sein le maître de la maison en personne. Si la maison de Dieu était vide, elle n'aurait aucun droit aux hommages qui ne conviennent qu'à Dieu seul. C'est la même affirmation que le Sauveur ajoute à ce qu'il vient de dire, en promettant d'être toujours avec son Église. Or, l'Église est appelée maison de Dieu par saint Paul, quand il dit à Timothée : « Tu sauras comment te conduire dans la maison de Dieu, qui est l'Église du Dieu vivant »⁶.

¹ Tout en commentant le texte des Septante, légèrement différent de l'hébreu, l'idée de Cabasilas s'adapte fort bien au sens de l'original hébreu, qui est : « Aussi le monde est ferme, il ne chancelle pas » (trad. Crampon).

² *Matth.*, 28, 19.

³ *Ps.*, 92, 5.

⁴ *Matth.*, 28, 20.

⁵ *Ps.*, 92, 5.

⁶ *I Tim.*, 3, 15.

C *Voici que je suis avec vous*, assure le Sauveur. Et ce que le psalmiste exprime par les mots : « pour toute la durée des jours »¹, le Seigneur l'affirme clairement : « tous les jours jusqu'à la fin du monde »².

Cet antiphône est donc une exacte prophétie de ce que le Sauveur a réalisé par sa croix et par sa mort.

CHAPITRE XIX

EXPLICATION DU TROISIÈME ANTIPHONE

L'antiphône suivant semble être une rencontre, devant le Seigneur qui approche et qui apparaît. C'est pourquoi il est placé aux environs de l'entrée de l'Évangile et de l'ostension de celui-ci, par quoi est figuré le Christ. Que le psalmiste ait chanté ce cantique en ayant devant les yeux de l'âme l'apparition du Christ, la preuve en est surtout dans la joie et l'allégresse qu'il en éprouve. Il se montre lui-même rempli de joie et il invite les autres à y participer : « Venez, réjouissons-nous devant le Seigneur »³ Car il ne saurait y avoir de joie pour l'homme, si le Seigneur n'était pas venu : c'est le Christ seul qui nous a apporté

¹ Ps. 92, 5.

² *Matth.*, 28, 20. Le fait que ce commentaire du deuxième antiphône inclut le verset final du psaume 92, tandis qu'aujourd'hui cet antiphône ne comprend que le premier verset, permet de supposer qu'à la période liturgique initiale la *psalmodie antiphonée* était le psaume tout entier. Voir *Liturgies orientales*, II. *La Messe*, p. 63.

D'autre part, il est assez étrange que Cabasilas ne fasse pas la moindre allusion au tropaire *O Monogénès* qui depuis l'année 535 ou 536 a pris place après le deuxième antiphône, et qui chante précisément l'Incarnation du Verbe et son œuvre rédemptrice. Voir *Liturgies orientales*, II. *La Messe*, pp. 65-66. ³ Ps. 94, 1.

la joie. S'il en est qui se sont réjouis avant que le Christ fût venu sur la terre, cette joie provenait d'une initiation aux mystères du Messie. Ainsi, « Abraham tressaillit de joie à la pensée d'entrevoir mon jour, il l'entrevit et en fut heureux »¹. Et David lui-même s'écriait : « Rendez-moi la joie de votre salut »² : la joie qu'il avait, avant son péché, dans le Christ (entrevu), et qu'il a perdue par son péché, il supplie Dieu de la lui rendre.

De même donc que, s'il avait dit : « Venez, éclairons-nous », il aurait annoncé la venue de la lumière, de même en disant : « Venez, réjouissons-nous devant le Seigneur », il fait connaître l'apparition de Celui qui apporte la joie.

Il le nomme ensuite Sauveur et Seigneur. Or, l'Écriture ^{372 A} appelle le Christ *Sauveur* et *Salut*, parce que des trois personnes divines seul le Fils s'est fait l'artisan de notre salut. C'est par lui-même qu'il a tout opéré, comme l'a dit saint Paul : « accomplissant par lui-même la purification des péchés »³. C'est ce que le Christ lui-même a montré, en ce qu'il n'a pas envoyé des gens pour chercher la *brebis perdue*, mais est allé en personne la chercher; *il l'a trouvée et il l'a rapportée sur ses épaules*⁴. C'est pourquoi il a reçu un nom qui a cette signification, et il est appelé Jésus.

« Accourons devant sa face avec des louanges »⁵. Le psalmiste appelle *face* l'apparition du Sauveur. N'attendons pas, pour le voir, qu'il soit venu chez nous, allons au-devant de lui avec des louanges, c'est-à-dire avec des chants de glorification. « Et acclamons-le dans nos hymnes ». Rendons-lui l'hommage qui convient à Dieu. Il a daigné paraître sous la forme de l'esclave; mais nous, ne méconnaissions pas notre Souverain, ne nous scandalisons pas de la chair qu'il a revêtue, ne nous laissons pas égarer, à

¹ *Joan.*, 8, 56.

² *Ps.* 50, 14.

³ *Hebr.*, 1, 3.

⁴ *Luc.* 16, 4-6; cf. *Matth.*, 18, 12, 13.

⁵ *Ps.* 94, 2.

cause des apparences, à avoir des pensées basses sur Celui qui est le Très-Haut. « Car c'est un grand Dieu que le Seigneur, un grand Roi sur toute la terre¹ ». Et le psaume continue en louanges dignes de Dieu².

Tels sont les versets prophétiques, et c'est ainsi qu'ils sont très opportunément chantés.

CHAPITRE XX

DE L'OSTENSION DE L'ÉVANGILE, ET DE L'HYMNE TRISAGION

Ces chants terminés, le prêtre, debout devant le sanctuaire, élève un peu l'Évangélaire et le montre au peuple : représentant par là l'ostension du Sauveur quand il commença de se manifester. Car l'Évangile figure le Christ, tout comme les livres de l'Ancien Testament sont désignés par le terme général de Prophètes, suivant le mot que le livre saint prête à Abraham dans la parabole du mauvais riche : « Ils ont Moïse et les Prophètes³ », indiquant par là l'ensemble de la Bible.

Après l'apparition du Messie annoncé par les prophètes et qui s'est montré en personne, on ne saurait désormais prêter une si exclusive attention aux paroles des prophètes; et c'est pourquoi, après l'ostension de l'Évangile, les textes prophétiques cessent⁴. Nous empruntons maintenant nos

¹ Ps. 94, 2, 3.

² Encore une phrase qui semble bien supposer que le psaume était « antiphoné » en entier, tandis qu'aujourd'hui l'antiphône se borne à quelques versets. Voir *Liturgies orientales*, II, pp. 63-70.

³ Luc, 16, 29.

⁴ Toutes ces explications peuvent convenir approximativement

chants aux mystères du Nouveau Testament. Nous proclamons, en effet, les louanges de la toute-sainte Mère de Dieu, ou de tel autre parmi les Saints, ou bien nous glorifions le Christ lui-même pour les mystères qui ont été la raison de sa venue parmi nous, pour les souffrances qu'il a endurées et les actions qu'il a accomplies durant sa vie mortelle. Ce sont ces mystères qui font sans cesse l'objet des fêtes de l'Église.

En outre, nous glorifions Dieu lui-même, le Dieu de la Trinité tel que nous l'a enseigné la manifestation du Sauveur. L'hymne que nous lui adressons nous a été transmise par les anges¹; elle est aussi en partie tirée des chants sacrés du psalmiste. Elle a été recueillie par l'Église du Christ, qui l'a dédiée à la Trinité. Car l'*Hagios* (le *Sanctus*) trois fois répété est l'acclamation des anges²; les paroles « Dieu fort et immortel » sont empruntées à David, qui s'écrie : « Mon âme a soif du Dieu fort et vivant³ ». Recueillir

au Graduel et au Trait de la messe latine, avec cette différence que ceux-ci sont plus variés que les Antiphônes orientaux; ils sont toujours, eux aussi, empruntés à l'Ancien Testament, et spécialement aux Psaumes.

¹ Allusion au fait miraculeux (raconté par saint Jean Damascène, *De fide orth.*, l. III, c. X, P. G., t. 94, col. 1021 A) qui aurait accompagné, sous le patriarche Proclus (434-446) la révélation, par les anges, du *Trisagion* aux chrétiens de Constantinople. Voir *Liturgies orientales*, II, pp. 74-75. Il est vrai que la « transmission par les anges » pourrait s'entendre de l'emprunt du triple *Sanctus* angélique rapporté dans Isaïe et dans l'Apocalypse, comme va le dire notre auteur.

² Is. 6, 3; Apoc., 4, 8.

³ Ps. 41, 3. On connaît la formule de ce *Trisagion*, que le rit romain a conservé en latin et en grec dans la « messe des Présanctifiés » le Vendredi Saint : « Dieu saint, saint et fort, saint et immortel, ayez pitié de nous ». Bien qu'il s'adresse à la Trinité, comme l'affirme Cabasilas et comme le montre l'oraison dite « du *Trisagion* » que le prêtre récite à voix basse durant le chant du chœur, on s'explique que certaines Églises aient parfois fait l'application de la formule au Christ, en y intercalant l'addition « crucifié pour nous » ou d'autres, suivant les mystères célébrés : « qui nous êtes apparu » à Noël; « qui pour nous avez été enseveli » le Samedi Saint; « qui êtes monté aux cieux », pour l'Ascension. De telles intercalations montrent bien

ces deux acclamations, les joindre l'une à l'autre, et y ajouter la supplication « Ayez pitié de nous », c'a été le rôle de l'Église, assemblée de ceux qui croient et professent le mystère de la Trinité en un seul Dieu : elle a voulu montrer, d'une part, la concordance de l'Ancien Testament avec le Nouveau; d'autre part, que les anges et les hommes sont devenus une seule Église, un chœur unique, par la manifestation du Christ qui est à la fois du ciel et de la terre. Voilà pourquoi nous chantons cette hymne après l'ostension et l'entrée de l'Évangile, comme pour proclamer qu'en venant parmi nous le Christ nous a placés avec les anges, nous a établis dans les chœurs angéliques¹.

CHAPITRE XXI

DE L'ORAISON QUI ACCOMPAGNE L'HYMNE TRISAGION ET DES ACCLAMATIONS SACRÉES, [« SOYONS ATTENTIFS! SAGESSE! DEBOUT! »]

Avant que commence le *Trisagion*², le prêtre supplie Dieu d'accueillir cette hymne et de conférer sa grâce à

qu'elles visent uniquement le Verbe incarné. D'autre part, pour la Pentecôte, les Arméniens font l'application de la formule au Saint-Esprit, puisqu'ils ajoutent : « qui êtes descendu sur les Apôtres ».

¹ Cette belle idée d'Église unique, de chœur unique constitué par les anges et les hommes en vertu de l'Incarnation et de la Rédemption, est une idée familière à nombre d'anciens commentateurs liturgiques orientaux. On la trouve chez le Pseudo-Denys au v^e siècle, chez saint Maxime de Chrysopolis au vii^e, et, avec plus de relief peut-être encore, dans un commentaire liturgique nestorien du ix^e siècle et dans l'*Expositio Liturgiae* de l'évêque syrien Denys Barsalibi au xii^e siècle.

² Notons, du point de vue liturgique, cette expression de Cabasilas fixant le moment où se récite la prière dite « du Trisagion ». Au-

ceux qui vont la chanter. Quelle grâce? Une grâce en harmonie avec l'hymne elle-même : celle de purifier leurs âmes et leurs corps, en leur accordant le pardon de leurs péchés, afin qu'ils puissent le servir tous les jours dans la sainteté. Et il termine en indiquant le motif : « Parce que vous êtes saint, et que vous vous reposez parmi les saints ». Car c'est le propre du Saint par excellence, et de se réjouir dans les Saints et d'opérer la sanctification. Après avoir proclamé tout haut ce motif, le prêtre y joint une doxologie et donne ainsi à la pieuse assemblée le signal pour le chant du *Trisagion*. Et de fait, après avoir répondu à la doxologie l'*Amen* habituel, le chœur entonne l'hymne.

Celle-ci terminée, le prêtre invite tous les fidèles, écartant toute attitude négligée ou nonchalante, à prêter attention à ce qui se fait et se chante : car tel est le sens du *Proskhōmen*, « Soyons attentifs ». Puis il souhaite à tous la paix et rappelle la sagesse avec laquelle il convient d'apporter son attention aux saints mystères. Quelle est cette sagesse? C'est l'ensemble des pensées en accord avec la cérémonie, lesquelles, au spectacle des rites et à l'audition des formules, doivent animer les chrétiens remplis de foi pour ne laisser nulle prise à aucun sentiment purement humain. Telle est, en effet, la sagesse des chrétiens; et c'est ce que signifie l'acclamation « Sagesse », qui est redite par le prêtre aux fidèles en maints endroits de la liturgie : c'est un rappel de ces pensées-là. N'est-ce pas de cette manière que nous nous adressons des rappels les uns aux autres, en ravivant souvent d'un seul mot toute une sentence à l'esprit de ceux qui nous écoutent?

aujourd'hui la rubrique porte une indication légèrement différente : « Pendant le chant du *Trisagion* ». On va voir, quelques lignes plus bas, qu'alors c'était, de fait, la doxologie finale de cette oraison qui, dite à haute voix en ekphônèse, donnait le signal de commencer le chant du *Trisagion*. Voir *Liturgies orientales*, II, p. 75.

Quelle nécessité y a-t-il à ce rappel? C'est que la tyrannie de l'oubli est grande : aucune tendance humaine ne met aussi fréquemment et aussi facilement l'homme à l'envers, que cette tendance-là. C'est donc dans des pensées et des sentiments conformes à un acte religieux que nous devons nous tenir, en assistant à la liturgie avec ses formules ou ses spectacles sacrés, si nous ne voulons pas y assister sans profit et y perdre mal à propos notre temps. Or, ce n'est pas chose aisée. Voilà pourquoi il faut que nous-mêmes, de notre côté, nous soyons vigilants et circonspects; et d'autre part, un rappel du dehors nous est nécessaire pour que nous puissions reprendre à nouveau notre esprit emporté par l'oubli et entraîné à de vaines imaginations.

Telle est également la signification du tropaire qui sera chanté pendant le transfert des oblats à l'autel : « Déposons toute préoccupation mondaine¹ ». C'est bien, en effet, le sens de ce mot *Sagesse*.

Le mot « *Debout* » est aussi une acclamation d'exhortation. Quelle exhortation? Elle nous notifie de garder une attitude de combat quand nous nous entretenons avec Dieu et assistons aux saints mystères. Ce n'est pas avec nonchalance, mais avec ferveur et en toute vénération, que nous devons faire cet entretien, qu'il s'agisse de prêter
416 A nos regards, nos oreilles ou nos lèvres à quelqu'un des rites sacrés. La première marque de cette ferveur, de cette piété, c'est l'attitude droite du corps : ce n'est pas assis, mais debout, que nous devons accomplir ces actes. Car telle est l'attitude des suppliants; telle est l'attitude des serviteurs qui ont l'esprit attentif au moindre signe de

¹ Cette mention de la dernière partie du *Cheroubikon* est à souligner ici, car Cabasilas omet d'en parler au chapitre XXIV, intitulé pourtant « du transfert des oblats à l'autel », et l'on sait que ce transfert se fait solennellement au chant du *Cheroubikon*. Voir la note insérée à la fin de ce chapitre XXIV.

leur maître, prêts à courir à la besogne dès qu'ils auront saisi l'ordre donné¹. Ne sommes-nous pas nous-mêmes les suppliants de Dieu pour nos intérêts les plus importants, et ses serviteurs destinés à toutes sortes de services?²

Telle est la signification de ces formules.

CHAPITRE XXII

DES LECTURES SACRÉES, DE LEUR DISPOSITION ET DE LEUR SIGNIFICATION

Après le *Trisagion*, l'on fait la lecture du livre apostolique³, ensuite celle de l'Évangile : l'une et l'autre venant
B après que l'Église a préalablement chanté gloire à Dieu⁴.

Pourquoi glorifions-nous Dieu avant les lectures sacrées? Parce qu'il convient d'en agir ainsi avec Dieu pour tous les biens qu'il ne cesse de nous donner : et notamment

¹ Il est bien étonnant que Cabasilas ait omis ici de se référer au psaume 123, v. 2 : « Comme l'œil du serviteur est fixé sur la main de son maître, et l'œil de la servante sur la main de sa maîtresse, ainsi nos yeux se tiennent élevés vers Iahveh notre Dieu ». Ce texte biblique était certainement dans sa pensée.

² « Les suppliants de Dieu » : à rapprocher de l'expression, plus audacieuse, affectionnée de saint Augustin : « Nous sommes les mendiants de Dieu ». *Serm.* 53, 5; 56, 6, n° 9; 61, 4; 83, 2; 123, 5; *P. L.*, t. 38, col. 366, 381, 410, 515, 686.

³ « Le livre apostolique » : on dit couramment aujourd'hui l'*Apostolos*. Le rit byzantin ne recourant, pour la messe normale, qu'aux écrits apostoliques (*Actes et Épîtres*), ce nom d'*Apostolos* est donné et à chaque péricope liturgique et au recueil complet. Voir *Liturgies orientales*, I, p. 183.

⁴ L'Église a chanté gloire à Dieu soit par le *Trisagion*, soit par l'*Alleluia* intercalé entre l'Épître et l'Évangile. Cabasilas ne dit rien des *prokeimena* ou versets scripturaires placés avant et après l'Épître, sorte d'équivalent encore du Graduel latin. Voir *Liturgies orientales*, II, pp. 80-81.

pour l'obtention de quelque insigne faveur, comme celle d'entendre lire la parole divine. Pour l'Épître en particulier, cette hymne de louange se mêle de supplication, car l'on y joint la formule : « Ayez pitié de nous ». Pour l'Évangile, notre supplication consiste purement et simplement dans l'hymne même : c'est pour nous apprendre que le Christ est figuré par l'Évangile, ceux qui le trouvent ont en même temps tout ce qu'ils peuvent demander. Car l'Époux s'y trouve renfermé; et il n'est plus besoin de le supplier pour rien, quand on a tout. De même qu'il ne convient pas que *jeûnent les fils de l'Époux tant que l'Époux est avec eux*¹ : ils n'ont qu'à l'adorer et le louer. C'est pour la même raison que l'hymne des anges, telle que nous l'enseignent les prophètes, n'est également qu'une hymne, exempte de supplication.

Que signifient, à ce moment de la liturgie, les lectures sacrées?

Si vous voulez en savoir l'utilité pratique, je vous l'ai déjà dite : elles nous préparent et nous purifient préalablement, avant la grande sanctification des divins mystères. Si vous en demandez la signification, elles nous font connaître la manifestation du Sauveur, telle qu'elle eut lieu après sa première ostension. En effet, la première ostension de l'Évangile, livre fermé, représente la première apparition du Sauveur : alors que, tandis que lui-même gardait le silence, le Père le manifestait; alors que, ne prononçant pas lui-même une seule parole, il avait besoin d'une autre voix pour le proclamer². Mais ici, ce qui nous est représenté, c'est sa manifestation plus parfaite, au

¹ *Matth.*, 9, 15.

² Allusion à la proclamation du Messie par Jean-Baptiste et à la voix du Père céleste lors du baptême de Jésus au Jourdain : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé en qui je prends mes complaisances ». *Matth.*, 3, 14-17; *Joan.*, 1, 29-34.

cours de laquelle il se mêlait à la foule et se faisait connaître lui-même non seulement par ses paroles personnelles, mais encore par celles qu'il faisait dire par ses apôtres en les envoyant *aux brebis perdues de la maison d'Israël*¹. Voilà pourquoi on lit et les écrits apostoliques et l'Évangile lui-même.

Pourquoi pas l'Évangile en premier lieu? Parce que faire connaître ce qu'a dit le Seigneur en personne constitue une manifestation plus parfaite que de faire connaître ce qui a été dit par les Apôtres. Or, ce ne fut pas tout d'un coup que le Seigneur montra aux hommes toute l'étendue de sa puissance et de sa bonté (ce fut là l'effet de sa seconde manifestation); mais il procéda progressivement du plus obscur au plus éclatant. Voilà pourquoi, si l'on veut figurer sa manifestation survenue peu à peu, il convient de lire les écrits apostoliques avant les évangiles. Les textes révélateurs de sa suprême manifestation sont eux-mêmes réservés pour la fin, comme la suite le montrera².

CHAPITRE XXIII

DES SUPPLICATIONS QUI SE FONT APRÈS L'ÉVANGILE

Lorsque l'Évangile a été lu, le diacre invite la foule à prier. Le prêtre, de son côté, dit à voix basse une oraison

¹ *Matth.*, 10, 6.

² Cabasilas veut sans doute faire ici allusion aux acclamations dont la foule accompagne le transfert solennel des oblates à l'autel (voir plus loin, chap. XXIV), mais aussi à l'*Hosanna* du *Sanctus*, rappelant l'*Hosanna* de l'ultime manifestation des Rameaux, ou même au récit de la Cène, suprême manifestation de la puissance et de l'amour du Sauveur avant le sacrifice du Calvaire, et qui constituera le cœur de l'Anaphore ou du Canon.

demandant que les prières des fidèles soient accueillies par Dieu. Puis, en prononçant à haute voix la doxologie finale, il les associe eux-mêmes à cette glorification du Seigneur.

B: Quelle est la prière du peuple, spécialement opportune après l'Évangile? C'est la prière de ceux qui observent l'Évangile, de ceux qui imitent la générosité de ce Christ qui est figuré par l'Évangile. Et quels sont ceux-là? Ceux qui sont préposés à l'Église, les pasteurs de peuples, ceux qui gouvernent l'État. Ceux-là, en effet, s'ils sont fidèles aux devoirs de leur charge, gardent avec soin et enseignent les doctrines consignées dans l'Évangile et, selon le mot de l'Apôtre, *achèvent après le Christ ce qui manque au Christ* en gouvernant son troupeau selon son esprit¹. Ce sont encore les fondateurs de saintes maisons², ceux qui en prennent soin, ceux qui tiennent école de vertu, et tous ceux qui de quelque manière se rendent utiles au bien commun de l'Église et de la religion : tous ceux-là peuvent trouver place en pareille litanie et méritent d'avoir part aux prières communes³.

C Comme on va maintenant arriver aux approches du sacrifice, auquel les non-initiés n'ont pas le droit d'assister, le prêtre congédie ceux que nous appelons encore Catéchumènes parce qu'ils n'avaient reçu le christianisme que par enseignement et dans la mesure seulement que comporte la catéchisation : il les congédie de l'assemblée des

¹ Remarquer l'ingénieuse adaptation du texte bien connu de saint Paul, *Coloss.*, 1, 24 : « Ce qui manque aux souffrances du Christ, je l'achève dans ma chair au bénéfice de son corps qui est l'Église ».

² « Saintes Maisons » : l'expression s'applique aussi bien aux monastères qu'aux églises.

³ Il est permis de s'étonner que Cabasilas n'ait pas jugé utile de souligner l'idée d'intensité, d'instance, de continuité qu'implique le nom d'*ekténés* donné par la tradition liturgique à cette litanie diaconale. Voir *Liturgies orientales*, II, pp. 85-87.

fidèles, non sans avoir préalablement récité pour eux une oraison. Sa prière, c'est que leur initiation soit parachevée par la grâce du Baptême conféré en temps opportun. Le motif de la prière, c'est la gloire de Dieu : « Afin qu'eux aussi glorifient avec nous votre très auguste et magnifique nom ».

D En prononçant à haute voix cette doxologie, il prend la foule des fidèles en communion de sa prière. Puis il dit une autre oraison, dans laquelle il rend d'abord grâces à Dieu d'avoir été jugé digne de se tenir devant lui, de lever les mains vers lui et pour soi-même et pour les autres¹. Il demande ensuite d'être jugé digne de continuer toujours cet acte religieux avec une conscience pure. Le motif de cette prière? la gloire de Dieu : « Parce qu'à vous convient toute gloire ». Après avoir ainsi, comme d'habitude, glorifié Dieu de concert avec la foule, le prêtre prie de nouveau, à part lui, pour soi-même et pour l'assemblée : qu'il se tienne personnellement sans reproche au saint autel, pur de toute souillure de la chair et de l'esprit; quant aux fidèles qui prient avec lui, qu'ils soient rendus dignes de communier aux divins mystères sans culpabilité et sans condamnation et, en outre, d'avoir part à l'héritage du royaume des cieux. Le motif de cette prière, c'est encore la gloire de Dieu, selon le programme de saint Paul : « Faites tout pour la gloire de Dieu² ». Que ce soit toujours et en tout notre but, de voir Dieu glorifié. Les agriculteurs se proposent pour but de leurs labeurs l'abondance des récoltes, et c'est dans cet espoir qu'ils acceptent de peiner; les négociants poursuivent le gain; les autres travailleurs,

¹ Il est aisé de reconnaître dans cette oraison et dans la suivante ce que les liturgistes appellent les deux « prières des fidèles » ou « sur les fidèles ». On peut noter qu'elles sont dans la même ligne de pensée que l'*Orate fratres* latin. Voir *Liturgies orientales*, II, pp. 94-97.

² I Cor., 10, 31.

420 A quelque fin analogue. Mais vous, en tout ce que vous faites, cherchez la gloire de Dieu. Nous sommes, en effet, des esclaves qui devons à notre Maître ce service pour lequel nous avons été créés par lui, puis rachetés. Voilà pourquoi vous constaterez que l'Église porte toujours et partout le souci de la gloire de Dieu, qu'elle proclame ce mot à tous les échos, qu'elle chante cette gloire sur tous les tons, que tout est là à son sens, qu'elle fait véritablement tout pour la gloire de Dieu : prières, supplications, initiations, exhortations, tout ce qu'il y a de plus sacré.

CHAPITRE XXIV

DU TRANSFERT DES OBLATS A L'AUTEL

B Le prêtre, après avoir prononcé à haute voix la doxologie, se rend à la prothèse, prend les oblats, les tient élevés à la hauteur de sa tête, et sort du sanctuaire. Il les porte ainsi pour les introduire à l'autel, faisant à cet effet une lente et solennelle procession dans la nef. Les fidèles, tout en chantant, se prosternent sur son passage avec piété et vénération, le priant d'avoir un souvenir pour eux dans l'oblation des dons sacrés. Le célébrant avance dans un cortège de lumières et d'encens, et entre ainsi dans le sanctuaire.

Ce rite s'accomplit sans doute en vue d'une utilité pratique : car il fallait bien que fussent apportées et déposées sur l'autel les offrandes destinées au sacrifice; et cela, avec toute la gravité et le respect convenables. C'est ainsi qu'étaient jadis introduites les oblations saintes : les souverains eux-mêmes, quand ils devaient présenter

à Dieu des offrandes, ne remettaient pas ce soin à d'autres, mais venaient, couronne en tête, les apporter personnellement. C

Mais en outre, ce rite peut aussi signifier l'ultime manifestation du Christ, au cours de laquelle il excita la haine des Juifs : lorsqu'il entreprit le voyage de sa patrie galiléenne vers Jérusalem où il devait être immolé; lorsque, enfin, porté sur une monture, il entra dans la cité sainte, escorté et acclamé par la foule.

Il nous faut, au cours de cette cérémonie, nous prosterner devant le prêtre et le conjurer d'avoir un souvenir pour nous dans les prières qui vont avoir lieu. Car il n'y a pas d'autre moyen de supplication aussi puissant et nous assurant d'aussi fermes espérances, que celui qui se réalise par cet auguste et redoutable sacrifice qui nous a par pure libéralité purifiés de nos impiétés et de nos iniquités.

Que si, parmi ceux qui se prosternent ainsi devant le prêtre portant les oblats, il en est qui adorent ces oblats comme étant le corps et le sang du Christ et s'adressent à eux comme tels, ceux-là sont induits en erreur par la confusion qu'ils commettent avec l'entrée des *Présanctifiés*, méconnaissant la différence qui existe entre l'une et l'autre liturgie. A la grande entrée de la liturgie normale, les oblats n'ont pas encore été consacrés comme sacrifice; dans la liturgie des *Présanctifiés*, ils sont consacrés, sanctifiés, corps et sang du Christ¹. D

¹ A propos de cette confusion, qui, par suite d'une insuffisante instruction religieuse chez certains fidèles, n'est pas une hypothèse absolument chimérique, voir *Liturgies orientales*, II, pp. 106-107.

Il est regrettable que Cabasilas n'ait pas cru devoir, en son commentaire de la *grande entrée*, faire la moindre allusion au tropaire dit *Cheroubikon*, dont la solennelle modulation accompagne ce rite : « Nous qui mystiquement représentons les Chérubins et qui chantons à la vivifiante Trinité l'hymne trois fois sainte, déposons toute solli-

CHAPITRE XXV

DES PRIÈRES QUI SUIVENT LE TRANSFERT DES
OBLATS ET DES EXHORTATIONS ADRESSÉES PAR
LE PRÊTRE A LA FOULE

336 A Le prêtre dépose les oblats sur l'autel. Alors, se voyant arrivé aux approches de la consécration et sur le point de toucher au redoutable sacrifice, il intensifie sa préparation, se purifie par les prières, se dispose pour l'action sacrée. Il ne se borne pas à se préparer lui-même, il prépare aussi le peuple qui l'entoure, l'aidant à se tenir prêt pour la grande grâce, par la prière, la charité mutuelle et la profession de foi. C'est bien en cela que consiste le tout de la préparation que le Seigneur a ordonnée quand il a dit : « *Soyez prêts*¹ ». Nous avons là en effet et la foi et les œuvres : la foi, par la profession qui en est faite; les œuvres, par la charité qui est le terme de toute œuvre bonne et le résumé de toute vertu.

Ce rappel de préparation va avoir lieu dans un instant. Mais auparavant, le prêtre invite les assistants à prier aux intentions qui doivent être celles du moment. « Pour les précieux dons qui ont été offerts, prions le Seigneur », dit-il.

citade du monde, afin de recevoir le Roi de l'univers, invisiblement escorté des armées angéliques. Alleluia ». On se souvient pourtant que, en expliquant l'acclamation « Sagesse » dès avant l'Évangile, (ci-dessus, p. 130), il la présentait comme équivalant précisément à l'expression : « Déposons toute sollicitude du monde », qui fait partie du *Cheroubikon*. — L'occasion lui eût été bonne de marquer encore plus nettement la distinction nécessaire entre la grande entrée de la liturgie normale et celle de la liturgie des Présanctifiés. Pour celle-ci, dont le rite romain a l'équivalent le Vendredi Saint, voir *Liturgies orientales, La Messe*, vol. II, pp. 115-116.

¹ *Matth.*, 24, 44.

Pour ce qui est imminent : pour que ces dons soient consacrés, et que notre oblation du début atteigne son terme¹. Il ajoute ensuite d'autres intentions pour lesquelles il faut supplier Dieu. Il termine par la recommandation de nous confier nous-mêmes, et les uns les autres, et toute notre vie, à Dieu. Arrivé à la phrase finale de l'oraison qu'il a adressée à Dieu pour son propre compte, il prononce tout haut, comme d'habitude, cette phrase finale en forme de doxologie, pour y associer les fidèles. Après quoi, il leur adresse à la fois un souhait et une exhortation de paix mutuelle. Après avoir dit : « Paix à tous » il ajoute : « Aimons-nous les uns les autres ». Prier les uns pour les autres étant un précepte apostolique², le peuple souhaite lui-même la paix au prêtre, en répondant : « Et avec votre esprit ». Comme l'amour de Dieu accompagne nécessairement notre charité mutuelle, et que l'amour de Dieu ne va pas sans la foi en Dieu vivante et parfaite, c'est la raison pour laquelle, après avoir rappelé la charité et recommandé de nous aimer les uns les autres, le prêtre amène aussitôt la profession de foi : « Afin que dans un même sentiment nous confessions... », dit-il. Et les fidèles achèvent la phrase en proclamant à haute voix ce Dieu qu'il nous faut confesser, c'est-à-dire la sainte Trinité.

¹ Notons cette lumineuse expression : « que notre oblation du début atteigne son terme », c'est-à-dire la consécration.

² *Jac.*, 5, 16 : « Priez les uns pour les autres, afin que vous soyez guéris ».

CHAPITRE XXVI

DE LA CONFESSION DE FOI, DES EXHORTATIONS ET
SOUHAIITS QUE LE PRÊTRE ADRESSE AUX FIDÈLES
ET DES RÉPONSES QUE CEUX-CI Y FONT

Le prêtre invite alors les fidèles à proclamer ce qu'on leur a enseigné et qu'ils croient au sujet de Dieu. C'est D professer la véritable sagesse, de laquelle l'Apôtre dit : « La sagesse, nous la prêchons parmi les parfaits¹ ». Cette sagesse, le monde ne l'a point connue, c'est-à-dire les sages de ce monde, qui ne connaissent rien de plus grand et de plus élevé que la science des objets sensibles et qui ne croient même pas à l'existence d'une science supérieure. C'est en cette sagesse que le prêtre demande d'ouvrir toutes les portes, c'est-à-dire nos bouches et nos oreilles².

En cette sagesse, dit-il, ouvrez les portes, en professant et en écoutant sans interruption de si hauts enseignements; et cela, faites-le non pas avec nonchalance, mais avec empressement et dans un recueillement profond. Les fidèles récitent tout haut en entier la confession de foi, le Symbole. Puis le prêtre : « Tenons-nous bien, tenons-nous avec crainte ». Sur cette confession de foi, semble-t-il dire, tenons-nous fermement, ne nous laissons pas ébranler par les discours insinuants des hérétiques. Tenons-nous avec crainte : car le danger est grand pour ceux qui accepte-

¹ I Cor., 2, 6.

² Une recherche excessive de symbolisme amène ici Cabasilas à commettre un contresens historique. L'exclamation : « Les portes! Les portes! », dans sa signification primitive, demande de fermer les portes pour empêcher les infidèles d'entendre le Symbole. Voir *Liturgies orientales*, II, p. 119. Il est vrai que fermer les portes extérieures, c'est aussi, par le fait, ouvrir les portes intérieures (bouche et oreilles) auxquelles s'en tient notre commentaire.

raient dans leur âme la moindre hésitation au sujet de 396 A cette foi¹. En nous tenant ainsi fermes dans la foi, continue-t-il, que notre oblation à Dieu se fasse comme il convient. Qu'est-ce à dire : comme il convient? C'est-à-dire : dans la paix. « Soyons attentifs à offrir en paix la sainte Anaphore ». Rappelez-vous les paroles du Seigneur : « Si tu es à offrir ton présent à l'autel, et que tu te souviennes que ton frère a quelque chose contre toi, réconcilie-toi d'abord, puis tu viendras offrir ton présent² ». Les fidèles répondent³ : Non seulement nous offrons dans la paix, mais c'est la paix elle-même que nous offrons en guise de présent et de second sacrifice. Car nous offrons la miséricorde à Celui qui a dit : « Je veux la miséricorde et non le sacrifice⁴ ». Or, la miséricorde est un fruit de la solide et authentique paix. Car lorsque nulle passion ne trouble l'âme, rien n'empêche celle-ci d'être remplie de miséricorde. B Mais nous offrons aussi un « sacrifice de louange ».

Après cette réponse des fidèles, le prêtre leur souhaite les plus grands et les plus divins de tous les biens : « Que la grâce de Notre Seigneur Jésus-Christ, la dilection de Dieu le Père, et la communication du Saint-Esprit, soit avec vous tous ». Et eux, retournant au prêtre son souhait : « Et avec votre esprit », lui répondent-ils, conformément au précepte de prier les uns pour les autres.

Ce souhait est tiré des épîtres de saint Paul.⁵ Il nous

¹ Même si Cabasilas avait voulu en ce passage protester contre l'addition latine du *Filioque* au Symbole, rien ne nous empêche, tout en n'acceptant pas sa doctrine sur ce point, de nous appliquer, d'une manière générale, son exhortation à la fermeté dans la foi de notre *Credo*. A cet égard, le chant solennel du *Credo* aux grand-messes latines égale et dépasse en signification la récitation du Symbole oriental. ² *Matth.*, 5, 23.

³ La réponse des fidèles est celle-ci : « La miséricorde de paix, le sacrifice de louange ». Cabasilas en fait la paraphrase.

⁴ *Matth.*, 9, 13.

⁵ I Cor., 13, 13. L'*Illatio*, c'est-à-dire la Préface mozarabe et

concilie les bienfaits de la sainte Trinité, c'est-à-dire *tout don parfait*¹, et il les désigne d'un terme spécial pour chacune des personnes divines : du Fils il nous souhaite la grâce; du Père, la dilection; de l'Esprit, la communication. Le Fils s'est donné lui-même comme Sauveur à nous qui non seulement ne lui apportions rien, mais qui avions à son égard des dettes de justice : car « il est mort pour nous qui étions impies »² : sa providence à notre égard est donc pure grâce. Le Père, lui, par les souffrances de son Fils s'est réconcilié avec le genre humain et a comblé d'amour ceux qui étaient ses ennemis : voilà pourquoi ses bienfaits envers nous sont désignés sous le nom de dilection. Enfin, l'Être *infiniment riche en miséricorde*³ se devait de communiquer ses propres biens à ceux qui d'ennemis étaient devenus ses amis : c'est ce que fait le Saint-Esprit descendu sur les Apôtres; c'est pourquoi sa bonté pour les hommes est appelée communication.

D Mais, dira-t-on, ces biens ont tous été donnés aux hommes par la venue du Sauveur : quel besoin donc d'un tel souhait pour des biens qui nous ont déjà été accordés? C'est, manifestement, afin que, les ayant reçus en effet, nous ne les perdions pas, mais que nous persistions à les garder continuellement. Aussi le prêtre ne dit-il pas : « Que vous soit donné à tous », puisque ces biens ont déjà été donnés, mais bien : « Que soit avec vous tous ». Que la grâce, qui vous a été accordée, ne s'écarte pas de vous.

gallicane, a, avec quelques modifications, une formule trinitaire analogue : « Que la grâce de Dieu le Père tout-puissant, et la dilection de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et la communication de l'Esprit-Saint soit toujours avec vous tous ». Le peuple répond : « Et avec les hommes de bonne volonté ». Voir *Liturgies orientales*, II. *La Messe*, vol. II, p. 10. — On ne peut que goûter le substantiel commentaire théologique donné ici par Cabasilas de la formule paulinienne utilisée par la liturgie dans le dialogue préliminaire à ce que nous appelons la *Préface*.

¹ *Jac.*, 1, 17.

² *Rom.*, 5, 6.

³ *Eph.*, 2, 4.

Après nous avoir gratifiés d'un pareil souhait et avoir ainsi détaché nos âmes de la terre, le prêtre élève nos sentiments et dit : « Ayons en haut les cœurs ». *Ayons les sentiments d'en haut, et non ceux de la terre*¹. Les fidèles donnent leur adhésion et déclarent *avoir leurs cœurs là où est notre trésor*², c'est-à-dire là où est le Christ, qui est assis à la droite du Père. « Nous les avons vers le Seigneur ».

CHAPITRE XXVII

DE LA CONSÉCRATION DES OBLATS ET DE L'ACTION DE GRÂCES QUI LA PRÉCÈDE

Les cœurs une fois pénétrés de si excellentes et si saintes ^{361 A} dispositions, que reste-t-il sinon de passer à l'action de grâces envers Dieu auteur de tous biens? Imitant d'ailleurs le premier Prêtre, qui avant d'instituer le sacrement de la Communion rendit grâces à Dieu son Père, le célébrant, avant la prière décisive au cours de laquelle il va consacrer les dons divins, adresse cette action de grâces à Dieu, le Père de Notre Seigneur Jésus-Christ : « Rendons grâces au Seigneur ». Les fidèles y donnent leur adhésion, en répondant : « C'est chose digne et juste ». Le prêtre offre alors personnellement l'action de grâces à Dieu; il le glorifie, le loue avec les anges, le remercie pour tous les bienfaits ^B qui nous sont venus de Lui depuis l'origine. Il mentionne en dernier lieu cette ineffable et incompréhensible *économie* du Sauveur à notre égard; puis il consacre les précieux dons, *et le sacrifice est tout entier accompli*. De quelle

¹ *Coloss.*, 3, 2.

² *Matth.*, 6, 21.

manière? Le voici. Le prêtre dit le récit de la Cène auguste, et comment le Christ, avant sa Passion, confia à ses saints disciples ce sacrement, comment il prit la coupe, comment il prit le pain et consacra l'Eucharistie, les paroles qu'il prononça pour exprimer le mystère, et, répétant ces paroles, il se prosterna, il prie, en appliquant sur les oblats ces paroles mêmes du Fils unique, notre Sauveur, il supplie que ces dons, ayant reçu son très saint et tout-puissant Esprit, soient transformés, le pain en son saint et adorable corps, le vin en son sang sacré et immaculé. Ces paroles dites, *le tout du rite sacré est accompli, les dons sont consacrés, le sacrifice est achevé*; la grande victime, l'hostie divine, immolée pour le salut du monde, se trouve étendue sur l'autel. Car ce n'est plus le pain, jusqu'ici symbole du corps du Seigneur et simple offrande portant l'image de la véritable oblation, ou qui contient comme en un tableau une représentation de la salutaire Passion; mais c'est l'oblation véritable elle-même; c'est le corps même du Maître infiniment saint; ce corps qui a réellement reçu tous ces outrages, ces insultes, ces coups; ce corps qui a été crucifié, immolé, *qui a rendu sous Ponce Pilate un si bon témoignage*¹, qui a été souffleté, torturé, qui a enduré les crachats, qui a goûté au fiel. Pareillement, le vin est devenu le sang même qui a coulé de ce corps très pur. C'est ce corps, avec ce sang, formé par le Saint-Esprit, né de la Vierge sainte, qui a été enseveli, qui le troisième jour est ressuscité, qui est monté aux cieux, et qui est assis à la droite du Père.

NOTE : « *Eucharistia* » et Consécration.

Chapitre lumineux, qui a mérité l'admiration de plusieurs théologiens modernes pour la clarté projetée en quelques

¹ I Tim., 6, 13.

lignes sur la nature essentielle du sacrifice eucharistique : mentionnons surtout M. DE LA TAILLE, S. J., *Mysterium fidei* (Paris, G. Beauchesne, 1921; 3^e édition en 1931); H. BOUËSSÉ, O. P., *Théologie et Sacerdoce*, Chambéry, 1938, pp. 145 et 222; sans parler d'Antoine ARNAULD, *Perpétuité de la foi touchant l'Eucharistie*, Paris, 1669; réédition Migne, 1841, t. I, col. 469.

Il mérite tout autant l'admiration des liturgistes pour la description donnée de l'*eucharistia* ou action de grâces trinitaire qui constitue l'Anaphore ou le Canon de la messe.

Il convient d'insister sur ce double accord de théologiens et de liturgistes avec notre Cabasilas sur la base de ce chapitre XXVII, en vue de rectifier d'avance un élément erroné de sa doctrine, élément à peine insinué ici, mais qu'il va accentuer dans les chapitres XXIX et XXX. Il s'agit de son enseignement sur l'*épiclèse* ou invocation du Saint-Esprit.

Rappelons donc les données liturgiques, qui de fait sont aussi des données théologiques.

Le thème général de l'Anaphore ou du Canon oriental est une action de grâces à la Trinité pour tous ses bienfaits, récapitulés en quelque sorte dans l'auguste sacrifice. Action de grâces à Dieu le Père, qui nous a donné l'être et nous a appelés à une destinée éternelle; au Fils, qui est venu nous racheter, qui, « la nuit où il se livra lui-même pour le salut du monde », institua le grand mystère (ici se place le récit de l'institution eucharistique et la répétition par le prêtre des paroles du Sauveur : « Ceci est mon corps..., Ceci est le calice de mon sang... », qui sont dites tout haut et auxquelles le peuple répond par un *Amen* (le foi et d'adoration); au Fils, de qui l'on commémore « tout ce qu'il a fait pour nous », la croix, le sépulcre, la résurrection, l'ascension, le règne à la droite du Père, le glorieux avènement futur; enfin action de grâces au Saint-Esprit, duquel on implore l'envoi sur le pain et le vin pour les consacrer, et sur les fidèles, principalement sur les communicants, pour les sanctifier : c'est la formule appelée *épiclèse*, c'est-à-dire « invocation », dont la teneur et la place, dans l'ensemble des liturgies orientales,

a suscité un intéressant problème de théologie liturgique, mais dont le sens général, on le voit, s'adapte admirablement au cadre trinitaire de l'Anaphore.

C'est bien, en effet, ce cadre trinitaire de l'eucharistia que Cabasilas relève ici en quelques traits précis. Ce qu'il souligne fort bien, c'est que la consécration du pain et du vin au corps et au sang du Christ opère le mystérieux sacrifice, en vertu évidemment de la toute-puissance divine, de l'efficacité des paroles du Sauveur et de l'intervention du Saint-Esprit. « Ces paroles dites — écrit Cabasilas en théologien lucide et pénétrant — le tout du rite sacré est accompli, les dons sont consacrés, le sacrifice est achevé, la grande victime, l'hostie divine, immolée pour le monde, se trouve étendue sur l'autel. Car ce n'est plus le pain..., c'est l'oblation véritable elle-même, c'est le corps même du Maître... » Si nous négligeons, pour l'instant, l'opposition malencontreusement établie par les polémistes, précisément depuis l'époque de Cabasilas, entre les paroles du Christ et l'épiclese au point de vue de l'efficacité consécra-toire, pareilles formules énoncent admirablement la théologie du sacrifice eucharistique. Le P. Bouéssé les cite à bon droit en témoignage de la tradition catholique, en un paragraphe où il marque les rapports du Calvaire à l'autel. Après avoir rappelé l'enseignement du concile de Trente sur l'unité du sacrifice du Christ : « Une seule et même Hostie au Calvaire et à l'autel, le même l'offre maintenant par le ministère des prêtres qui jadis s'offrit lui-même sur la croix; seule diffère la manière d'offrir », le théologien dominicain donne ces explications, qui concordent avec la doctrine de Cabasilas : « Au Calvaire, la matière hostiale fut la vie du Verbe incarné à déposer dans l'effusion du sang; à l'autel, la matière hostiale est le pain et le vin. Au Calvaire, Jésus s'offrit immédiatement, dans le support effectif de l'immolation qui sépara réellement et visiblement son corps et son sang. A l'autel, Jésus s'offre par le ministère des prêtres dans la consécration du pain et du vin qui, sous le symbolisme com-

mémoratif de l'immolation sanglante, constitue une immolation non sanglante ». C'est alors qu'il cite Cabasilas, en la très honorable compagnie de saint Cyprien, *Epist.* 63, *P. L.*, t. IV, col. 385, et de saint Thomas, *Somme théol.*, III^e Partie, quest. 75, art. 1. Et il conclut : « L'Hostie de la Messe est donc identique à l'Hostie de la Croix, dans son individualité comme dans son espèce. Le Christ que la mort a consacré Hostie de propitiation pour nos péchés et en qui se consomme l'offrande du Calvaire, consomme l'offrande de nos autels ». H. BOUÉSSÉ, *op. cit.*, pp. 145-146. Et plus loin, pp. 215-222, il revient sur la même doctrine, en une note supplémentaire où « le grand théologien Nicolas Cabasilas » clôt une liste de « documents patristiques ou liturgiques sur la consécration du pain et du vin : offrande sacrificielle du Christ autrefois immolé, en qui subsiste cristallisé le sacrifice de la Croix ». Ce libellé de titre est expliqué par la proposition suivante, où l'on reconnaîtra, en termes didactiques modernes, les enseignements de notre Byzantin : « L'offrande du sacrifice de la messe consiste formellement dans l'immutation profonde, non destructive mais sublimisante, du pain et du vin dans le Christ, en qui subsiste spirituellement mais réellement — et toujours actuellement —, le sacrifice accompli sur la croix ».

Cabasilas reviendra, spécialement aux chapitres XXX et XXXII, sur cette « immutation profonde, non destructive mais sublimisante », comme aussi sur les rapports entre le sacrifice de la Croix et celui de l'autel. Ce que nous avons voulu souligner dès maintenant, c'est la netteté de ce concept théologique du saint sacrifice. Il est regrettable que la discussion sur l'épiclese ait entraîné Cabasilas, dans les chapitres XXIX et XXX, à des assertions erronées sur l'efficacité consécra-toire des paroles du Sauveur. Mais ce déplorable malentendu ne touche en rien à sa notion du sacrifice. Nous le verrons même, au cours de ces deux chapitres, ajouter occasionnellement des considérations de nature à confirmer et à préciser sur certains points cette notion.

En ce qui concerne les paroles du Sauveur, le lecteur n'aura pas été, du reste, sans remarquer l'importance que Cabasilas leur attribue en ce chapitre XXVII. Le prêtre, dit-il, « répétant ces paroles, se prosterne et prie, en appliquant sur les oblats ces paroles même du Fils unique... »

CHAPITRE XXVIII

D'OU VIENT L'ASSURANCE DE NOTRE FOI A CES MYSTÈRES

Qu'est-ce qui nous assure de ces choses?

Lui-même l'a dit : « Ceci est mon corps. Ceci est mon sang ». C'est lui-même qui a ordonné aux Apôtres, et par eux à toute l'Église, de faire cela. « Faites ceci, dit-il, en mémoire de moi ». Il n'aurait pas énoncé cet ordre, s'il n'avait dû leur communiquer la vertu de pouvoir l'accomplir. Quelle est donc cette vertu? C'est le Saint-Esprit, la puissance qui d'en haut a armé les Apôtres, selon la parole que leur dit le Seigneur : « Pour vous, restez dans la ville à Jérusalem, jusqu'à ce que vous soyez investis de la force d'en haut¹ ». Telle est l'œuvre de cette divine descente. Car, descendu une fois, le Saint-Esprit ne nous a pas ensuite abandonnés; mais il est avec nous et il y sera jusqu'à la fin. C'est pour cela que le Sauveur l'a envoyé, pour qu'il demeure avec nous à jamais : « l'Esprit de vérité, que le monde ne peut recevoir parce qu'il ne le voit pas ni ne le connaît; mais vous autres, vous le connaissez parce qu'il demeure auprès de vous et qu'il est en

¹ Luc, 24, 49; cf. Act., 1, 8.

vous¹ ». C'est cet Esprit qui par la main et la langue des prêtres consacre les mystères. **B**

Mais le Seigneur ne s'est pas contenté de nous envoyer le Saint-Esprit pour qu'il demeure avec nous; lui-même a promis de *demeurer avec nous jusqu'à la fin du monde*². Le Paraclet est présent invisiblement, parce qu'il n'a point porté un corps; tandis que le Sauveur, par le moyen des augustes et saints mystères, se prête à nos regards et à notre toucher, parce qu'il a pris notre nature et qu'il la porte à jamais³.

Telle est la vertu du sacerdoce, tel est le Prêtre. Car après s'être offert une fois et s'être immolé, Il n'a pas cessé son sacerdoce, mais Il exerce perpétuellement pour nous cette sacrificature, en vertu de laquelle Il est à jamais notre avocat auprès de Dieu; en raison de quoi il lui a été dit : « Tu es prêtre pour l'éternité »⁴. **C**

Voilà pourquoi nul doute n'est possible aux fidèles touchant la consécration des oblats, ni pour les autres rites sacrés, s'ils sont accomplis selon l'intention requise et par les prières des prêtres. C'est ce qu'il importe d'affirmer⁵.

¹ Joan, 14, 17. ² Matth., 28, 20.

³ On entend bien la pensée de Cabasilas. Elle n'a rien de réellement contradictoire avec la strophe de saint Thomas d'Aquin : « Les yeux, le toucher et le goût sont ici trompés : l'ouïe seule assure ma foi. Je crois tout ce qu'a dit le Fils de Dieu : rien de plus vrai que cette parole de la vérité même ». Cabasilas veut simplement opposer l'invisibilité du Saint-Esprit à l'humanité du Sauveur; mais il ajouterait volontiers, avec saint Thomas, que dans l'Eucharistie cette humanité même est cachée, *At hic latet simul et humanitas*; la seule différence, qu'il veut marquer, entre la présence du Saint-Esprit et la présence sacramentelle du Christ, c'est que la première échappe complètement à nos sens, tandis que de la seconde nos sens perçoivent justement les symboles sacramentels.

⁴ Ps. 109, 4; cf. Hebr., 7, 17.

⁵ Ces propositions finales du chapitre XXVIII sont à noter pour servir de solide terrain d'entente entre Grecs et Latins et aider à dissiper le malentendu qui a donné naissance à la trop fameuse con-

CHAPITRE XXIX

DES REPROCHES QUE NOUS FONT ICI CERTAINS
LATINS ET RÉFUTATION DE CES REPROCHES

[L'OBJECTION]. — Certains Latins s'en prennent ici aux nôtres¹. Après la parole du Seigneur : « Prenez et mangez », et la suite, il n'est plus besoin, disent-ils, d'aucune prière pour consacrer les oblats, puisqu'ils ont été consacrés par la parole du Sauveur. Ceux-là, continuent-ils, qui après avoir répété ces paroles du Christ nomment encore le pain et le vin et implorèrent sur eux la consécration comme s'ils n'étaient pas déjà consacrés, ceux-là, outre qu'ils

traverse de l'épiclesse. Tous les théologiens seront d'accord avec Cabasilas pour voir dans le sacerdoce perpétuel du Christ, souverain Prêtre, et dans la vertu du Saint-Esprit transmise aux Apôtres et à tous les prêtres ministériels, la cause efficiente de la consécration eucharistique et des autres rites sacrés, à la condition qu'ils soient accomplis selon l'intention requise et avec les formules prescrites par l'Église. Or, toute la discussion de l'épiclesse va porter là-dessus, en laissant croire que les Latins, ou du moins certains Latins, méconnaissent de pareils principes.

¹ *Certains Latins* : l'adjectif est d'importance. Ceci semble bien nous reporter aux origines mêmes de la controverse de l'épiclesse. Au XIII^e siècle, des missionnaires latins, entrés en contact avec les Grecs et trop peu au courant de l'histoire de la liturgie, s'étonnèrent et se scandalisèrent de trouver dans la liturgie orientale, après le récit de la Cène et les paroles du Sauveur, cette formule d'épiclesse ou d'invocation du Saint-Esprit telle que nous l'avons définie dans la note du chapitre XXVII. Ne pouvant, à cause de leur ignorance des antiquités liturgiques, s'expliquer cette présence d'une formule que le Canon latin ne possédait pas, ils conclurent à une divergence doctrinale dont ils firent reproche aux Grecs. Ceux-ci, légitimement attachés à leurs rites, défendirent âprement leur position, et c'est ainsi que s'envenima une querelle qui aurait pu et dû être évitée. — C'est à peu près la même origine que SYMÉON DE THÉSSALONIQUE, un siècle plus tard, attribue aussi à la controverse, *De templo*, 88, P. G., t. 155, col. 733 C. Cf. M. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. III, Paris, 1930, pp. 284-285. — Question, en somme, mal posée de part et d'autre dès le début. Et c'est pourquoi

portent atteinte à la foi, font au surplus chose vaine et superflue. Que ce soit cette parole du Sauveur qui consacre les oblats, ajoutent-ils encore, saint Jean Chrysostome l'atteste quand il déclare que comme la parole créatrice « *Croissez et multipliez-vous*¹ » a été dite une fois par Dieu mais continue toujours d'être opérante, de même la parole de la Cène, prononcée une fois par le Sauveur, continue de produire son effet. Ceux-là donc qui se fient à leur propre prière plus qu'à la parole du Seigneur, ceux-là, d'abord, accusent d'impuissance cette parole, ensuite montrent qu'ils comptent davantage sur eux-mêmes, et en troisième lieu font dépendre d'une chose incertaine, savoir de l'humaine prière, l'auguste sacrement, présentant ainsi

l'argumentation peut souvent, de part et d'autre, renfermer beaucoup d'excellent, sans ébranler pourtant la position du parti adverse. On va le constater dans ce chapitre et dans le suivant qui, en dépit de l'erreur foncière de polémique, contiennent des considérations heureuses dont Latins et Grecs peuvent tirer profit.

La formule d'épiclesse. — Pour permettre de suivre plus facilement l'argumentation de Cabasilas, et aussi celle des importantes annotations que nous serons amené à lui donner, il paraît nécessaire de mettre sous les yeux du lecteur la formule ordinaire de l'épiclesse byzantine, celle de la liturgie dite de saint Jean Chrysostome. Elle commence immédiatement après le récit de l'institution et les paroles du Sauveur, avec ce que les liturgistes appellent l'anamnèse et qui correspond à la prière *Unde et memores* du Canon latin :

« Nous souvenant donc de ce commandement salutaire (*Faites ceci en mémoire de moi*), et de tout ce qui a été fait pour nous, de la croix, du sépulcre, de la résurrection le troisième jour, de l'ascension au ciel, de son trône à votre droite, du second et glorieux avènement, en tout et pour tout, nous vous offrons ce qui est à vous, le tenant de vous.

« Nous vous offrons encore ce sacrifice spirituel et non sanglant, et nous vous implorons, nous vous prions, nous vous supplions : Envoyez votre Saint-Esprit sur nous et sur ces dons ici présents, et faites de ce pain le précieux Corps de votre Christ, et de ce qui est dans ce calice le précieux Sang de votre Christ : de manière qu'ils soient pour les communicants purification de l'âme, rémission des péchés, accomplissement du royaume des cieux, gage de confiance devant vous, et non pas un jugement ou une condamnation ».

Voir *Liturgies orientales, La Messe*, vol. II, pp. 28-32.

¹ *Gen.*, I, 22; 8, 17; 9, 7.

comme pleine d'incertitude une chose si grande et à laquelle il faut donner la foi la plus ferme. Car, déclarent toujours ces Latins, il n'y a pas nécessité que le suppliant soit exaucé, eût-il même la vertu d'un saint Paul.

[RÉPONSE]. — Tous ces arguments, il n'est pas difficile de les réfuter.

A commencer par le passage de saint Jean Chrysostome sur lequel ils s'appuient. Examinons, en effet, si la parole du Christ agit à la manière de la parole créatrice.

B Dieu a dit : « Croissez et multipliez-vous ». Quoi donc? Après cette parole, n'avons-nous plus besoin de rien à cette fin, et rien ne nous est-il plus nécessaire pour l'accroissement de la race humaine? N'est-ce pas le mariage et l'union conjugale, et tous les soins attentifs que comporte le mariage, sans quoi il n'est pas possible que la race subsiste et progresse? Ainsi donc, pour la procréation des enfants, nous estimons le mariage nécessaire, et, après le mariage, nous prions encore à cette intention, sans pour cela paraître mépriser la parole créatrice, sachant bien qu'elle est la cause première de la génération, mais par ces moyens qui sont le mariage, l'alimentation et le reste. De même, ici, nous croyons que la parole du Sauveur est celle-là même qui accomplit le mystère, mais par le moyen du prêtre, par son invocation et sa prière. Cette parole n'agit pas par tous et n'importe comment; mais il y a plusieurs conditions exigées; faute desquelles elle ne produira pas son effet. La mort du Christ : qui ne sait que c'est elle seule qui a apporté au monde la rémission des péchés? Mais nous savons aussi que même après cette mort C du Christ il est besoin de la pénitence, de la confession et de la prière du prêtre; et il n'y a pas moyen pour l'homme d'être absous de ses péchés si ces actes n'ont pas été posés

au préalable. Quoi donc? Sommes-nous irrévérencieux à l'égard de la mort du Christ et l'accusons-nous d'impuissance, en estimant que ce qui vient d'elle ne suffit pas si nous n'apportons nous-mêmes ce qui est de nous? Nullement.

Il n'est donc pas fondé en raison d'adresser pareils reproches à ceux qui prient pour la consécration des oblats. En se fiant à leur prière, ce n'est pas à eux-mêmes qu'ils se fient, mais à Dieu qui a promis de donner le résultat sollicité. C'est bien plutôt le contraire qu'exige l'idée même de la prière. Car pour les suppliants, le fait d'adresser leur prière équivaut à ne point se fier à eux-mêmes au sujet des choses demandées, et à croire qu'on les obtiendra de Dieu seul. Celui qui prie proclame, en s'abandonnant lui-même pour recourir à Dieu, qu'il reconnaît son D impuissance personnelle et qu'il s'en remet de tout à Dieu. Ceci n'est pas mien, dit-il, ni de ma vertu propre, mais la chose a besoin de vous, Seigneur, et je vous confie le tout.

Ces principes sont d'une application plus saisissante encore quand il s'agit pour nous de demander des choses qui sont au-dessus de la nature et de toute compréhension, comme sont les sacrements. Car alors il est de toute nécessité, pour les suppliants, de compter sur Dieu seul. Ces réalités-là, l'homme était incapable même de les imaginer, si Dieu ne les avait enseignées; il ne pouvait en concevoir le désir, si Dieu ne l'y avait exhorté; il ne pouvait en aucune manière s'y attendre, s'il n'en avait reçu l'assurance de Celui qui est la Vérité. Aussi nul n'aurait-il osé même prier pour ces choses-là, si Dieu lui-même n'avait indiqué avec certitude qu'il veut qu'elles lui soient demandées et qu'il est prêt à les accorder à ceux qui les sollicitent. En conséquence, ni la prière n'est ici douteuse,

353 A ni le résultat incertain, le Maître du don ayant de toutes manières fait connaître sa volonté de donner.

Voilà pourquoi nous confions la consécration des oblats à la prière du prêtre, comptant non point certes sur une vertu humaine, mais sur la puissance de Dieu. Nous sommes assurés du résultat, non pas à cause de l'homme qui prie, mais à cause de Dieu qui exauce; non point parce que l'homme a sollicité, mais parce que Dieu, la Vérité même, a promis de donner.

Que le Christ ait manifesté sa volonté d'accorder toujours cette grâce, cela n'a pas besoin de démonstration. Car c'est pour cela qu'il est venu sur la terre, qu'il a été immolé, qu'il est mort. C'est pour cela qu'il y a des autels, et des prêtres, et toutes les purifications prescrites, et tous les préceptes, et les enseignements et les exhortations : tout cela a pour but de nous servir ce banquet sacré. Voilà pourquoi le Sauveur affirmait *désirer cette Pâque*¹ : parce que c'est alors qu'il devait donner à ses disciples la Pâque véritable. Voilà pourquoi il leur ordonna : « Faites ceci en mémoire de moi » : c'est qu'il veut que ce mystère soit accompli toujours parmi nous.

Quelle incertitude pourrait-il donc y avoir, de la part des suppliants, au sujet de la chose sollicitée, s'il est entendu qu'ils recevront ce qu'ils demandent, eux, de recevoir, et que Celui-là désire donner qui est seul à pouvoir le donner?

Ainsi donc, ceux qui confient à la prière la consécration des oblats, ceux-là ni ne méprisent les paroles du Sauveur, ni ne comptent sur eux-mêmes, ni ne font dépendre le mystère d'une chose incertaine, savoir de l'humaine prière, comme nous le reprochent futillement les Latins.

La preuve en est encore que le saint chrême, que le

¹ *Luc, 22, 15.*

bienheureux Denys déclare être du même ordre que la divine communion¹, est lui aussi sanctifié et consacré par la prière. Que cette prière soit efficace et consécatoire, aucun doute pour les âmes croyantes.

Et de même l'ordination du prêtre, et aussi celle de l'évêque, est opérée par la prière. « Prions pour lui, afin que vienne sur lui la grâce du Saint-Esprit », s'écrie, en s'adressant au peuple, le pontife ordonnant après l'imposition des mains. Même dans l'ordination latine des prêtres, après avoir répandu le chrême sur la tête du candidat, l'évêque ordonnant implore sur celui-ci une abondante effusion de la grâce du Saint-Esprit².

Pareillement, la rémission des péchés est donnée aux pénitents par la prière des prêtres.

Le suprême sacrement de l'Onction, c'est également la prière des prêtres qui le confère³ : ce sacrement, qui a la vertu d'opérer et la guérison de la maladie corporelle et la rémission des péchés, comme l'affirme la tradition

¹ PS.-DENYS, *De eccl. hierarch.*, cap. 3 et 4, cité par S. Thomas, *Somme théolog.* III, quaest. 82, art. 3, ad 3^{um}.

² Cabasilas commet ici des confusions de détail au sujet des cérémonies latines de l'ordination. Il parle de l'effusion du saint chrême sur la tête du candidat à la prêtrise : on sait que c'est sur les mains qu'est répandue l'huile sainte, et que la formule accompagnant cette onction mentionne en effet les mains seulement : « Daignez, Seigneur, consacrer et sanctifier ces mains par cette onction et notre bénédiction ... » L'onction de la tête est réservée à l'ordination ou sacré des évêques. D'autre part, en fait de rite de l'onction des mains est le dernier des rites de l'ordination proprement dite : on ne voit pas, dans le Pontifical actuel, d'oraison spéciale qui sollicite encore, après cela, une abondante effusion de la grâce du Saint-Esprit sur le candidat. Toutefois, ces légères confusions liturgiques n'infirmant pas sérieusement l'argumentation de notre théologien en ce qu'elle a de juste et de parfaitement acceptable.

³ « Le suprême sacrement de l'Onction » : καὶ τὸ τελευταῖον τοῦ ἐλαίου μυστήριον. L'expression est spécialement à noter comme équivalent de notre *Extrême Onction* : car les Grecs n'ont pas, en général, cette notion si précise. Voir M. JUGIE, *Theol. orient.*, t. III, pp. 476-479.

D apostolique : « Quelqu'un parmi vous est-il malade, qu'il appelle les presbytres de l'Église et que, tout en priant pour lui, ils l'oignent d'huile au nom du Seigneur; et la prière de la foi guérira le malade et le Seigneur le relèvera, et, s'il a commis des péchés, ils lui seront pardonnés¹ ».

Ceux-là donc qui réprouvent la prière dans les sacrements, que répondront-ils à tous ces arguments?

Si, comme ils le disent, incertain est l'effet des prières, il sera également incertain que le prêtre soit véritablement le personnage sacré dont il porte le nom, ou que le chrême ait la vertu de consacrer : et ainsi le sacrement de la divine Communion ne pourra même pas subsister, puisqu'il n'y aura ni prêtre ni autel. Car les adversaires n'oseront pour-tant pas prétendre que, prononcée par le premier venu, la parole du Seigneur aurait son efficacité, ou encore sans autel².

433 A De fait, l'autel, sur lequel il faut placer l'hostie, est lui-même consacré avec le chrême, lequel est lui-même consacré par les prières.

¹ Jac., 5, 14, 15.

² Cette phrase atteste clairement les outrances de la polémique. Il ne saurait venir à l'idée de personne que l'efficacité de la parole du Sauveur « Ceci est mon corps » soit telle, en soi, qu'il suffise au « premier venu » de la prononcer, sans être prêtre et sans célébrer dans le cadre rituel établi par l'Église, pour assurer la consécration.

Quant à la comparaison avec les autres sacrements, tout en admettant le fond commun eucharistique dont parle Cabasilas, on est bien obligé de constater, avec saint Thomas, *Somme théologique*, III^e Partie, quest. 78, art. 1, que « le sacrement de l'Eucharistie diffère en deux choses des autres sacrements. D'abord, le premier s'accomplit dans la consécration de la matière tandis que les autres, s'opèrent dans l'usage de la matière consacrée. Ensuite, dans le Baptême, la Confirmation, l'Ordre, etc., la consécration constitue seulement une bénédiction, d'où la matière consacrée reçoit instrumentalement une vertu spirituelle qui peut être attachée à un instrument inanimé par l'instrument animé qu'est le ministre; mais dans l'Eucharistie, la consécration implique le changement miraculeux, que Dieu seul peut opérer, de la substance du pain et du vin. » Cabasilas accepterait certainement cette lucide distinction, qui n'est pas sans apporter des nuances importantes aux analogies eucharistiques indiquées par lui pour les divers rites sacramentels.

En outre, qui nous donnera avec certitude la rémission des péchés, si le caractère des prêtres et leur supplication sont également mis en doute?

Aux tenants de ces innovations latines il ne reste donc plus rien qu'à supprimer tout le christianisme. Il semble, en définitive, que pour qui soutient de telles doctrines, ce qui est en doute, c'est le fond même de la vertu; et cela renferme un grave danger pour ceux qui inventent pareilles nouveautés, étrangères à la tradition des Pères et contraires à la sécurité que cette tradition garantit¹.

Que Dieu, sollicité par le suppliant, acquiesce à la prière et donne le Saint-Esprit à ceux qui l'implorent; que rien ne soit impossible à qui prie avec foi : Dieu lui-même l'a affirmé, et cela ne peut pas ne pas être vrai. Que pareil résultat soit assuré à ceux qui prononcent simplement telle ou telle parole, cela n'est dit nulle part².

Que les sacrements soient opérés par la prière, c'est la B tradition des Pères, qui ont reçu cette doctrine des Apôtres et de leurs successeurs; tous les sacrements en général, comme je viens de le dire, et spécialement la sainte Eucharistie. C'est ce qu'affirment, après tant d'autres, saint Basile le Grand et saint Jean Chrysostome, ces illustres docteurs de l'Église. Ceux qui contredisent de telles autorités ne méritent aucune considération de la part des âmes croyantes et pieuses.

¹ Encore une outrance de polémique qu'il est pénible de constater chez un théologien et un mystique de la valeur de Cabasilas.

² Même outrance toujours et même malentendu. Aucun théologien latin ne saurait jamais avoir exclu de la confection des sacrements, y compris le sacrement de l'autel, le rôle des formules de prière, ainsi que de l'esprit de prière de la part du ministre. Aucun ne saurait sérieusement avoir voulu attribuer à la simple articulation matérielle d'une parole, à l'exclusion de l'intention sacrée qui suppose elle-même cet esprit de prière et ce cadre de prière, une vertu que certains auteurs qualiferaient, en ce cas, de vertu magique. Il est seulement regrettable que parfois certaines façons de s'exprimer aient pu donner prise à pareils malentendus.

Quant à la parole du Sauveur sur les saints mystères, elle est prononcée par manière narrative. Qu'elle suffise pour la consécration des oblats, nul parmi les Apôtres ni parmi les docteurs ne l'a manifestement jamais dit. Que, prononcée une fois par le Christ et du fait d'avoir été prononcée par lui, elle agisse toujours comme la parole créatrice, saint Jean Chrysostome le déclare lui-même.

c Mais que maintenant, prononcée par le prêtre et du fait d'être dite par le prêtre, elle ait cette efficacité, cela n'est enseigné nulle part : car même la parole créatrice n'agit point parce qu'elle est dite par un homme, appliquée à chaque cas particulier, mais seulement parce qu'elle a été dite une fois par le Seigneur.

NOTE : *La question de l'Épiclese,*

Égaré par la polémique, après avoir prêté aux Latins des doctrines outrées, Cabasilas semble bien ici, en cette fin de chapitre, dépasser lui-même sa propre pensée, en affirmant que la parole du Sauveur « est prononcée par manière narrative ». Ne vient-il pas de dire, en ce chapitre XXVII dont nous avons admiré la théologique clarté, que le prêtre répète ces paroles du Fils de Dieu « en les appliquant sur les oblats » ? Nos théologiens n'entendent pas autre chose que cette « application des paroles du Christ à la matière du sacrifice », quand ils déclarent que le prêtre doit les prononcer non pas seulement par manière narrative, comme un simple récit de ce que fit le Christ, mais *par manière significative*, comme réalisant ce qu'elles signifient.

Quant à l'autorité de saint Jean Chrysostome, Cabasilas a incontestablement tort de la tirer exclusivement à soi. Qu'il nous soit permis de nous y arrêter un instant. Car ainsi qu'on l'a montré ailleurs (*L'épiclese d'après saint Jean Chrysostome et la tradition occidentale*, dans *Échos d'Orient*, t. XI, 1908, pp. 101-112; art. *Épiclese* dans le *Dictionnaire*

de Théologie catholique, t. V, 1911, col. 235-238), il est parfaitement possible de voir dans la doctrine chrysostomienne le trait d'union entre les deux Églises orientale et occidentale en cette question de l'épiclese eucharistique.

Saint Jean Chrysostome est un des plus explicites parmi les Pères orientaux au sujet de l'intervention eucharistique du Saint-Esprit, en même temps que sur l'efficacité consécatoire des paroles du Christ. Il connaît l'épiclese pour l'avoir employée dans la liturgie quotidienne; il attribue avec insistance la transsubstantiation et le sacrifice à la vertu invisible du Saint-Esprit agissant par le ministère du prêtre. *De sacerdot.*, III, iv; VI, iv, P. G., t. 48, col. 642, 681; *Orat. de B. Philogonio*, col. 753; *De cœmet. et cruce*, 3, P. G., t. 49, col. 397-398; *De resurrect. mort.*, P. G., t. 50, col. 432; *Hom. in Pentec.*, 1, P. G., t. 50, col. 458-459; *In Joan.*, hom. 45, P. G., t. 59, col. 253; *In I Cor.*, hom. 24, P. G., t. 61, col. 204. Un de ces passages tiendra ici lieu de tous les autres : « Que fais-tu, chrétien? Quoil au moment où le prêtre se tient devant l'autel, tendant les mains vers le ciel, appelant l'Esprit-Saint pour qu'il vienne et touche les oblats; lorsque, dans le plus profond recueillement et le plus grand silence, l'Esprit donne sa vertu, lorsqu'il touche les oblats, lorsque tu vois l'Agneau immolé et consommé, c'est alors que tu excites du trouble, du tumulte, des querelles, des injures?... » *De cœm. et cruce*, 3. A lire de telles expressions, l'on pourrait être tenté de croire que le grand docteur attribuait la consécration à l'épiclese et non point aux paroles de l'institution. Il n'en est rien pourtant, puisque lui-même affirme en termes formels et à plusieurs reprises que le prêtre, à l'autel, représente le Christ; qu'il répète, au nom et en la personne du Christ, les paroles dites au Cénacle : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang », et que ces paroles opèrent la transsubstantiation. « Ce n'est pas l'homme qui fait que les oblats deviennent corps et sang du Christ, mais bien le Christ lui-même, crucifié pour nous. Le prêtre est là qui le représente et prononce les paroles, mais la puissance

et la grâce sont de Dieu. *Ceci est mon corps*, dit-il (*entendez évidemment : dit le prêtre au nom du Christ*). Cette parole transforme les oblats ». *Τοῦτο μου ἐστὶ τὸ σῶμα, φησί. Τοῦτο τὸ ρῆμα μεταρρυθμίζει τὰ προκείμενα. De prodit. Judae*, hom. I et II, n° 6, P. G., t. 49, col. 380, 389.

Cabasilas, qui se garde bien de citer une si claire attestation, se complaît à épiloguer sur ce qui fait suite à ce texte. L'orateur y établit une comparaison entre la vertu de la parole « Croissez et multipliez-vous », dite par Dieu aux origines de l'humanité, et celle de la parole « Ceci est mon corps », dite par le Christ au Cénacle. « La parole : *Croissez et multipliez-vous*, ... bien qu'elle n'ait été dite qu'une fois, continue d'exercer son efficacité et vous donne le pouvoir de procréer des enfants. Il en est de même de la parole : *Ceci est mon corps*. Prononcée une fois (au Cénacle), elle donne, et cela jusqu'à la fin du monde, à tous les sacrifices leur existence et leur vertu ».

Cependant, il est facile de voir, et le contexte le montre pleinement, que la comparaison ne porte que sur un point, à savoir la vertu conférée à l'homme par une parole divine. Mais pour l'Eucharistie, le Christ répète cette parole par la bouche du prêtre : Chrysostomé vient de le déclarer expressément, et il y revient plusieurs fois ailleurs, prouvant ainsi de manière péremptoire que l'attribution de la consécration aux paroles du Christ constitue chez lui un enseignement très ferme, contre lequel l'ingéniosité même d'un Cabasilas — ou, un peu plus tard, d'un Marc d'Éphèse — est impuissante. Il répète, en effet, avec insistance que la Cène de l'autel est la même que celle du Cénacle. « C'est le même Christ qui fait l'une et l'autre... Ne l'entendez-vous pas parler lui-même à l'autel par la bouche des Évangélistes? » *In Matth.*, hom. 50, 3, P. G., t. 58, col. 507. « Jésus-Christ, qui opéra jadis ces merveilles dans la Cène qu'il fit à ses Apôtres, est le même qui les accomplit encore maintenant. Nous, nous tenons lieu de ministres, mais c'est Lui qui sanctifie les offrandes et qui les transforme. » *In Matth.*,

hom. 81, 5, *ibid.*, col. 744. « Les paroles que Dieu prononça alors sont les mêmes que celles que le prêtre prononce encore maintenant; l'oblation est donc aussi la même... » *In II Tim.*, hom. II, 4, P. G., t. 62, col. 612.

De cette double série de textes parallèles il est légitime de conclure que l'efficacité des paroles du Sauveur doit se concilier avec la vertu transsubstantiatrice du Saint-Esprit. Ces deux affirmations, également explicites, nous autorisent à penser que, en ce qui concerne la forme essentielle du sacrement de l'Eucharistie, la tradition, même en Orient, est constituée non point par deux courants parallèles (l'un favorable à l'épiclèse, l'autre aux paroles de l'institution), mais bien par un courant unique dont Chrysostome nous permet de synthétiser, coordonner et préciser les éléments épars. Dom Toutté, l'éditeur bénédictin des œuvres de saint Cyrille de Jérusalem, en 1720, faisait déjà une remarque analogue : « Si ea tantum Chrysostomi opera haberemus, in quibus solius invocationis tanquam consecrationis causae meminit, ... nullam eum evangelicis verbis efficaciam reliquisset suspicaremur. Sed his quae diserte dicit, *serm. XXX De prodit. Judae*, ne ita de eo sentiamus prohibemur. Haecque ostendunt utramque sententiam optime componi, ... Christo et Spiritu Sancto una operantibus ». *De doctrina S. Cyrilli*, dissert. III, n. 94, P. G., t. 33, col. 279.

Les explications que l'on vient de lire nous mettent à l'aise pour reconnaître que, à partir de la période scolastique médiévale, plusieurs théologiens latins ont trop peu tenu compte, dans leur énoncé de la doctrine, de la mention liturgique de l'opération du Saint-Esprit relativement à la transsubstantiation. Pourtant — et il nous faudra revenir sur ce point à propos du chapitre XXX de Cabasilas — il est facile de suivre, dans la littérature eucharistique du moyen âge latin, laquelle d'ailleurs est essentiellement traditionnaliste et patristique, les traces de la double donnée concernant et l'efficacité consécatoire des paroles du Christ

et l'intervention du Saint-Esprit dans l'acte transsubstantiateur. *La vertu invisible de l'Esprit-Saint opère le sacrement de l'autel; c'est au prononcé des paroles du Christ que s'accomplit le mystère* : telles sont les deux propositions que l'on retrouve à travers une longue série de témoignages divers théologico-liturgiques du VIII^e au XIII^e siècle. Voir l'article, cité plus haut, des *Échos d'Orient*, t. XI, 1908, pp. 106-112; et l'article Épiclesse du *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. V, 1911, col. 265-272.

Saint Thomas d'Aquin a plusieurs fois rencontré la double donnée traditionnelle. A propos de l'affirmation de saint Jean Damascène que « la conversion du pain au corps du Christ s'accomplit par la seule puissance du Saint-Esprit », il explique que cette opération de l'agent principal « n'exclut pas la vertu instrumentale, qui est dans les paroles du Sauveur ». *In IV Sentent.*, l. IV, dist. VIII, quest. II, art. 3, ad 1^m. Ailleurs, il fait sienne la déclaration de saint Paschase Radbert (IX^e siècle) — qu'il attribue à saint Augustin — : « Le sacrement du corps et du sang du Christ... n'est pas produit par le mérite de celui qui le consacre, mais par la parole du Créateur et par la vertu du Saint-Esprit ». *S. theol.*, III, q. 82, art. 5¹. Et au début de l'article suivant, il cite encore dans le même sens un texte attribué au Pape saint Grégoire : « ... Un seul et même Saint-Esprit sanctifie les divins mystères par son invisible et secrète opération ». Mais ce que nous appelons la question de l'épiclesse lui était inconnu. Son attention n'a donc pas été attirée sur la conciliation à établir entre les deux données traditionnelles. On ne peut que le regretter, car l'Ange de l'École n'eût pas manqué de jeter sur cette donnée positive de la tradition la puissante lumière de son génie spéculatif.

N'ayant sans doute pas connaissance de la formule d'épiclesse orientale et raisonnant sur l'état actuel du Canon romain, il lui est même arrivé de sembler ne plus se souvenir

¹ Voir aussi *In IV Sentent.*, dist. X.

de la vertu transsubstantiatrice du Saint-Esprit, ou du moins de sa mention liturgique, lorsqu'il a écrit : « Si un prêtre prononçait, avec l'intention de consacrer, *seulement* les paroles du Christ, le sacrement serait réellement accompli; car l'intention ferait entendre les paroles divines comme étant prononcées au nom du Christ, quand bien même on omettrait les formules qui précèdent ». *S. theol.*, III, q. 78, art. 1, ad 4^m. Saint Thomas ajoute, il est vrai ; « Cependant le prêtre qui agirait ainsi pécherait gravement en n'observant pas le rite de l'Église ». Mais, même après cette restriction qui n'affecte que la licéité, il semble permis de penser que le docteur angélique applique ici avec trop de rigueur le concept de « forme sacramentelle »¹ et que l'intention de l'Église, le rite de l'Église, quand il s'agit du sacrifice eucharistique, paraissent bien supposer un cadre eucharistique minimum, si l'on ose parler ainsi. En tout cas, c'est bien cette application trop rigoureuse du concept de forme, aggravée peut-être encore par des exagérations orales de « certains Latins » (un prêtre, par exemple, consacrant, au seul prononcé des paroles du Christ, les pains d'une boulangerie!), qui a provoqué la réaction de Cabasilas et de l'âme orientale.

Le chapitre suivant de l'*Expositio liturgiae* va nous obliger de revenir sur la tradition liturgique latine touchant le rôle du Saint-Esprit dans la consécration. Concluons dès maintenant qu'il est de tous points regrettable qu'une simple diversité liturgique — et encore assez peu sensible pour qui connaît, même sommairement, l'histoire de nos rites sacrés — ait dégénéré en un différend théologique parfois très passionné. Pareille constatation était déjà faite, en 1669, par ARNAULD, et, en 1745, par Dom CHARDON. Le premier écrivait (*Perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'Eucharistie*, livre III, chap. VIII, réédition Migne, t. I, col. 470) : « Il y a des auteurs qui enveniment

¹ Telle est bien, en effet, l'idée que suppose l'énoncé même de l'objection à laquelle cet *ad quartum* veut répondre.

fort ce différend, du nombre desquels est celui qui a fait imprimer Cabasilas dans la *Bibliothèque des Pères* (le jésuite Fronton du Duc), qui fait sur ce sujet une note fort injurieuse aux Grecs. D'autres, au contraire, tâchent d'accorder les sentiments des deux Églises. Sur quoi l'on peut voir ce que dit le cardinal du Perron, et le Père Goar dans ses notes sur la Liturgie de saint Jean Chrysostome ». Quant à Dom CHARDON, il formule une appréciation qui nous paraît présenter assez exactement l'état de la question avant l'époque de Cabasilas : « Nonobstant cette diversité (*liturgique*), il n'y a eu autrefois aucune dispute sur ce sujet. Les Grecs et les Latins étaient persuadés que les espèces étaient changées au corps et au sang de notre Sauveur en vertu des paroles du Canon de la messe, sans examiner le moment précis auquel se faisait cette transmutation, ni les paroles qui l'opéraient plutôt les unes que les autres. Les uns disaient qu'elle se faisait par la prière et l'invocation du prêtre; les autres disaient qu'elle était l'effet des paroles de Notre-Seigneur...; et ils ne croyaient point que ces diverses manières de s'exprimer fussent opposées entre elles, comme elles ne le sont pas effectivement, ce qu'il serait aisé de montrer; mais nous laissons cela à traiter aux théologiens ». *Histoire des sacrements* (Paris, 1745), Eucharistie, chap. III; réédition Migne dans *Theologiae cursus completus*, Paris, 1840, t. XX, col. 249.

Ou bien encore, on pourrait dire avec ARNAULD, *loc. cit.* : « ... L'Église latine attribue cet effet (la consécration) aux seules paroles de Jésus-Christ, et croit que ces paroles étant prononcées la consécration est achevée : au lieu que les Grecs, demeurant d'accord que c'est par la force de ces paroles que la consécration se fait, prétendent néanmoins que cette force doit être appliquée par les prières que les prêtres y joignent. Et ainsi ils disent que la consécration n'est achevée qu'après que ces prières sont prononcées ».

Pour les fidèles que les subtilités de la controverse pourraient étonner, il ne sera pas inutile d'ajouter que, en se

reportant à leur Missel ou « Paroissien », ils trouveront dans le Canon romain, immédiatement avant les paroles du Sauveur, une oraison qui vise précisément l'application de ces paroles à l'oblation qui est sur l'autel : « Daignez, nous vous en prions, ô Dieu, faire que cette oblation soit bénie, reçue, ratifiée, digne et agréable, afin qu'elle devienne le Corps et le Sang de votre Fils bien-aimé Notre-Seigneur Jésus-Christ. » Quant à l'idée théologique de la vertu consécatoire attribuée au Saint-Esprit, l'on aura intérêt à voir comment elle est présentée, en dehors de toute polémique, dans la sérénité d'un commentaire d'excellente édification pratique et tout contemporain, à propos d'une autre oraison latine — prière d'Offertoire celle-ci — : « Venez, Sanctificateur tout-puissant, Dieu éternel, et bénissez ce sacrifice préparé à la gloire de votre saint nom ». Le P. DESPLANQUES, s. J., *La Messe de ceux qui ne sont pas prêtres. L'Ordinaire de la Messe et... l'ordinaire de la vie. Méditations* (Action populaire, éditions Spes, Paris, 1938, p. 69), commente en ces termes, d'une théologie profonde quoique accessible à tous :

« Il faut que le Saint-Esprit s'en mêle! Chaque messe n'est-elle pas une suite merveilleuse et comme un rebondissement de l'Incarnation? Et n'y faut-il pas aussi un peu de Pentecôte?... Si toutes les œuvres divines accomplies « au-dehors » sont communes aux Trois Personnes, les œuvres de l'Amour, les luxueuses industries de l'Amour, ses prodigalités, par spéciale appropriation, relèvent du Saint-Esprit. Or, nous sommes ici en plein dans sa *Spécialité*.

La Messe n'est-elle pas, en toute dernière heure, la suprême expression de l'Amour de Dieu? C'est hier, c'est ce matin que le Christ ici même est né, puis est mort pour mes péchés... et Il continue... Nous savons, ô Esprit d'Amour, que Marie a conçu par votre opération et que c'est Vous qui, de sa chair immaculée, avez fait le corps de Jésus. Quand tout à l'heure, à la Consécration, la substance du pain cédera la place à la substance de la Chair et du Sang de Jésus-Christ,

est-ce que ce ne sera pas aussi votre sublime Travail?... »

Cabasillas serait désarmé à la lecture de ce commentaire d'un Latin du vingtième siècle, et je crois bien que, du coup, il retrancherait de son chapitre XXIX les invectives qu'il adressait à « certains Latins » de son époque. Preuve que le malentendu était moins grave qu'on n'a parfois voulu le penser, et même qu'il aurait pu être complètement évité.

Nous retrouverons, d'ailleurs, au cours des annotations au chapitre suivant, mention de commentaires plus anciens qui, en mettant l'accent, eux aussi, sur la concordance liturgique foncière entre Grecs et Latins, auraient également dû servir à maintenir l'accord théologique. On ne saurait trop regretter, au surplus, que la vivacité de la polémique inspire à Cabasillas, dès le début de ce chapitre XXX, un ton violemment agressif qui étonne de la part d'un mystique : « Ce qui ferme décidément la bouche à nos adversaires... »

CHAPITRE XXX

QUE DANS L'ÉGLISE LATINE LA CONSÉCRATION SE FAIT DE LA MÊME MANIÈRE QUE CHEZ NOUS

433 C. Ce qui ferme décidément la bouche à nos adversaires, c'est que l'Église latine elle-même, à laquelle ils prétendent s'en rapporter, ne se dispense pas, après les paroles du Sauveur, de prier pour les oblats. Ce fait leur échappe sans doute, parce que les Latins ne formulent pas cette prière immédiatement après les paroles du Christ et qu'ils ne demandent pas en termes absolument clairs la consécration, la transformation des oblats au corps du Seigneur; mais ils emploient d'autres expressions qui ont la même portée et une signification identique.

Quelle est leur prière? « Ordonnez que ces dons soient portés par les mains de votre saint ange à votre autel supracéleste »¹.

Qu'ils me disent donc qu'est-ce que cette demande : « Que ces dons soient portés ».

Ou bien ils sollicitent pour les oblats une translation locale, de la terre et des régions inférieures aux hauteurs du ciel; ou bien ils sollicitent pour ces mêmes oblats une élévation de dignité, une transformation de l'état le plus humble à l'état le plus éminent.

Dans le premier cas, quelle utilité y a-t-il pour nous à demander que soient emportés loin de nous les saints mystères, que nos prières et notre foi nous assurent être chez nous et demeurer en nous, puisque c'est en cela même que consiste la permanence du Christ avec nous jusqu'à la fin du monde²? Et, s'ils reconnaissent que c'est le corps du Christ, comment peuvent-ils ne pas croire qu'il est tout à la fois et en nous et supracéleste, et qu'il est assis à la droite du Père, tout cela de la manière mystérieuse mais réelle connue de lui seul? Comment, d'une part, serait 436 A supracéleste ce qui n'est pas encore devenu le corps du Christ, lequel est vraiment supracéleste? Et comment,

¹ On reconnaît ici l'oraison *Supplices te rogamus*, qui dans le Canon romain précède immédiatement le *Memento* des défunts. Il est nécessaire que le lecteur ait ici cette oraison sous les yeux : « Nous vous en supplions, Dieu tout-puissant, ordonnez que ces offrandes soient portées par les mains de votre saint Ange sur votre autel sublime, en présence de votre divine majesté: afin que nous tous, qui participerons à ce sacrifice par la réception du Corps infiniment saint et du Sang de votre Fils, nous soyons remplis de bénédiction céleste et de grâce ». Mis à part le ton agressif, dont ce début offre un spécimen typique, avertissons d'avance que, malgré la vivacité de l'argumentation controversiste, ce chapitre renferme un bon nombre de considérations utiles, qui peuvent aider à éclairer l'idée théologique du sacrifice de l'autel. — Sur l'oraison *Supplices te rogamus*, voir CABROL, *La Messe en Occident* (Paris, Bloud et Gay, 1932), pp. 81-83.

² *Matth.*, 28, 20.

d'autre part, pourrait être emporté en haut, de la main d'un ange, ce qui est célébré comme étant au-dessus de toute autorité, de toute puissance, de toute domination, de toute suprématie?

Si, au contraire, c'est une élévation de dignité que cette prière latine sollicite pour les oblats, et leur transformation en une réalité supérieure, je ne vois pas comment ils échapperont à une monstrueuse impiété, ceux qui, reconnaissant déjà la présence du corps du Christ notre Seigneur, croient pourtant que cette divine réalité va passer à quelque chose de meilleur et de plus saint.

De toute évidence, les Latins savent donc fort bien que le pain et le vin n'ont pas encore reçu la consécration : c'est pourquoi ils prient sur ces oblats comme sur des éléments qui ont encore besoin de prières; ils demandent que ces oblats, comme se trouvant encore en bas, soient emportés en haut; que, comme offrandes non encore sacrifiées, ils soient portés à l'autel pour y devenir sacrifice.

B Il est besoin, à cet effet, d'une main angélique : en ce sens que, pour emprunter les expressions de l'illustre Denys, « la première hiérarchie, la hiérarchie angélique, vient au secours de la seconde, la hiérarchie humaine »¹.

Cette prière ne peut signifier rien d'autre pour les oblats que leur transformation au corps et au sang du Seigneur. L'autel en question ne doit pas être imaginé comme un lieu quelconque séparé et situé au-dessus du ciel. S'il en était ainsi, nous ne différencierions pas de ceux qui disent que le lieu où il faut adorer se trouve à Jérusalem ou sur la montagne de Samarie². Mais puisque, selon la parole de saint Paul, « il n'y a qu'un Dieu et qu'un médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ ³ », tout ce qui a valeur

¹ Ps.-DENYS, *De eccl. hierarchia*, cap. V, § 2, P. G., t. III, col. 501-504. ² Joan., 4, 20, 21. ³ I Tim., 2, 5.

de médiation, tout ce qui nous confère la sanctification, c'est le Sauveur seul. Or, quelles sont les choses qui opèrent la médiation et qui peuvent sanctifier? Ce sont : le prêtre, la victime, l'autel. Car, suivant la parole du Seigneur, l'autel sanctifie ce qui doit être sanctifié : « L'autel sanctifie l'offrande¹ », dit-il.

Puisque c'est le Christ seul qui sanctifie, seul il doit être et le prêtre, et la victime, et l'autel.

Qu'il soit le prêtre et la victime, lui-même l'a affirmé en disant : « Je ne sacrifie moi-même pour eux »².

Qu'il soit l'autel, saint Denys l'atteste dans son *Traité sur le Chrême* : « Si notre divin autel est Jésus, celui qui est la divine consécration des esprits célestes, en qui nous-mêmes, consacrés et mystiquement offerts en holocauste, nous avons l'oblation, — regardons avec des yeux tout spirituels cet autel divin »³.

Le prêtre supplie que les oblats soient transportés à ce supracéleste autel, ce qui veut dire qu'ils soient consacrés, transformés au corps supracéleste du Seigneur. Il ne s'agit pas de les faire changer de lieu et passer de la terre au ciel, puisque nous continuons à les voir parmi nous et, même après la prière, également leurs apparences.

Puisque l'autel sanctifie les offrandes qu'on y a mises, demander pour les oblats d'être placés sur l'autel, c'est la même chose que de demander leur sanctification.

Or, quelle est la sanctification que confère l'autel? C'est celle des offrandes qui y ont été placées. C'est cette sanctification dont le divin prêtre s'est sanctifié lui-même par le fait d'être offert à Dieu et sacrifié⁴.

¹ Matth., 23, 19. ² Joan., 17, 19.

³ *De eccl. hier.*, c. IV, § 12, col. 484-485.

⁴ Allusion à Joan., 17, 19. Le texte complet : « Je me sacrifie moi-même pour eux, afin qu'ils soient eux aussi sanctifiés en vérité » accentue la relation directe entre le sacrifice et la sanctification.

Puisque c'est le même Christ qui est prêtre, autel et victime, c'est la même chose pour les oblats d'être consacrés par ce prêtre, d'être transformés en cette victime, d'être transportés à ce supracéleste autel. Si donc vous prenez à part l'une de ces trois idées et que vous en sollicitiez la réalisation, vous avez en fait sollicité le tout, vous possédez ce que vous demandiez, vous avez accompli le sacrifice.

Vos prêtres latins, considérant le Christ comme victime, demandent pour les oblats qu'ils soient placés en lui : c'est, par des expressions et des formules différentes, demander la même chose que nous. Voilà pourquoi nos prêtres à nous, Orientaux, après avoir sollicité la transformation des oblats au corps et au sang divin, faisant eux aussi mention de l'autel supracéleste, ne demandent pas que les oblats y soient transportés, puisqu'ils y ont déjà été portés et reçus, mais ils demandent que nous soit envoyée en retour la grâce et le don du Saint-Esprit. « Prions, dit le diacre, pour les dons consacrés¹ ». Pour qu'ils soient consacrés? Nullement : car ils le sont déjà.

Le grec emploie de part et d'autre le même verbe *ἀγιάζω* (*hagiazô*) qui, dans le vocabulaire rituel de l'Ancien Testament, signifie à la fois *sacrifier* et *sanctifier*. La Vulgate a conservé le jeu de mots : « Et pro eis ego sanctifico meipsum, ut sint et ipsi sanctificati in veritate ». Sacrifice et sanctification : cette association d'idées, on le voit, sert également de base à toute l'argumentation de Cabasilas.

¹ Cabasilas signale ici la litanie diaconale qui vient, dans l'Anaphore byzantine, après l'épiclese et les deux *Mementos* qui la suivent. De fait, quoi qu'il en soit du fond de l'argumentation de notre polémiste, il faut reconnaître que cette litanie orientale contient d'intéressantes formules à mettre en parallèle avec celles de l'oraison latine *Supplices te rogamus*. « Pour les dons précieux qui ont été offerts et consacrés, prions le Seigneur. — Pour que notre Dieu, plein d'amour pour les hommes, qui a reçu en odeur de suavité ces offrandes à son saint et supracéleste autel, nous envoie en retour sa divine grâce et le don du Saint-Esprit, prions le Seigneur ». Voir *Liturgies orientales, La Messe*, vol. II, p. 46, où l'on trouvera aussi l'oraison secrète dite pendant ce temps par le prêtre byzantin.

Mais afin qu'ils deviennent sanctifiants pour nous : afin que Dieu, qui les a sanctifiés, nous sanctifie nous-mêmes par eux. B

Il est donc manifeste que mépriser la prière pour les oblats après les paroles du Sauveur, n'est point le fait de l'Église latine en général, mais seulement de quelques rares novateurs, qui lui ont causé des dommages sur d'autres points encore : ce sont des gens qui passent tout leur temps, comme les Athéniens à l'époque de saint Paul, « à dire ou à écouter quelque chose de nouveau¹ ».

Et voilà pour l'invocation ou épiclese.

NOTE : *L'épiclese orientale et l'oraison romaine*
« *Supplices... jube haec perferri.* »

Nous ne saurions trop redire combien il est regrettable que dans ce chapitre et le précédent notre théologien liturgiste se soit trop laissé dominer par le polémiste. Voulant défendre contre « certains Latins » la légitimité de l'épiclese byzantine, il en est venu à donner une signification purement narrative aux paroles du Christ, pour réserver l'efficacité consécrationnelle à l'oraison qui sollicite l'intervention du Saint-Esprit. Sur ce point, l'ardeur de la polémique l'a égaré.

Mais, cette déclaration faite, il faut reconnaître — avec le P. de la Taille — que son erreur n'amointrit pas « la vérité de la comparaison établie par lui entre l'épiclese des Grecs et l'oraison romaine » *Supplices te rogamus, ... jube haec perferri...*²

Déjà au XVIII^e siècle, le pieux et savant cardinal dominicain Orsi avait écrit au sujet de ce chapitre XXX : « J'ad-

¹ *Act.*, 17, 21. Le ton violemment ironique de cette phrase n'échappera à personne. Quant à l'impression de triomphateur satisfait que suggère le mot final : « Et voilà pour l'invocation ou épiclese », l'annotation que l'on va lire tâchera à mettre les choses au point.

² M. DE LA TAILLE, S. J., *Mysterium fidei. De augustissimo Corporis et Sanguinis Christi sacrificio atque sacramento Elucidationes L in tres libros distinctae* (Paris, 1921), 3^e édition, 1931, p. 276.

mets volontiers l'identité de concept entre cette oraison de notre Canon et l'épiclese grecque du Saint-Esprit; Cabasilas la démontre, en tout ce chapitre, par des raisons qui ne sont pas à dédaigner »¹.

De fait, toutes les idées présentées ici par Cabasilas sur le sens de l'oraison romaine, et qui semblent suggérées par des considérations polémiques, se retrouvent, hors de toute controverse de ce genre, dans les commentateurs liturgiques du moyen âge latin, jaillissant comme spontanément de l'explication du *Jube haec perferri... in sublime altare tuum*. C'est une véritable tradition médiévale, à base patristique d'ailleurs, dont les représentants sont nombreux du IX^e au XV^e siècle. Nous en avons nous-même fait une énumération à l'article *Épiclese* du *Dictionnaire de théologie catholique*, t. V, 1911, col. 265-270. Le P. de la Taille y insiste longuement, citant les textes et en exposant toute la portée théologique, pp. 271-283, pour conclure : « A n'en pas douter, nous nous trouvons là en face d'une épiclese romaine, répondant, pour la place qu'elle occupe et pour le sens qu'elle a, quoique non par sa forme extérieure, aux épicleses orientales ». *Op. cit.*, p. 273.

C'était déjà l'opinion très ferme de liturgistes de marque, comme Mgr Duchesne et Dom Cabrol. « Malgré toutes les opinions contraires — écrivait celui-ci en 1905 —, ce *Supplicies te* représente l'ancienne épiclese romaine »². Mgr Duchesne s'exprimait en termes plus explicites encore : « Cette prière est loin d'avoir la précision des formules grecques où l'on spécifie expressément la grâce demandée, c'est-à-dire l'intervention du Saint-Esprit pour opérer la transformation du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ. Il n'en est pas moins vrai : 1° qu'elle occupe, dans la suite matérielle et logique de la formule, exactement la même

¹ ORSI, O. P., *Dissertatio theologica de invocatione Spiritus Sancti in liturgiis Graecorum*, Milan, 1731, p. 122; cité par M. DE LA TAILLE, *op. laud.*, p. 276, note 1.

² CABROL, art. *Anamnèse* du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. I, col. 1885.

place que l'épiclese grecque; 2° qu'elle est aussi une prière adressée à Dieu pour qu'il intervienne dans le mystère. Mais, au lieu que les liturgies grecques s'expriment en termes clairs et simples, la liturgie romaine s'enveloppe ici de formes symboliques. Elle demande que l'ange du Seigneur prenne l'oblation sur l'autel visible et la porte au plus haut des cieux sur l'autel invisible élevé devant le trône de la majesté divine. Le mouvement symbolique est de sens contraire à celui des formules grecques : ce n'est pas le Saint-Esprit qui descend sur l'oblation, c'est l'oblation qui est emportée au ciel par l'ange de Dieu. Mais dans un cas comme dans l'autre, c'est après son rapprochement, sa communication avec la vertu divine, qu'on parle d'elle comme du corps et du sang de Jésus-Christ »¹.

Nous aurons à revenir, à propos de ce qui fait l'essentiel du sacrifice, au chapitre XXXII, sur cette idée d'*ascension* de notre oblation. Retenons, pour le moment, que, sous une forme littéraire différente, cette demande d'ascension de l'oblation jusqu'à l'autel céleste correspond, pour le sens, à la demande d'intervention transsubstantiatrice du Saint-Esprit. L'insistance est remarquable, en effet, avec laquelle les commentaires liturgiques du moyen âge latin voient dans cette ascension symbolique la transformation du pain et du vin au corps et au sang du Sauveur, opérée par la toute-puissance divine, par le sacerdoce du Christ et la vertu du Saint-Esprit.

« Nous croyons que le Christ est à la fois autel, et hostile et sacrifice, et prêtre et pontife », déclare saint Paschase Radbert, abbé de Corbie († 865)².

¹ DUCHESNE, *Origines du culte chrétien* (Paris, 1889), 5^e édition, 1909, p. 185.

² PASCHASE RADBERT, *Expos. in Lamentationes Jeremiae*, l. II, P. L., t. 120, col. 1118. — Notons cette affirmation analogue du jacobite syrien DENYS BAR SALIBI († 1171), *Expos. Liturgiae*, éd. LABOURT, Paris, 1903, p. 99 : « Le corps (du Christ) n'est pas produit sans autel ni sans prêtre. L'Emmanuel est tout cela : autel, corps ou victime, oblation et prêtre et offrant ».

Les attestations touchant le Christ désigné comme notre autel

Le même Paschase Radbert, dans son traité *De corpore et sanguine Domini*, répète maintes fois, et avec référence positive à l'oraison *Jube haec perferri*, des affirmations comme celle-ci : « C'est la véritable chair du Christ, laquelle a été crucifiée et ensevelie, c'est vraiment le sacrement de cette chair qui est divinement consacré sur l'autel par le prêtre en la parole du Christ par le Saint-Esprit... Qui, hormis l'Esprit-Saint, aurait pu opérer dans le sein de la Vierge l'incarnation du Verbe? De même, en ce mystère, nous devons croire que par la même vertu du Saint-Esprit, au moyen de la parole du Christ, une invisible opération produit la chair et le sang du Sauveur. C'est pourquoi le prêtre dit : Ordonnez que ces offrandes soient portées par les mains de votre Ange à votre céleste autel en présence de votre divine majesté... »¹

Pierre Lombard rapporte pareillement à la consécration l'oraison *Supplices te rogamus*, et en des termes qui, en dépit de la mystérieuse mention de l'Ange, font tout naturellement songer à l'épiclese : « *Missa enim dicitur eo quod*

sont nombreuses dans la littérature ecclésiastique. On les trouvera réunies dans le *Mysterium fidei* du P. DE LA TAILLE, *Elucidatio 13* : « De Christo ut altari aeterno », pp. 271-283. Nous n'alléguerons ci-après que quelques textes plus explicitement en relation avec l'oraison *Supplices te rogamus* considérée comme oraison de consécration. Ajoutons pourtant ici une intéressante expression du Pontifical romain. A l'ordination des sous-diacres, dans la monition qui rappelle aux ordinands l'importance de leurs futures fonctions, l'évêque leur dit, par manière d'explication décisive : « ... En effet, l'autel de la sainte Église, c'est Jésus-Christ lui-même, selon le témoignage de saint Jean, qui, dans son Apocalypse, dit avoir vu un autel d'or devant le trône de Dieu : car en Lui et par Lui les oblations des fidèles sont offertes à Dieu le Père ».

Les lecteurs qui n'auraient pas à leur portée le beau volume massif, rédigé en latin, qu'est le *Mysterium fidei*, pourront consulter avec profit la brochure du même P. DE LA TAILLE : *Esquisse du Mystère de la foi, suivie de quelques éclaircissements* (Paris, Beauchesne, 1924), où sont condensées les idées essentielles du grand ouvrage. Voir notamment, pp. 79-110, la « Lettre à un théologien sur l'ange du sacrifice et le sacrifice céleste ».

¹ *Id.*, *De corp. et sang. Domini*, XII, 1, P. L., t. 120, col. 1311-1312; cf. IV, 3, col. 1279; VIII, 1, 2, 6, col. 1286, 1287, 1290.

caelestis nuntius (Angelus) ad consecrandum vivificum corpus adveniat, juxta dictum sacerdotis : Omnipotens Deus, jube haec perferri per manus sancti Angeli tui in sublime altare tuum... »¹

Cette interprétation, qui à première vue peut surprendre des lecteurs non avertis, était si générale qu'on la trouve consignée dans ce que l'on appelle la *Glossa ordinaria ad Decretum Gratiani*, compilation de science ecclésiastique, écrite par JEAN LE TEUTONIQUE peu après 1215². On y lit en effet cette paraphrase d'une étonnante précision : « *Jube* id est : *fac*. *Perferri*, id est : *transsubstantiari*. *Vel* : *perferri*, id est *sursum efferr*, id est *converti*; in sanctum altare tuum super choros angelorum exaltatum »³.

On le voit, avec ce commentaire traditionnel de l'oraison *Supplices te rogamus*, nous sommes loin de l'hypothèse de saint Thomas admettant qu'un prêtre puisse consacrer par le seul fait de prononcer les paroles du Sauveur à l'exclusion de tout cadre de formules liturgiques. Sans doute, aucun de ces liturgistes ne se pose la question en ces termes. Mais il semble bien, au surplus, que pareille question ne pouvait même pas se poser pour eux.

Par contre, réserve faite du ton polémique et de l'exclusivisme erroné favorisant trop l'épiclese au détriment des paroles du Christ, l'ensemble de nos commentateurs s'accorde avec Cabasilas. En définitive — et cela est d'importance, puisque cela implique en réalité tous les éléments nécessaires à la solution catholique du problème de l'épiclese — toute cette doctrine converge vers cette proposition, que plusieurs de nos auteurs formulent d'ailleurs explicitement après avoir affirmé la vertu consécatoire des paroles

¹ PIERRE LOMBARD, *Sent.*, l. IV, dist. 13, P. L., t. 192, col. 868.

² VERMEERSCH-CREUSEN, *Epitome juris canonici*, 3^e éd., Malines-Rome, 1927, t. I, n^o 45, p. 34. Cf. FR. VON SCHULTE, *Die Glose zum Dekret Gratians von ihren Anfaengen bis auf die jüngsten Aufgaben*, Vienne, 1872, pp. 70-95; VAN HOVE, *Commentarium Lovantense*, t. I, pp. 222-226.

³ *Decr. De consecratione*, 2, 72, dans *Glossa ordinaria*, Rome, 1582, t. II, p. 1813.

du Sauveur : *Ce n'est pas en son nom et par sa propre vertu que le prêtre consacre, mais dans le sacerdoce du Christ et par la vertu toute-puissante du Saint-Esprit.* Le sens du *Jube haec perferri* vise à exprimer, en termes quelque peu voilés, il est vrai, les aspects mystérieux de cette ineffable opération : ce que l'épiclese orientale exprime en termes plus simples, mais en n'énonçant habituellement que l'intervention du Saint-Esprit, — celle du Christ, qui est concomitante, ayant été énoncée par la répétition des paroles de la Cène.

Cabasilas connaissait probablement quelques témoins de la tradition latine médiévale sur le *Jube haec perferri*. Plusieurs théologiens latins de son temps paraissent, malheureusement, l'avoir oubliée, comme l'ont oubliée après eux un trop grand nombre de théologiens des siècles suivants.

La présente note a voulu montrer qu'il y a parfaitement moyen de s'entendre, entre Grecs et Latins, mais précisément sur la base de cette tradition latine médiévale qui, malgré toute l'importance accordée à l'oraison *Supplices te rogamus*, suppose toujours la consécration opérée par les paroles du Christ. C'est sur ce point central que Cabasilas aurait à amender plusieurs de ses phrases, en tirant justement, avec une logique plus rigoureuse, la conséquence du principe si clair énoncé par lui vers le milieu de ce chapitre XXX : « Puisque c'est le Christ seul qui sanctifie, seul il doit être et le prêtre, et la victime, et l'autel ».

L'intervention du Saint-Esprit n'est énoncée, dans l'épiclese orientale, que pour marquer la toute-puissance sanctifiante du sacerdoce du Christ. L'équivalent latin *Jube haec perferri* ne l'énonce pas aussi clairement, mais il la suppose, comme l'affirment quelques-uns des plus remarquables représentants de la tradition médiévale.

Ces explications données, on peut admettre, avec le P. DE LA TAILLE, *op. cit.*, pp. 442-453, l'équivalence quasi complète de l'oraison romaine et de l'épiclese orientale. Même place après les paroles du Christ et l'anamnèse; même

sens général, malgré la grande différence des expressions.

Cette place, après les paroles de l'institution, d'une « oraison de consécration » s'explique, en définitive, chez les Grecs comme chez les Latins, sans préjudice pour les paroles du Christ, par la nécessité où se trouve le langage humain, spécialement le langage liturgique, d'énoncer successivement les divers aspects d'un mystère qui s'opère en un instant. C'était déjà en réalité — et la constatation est fort significative — l'explication fournie par cette *Glossa ordinaria* du début du XIII^e siècle dont on a vu plus haut les expressions si étrangement formelles. Elle ajoutait, en effet : « Videtur quod haec oratio sit superflua, quia haec dicitur post verba quorum virtute conficitur corpus Christi; et ita quod de eo factum est, superflua est oratio. Respondeo : *Scriptura non attendit hujusmodi angustias temporis; sed sacerdos, cum non possit multa simul proferre, ita loquitur ac si tempus staret et essent adhuc facienda quae in principio sermonis nondum erant facta.* Et verba non ad tempus suae prolationis (sed per conceptionem vel contemplationem loquentis) sunt referenda ». *Glossa ordinaria*, Decret. de consecratione, 2, 72, super verba orationis « *Jube haec perferri* », édition de Rome, 1584, tom. II, pp. 1813-1814. — Voir d'autres formes de la même explication, à l'article *Épiclese* du *Dictionnaire de théologie catholique*, col. 279-298; se reporter notamment à la manière dont elle est présentée par BOSSUET, *Explication de quelques difficultés sur les prières de la messe*, n° 45, éd. « Classiques Garnier », pp. 613-617.

On trouvera dans BOSSUET, *op. cit.*, n° 38, pp. 596-601, et dans ARNAULD, *Perpétuité de la foi... touchant l'Eucharistie*, livre III, chap. VIII, réédition Migne, t. I, col. 471-472, une autre explication du *Jube haec perferri*, mais qui ne cadre pas avec la tradition dont nous avons parlé.

Réserve faite donc de l'interprétation abusive à laquelle une fâcheuse polémique a entraîné Cabasilas en ce qui concerne les paroles consécatoires, les liturgistes, et les théologiens au courant de l'histoire liturgique, ne se scanda-

lisent plus de ce chapitre XXX de l'*Expositio Liturgiae*.

Les fidèles n'ont pas à s'en étonner davantage, et nous estimons qu'il est très heureux, pour une meilleure compréhension du saint sacrifice et des prières de la messe, que les livres de vulgarisation tirent profit des solutions acquises¹.

CHAPITRE XXXI

POUR QUELLE RAISON, EN VUE DE LA CONSÉCRATION DES OBLATS, LE PRÊTRE INVOQUE-T-IL NON PAS LE FILS, MAIS LE PÈRE

437 B] Pour quel motif le prêtre, en vue de consacrer les oblats, invoque-t-il non pas le Fils, qui est prêtre et sanctificateur, comme il a été dit, mais bien le Père?²

C'est pour nous apprendre que ce pouvoir de sanctification, le Sauveur le détient non pas en tant qu'homme, mais comme Dieu et en raison de la puissance divine qu'il possède en commun avec le Père.

¹ Voir, par exemple : Dom Jean DE PUNIET, *La liturgie de la messe, ses origines et son histoire* (Avignon, Aubanel), 2^e éd., 1930, pp. 203-208; Dom E. VANDEUR, *La sainte messe*, 5^e éd., Maredeus, 1912, p. 176; Dom F. CABROL, *La messe en Occident* (Paris, Bloud et Gay, 1932), pp. 82-83; SIMONS, *Le sacrifice parfait...* (édition réduite et simplifiée), Bruxelles, 1918, pp. 169-171.

² Il ne s'agit pas d'une invocation spéciale, mais plutôt du fait que l'ensemble du Canon ou de l'Anaphore s'adresse directement au Père, depuis ce que nous appelons la Préface jusqu'au *Pater*. Ainsi, d'ailleurs, pour ne donner que l'exemple de la formule initiale qui commande tout le reste, nous disons : « Il est vraiment juste de vous rendre grâce, Seigneur saint, Père tout-puissant..., par Jésus-Christ Notre-Seigneur... » Dans l'Anaphore byzantine, si l'on fait abstraction des longues parenthèses que constituent les deux Mementos, tout le texte des prières qui suivent les paroles du Sauveur est commandé par la formule : « Nous vous offrons ce sacrifice spirituel et non sanglant », directement rattachée à l'anamnèse et répétée au début du Memento, formule qui continue de s'adresser au Père.

C'est afin de nous donner cet enseignement que Notre-Seigneur lui-même, lorsqu'il institua le sacrement, leva les yeux au ciel et offrit le pain à son Père¹. C'est aussi pour ce motif que nous le voyons accomplir plusieurs de ses miracles en attitude de prière : il veut montrer que de tels prodiges ne sont pas l'œuvre de sa nature humaine, selon laquelle il eut une mère sur la terre, mais bien de sa divinité, selon laquelle il a Dieu pour Père. Et près de monter sur la croix, voulant nous faire connaître ses deux volontés, la divine et l'humaine, il rapportait à son Père la volonté de sa divinité et à soi-même celle de son humanité : « Non pas comme je veux, mais comme vous voulez² ». Et encore : « Que ce ne soit pas ma volonté mais la vôtre qui se fasse³ ». Mais que lui-même ait voulu cette volonté qu'il accomplissait pour le Père, la chose est manifeste par les paroles mêmes où il semble distinguer sa propre volonté de celle du Père. Car la formule « Que ce ne soit pas ma volonté mais la vôtre qui se fasse » est une formule

¹ Comparez BOSSUET, *Explication de quelques difficultés...*, n° 20, éd. « Classiques Garnier », p. 560 : « Au fond toutes ces prières des liturgies ne sont autre chose qu'une explication de ce que les Évangélistes et l'Apôtre ont dit en six lignes : Jésus « prit du pain en ses mains sacrées, il rendit grâce dessus, il le bénit » ; par ce moyen, disent les Grecs dans leurs liturgies, « il le montrait à son Père » : car n'est-ce pas le lui montrer et le mettre devant ses yeux, que de rendre grâce dessus et de le bénir, comme il a fait ? Toutes les liturgies expliquent de quelle sorte il montrait au Père ce pain qu'il tenait en ses mains : ce fut, disent-elles toutes d'un commun accord, « en levant les yeux au ciel ». Toutes les fois que Jésus bénissait, ou rendait grâce, ou priait devant le peuple, nous voyons la même action, et ses yeux ainsi levés vers son Père. Les Églises ont entendu sur ce fondement, et leur tradition l'a confirmé, qu'il fit la même chose en bénissant le pain. Il en fit autant sur le calice, et montra ces dons à son Père, sachant ce qu'il en voulait faire et lui rendant grâce de la puissance qu'il lui donnait pour l'exécuter. Le Père, qui le lui avait inspiré, et qui ne voulait pas qu'il épargnât rien pour témoigner son amour aux hommes, regarda avec complaisance ces dons qui allaient devenir une si grande chose... »

² *Matth.*, 26, 39.

³ *Luc*, 22, 42.

d'adhésion et l'expression d'un vouloir identique. Il le montrait aussi dans les reproches qu'il adressait à Pierre repoussant avec horreur l'idée de sa croix et de sa mort¹. Et encore lorsqu'il s'écriait : « J'ai vivement désiré manger cette Pâque avec vous avant de souffrir² ». J'ai désiré cette Pâque aux approches de ma Passion; s'écriait-il. C'est comme s'il disait : J'ai désiré d'un grand désir voir ce vestibule de ma Passion.

CHAPITRE XXXII

DU SACRIFICE PROPREMENT DIT, ET QU'EST-CE QUI EN EST L'OBJET

440 A Au sujet du sacrifice proprement dit, voici une question qui mérite d'être examinée.

Puisqu'il s'agit non d'une figure de sacrifice et d'un symbole de sang, mais d'une véritable immolation et d'un vrai sacrifice, demandons-nous quel est l'objet sacrifié le pain, ou le corps du Christ? En d'autres termes, à quel moment les dons sont-ils sacrifiés, avant leur consécration ou après?

Si c'est le pain qui est l'objet sacrifié, d'abord que pourrait bien être un sacrifice de pain? Ensuite, le mystère ne consiste pas à voir immoler le pain, mais bien *l'Agneau de Dieu qui par son immolation ôte le péché du monde*³.

Mais d'autre part, si c'est le corps même du Christ qui est sacrifié, la chose ne paraît pas possible. Car ce corps ne peut plus être immolé ni frappé, étant désormais incor-

¹ Matth., 16, 22-23.

² Luc, 22, 15.

³ Joan., 1, 29.

ruptible et immortel¹. Même si cela n'était pas impossible, B il faudrait et les bourreaux pour le crucifier, et le concours de tous les autres éléments qui opérèrent ce sacrifice sanglant : étant donné toujours qu'il s'agit non d'une figure de sacrifice, mais d'un sacrifice véritable.

Du reste, je le répète, comment cela se pourrait-il, puisque le Christ, *mort une seule fois et ressuscité, ne meurt plus*²? Il a souffert une seule fois à la fin des temps prévus; il a été offert *une seule fois pour ôter les péchés de la multitude*³.

Pourtant, si à chaque liturgie il est sacrifié, il meurt donc chaque fois.

Que répondre à toutes ces questions?

Le sacrifice ne s'accomplit ni avant la consécration du pain, ni après cette consécration, *mais au moment même de la consécration*. C'est ainsi qu'il faut sauvegarder tous les concepts que la foi nous propose au sujet du sacrifice, sans en laisser tomber aucun. C

Quels sont ces concepts?

Que ce sacrifice n'est pas une image ou une figure de sacrifice, mais un sacrifice véritable; que ce n'est pas le pain qui est l'objet sacrifié, mais le corps même du Christ; et, en outre, qu'il n'y a qu'un seul et unique sacrifice de l'Agneau de Dieu et qu'il a été accompli une seule fois.

Et d'abord, voyons si la liturgie est bien non pas une figure, mais une réalité de sacrifice.

Le sacrifice de la brebis, c'est le changement qui se fait de l'état de brebis non immolée à l'état de brebis immolée. Or, voilà ce qui se passe également ici. Le pain, de simple pain non-sacrifié qu'il était, est changé en objet sacrifié. Il est changé, en effet, de simple pain non-sacrifié, au corps du Christ qui a été réellement immolé. Ainsi donc,

¹ Rom., 6, 9.

² Rom., 6, 9.

Hebr., 9, 28.

comme pour la brebis le changement d'un état à l'autre opère véritablement le sacrifice, de même ici, par le changement, le sacrifice est réellement accompli. Il y a changement, non pas en figure, mais en réalité de sacrifice, changement au corps du Seigneur qui a été immolé.

Si c'était le pain qui, tout en restant pain, devenait l'objet sacrifié, ce serait le pain qui recevrait l'immolation, et ce serait l'immolation du pain qui serait alors sacrifice.

Mais le changement a porté sur les deux choses : sur le fait d'être non-sacrifié, et sur le pain lui-même : d'objet non-sacrifié le pain est devenu objet sacrifié, de simple pain il est devenu corps du Christ. Il s'ensuit que cette immolation, considérée non dans le pain, mais dans le corps du Christ qui tient lieu de sujet aux espèces du pain, est appelée et est réellement le sacrifice, non pas du pain, mais de l'Agneau de Dieu.

Dans ces conditions, rien n'oblige assurément à faire un grand nombre d'oblations du corps du Seigneur. Puisque ce sacrifice a lieu non point par l'immolation sanglante actuelle de l'Agneau, mais par la transformation du pain en l'Agneau immolé, il est clair que le changement s'opère, mais que l'immolation sanglante ne s'accomplit pas présentement¹. Ainsi la chose changée tient lieu d'un grand nombre, et le changement se réalise plusieurs fois.

¹ Rapprochez cette pensée de saint Jean Chrysostome, *In Epist. ad Hebr.* hom. 17, n° 3, P. G., t. 63, col. 131 : « Quoi donc? Est-ce que nous n'offrons pas tous les jours? Nous offrons, il est vrai, mais nous faisons la commémoration de sa mort; et cette oblation est une, et non plusieurs... » Saint AUGUSTIN, *Epist.* 98, n° 9, P. L., t. 33, col. 363-364, exprime une idée analogue, que l'on peut résumer en ces termes : Le sacrifice eucharistique est l'oblation de la chair du Christ immolée. Un scolastique du XII^e siècle, BANDINUS, n'a fait que reprendre cette idée, quand il a écrit (*Sentent.* lib. IV, dist. 12, P. L., t. 192, col. 1097) : « Dicitur hoc sacrificium immolatio Christi. Immolatur enim Christus quotidie, non essentia sui, quia semel mortuus est et jam non moritur, sed sacramentali representatione ». Cf. Saint THOMAS, *Somme théologique*, IIIa, quest. 83, art. 1.

Mais la réalité en laquelle se produit cette transformation, rien n'empêche qu'elle soit une seule et même chose, un corps unique, et unique aussi l'immolation de ce corps.

NOTE : *La nature essentielle du sacrifice de la messe.*

Dans la brièveté de ses deux pages, ce chapitre est un des plus suggestifs pour la théologie du sacrifice eucharistique et, en conséquence, pour la piété. Il reprend d'ailleurs un sujet déjà amorcé au chapitre XXVII, dont nous avons en note souligné l'importance.

L'élément spécifique et formel du sacrifice de la Messe; sa relation avec le Cénacle et le Calvaire; sa relation aussi avec ce mystérieux sacrifice du Ciel dont parle l'épître aux Hébreux, IX, 11-X, 15, et que suggérerait déjà, au chapitre précédent, la mention de l'autel supracéleste : tels sont les points de doctrine qui se trouvent touchés ici, en traits nettement accusés et d'une précision qui tranche sur les formules toutes faites trop souvent répétées par nombre d'auteurs anciens et modernes.

Le lecteur saisira mieux l'originalité réelle de Cabasilas à cet égard, si nous lui mettons sous les yeux, sous une forme plus didactique, l'enchaînement des idées que Cabasilas vient de nous présenter. Nous aurons soin, d'ailleurs, d'emprunter cet exposé à deux théologiens modernes qui ont fait voir comment les enseignements de notre Byzantin s'accordaient avec la notion même du sacrifice, comme avec les données scripturales, patristiques et liturgiques : le P. de la Taille, s. j., et le P. Bouëssé, o. f.

Le formel du sacrifice, dit le P. de la Taille, n'est pas dans la destruction, la détérioration, l'amoindrissement. « Ce qu'il faut, c'est exorciser ce concept faux du sacrifice, et en venir à celui-là seul qu'autorisent et la révélation et la raison naturelle, sans parler de l'histoire : le concept où prime la qualité de don, de don fait à Dieu, de don extérieur extérieurement offert pour attester et traduire la consé-

cratation intérieure de l'âme à son Créateur, de la créature à sa fin dernière. De ce point de vue, qu'importe, en un sens, que le don visible ait été acheminé vers Dieu par la voie de l'immolation ou par une autre (comme c'est le cas pour les sacrifices qui se passent d'immolation)? Ce qui importe, c'est qu'il arrive. Tout don de ce genre, offert à Dieu, personnellement, dans l'intention susdite, est (au sens passif du mot) un sacrifice, à tout le moins par destination. Accueilli de Dieu, c'est un sacrifice arrivé, un sacrifice parvenu à terme, un sacrifice consacré comme tel par l'acceptation divine, et par suite (toujours au sens passif du mot) un sacrifice consommé... »¹.

Le *Mysterium fidei* insiste avec l'étendue qui convient sur l'application de ces idées au sacrifice eucharistique.

L'essence du sacrifice de la Messe ne consiste point dans une immolation, mais dans une oblation. A l'autel, il n'y a pas de réelle immolation, mais seulement oblation rituelle d'une Victime autrefois immolée. L'hostie de la Croix demeure comme hostile; elle vit au Ciel; à la Messe, d'hostie céleste elle devient *notre* hostie par l'oblation rituelle qui en est faite au moment de la Consécration. Il y a cette seule différence entre la Cène et la Messe, que la Cène fut l'oblation rituelle d'une victime à immoler, et la Messe l'oblation rituelle d'une victime déjà immolée et agréée. Ainsi se vérifie de la manière la plus vraie et la plus complète la parole de Jésus-Christ à la Cène : *Faites ceci en mémoire de moi*, car les deux oblations regardent également la Croix, l'une dans un futur imminent, l'autre dans le passé. Il n'y a donc pas lieu de poser la question longtemps débattue entre théologiens : par quel acte de la Messe Jésus-Christ est-il mis en état de victime? Car il est déjà en état de victime.

¹ M. DE LA TAILLE, *Esquisse du Mystère de la Foi*, Paris, 1924, p. 99. Voir spécialement, dans cet opuscule, pp. 67-78, la « Lettre à un missionnaire sur l'oblation unique du Christ et l'oblation de toutes nos messes par le Christ ». Remarquez le libellé de ce sous-titre, qui souligne lui-même en une heureuse formule un des aspects de cette très riche doctrine.

Il suffit qu'il devienne *notre victime* à nous, et il le devient par l'offrande rituelle que nous en faisons au moment de la Consécration.

Le lecteur attentif aura retrouvé, en cet exposé sommaire du *Mysterium Fidei* du P. de la Taille, une sorte d'explication logique des idées présentées par Cabasilas.

Le P. Bouëssé va nous fournir quelques autres aspects de la même explication.

Il s'agit toujours, rappelons-le, de marquer la vraie nature du sacrifice de la Messe, en précisant autant que possible sa relation avec le Cénacle, avec le Calvaire et avec le Christ glorieux.

« La réaction catholique contre les erreurs des protestants, l'affirmation défensive de la présence réelle et de la vérité du sacrifice de la Messe identique au sacrifice du Calvaire, ont trop porté fidèles et théologiens à négliger dans l'Eucharistie ce qui est essentiel à tout sacrement : ce caractère de symbole, cette fonction de signe sensible dont nos pères dans la foi signalaient avec insistance à leurs auditeurs la haute portée de pédagogie religieuse. Parce que la Messe n'est pas seulement la représentation imagée du sacrifice de la Croix, nous ne pouvons pas, sous peine de nier le caractère sacramentel du sacrifice de l'Autel, omettre de reconnaître qu'elle est d'abord ce symbole commémoratif¹. Parce que les espèces eucharistiques contiennent le corps et le sang du Sauveur, nous ne pouvons pas, sans nier le caractère sacramentel de cette présence, oublier que ces mêmes espèces figurent ce corps et ce sang².

Ce rappel de doctrine³ permet au P. Bouëssé de protester contre l'application à la Messe de la théorie du *sacrifice-destruction*, application qui se présente sous une double forme : théorie d'une immutation réelle du Christ à la messe; théorie d'une immutation virtuelle. Le P. Bouëssé n'a point de peine à renverser l'une et l'autre de ces théories; on va

¹ Cf. *Conc. Trid.*; S. THOMAS, *IV Sent.*, dist. 8, quaest. 1, art. 1; art. 3, sol. 3; *Summa theologica*, III, quaest. 73, art. 5; quaest. 80, art. 12, ad 3; quaest. 83, art. 1, ad 2; art. 2, ad 2; art. 5.

² Cf. S. THOMAS, *Summa theologica*, III, quaest. 76, art. 2, ad 1; *In I Cor.*, cap. XI, lect. 5; INNOCENT III, *De sacro altaris mysterio*, livre IV, chap. 36, *P. L.*, t. 217, col. 879.

³ H. BOUËSSÉ, *o. p.*, *Théologie et Sacerdoce*, pp. 125-126.

voir tout de suite pourquoi nous avons intérêt à citer ici ses conclusions.

... Il n'y a qu'un Christ qui, désormais, jouit de la vie glorieuse. Le mystère eucharistique ne le change aucunement, mais change seulement le pain et le vin, et le rapport réel de leurs accidents aux substances qu'ils désignent avant et après la consécration...¹

Ce qu'il ne faut jamais perdre de vue, et ce que justement le chapitre XXXII de Cabasilas a l'avantage de mettre en un saisissant relief, c'est que la messe est un *vrai sacrifice*, mais *d'ordre sacramentel*.

Dans la célébration du mystère eucharistique, le prêtre ne fait pas seulement un geste symbolique évoquant le drame sanglant du Calvaire; il confectionne un sacrement de la Loi nouvelle, un signe plein de la réalité signifiée; et dans cette confection il offre à Dieu l'Hostie divine du Calvaire et, incorporé à cette Hostie, le sacrifice-même de la Croix. « ... En mémoire de l'immolation sanglante du Calvaire — dans un rayon de joie pascale », car l'Église le sait, le Christ ressuscité ne meurt plus —, le prêtre professe qu'il offre à Dieu l'Hostie jadis immolée, qui au sommet des cieux s'offre perpétuellement pour nous »².

... Par cette conversion admirable, qui a nom « la transsubstantiation », le pain et le vin ont été consacrés, sanctifiés de fond en comble, devenus qu'ils sont le Sacré en personne, la Sainteté incarnée. Ils ont été, du même coup, offerts à Dieu et sacrifiés, puisqu'ils sont devenus l'Hostie sacrifiée au Calvaire, qui, ressuscitée et montée aux cieux, présente continuellement au Père, dans l'oblation de tout soi-même, toutes les richesses de propretiation acquises à la Croix : Jésus-Christ notre Prêtre et notre Hostie, *semper vivens ad interpellandum pro nobis* (Hebr., 7, 25). Voilà pourquoi les saints docteurs, lorsqu'ils désignent l'Hostie de nos autels, parlent du *Christ qui a souffert*, du *Christ immolé*, du *Christ tué*. Sous ces participes passés ils n'entendent pas le fait disparu qu'on ne peut qu'évoquer, ni seulement le symbolisme sacramentel des espèces séparées; ils

¹ *Ibid.*, p. 200.

² L'expression est du P. Albert VALENSIN, S. J., au « Mois sacerdotal » de Valence, 1935.

³ BOUËSSÉ, *op. cit.*, p. 130.

entendent une réalité qui demeure... Au vrai, cette vertu salutaire du sacrifice de la Croix est le sacrifice de la Croix dans sa réalité intime, définitive et permanente; elle est ce que nous pouvons appeler « le sacrifice de la Croix cristallisé »...¹

Le pain et le vin ne sont offerts en sacrifice qu'à l'instant même où la parole de l'Homme-Dieu les a changés en son corps et en son sang. En effet, de même que l'immolation du Calvaire, offerte par Jésus pour notre rédemption, fit passer notre Christ de l'état d'hostie matérielle et non encore sacrifiée à l'état d'hostie formelle et sacrifiée — c'était en vue de la Croix que le Fils de Dieu avait pris notre mortalité... —, de même les paroles du Seigneur, par la conversion des substances profanes du pain et du vin au corps et au sang rédempteur, changent l'hostie matérielle de nos autels, ce que nous appelons les oblats, en hostie formelle et sacrifiée, le Christ d'hier et d'aujourd'hui : l'Hostie, le Sacrifice de l'éternelle rédemption »².

On reconnaît, dans les expressions que nous venons de souligner, des idées et presque des expressions de Cabasilas. En vérité, les pages du P. de la Taille et du P. Bouëssé sont-elles autre chose qu'un écho amplificateur des formules concises de notre Byzantin? Écho qui rectifie pourtant la malencontreuse déviation infligée par Cabasilas à la voix de la Tradition sur l'efficacité consécraire des paroles du Christ : efficacité postulée d'ailleurs par sa solennelle affirmation du sacerdoce du Christ.

¹ Cette expression : le sacrifice de la Messe est « le sacrifice de la Croix cristallisé » est du P. Augier. Les théologiens consulteront avec profit les articles de B. AUGIER sur la transsubstantiation, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. XII, 1928, pp. 427-459, et dans la *Revue thomiste*, janv.-févr. 1933, pp. 50-71.

² BOUËSSÉ, *op. cit.*, pp. 130-141, passim. — On trouvera ce même ensemble d'idées présenté par le chanoine E. MASURE, *Le Sacrifice du Chef*, Paris (P. Beauchesne, 1932), 2^e éd. 1941, pp. 329-330. — Voir aussi quelques pages pénétrantes dans G. SALET, *Le Christ notre vie*, Paris (Casterman), 1937, pp. 67-84.

[CHAPITRE XXXIII]

DES PRIÈRES APRÈS LA CONSÉCRATION¹, ET QUELLE EST LA RAISON POUR LAQUELLE LE PRÊTRE FAIT ICI MÉMOIRE DES SAINTS ET, EN PREMIER LIEU, DE LA SAINTE VIERGE.

441 A Une fois le sacrifice ainsi accompli (par la Consécration), le prêtre, voyant désormais sur l'autel le gage du divin amour, l'Agneau de Dieu, prend ce divin Agneau pour médiateur et, ayant ainsi avec soi le tout-puissant Avocat, il va exposer à Dieu ses requêtes et épancher maintenant sa prière avec une meilleure et plus ferme espérance. Les intentions qu'il a commémorées à la prothèse, pour lesquelles il a fait les prières de la préparation ou quand il a présenté les offrandes en suppliant qu'elles soient acceptées, il demande maintenant aux Mystères, une fois agréés par Dieu, que tout cela obtienne son effet.

B Et quel est cet effet? ou plutôt, quels sont ces effets?

Ils sont communs aux vivants et aux défunts : savoir, qu'en échange des oblations, la grâce soit envoyée par Dieu qui les a agréées; spécialement, que soit accordé aux défunts le repos de leur âme et l'héritage du royaume en union avec les Saints arrivés au terme; aux vivants, la participation à la table sainte, la grâce qu'ils soient sanctifiés et que nul ne communie pour sa condamnation; la rémission des péchés, la paix, l'abondance des fruits de la terre; la concession des biens nécessaires, et enfin la

¹ « Des prières après le sacrifice », dit littéralement Cabasilas. Trop littéralement conservée dans la traduction, l'expression pourrait prêter à équivoque, l'idée complète du sacrifice de la Messe impliquant aussi la Communion. Elle montre du moins avec quelle assurance notre Byzantin maintient son équation : Consécration = Sacrifice.

suprême faveur de comparaître devant Dieu dignes du royaume éternel.

L'oblation du sacrifice n'étant passeulement impétratoire, mais encore eucharistique : de même qu'aux débuts de la liturgie, au moment où il présente à Dieu les offrandes, le prêtre exprime tout ensemble l'action de grâces et la supplication, de même maintenant, une fois les oblats sanctifiés et consacrés, le prêtre par eux rend grâces et supplie en même temps. Il expose les motifs de l'action de grâces et il formule les objets de la supplication.

Les motifs de l'action de grâces? Ce sont les Saints, ainsi qu'il a déjà été dit ci-dessus¹. Car en eux l'Église a trouvé ce qu'elle demandait; en eux elle a obtenu l'effet de sa prière, le royaume des cieux.

Les objets de la supplication? Ce sont les hommes qui n'ont pas encore atteint la perfection définitive, ceux qui ont besoin de prière.

Pour les Saints, le prêtre dit : « Nous vous offrons encore ce sacrifice spirituel pour honorer ceux qui reposent dans la foi : les pères, les ancêtres, les patriarches, les prophètes, les évangélistes, les apôtres, les prédicateurs, les confesseurs, les continents, et toute âme juste consommée dans la foi; en premier lieu et surtout, la toute-sainte, immaculée, bénie par-dessus tout, notre glorieuse Dame, Mère de Dieu et toujours vierge, Marie² ». Puis il rappelle toute

¹ Voir chap. X, pp. 91-95.

² Le texte liturgique, tel qu'il est cité ici par Cabasilas, présente quelques légères variantes, sans importance pour le sens, avec le texte aujourd'hui courant : soit que ces variantes existassent dans les manuscrits de son temps, soit qu'il fasse ces citations de mémoire : προσάγομεν au lieu de προσφέρομεν, puis quelques interversions dans telles ou telles formules. Voir *Liturgies orientales, La Messe*, vol. II, p. 34. Cf. P. DE MEESTER, *La divine liturgie de saint Jean Chrysostome*, (Paris-Rome, 1907), pp. 146-148. — Les « ancêtres », προπάτορες, sont les ancêtres du Sauveur selon la chair; les « pères », πατέρες, peuvent désigner à la fois les ancêtres de Notre-Seigneur « d'Adam jusqu'à saint Joseph », et les saints Pères des premiers siècles.

l'assemblée des Saints¹. Ce sont ces Saints qui constituent pour l'Église le motif de l'action de grâces envers Dieu. C'est pour eux qu'elle offre ce sacrifice spirituel en action de grâces à Dieu; et, par-dessus tous les autres, en l'honneur de la bienheureuse Mère de Dieu parce qu'elle surpasse toute autre sainteté. Voilà pourquoi le prêtre ne demande rien pour les Saints; bien plutôt sollicite-t-il

444 A d'être lui-même secouru par eux dans ses supplications. Tant il est vrai, comme il a été dit, que l'oblation des dons sacrés se fait pour eux non point comme impétraire, mais comme eucharistique.

Le célébrant énonce ensuite la supplication. Il énumère ceux pour lesquels il prie. Il demande pour tous le salut et tous les biens nécessaires ou utiles à chacun. Il dit notamment : « Nous vous offrons encore ce sacrifice spirituel pour tout l'univers, pour la sainte Église catholique et apostolique, pour ceux qui vivent dans la chasteté, pour nos Souverains très fidèles et amis du Christ ». Telles sont les prières du prêtre.

B Saint Jean Chrysostome, montrant mieux le double aspect de ce sacrifice spirituel, l'aspect eucharistique et l'aspect impétraire, place séparément ceux pour qui l'on rend grâces, et séparément ceux pour qui l'on supplie. Saint Basile mêle (davantage) l'action de grâces à la supplication; il en agit ainsi, d'ailleurs, à travers toute la liturgie, et nous trouvons chez lui presque toutes les prières avec cette double portée. Il mentionne les mêmes saints que Jean Chrysostome en ce même endroit de la liturgie, mais pas de la même manière. Après avoir demandé que tous soient rendus dignes de communier aux saints mystères,

¹ En fait, il n'y a ensuite mention que de saint Jean-Baptiste, des Apôtres, et du Saint ou des Saints du jour, du moins dans le texte actuel. Voir *Liturgies orientales, La Messe*, vol. II, pp. 34-35.

« non pour leur jugement et leur condamnation », il ajoute : « Mais que nous trouvions grâce avec tous les Saints qui de tout temps vous ont été agréables : ancêtres, pères, patriarches, etc. ». Puis : « Surtout la Toute-Sainte ». Ces paroles renferment une supplication, mais expriment aussi l'action de grâces. Elles proclament Dieu suprême bienfaiteur du genre humain. Parmi ces bienfaits de Dieu, elles mentionnent les hommes perfectionnés et sanctifiés par lui. C'est comme si l'on disait : Donnez-nous la grâce que vous avez, avant nous, accordée aux Saints; sanctifiez-nous comme vous avez déjà tant de fois sanctifié des gens de notre race.

C'est assez sur ce sujet.

NOTE : *Les Diptyques, la commémoration des Saints, le double Memento des vivants et des morts.*

Le lecteur aura reconnu, dans les textes liturgiques qui font l'objet de ce chapitre, des équivalents du *Communicantes*, du double *Memento*, et du *Nobis quoque peccatoribus* du Canon romain. C'étaient les oraisons qui accompagnaient dans l'antiquité la lecture des *diptyques*, tablettes doubles, se refermant à la manière d'un livre, et contenant les listes officielles soit des Saints particuliers d'une église et notamment des évêques, soit des vivants et des défunts spécialement recommandés aux suffrages de la communauté. La longueur même de ces listes, variable suivant les lieux et les époques, a contribué sans doute pour une bonne part aux déplacements qui se constatent dans les différentes liturgies. L'exemple du Canon romain actuel est assez typique, où le *Memento des vivants* se trouve avant la Consécration, le *Memento des défunts* après, l'un et l'autre continuant à se rattacher à une commémoration de Saints¹.

¹ Notons ce détail intéressant : au Sacramentaire Grégorien, recueil liturgique romain dont la substance peut remonter au Pape saint Grégoire le Grand (VI^e-VII^e siècle), on lit, parmi les oraisons

L'observation présentée, en passant, par Cabasilas à propos de la liturgie de saint Basile, nous semble apte à jeter un rayon de lumière sur toute cette partie des prières de la messe. Saint Basile, remarque notre liturgiste, « mêle (davantage) l'action de grâces à la supplication », donc la commémoration des Saints — pour lesquels on remercie Dieu — au mémorial des vivants et des morts pour lesquels on supplie. L'observation nous paraît s'appliquer aussi à la liturgie de saint Jean Chrysostome (c'est pourquoi nous ajoutons l'adverbe *davantage*) et en général aux anciennes liturgies. Le sens catholique du dogme de la « Communion des Saints » est passé spontanément du souvenir des défunts vénérés pour leur sainteté et implorés comme des intercesseurs, au souvenir des chrétiens morts dans la foi catholique et supposés en grâce avec Dieu; et d'autre part, l'intercession des Saints est un puissant stimulant aux prières des fidèles pour leurs frères vivants. Dès le milieu du IV^e siècle, en 348, saint Cyrille de Jérusalem disait aux nouveaux baptisés, en leur expliquant la messe : « Nous nous souvenons de ceux qui se sont endormis (du sommeil de la mort), d'abord des patriarches et des prophètes, des apôtres, des martyrs : afin que Dieu, par leurs prières et leurs intercessions, reçoive nos demandes. Ensuite aussi, des saints Pères et évêques qui se sont endormis, et généralement de ceux qui se sont endormis parmi nous; ce sera, croyons-nous, le plus grand secours à leurs âmes quand sera offerte pour eux la prière, la sainte et auguste victime étant étendue sur l'autel... En offrant ces prières de la liturgie, nous offrons le Christ qui a été sacrifié pour nos péchés et nous rendons ainsi Dieu propice aux défunts aussi bien qu'à nous-mêmes »¹. Quelques années plus tard, saint Jean Chrysostome exprimait en des termes d'une concision plus saisissante encore la

pour un évêque défunt, notre *Memento* des morts sous ce titre : *Super dpticia*. Edition Wilson, *The gregorian Sacramentary*, Londres, 1915, p. 142.

¹ S. CYRILLE DE JÉRUS., *Catéchèse mystagogique*, V, 9, 10, P. G., t. 33, col. 1115-1118.

même intime relation — traduite par la liturgie — entre les chrétiens de l'Église militante, les saints glorifiés et les défunts réclamant nos suffrages : « La terre entière est un vaste lieu de commune propitiation. C'est pourquoi nous prions avec confiance pour le monde entier, et nous mêlons dans le sacrifice le nom de nos morts à ceux des martyrs, des confesseurs, des prêtres. Car nous sommes tous un seul corps, encore qu'il y ait des membres plus brillants que les autres; et nous avons toutes les ressources possibles pour obtenir à nos défunts leur pardon : nos prières, les dons offerts pour eux, et le suffrage de ceux dont les noms sont proclamés avec les leurs »¹.

Le P. de la Taille, qui a fort bien vu la profonde théologie qui pénètre ces vieilles formules liturgiques, énumère dans l'ordre suivant les intentions énoncées par le prêtre à cet instant solennel de la messe : 1° que Dieu, jetant un regard de bienveillance sur les dons offerts, envoie le Saint-Esprit qui les change au corps et au sang du Christ — c'est l'épiclese —; 2° que le sacrifice soit utile à l'Église; 3° qu'il soit utile à l'épiscopat tout entier; 4° qu'il soit utile personnellement au prêtre et à tout le clergé; 5° qu'il soit utile aux souverains et à toutes les personnes constituées en dignité; 6° qu'il soit utile aux défunts, aux saints, aux martyrs, etc.²

¹ S. JEAN CHRYSOST., *Sur la première épître aux Corinthiens*, homélie XLI, n° 5, P. G., t. 61, col. 361.

² M. DE LA TAILLE, *Mysterium fidei*, 3^e édition, 1930, p. 275. — Notons aussi quelques lignes de Renaudot (*Suite de la Grande Perpétuité*, Paris, 1713; réédition Migne, *Perpétuité...*, t. III, col. 1150) énonçant le rattachement des vieilles formules liturgiques au dogme de la Communion des saints : « ... Les prêtres demandaient à Dieu qu'il soulageât les âmes de ceux qui avaient fini leurs jours dans la communion de l'Église... Ainsi la séparation par la mort temporelle ne les séparait point de cette union de charité avec leurs frères vivants; Jésus-Christ, comme son Père éternel, étant le Dieu des vivants et non pas des morts; et l'étant d'une manière spéciale de ceux qui s'étaient revêtus de lui par le Baptême et qui avaient reçu sa chair et son sang dans l'Eucharistie. Ces fidèles défunts étaient par cette raison considérés comme étant encore dans l'Église, particulièrement lorsqu'ils parlaient de ce monde pour aller à Dieu... ». C'est bien là ce qui fait l'unité foncière du double *Memento* des vivants et des morts.

A éclaircir les différences entre ces diverses utilités Cabasilas consacra, vers la fin de son exposé, plusieurs chapitres : notamment, pour les défunts, les chapitres XLII, XLV, XLVI; pour les Saints, les chapitres XLVIII-LI. Admirez pour l'instant la lucidité de son sens théologique dans l'explication de cette action de grâces à Dieu pour les Saints par lui sanctifiés et glorifiés, de cette supplication pour ceux, vivants ou défunts, qui, n'ayant pas encore atteint la perfection définitive, ont besoin de prière. Les âmes pieuses, en lisant au Canon de la Messe les noms de Saints que l'Église y a insérés, aimeront à redire la simple mais touchante formule finale de notre Byzantin : « Sanctifiez-nous, comme vous avez tant de fois sanctifié des gens de notre race ».

CHAPITRE XXXIV

DE CE QUE LE PRÊTRE DEMANDE POUR SOI-MÊME ET POUR LES DONS SACRÉS, ET DES INTENTIONS POUR LESQUELLES IL FAIT PRIER LES FIDÈLES

Après avoir ainsi sollicité pour tous les grâces opportunes, le prêtre prie aussi pour lui-même et demande d'être sanctifié par les dons sacrés.

Quelle est cette sanctification? C'est de recevoir la rémission de ses péchés. Car tel est l'effet principal de ces augustes dons. La preuve en est dans les paroles que le 444 D Seigneur dit aux Apôtres en leur montrant le pain : « Ceci est mon corps, qui pour vous est rompu, pour la rémission des péchés », et dans les paroles analogues prononcées sur le calice.

« Souvenez-vous aussi, Seigneur, de mon indigne personne », dit le prêtre. « Pardonnez-moi toute faute, volontaire et involontaire; et de ces offrandes ici présentes

n'écartez pas, à cause de mes péchés, la grâce du Saint-Esprit¹ ».

Le Saint-Esprit donne la rémission de leurs péchés à ceux qui communient aux dons sacrés. *Que cette grâce, dit le prêtre, ne soit pas écartée de ces augustes dons à cause de mes péchés.* La grâce agit de deux manières dans les dons sacrés : premièrement, en tant qu'ils sont eux-mêmes sanctifiés ou consacrés; secondement, en ce que par eux la grâce nous sanctifie.

L'action de la grâce sur les dons, celle de la première manière, aucune des misères humaines ne saurait l'empêcher. La consécration des dons n'étant pas l'œuvre d'une vertu humaine, elle ne peut en rien être empêchée par les vices des 445 A hommes.

Mais l'action de la grâce sur nous, celle de la seconde manière, exige notre coopération, et c'est pourquoi notre négligence peut lui faire obstacle. La grâce, en effet, nous sanctifie par les dons sacrés, à condition qu'elle nous trouve convenablement disposés pour la sanctification. Mais si elle tombe sur des âmes non préparées, elle ne nous apporte aucun profit et nous accable au contraire d'un grave dommage. Cette grâce — soit qu'elle consiste dans la rémission des péchés seulement, soit qu'elle amène avec elle tout autre don accordé à ceux qui avec une conscience pure prennent part au banquet sacré — cette grâce, le prêtre demande qu'elle ne soit pas écartée des augustes dons, parce que de fait elle peut être écartée par la malice humaine.

¹ Cette formule ne se trouve plus actuellement, à cet endroit, que dans l'Anaphore de saint Basile. Voir *Liturgies orientales, La Messe*, vol. II, p. 43. Elle a disparu de celle de saint Jean Chrysostome, où il semble bien qu'elle devait figurer encore au temps de Cabasilas. Il faut reconnaître, d'ailleurs, que sa présence ici est parfaitement logique, au Memento de l'épiscopat et de « l'ordre sacerdotal ». Comparez, dans le Memento latin, la formule qu'emploie l'évêque célébrant : *et etiam pro me indigno famulo tuo.*

B Cette même prière, le célébrant l'adresse aussi, quelques instants après, de concert avec l'assemblée, en souhaitant à tous « la concorde afin de glorifier Dieu d'une seule bouche et d'un seul cœur », et en promettant aux âmes ainsi disposées « les miséricordes de notre grand Dieu et Sauveur Jésus-Christ¹ ». Il invitera ensuite les fidèles, après avoir appelé les Saints à notre secours, à adresser à Dieu la prière par excellence, celle que Notre-Seigneur lui-même a formulée. Car commémorer les Saints, c'est les invoquer, les prier.

Voyons comment le prêtre s'exprime. « Prions le Seigneur pour les dons qui ont été sanctifiés », dit-il. Non point afin qu'ils reçoivent la sanctification (je les ai appelés « sanctifiés » pour exclure de votre esprit une pareille pensée), mais pour qu'ils puissent nous communiquer à nous cette sanctification. Car c'est bien cela que l'on veut dire quand on demande au Dieu de bonté, qui a agréé ces dons, de nous envoyer en retour la grâce. « Prions pour les dons », dit le prêtre : pour qu'ils aient en nous leur efficacité, qu'ils ne soient pas rendus impuissants à produire cette grâce, de même qu'au temps où le Sauveur était parmi les hommes, il y eut des bourgades où sa main², pourtant toute-puissante, ne put opérer des prodiges à cause de leur manque de foi³.

¹ Voir, pour l'ensemble de ces formules, *Liturgies orientales, La Messe*, vol. II, pp. 43-47. On y remarquera que la litanie « Prions le Seigneur pour les dons qui ont été sanctifiés », etc., que Cabasilas quelques lignes plus bas attribue au prêtre, est normalement proclamée par le diacre, cependant que le prêtre récite à voix basse l'oraison de signification identique également rappelée un peu plus loin. Ce n'est pas la seule fois, du reste, où Cabasilas suppose la célébration de la messe sans assistance de diacre.

² Littéralement : « son corps », c'est-à-dire sa sainte humanité.

³ Allusion à *Matth.*, 13, 58, à propos de Jésus à Nazareth : « Et il ne fit aucun miracle à cause de leur manque de foi ». Cf. *Marc*, 6, 5-6 : « Et il ne put faire là aucun miracle, si ce n'est guérir quelques malades par l'imposition des mains. Et il s'étonnait de leur incrédulité ».

Après avoir adressé à la foule ces invitations de prière, le prêtre de son côté prie lui-même à voix basse, suppliant Dieu aux mêmes intentions¹ : grâce de participer aux augustes mystères avec une conscience pure, de retirer du profit de cette table sacrée, à savoir la rémission des péchés, la communication du Saint-Esprit, l'héritage du royaume céleste; et de ne point communier pour notre jugement ou notre condamnation.

Puis, après avoir souhaité aux fidèles le secours et la protection de Dieu, il les invite à demander que la journée tout entière soit parfaite, sainte, tranquille et sans péché, en ayant pour défenseur un fidèle ange de paix : car confier leurs intérêts à l'ange du mensonge serait le comble de l'insécurité. Si notre prière fait mention de l'ange gardien, ce n'est pas pour demander qu'il nous soit donné — car dès l'origine un ange a été donné à chacun des fidèles —, mais pour qu'il soit agissant, qu'il remplisse son rôle, qu'il nous protège, qu'il nous dirige dans la voie droite, et qu'il ne s'éloigne pas irrité par nos péchés.

Le prêtre nous invite, en outre, à solliciter la rémission de nos péchés, l'ensemble des biens utiles à nos âmes, la paix pour le monde, la sécurité pour l'avenir; à demander de passer dans la paix et la pénitence tout le reste de notre vie, pour que la fin de notre existence terrestre soit celle qui convient à des chrétiens. Il nous recommande enfin de « nous confier nous-mêmes, et les uns les autres, et notre vie tout entière à Dieu »; de demander l'unité de la foi et la communication du Saint-Esprit².

Que signifie cette unité de la foi et cette commu- 448 A
nication du Saint-Esprit, et pour quel motif les solli-

¹ Voir *Liturgies orientales, La Messe*, vol. II, pp. 46-47.

² Voir la série des formules de cette litanie, dans *Liturgies orientales, La Messe*, vol. II, pp. 46-47.

citons-nous ici ? cela a déjà été dit à plusieurs reprises¹.

NOTE : Bossuet explique en quel sens les Grecs prient « pour les dons sacrés » même après la consécration.

Au verso de ce chapitre, épinglons une page de Bossuet qui l'a utilisé. L'évêque de Meaux se réfère, il est vrai, au théologien liturgiste byzantin, mais pour un détail seulement et comme à la cantonade; pourtant, le chapitre de Cabasilas et la page entière de Bossuet relèvent d'une inspiration commune qui ne semble pas être l'effet d'une simple coïncidence.

Il s'agit, pour Bossuet, d'expliquer « les bénédictions qu'on fait sur l'Eucharistie après la consécration », selon les rubriques du Canon romain.

« ... Lorsqu'on bénit les dons, c'est-à-dire le pain et le vin, avant la consécration, cette bénédiction a ses deux effets, et envers le sacrement même qu'on veut consacrer, et envers l'homme qu'on veut sanctifier par ce sacrement. Mais après la consécration, la bénédiction, déjà consommée par rapport au sacrement, ne subsiste que par rapport à l'homme qu'il faut sanctifier par la participation du mystère. C'est pourquoi les signes de croix qu'on fait après la consécration sur le pain et sur le vin consacrés se font en disant cette prière : « Afin, dit-on, que nous tous, qui recevons de cet autel le corps et le sang de votre Fils, soyons remplis en Jésus-Christ de toute grâce et bénédiction spirituelle »; où l'on voit manifestement que ce n'est point ici une bénédiction qu'on fasse sur les choses déjà consacrées, mais une prière où l'on demande qu'étant saintes par elles-mêmes, elles portent la bénédiction et la grâce sur ceux qui en seront participants.

« Les Grecs expriment ceci d'une autre manière. On trouve dans leur liturgie une prière qui pourrait surprendre ceux qui n'en pénétreraient pas toute la suite : car ils y prient pour les dons sacrés, même après la consécration, après qu'ils ont répété cent fois qu'ils sont le propre corps et le propre sang de Jésus-Christ, et même en les adorant comme tels, ainsi qu'il paraîtra

¹ Voir ci-dessus, pp. 108-110, le chapitre XIV « Du dépôt que nous confions à Dieu », tout entier consacré à commenter cette belle formule de la litanie : « Confions-nous nous-mêmes, et les uns les autres, et notre vie tout entière à Dieu », à expliquer ensuite ce qu'il faut entendre par l'unité de la foi et la communication du Saint-Esprit.

bientôt, Mais voici toute la suite de cette prière, qui en fait entendre le fond et lève toute difficulté : « Prions, disent-ils, pour les précieusement offerts et sanctifiés, surcélestes, ineffables, immaculés, divins, qu'on regarde avec tremblement et frayeur à cause de leur sainteté : afin que le Seigneur, qui les a reçus en son autel invisible de suavité, nous rende en échange les dons du Saint-Esprit ». (*Liturgie de saint Jacques, Lit. de saint Jean Chrysostome*). Par où l'on voit que cette prière ne tend plus à sanctifier les dons, qu'au contraire on juge déjà pleins de sainteté et dignes des plus grands respects, mais à sanctifier ceux qui les reçoivent.

« C'est, comme dit un théologien de l'Église grecque (Cabasilas, *Liturg. expos.*, cap. XXXIV), qu'encore que le corps sacré de notre Sauveur soit plein de toute grâce, et que la vertu médicinale qui y réside soit toujours prête à couler et pour ainsi dire à échapper de toutes parts, néanmoins il y a des villes, comme dit saint Marc (*Marc*, VI, 5), « où il ne put faire plusieurs miracles à cause de l'incrédulité » de leurs habitants. On prie donc dans cette vue qu'il sorte une telle bénédiction, si efficace et si abondante, de ce divin corps, que l'incrédulité même soit obligée de lui céder et soit entièrement dissipée.

« Concluez de tout ceci que les bénédictions qu'on fait sur le corps de Jésus-Christ avec des signes de croix, ou ne regardent pas ce divin corps, mais ceux qui doivent le recevoir; ou que, si elles le regardent, c'est pour marquer les bénédictions et les grâces dont il est plein et qu'il désire répandre sur nous avec profusion, si notre infidélité ne l'en empêche; ou enfin, si on veut encore le prendre en cette sorte, on bénit en Jésus-Christ tous ses membres, qu'on offre dans ce sacrifice comme faisant un même corps avec le Sauveur, afin que la grâce du Chef se répande abondamment sur eux ».

BOSSUET, *Explication de quelques difficultés sur les prières de la messe*, n° 41. Édition « Classiques Garnier », pp. 605-607.

Souignons, à l'avantage de Bossuet, la pensée finale sur les membres du corps mystique. Elle se rencontre certes ailleurs chez Cabasilas sous plusieurs formes — et nous la goûterons bientôt au chapitre XXXVI — mais elle ne figure pas dans le passage ici visé.

Sur le sens des diverses bénédictions au cours de la messe latine, voir F. CABROL, *La Messe en Occident* (Paris, Bloud et Gay, 1932), pp. 80 et 227-228; et surtout J. BRINKTRINE, *Die Heilige Messe*, (Paderborn, 1931), Exkurs I, *Die Kreuzzeichen im Kanon*, pp. 250 et suiv. Voir aussi P. BATIFFOL, *Leçons sur la Messe* (Paris, 1919), pp. 239, 251, 267.

CHAPITRE XXXV

440 A L'ORAISON DOMINICALE, L'INCLINATION DES TÊTES
AVEC L'ORAISON QUI L'ACCOMPAGNE, ET LA
DOXOLOGIE

Après avoir ainsi procédé à l'édification des fidèles et les avoir de toutes manières animés au bien, estimant maintenant leur préparation achevée et les jugeant eux-mêmes dignes de la divine adoption, le prêtre supplie Dieu de daigner accepter que nous disions avec confiance la prière où nous osons lui donner le nom de Père. Tout le peuple la dit avec lui, et le prêtre prononce à haute voix en forme de doxologie la conclusion finale¹.

B Après quoi il leur souhaite à tous la paix. Il vient de leur rappeler leur titre de noblesse en nommant Dieu leur Père. Voici maintenant qu'il les invite à le reconnaître aussi pour leur souverain Maître et à donner à son égard des marques de servitude en inclinant la tête et en faisant, par cette attitude, profession de dépendance absolue. Ils s'inclinent, en effet, non pas seulement comme des créatures devant leur Maître et leur Créateur, mais comme des

¹ L'oraison secrète du célébrant, parallèle à la litanie diaconale dont il vient d'être question, se conclut par une *ekphônèse* qui sert de prologue au *Pater* : « Et daignez accepter, Seigneur, que nous osons vous invoquer avec confiance et sans condamnation, vous, Dieu le Père céleste, et dire » : Et le chœur ou le président du chœur récite tout haut : « Notre Père, qui êtes aux cieux, ... mais délivrez-nous du mal ». Après ces mots, le célébrant ajoute à haute voix cette doxologie, dont l'usage liturgique doit remonter assez haut, car on la trouve transcrite de mémoire par les copistes d'anciens manuscrits grecs de l'Évangile : « Parce qu'à vous appartient la royauté, la puissance et la gloire, Père, Fils et Saint-Esprit, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. » Le Chœur : Amen. *Liturgies orientales, La Messe*, vol. II, p. 48.

esclaves rachetés devant Celui qui les a acquis par le sang même de son Fils unique : en quoi il nous possède à un double titre, comme esclaves dont il a fait ses enfants. Car c'est le même et unique sang divin qui a accru et majoré notre esclavage, et qui a opéré la divine adoption.

Cependant que les fidèles inclinent la tête, le célébrant récite une oraison où il rend grâces à Dieu d'avoir créé toutes choses et demande pour tous une fois encore les bienfaits opportuns. Il rappelle au Seigneur, en conclusion de sa prière, le nom du Fils unique, et sa grâce et son amour, en vue d'assurer par là l'acceptation de ses requêtes, conformément à la divine promesse du Sauveur : « Tout ce que vous demanderez à mon Père en mon nom, il vous l'accordera¹ ». Cette mention du Fils amène la doxologie. Le prêtre la prononce à haute voix, associant ainsi les fidèles à la glorification de la très sainte Trinité.

Après quoi, il revient à soi-même et prie de nouveau à voix basse. Dans sa prière, il invoque cette fois directement le Christ, qui est la Victime, le Prêtre, le Pain, pour que Lui-même « de sa puissante main » se donne à ses serviteurs².

¹ *Joan.*, 16, 23. Le *textus receptus* grec de *S. Jean*, 16, 23 porte : « Tout ce que vous demanderez à mon Père, il vous l'accordera en mon nom ». Ainsi traduisent, par exemple, Crampon et Buzy. Ce dernier consigne au bas de la page cette judicieuse observation : « On serait porté à rectifier, avec la Vulgate, une erreur probable du texte grec, en lisant : *Tout ce que vous demanderez à mon Père en mon nom, il vous l'accordera* ». Cabañas semble d'autant mieux confirmer l'exactitude de cette remarque, qu'il est permis de voir en lui un représentant de la tradition exégétique byzantine.

² Le lecteur trouvera intérêt à avoir sous les yeux le texte ici commenté :

Le diacre : « Inclinez vos têtes devant le Seigneur ».

Le Chœur : « Devant vous, Seigneur, (nous les inclinons) ».

Et, sur les fronts inclinés le célébrant récite la prière de l'inclination, qui énonce d'abord un sentiment général d'action de grâces et d'adoration, puis formule, en vue de la communion, une nouvelle supplication pour tous les besoins des fidèles : « Nous vous rendons grâces, ô Roi

CHAPITRE XXXVI

DE LA PROCLAMATION QUE LE PRÊTRE ADRESSE
A LA FOULE EN ÉLEVANT LES SAINTS MYSTÈRES
[« LES CHOSSES SAINTES AUX SAINTS »], ET DE LA
RÉPONSE QU'Y FONT LES FIDÈLES

Sur le point de s'approcher lui-même du divin banquet
D et d'y convoquer les autres, le prêtre, sachant bien que
la communion des saints mystères n'est pas indifféremment

invisible, vous qui avez tout créé par votre puissance infinie et qui, dans l'abondance de votre miséricorde, avez amené toutes choses du néant à l'être, Vous-même, ô Seigneur, du haut du ciel jetez les yeux sur ceux qui inclinent leur tête devant vous; car ce n'est pas devant les puissances de la chair et du sang qu'ils les ont inclinées, mais devant vous, le Dieu redoutable. Vous donc, Seigneur, partagez-nous à tous, pour notre bien, selon le besoin de chacun, les mystères ici présents. Naviguez avec ceux qui naviguent, faites route avec ceux qui voyagent, et guérissez les malades, vous, le médecin de nos âmes et de nos corps ». Voir dans le volume *Liturgies orientales, La Messe*, vol. II p. 49, l'oraison parallèle de la liturgie de saint Basile. Celle que l'on vient de lire appartient à la liturgie, plus commune, de saint Jean Chrysostome.

Comparer, aux fêtes quadragésimales du rit romain, la formule analogue : *Humiliate capita vestra Deo*, « Humilitez vos têtes devant Dieu », qui le Mercredi des Cendres est suivie de cette oraison : « Jetez un regard favorable, ô Seigneur, sur ceux qui s'inclinent devant votre majesté : afin que ceux qui ont été nourris de vos dons divins soient toujours soutenus par les secours célestes ».

La « prière d'inclination » byzantine se termine par cette conclusion à haute voix ou *ekphônèse* : « Par la grâce, la miséricorde et la charité de votre Fils unique, avec qui vous êtes béni, en même temps que votre bon et vivifiant Saint-Esprit, maintenant et toujours, et dans les siècles des siècles ».

Suit une nouvelle oraison de préparation à la communion, adressée au Christ, sur la mention de laquelle s'achève le chapitre. En voici la teneur : « Seigneur Jésus-Christ, notre Dieu, regardez du haut de votre sainte habitation et du trône glorieux de votre royaume, et venez pour nous sanctifier, vous qui siègez dans les hauteurs des cieux avec le Père et qui êtes ici invisiblement présent avec nous. Daignez nous accorder que de votre puissante main nous soient donnés votre corps immaculé et votre précieux sang, et par nous à tout le peuple ».

permise à tous, n'y invite pas tout le monde. Il prend le Pain de vie et, le montrant au peuple, il appelle à la communion ceux qui sont en état d'y participer dignement. « Les choses saintes aux saints », s'écrie-t-il. Comme pour dire : Voici sous vos yeux le Pain de vie. Accourez donc pour le recevoir, non pas tous sans distinction, mais ceux qui en sont dignes. Car les choses saintes ne sont permises qu'aux saints¹. Le prêtre donne ici le nom de *saints* non pas seulement aux âmes de vertu parfaite, mais aussi à tous ceux qui s'efforcent de tendre vers cette perfection sans l'avoir encore atteinte. Ceux-là, rien ne les empêche, en participant aux saints mystères, d'être sanctifiés et, de ce point de vue, d'être saints. C'est en ce sens que l'Église tout entière est appelée sainte, et que l'Apôtre, 449 A écrivant à l'ensemble du peuple chrétien, s'exprime en ces termes : « Frères saints, qui entrez en partage d'une vocation céleste² ». Les fidèles sont appelés saints en raison de la chose sainte à laquelle ils participent, et de Celui au corps et au sang duquel ils communient. Membres de ce corps, chair de sa chair et os de ses os, tant que nous lui restons unis et que nous gardons connexion avec lui, nous vivons d'une vie sainte, attirant à nous, par les saints mystères, la sainteté qui découle de cette Tête et de ce Cœur. Mais si nous venons à nous séparer, si nous nous détachons de l'ensemble de ce corps, c'est en vain

¹ On sait que la formule *Sancta sanctis* est restée longtemps également en usage dans les liturgies occidentales. Voir *Liturgia*, petite encyclopédie liturgique (Paris, Bloud et Gay, 1930) pp. 718-719; LECLERCQ, article *Messe* du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. XI, col. 688. Dans notre liturgie latine actuelle, le *Domine non sum dignus*, que le prêtre, après l'avoir dit lui-même au moment de se communier, répète, en élevant un peu la petite hostie qu'il présente aux communicants, répond de fait à la même idée que le *Sancta sanctis*. Voir *Liturgies orientales, La Messe*, vol. II, p. 51.

² *Hebr.*, 3, 1.

que nous goûterons aux saints mystères : la vie ne passera plus aux membres morts et amputés¹.

Et qu'est-ce qui détache ces membres de ce très saint corps ? « Ce sont vos péchés qui ont mis une séparation entre moi et vous », dit le Seigneur².

B Quoi donc ? Est-ce que tout péché donne la mort à l'homme ?

Non, mais seulement le péché mortel, et c'est pour cela que ce nom lui est donné. Car il y a des péchés qui ne sont pas mortels, selon la doctrine de saint Jean³. Voilà pourquoi les chrétiens, s'ils n'ont pas le malheur de commettre pareilles fautes de nature à les séparer du Christ et à leur causer la mort, rien ne les empêche, en communiant aux saints mystères, de participer à la sanctification, non pas seulement de nom, mais en réalité, puisqu'ils continuent d'être des membres vivants et unis à la Tête⁴.

¹ Toutes les âmes pieuses, sans parler des théologiens, goûteront fort cette idée de la sainteté découlant en tous les fidèles justifiés, membres du corps mystique du Christ, de cette Tête et de ce Cœur qui est le Christ lui-même. Se reporter à notre Introduction, pp. 42-61.

² *Isaïe*, 59, 2, où le texte se présente sous cette forme légèrement différente : « Ce sont vos iniquités qui ont mis une séparation entre vous et votre Dieu ».

³ I *Joan.*, 5, 16-17 : « Si quelqu'un voit commettre à son frère un péché qui ne donne pas la mort, qu'il prie, et Dieu laissera la vie à ceux qui commettent de ces péchés qui ne donnent pas la mort. Mais il y a un péché qui donne la mort : ce n'est pas pour celui-là que je demande des prières. Toute iniquité est un péché, mais il y a tel péché qui ne donne pas la mort ». La double expression *ἀμαρτία πρὸς θάνατον* (*peccatum ad mortem*), *ἀμαρτία οὐ πρὸς θάνατον* (*peccatum non ad mortem*) implique sans doute, dans le contexte de l'épître johannique, un sens un peu spécial que le P. Buzy, *Le Nouveau Testament* (Paris, 1937), indique en ces termes : « Les autres péchés, même mortels, n'excluent pas l'espoir de la conversion et du pardon, parce qu'ils laissent intacte la foi. Tant qu'il subsiste, le péché d'incrédulité, qui est la négation du Père et du Fils, s'interdit la possibilité de retour à Dieu (cf. *Hebr.*, 6, 4-8; 10, 26-27) ». Mais Cabasilas utilise ici l'expression dans un sens plus général, que rien n'empêche de traduire par : péché mortel, péché non mortel.

⁴ Soulignons encore cette conséquence, si consolante, de la doctrine

Aussi, à la proclamation du prêtre : « Les choses saintes aux saints », les fidèles font-ils cette réponse : « Un seul Saint, un seul Seigneur, Jésus-Christ, à la gloire du Père ». Car personne n'a de soi-même la sainteté, et ce n'est pas l'effet de l'humaine vertu, mais tous ceux qui la possèdent l'ont de Lui et par Lui. C'est comme si plusieurs miroirs étaient placés au-dessous du soleil : ils brillent tous et émettent des rayons, vous croiriez voir plusieurs soleils, alors qu'en réalité il n'y a qu'un seul soleil qui brille en tous. De même, Jésus-Christ, le seul qui soit saint, se versant dans les fidèles, brille en un grand nombre d'âmes et fait resplendir un grand nombre de saints; il est pourtant le seul et unique Saint, et d'ailleurs « à la gloire du Père ». Car personne n'a rendu à Dieu la gloire qui lui est due. Aussi le Seigneur adressait-il aux Juifs ce reproche : « Si je suis Dieu, où est ma gloire ?¹ » Seul, le Fils unique lui a rendu la gloire qui lui est due. C'est pourquoi aux approches de la Passion, lui-même disait au Père : « Je vous ai glorifié sur la terre² ». Comment l'a-t-il glorifié ?

du Corps mystique : tant qu'un chrétien ne se détache pas par le péché mortel, il reste un membre vivant, uni à la Tête; et ses fautes légères, à plus forte raison ses imperfections, ne l'empêchent pas de continuer de puiser la sainteté à sa source divine par la communion. — Signalons cette oraison latine de Postcommunion pour le samedi après le 3^e dimanche de Carême : « Nous vous le demandons, Seigneur, comptez-nous parmi les membres de ce Christ dont nous avons reçu le Corps et le Sang ». Cf. Saint THOMAS, *Somme théologique*, III^e Partie, quest. 79, art. 8 : « Les péchés véniels empêchent-ils l'effet de l'Eucharistie ? »

¹ *Malach.*, 1, 6.

² *Joan.*, 17, 4. Cette parole se trouve au début de ce qu'on est convenu d'appeler la prière sacerdotale du Christ. Une brève annotation du P. Buzy (*op. cit.*, p. 239) permettra de mieux saisir la relation intime qui rattache le commentaire de Cabasilas à l'idée générale du texte sacré. « On peut y voir aussi (dans ce chapitre XVII de saint Jean) le *Memento de la messe sanglante* que Jésus va célébrer. La première intention formulée dans ce *Memento* est la glorification de la sainte Humanité de Jésus (1-5). La seconde intention est la sanctification des apôtres et des disciples (6-23) ».

- D Pas autrement qu'en manifestant aux hommes la sainteté du Père : il est apparu saint, comme le Père lui-même est saint. Si nous considérons Dieu comme Père de ce Saint des Saints, l'éclat du Fils est la gloire du Père. Si nous le considérons lui-même comme Dieu dans son humanité, la dignité et la sainteté du Chef-d'œuvre sont la gloire du Créateur universel.

CHAPITRE XXXVII

QUE SIGNIFIE L'EAU CHAUDE QUE L'ON VERSE DANS LES SAINTES ESPÈCES¹

Après avoir ainsi convoqué les fidèles à l'auguste banquet, le prêtre y communique lui-même; après lui, communient également tous ses collègues dans le sacerdoce et les clercs qui entourent l'autel. Mais le célébrant a auparavant versé dans le calice quelques gouttes d'eau
452 A chaude, pour symboliser la descente du Saint-Esprit sur l'Église. Ce mystère de la Pentecôte se produisit après que toute l'économie rédemptrice du Sauveur eut été achevée.

¹ Un mot d'explication préalable s'impose, en vue des lecteurs peu familiarisés avec la liturgie byzantine. C'est, au surplus, un rite assez mystérieux que ce rite du *Zéon* ou de la goutte d'eau chaude (littéralement : eau bouillante) que le prêtre ou le diacre verse dans le calice avant la communion.

« Bénissez, Seigneur, le *zéon* », dit le diacre. — « Bénie soit la ferveur (*ἡ ζέως*) de vos saints en tout temps, maintenant et toujours, et dans les siècles des siècles. Amen », répond le prêtre en bénissant. Le diacre, au moyen d'une petite cuiller, verse un peu d'eau chaude en forme de croix dans le calice, en disant : « La ferveur de la foi, remplie de l'Esprit-Saint. Amen ». Puis il s'incline et se retire un peu derrière l'autel pour se préparer à la communion.

Les liturgistes fournissent l'explication suivante de ce rite, ainsi que de la formule de la commixtion qui l'a précédé : *Plénitude de la foi du Saint-Esprit* : « Nous devons croire que l'Esprit-Saint, par l'opé-

Maintenant la descente du Saint-Esprit s'accomplit lorsque le sacrifice a été offert et que les dons sacrés ont atteint leur perfection; elle va s'accomplir en ceux qui communient dignement.

Toute l'économie de l'œuvre du Christ, on l'a vu, est reproduite sur l'hostie au cours de la liturgie comme sur une tablette : nous y voyons symbolisé le Christ enfant, le Christ conduit à la mort, crucifié, transpercé par la lance; puis nous assistons à la transformation du pain en ce corps très saint qui a réellement enduré ces souffrances, qui est ressuscité, qui est monté au ciel et qui est assis à la droite du Père. Il fallait que le terme suprême de tous ces mystères fût aussi signifié après tout le reste, afin que fût complète la célébration du rite sacré, l'effet définitif venant ainsi s'ajouter à l'ensemble de l'économie rédemptrice.

Aussi bien, quel est l'effet et le résultat des souffrances du Christ, de ses discours et de ses actes? Si on les considère par rapport à nous, ce n'est rien d'autre que la descente du Saint-Esprit sur l'Église. Il fallait donc que cette descente du Saint-Esprit fût, elle aussi, signifiée après les autres mystères. Elle l'est précisément par l'acte de verser l'eau chaude dans les saintes espèces.

ration duquel Jésus-Christ s'est incarné et subsiste sous les espèces du pain et du vin, s'y trouve également présent et avec elles est communiqué à toute l'Église... L'eau bouillante versée dans le calice et les paroles qui accompagnent cet acte signifient également que le Saint-Esprit se communique aux fidèles par la communion au corps et au sang de Jésus-Christ ». P. DE MEESTER, *La divine liturgie...*, notes 62 et 63, p. 234. — Certains veulent voir dans le *zéon* un nouveau symbole de l'eau et du sang jailli du côté du Sauveur percé par la lance; et tous, un rappel de la ferveur de foi qu'il faut apporter à la communion. Voir *Liturgies orientales, La Messe*, vol. II, pp. 55-56. — On va voir que Cabasilas s'attache uniquement au symbolisme du Saint-Esprit et présente ce rite comme l'expression liturgique d'une Pentecôte eucharistique. — Le lecteur se souvient que notre auteur avait signalé ce rite du *Zéon* au cours des chapitres I et XVI qui avaient pour thème la signification générale de la liturgie.

Cette eau chaude, étant en même temps de l'eau et participant à la nature du feu, symbolise l'Esprit-Saint, qui est parfois désigné par l'image de l'eau et qui au Cénacle tomba sous forme de feu sur les disciples du Christ.

Le moment présent du rite eucharistique signifie lui-même ce temps de la première Pentecôte. Le Saint-Esprit descendit au Cénacle après que tous les mystères du Christ eurent été accomplis. De même, maintenant, les dons sacrés ayant atteint leur suprême perfection, on y ajoute cette eau symbolique.

c En outre, l'Église est également signifiée par les saints mystères, elle qui est *le corps du Christ* et dont les fidèles sont *les membres du Christ, chacun pour sa part*¹. Au Cénacle, l'Église reçut l'Esprit-Saint après l'ascension du Christ au ciel. Maintenant, elle reçoit le don du Saint-Esprit après que les dons sacrés ont été acceptés à l'autel céleste; Dieu, qui a agréé ces dons, nous envoie en retour l'Esprit-Saint, comme il a été dit : car le Médiateur est le même, aujourd'hui comme alors, et c'est aussi le même Saint-Esprit.

NOTE : *La Pentecôte eucharistique.*

Quelle que soit exactement l'origine de ce rite byzantin du *zéon* ou de la goutte d'eau chaude, l'idée de Pentecôte eucharistique, que Cabasilas y voit symbolisée, s'adapte parfaitement au moment de la liturgie plus ou moins immédiatement préparatoire à la communion. N'est-elle pas, d'ailleurs, déjà impliquée dans l'épiclese, j'entends dans l'épiclese orientale telle qu'elle a été présentée au chapitre XXXI? Maintes oraisons du Missel romain la suggèrent elles-mêmes très nettement. Qu'il suffise d'en citer ici deux, empruntées du reste à la semaine de la Pentecôte. Postcommunion du mercredi : « Nous vous demandons,

¹ I Cor., 12, 27.

Seigneur, que l'Esprit-Saint renouvelle nos âmes au moyen de ces divins sacrements, car il est lui-même la rémission de tous les péchés ». Secrète du samedi : « Que les sacrifices offerts en votre présence, Seigneur, soient consumés par ce feu divin dont le Saint-Esprit embrasa les cœurs des disciples du Christ votre Fils ».

Les commentateurs modernes des documents liturgiques n'ont pas manqué, eux aussi, de souligner le rattachement de cette idée de Pentecôte à l'ensemble du cadre eucharistique. Dom Cagin le fait en termes remarquables, après avoir montré l'ordre à la fois logique et historique des mystères rappelés dans la partie centrale du Canon : « Tout cela se succède suivant une progression historique évidente, surtout dans les Anaphores non abrégées (celle de la Liturgie Clémentine et celle de saint Basile par exemple). L'Incarnation arrive ainsi à son rang, à sa date relative, puis l'institution de la Cène et la consécration du corps et du sang du Seigneur, le précepte donné aux Apôtres de perpétuer représentativement et efficacement ce qui s'est accompli sous leurs yeux, enfin la Résurrection, l'Ascension, la Pentecôte, le second Avènement. L'intervention du Saint-Esprit est appelée précisément au moment où le mémorial arrive à son terme et s'arrête à la Pentecôte. Et c'est ainsi que les choses s'étaient passées la première fois. L'action sacramentelle des Apôtres n'avait commencé qu'à la descente du Saint-Esprit. Le principe de la rédemption, du sacrifice nouveau, de la sanctification, avait été institué au jour de la Passion, comme il est posé dans la messe au moment de la consécration. Il était réservé à la mission temporelle du Saint-Esprit d'en valider l'accomplissement, d'en signifier la ratification, en même temps qu'en était inaugurée la dispensation »¹. Et le savant Bénédictin suggère d'appliquer à cette Pentecôte eucharistique le nom de *confirmatio sacra-*

¹ P. CAGIN, *Paléographie musicale*, t. V, (Solesmes, 1897), pp. 83 et suiv.

menti que l'on trouve dans certains textes de la liturgie gallicane¹.

Un autre Bénédictin, Dom Jean de Puniet, présente une idée analogue, sous une forme qui nous paraît intéressante à signaler en raison de l'utilité pratique qu'elle peut offrir à la méditation. Il signale que la série des « Préfaces » romaines comprend l'énumération successive de tous les mystères christologiques, depuis l'Incarnation et Noël jusqu'à l'Ascension. « Enfin le mystère de la Pentecôte vient tout consommer, en confirmant l'œuvre du Christ sur la terre et en marquant les rachetés du signe de l'adoption des fils »².

Quant à la relation, toute normale, entre cette « Pentecôte eucharistique » et la sanctification des fidèles, l'éminent théologien du *Mysterium fidei* la souligne par cette suggestive évocation : « Voulez-vous savoir pourquoi, dès la Pentecôte, pendant de nombreuses années, l'Évangile a acquis un si grand développement dans le monde et pourquoi, dans l'Église, il y a eu une si grande floraison de sainteté parmi ces fidèles qui, ne formant qu'un seul cœur et une seule âme, réalisaient en sa dernière perfection cette charité qui est le sommet de la sainteté? Pensez à la Vierge Marie s'empressant sur cette terre à tous les sacrifices que célébrait l'Église. Et ne vous étonnez plus qu'on n'ait pas revu depuis lors si prodigieuse expansion de christianisme, si considérable poussée de sainteté »³.

Répetons-nous donc, pour stimuler notre piété dans l'assistance au saint sacrifice et dans la préparation à la communion, le mot final de Cabasilas : « Aujourd'hui comme alors, le Médiateur est le même, et c'est aussi le même Saint-Esprit ».

¹ Sur ce terme de *confirmatio sacramenti*, voir l'article *Épiclesse* dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. V, 1911, col. 287-288, 295.

² J. DE PUNIEU, *La liturgie de la Messe, Ses origines et son histoire*, 2^e édition (Avignon, Aubanel fils aîné, 1930), pp. 172-173.

³ M. DE LA TAILLE, *Mysterium fidei*, p. 331, cité et traduit dans G. GASQUE, *La Messe de l'apôtre*, Paris (éd. Spes), 1926, p. 43.

CHAPITRE XXXVIII

DE QUELLE MANIÈRE LES SAINTS MYSTÈRES SIGNIFIENT-ILS L'ÉGLISE?

L'Église est signifiée dans les saints mystères, non pas comme en des symboles, mais bien comme dans le cœur sont signifiés les membres, comme en la racine d'un arbre ses branches, et, selon l'expression du Sauveur, comme en la vigne les sarments. Car il n'y a pas seulement ici com- 452 D munauté de nom, ou analogie de ressemblances, mais identité de réalité.

En effet, les saints mystères sont le corps et le sang du Christ, qui pour l'Église du Christ sont véritable nourriture et véritable breuvage. En y participant, ce n'est pas elle, l'Église, qui les transforme au corps humain, comme nous faisons pour les aliments ordinaires, mais c'est elle qui est transformée en eux, l'élément supérieur et divin l'emportant sur l'élément terrestre¹. Le fer, mis en contact avec le feu, devient feu lui-même et ne donne pas au feu de devenir fer. Eh bien, de même que le fer incandescent ne paraît pas à nos regards du fer mais du feu, les propriétés du fer étant comme disparues sous l'action du feu : de même, si l'on pouvait voir l'Église du Christ, en tant 453 A qu'elle Lui est unie et participe à sa chair sacrée, on ne verrait rien d'autre que le corps du Sauveur. C'est pour cette raison que saint Paul écrit aux Corinthiens : « Vous êtes le corps du Christ et ses membres, chacun pour sa

¹ La même idée, au sujet de l'assimilation de l'aliment eucharistique, se trouve exprimée dans le *De vita in Christo*, livre IV, col. 597 B, passage cité dans l'Introduction, p. 45. Sur l'analogie fer et feu, voir Introduction, p. 56, note 1.

part¹ ». S'il L'a appelé Tête, et nous membres, ce n'est pas pour exprimer la tendre sollicitude du Christ à notre égard et son rôle d'éducateur, ainsi que notre sujétion à son endroit, tout comme nous nous appelons nous-mêmes par hyperbole les membres de nos parents ou de nos amis. Non : mais il a voulu signifier cela même qu'il disait, savoir, que les fidèles vivent dès maintenant, par ce sang sacré, la vie dans le Christ, dépendent réellement de cette divine Tête, et sont revêtus de ce Corps très saint.

Il n'est donc pas hors de propos de voir l'Église signifiée par les divins mystères.

NOTE : *Le Corps mystique.*

Voici, comme ramassée en une page vibrante de théologie spirituelle, toute la doctrine du Corps mystique. Nous n'y reviendrons pas, puisqu'elle a fait l'objet d'une partie de l'Introduction, pp. 26 et suiv. Le lecteur aura de lui-même noté les appellations de *Tête* et de *Cœur* par lesquelles Cabasilas désigne ici le Christ.

Il aura également relevé la relation intime de l'Eucharistie avec les membres de ce Corps mystique.

Ce qui est dit, au début du chapitre, de l'*assimilation* spéciale de la nourriture eucharistique, est à rapprocher de ces paroles que saint Augustin, dans ses *Confessions*, VII, 10, se fait adresser par la Vérité : « Grandis, et tu me mangeras. Mais ce n'est pas toi qui me changeras en toi, comme la nourriture de ton corps; c'est moi qui te changerai en moi ».

¹ I Cor., 12, 27.

CHAPITRE XXXIX

DE L'APPEL IMMÉDIAT DES FIDÈLES A LA COMMUNION ET DE L'ACCLAMATION QUE LES FIDÈLES ADRESSENT AUX SAINTES ESPÈCES QUI LEUR SONT MONTRÉES

Le prêtre, après avoir communiqué aux saints mystères, se retourne vers le peuple et, montrant les saintes espèces, il invite ceux qui désirent faire la communion; il leur demande de s'en approcher avec crainte de Dieu et avec foi, sans témoigner ni du mépris à cause des humbles apparences, ni de l'incertitude parce que l'objet de notre foi est au-dessus de la raison, mais en reconnaissant la dignité de ce sacrement, source de vie éternelle pour ceux qui le reçoivent.

Les fidèles, pour montrer leur respect et leur foi, adorent, en bénissant et proclamant la divinité de ce Jésus que la foi nous fait percevoir spirituellement sous ces voiles. Pour donner plus d'éclat à leur doxologie, ils l'empruntent aux paroles du psalmiste : « Béni soit Celui qui vient au nom du Seigneur¹. Le Seigneur est Dieu, il fait briller sur nous sa lumière ». Jésus lui-même n'a-t-il pas dit : « Je suis venu au nom de mon Père, et vous ne me recevez pas; si un autre venait en son nom personnel, vous le recevriez² ». C'est le propre du Maître légitime, du Fils unique, de glorifier le Père. Au contraire, le propre de l'esclave transfuge, c'est l'arrogance et la défection. Le prophète, qui n'ignorait pas cela et qui savait ce qui fait la différence entre le bon pasteur et le loup ravisseur, bénit de loin

¹ Ps., 117, 26, 27.

² Joan., 5, 43.

Celui qui vient au nom du Seigneur; il donne au Père le nom de Seigneur; et Celui dont la lumière a brillé sur nous, il le proclame Dieu. Ce sont ces mêmes expressions qu'emploient les fidèles pour bénir le Christ qui vient et qui fait briller sur nous sa lumière.

CHAPITRE XL

D DE LA PRIÈRE QUE LE PRÊTRE DIT A HAUTE VOIX SUR LES FIDÈLES QUI VIENNENT DE COMMUNIER

Le célébrant implore de Dieu salut et bénédiction sur les fidèles qui viennent de communier : « Sauvez, ô Dieu, votre peuple, et bénissez votre héritage¹ ».

C'est encore une parole du psalmiste. Elle se rattache à cette autre, que le même prophète fait adresser par le Père à son Fils : « Je te donnerai les nations pour héritage, et pour domaine les extrémités de la terre² ». Car ce qu'il possédait de toute éternité comme Dieu, comme homme il en a reçu l'héritage dans le temps.

Mais, puisque le Fils est Lui-même notre Créateur, pourquoi donc le prêtre ne dit-il pas : « Bénissez vos œuvres, dont vous êtes vous-même l'auteur », mais bien : « votre héritage »? C'est afin de mieux le fléchir, en Lui rappelant la pauvreté qu'Il a voulu revêtir pour nous. Je vous supplie, semble dire le prêtre, en faveur de ces âmes pour lesquelles vous avez daigné, vous qui possédez toutes choses, vous mettre au nombre des serviteurs, recevoir des ordres et vous tenir parmi ceux qui en reçoivent, et

¹ Ps. 27, 9. Voir *Liturgies orientales, La Messe*, vol. II, p. 66.

² Ps. 2, 8.

vous entendre donner le titre d'héritier, vous qui n'aviez rien à acquérir¹.

D'ailleurs, le rappel de notre plus étroite relation avec Dieu nous attire davantage sa miséricorde. Or, l'héritage établit un rapport plus étroit que la création. Le Fils nous a acquis d'une manière bien supérieure et plus excellente en héritant de nous, qu'il ne nous possédait auparavant du fait de nous avoir créés. Par la création, il avait simplement le domaine sur la nature de l'homme; par héritage, il a été constitué maître de son intelligence et de sa volonté, ce qui est véritablement avoir empire sur les hommes. Le premier titre de propriété est commun même aux êtres irraisonnables et inanimés : par nature toutes choses sont soumises à Dieu, comme des créatures au Créateur.

Mais comment le Sauveur a-t-il été constitué par héritage maître de notre intelligence et de notre volonté? C'est parce que nous les avons soumises l'une et l'autre à Celui qui est descendu sur la terre, qui a été crucifié, qui est ressuscité : notre intelligence, en le reconnaissant comme vrai Dieu et comme souverain seigneur de toute créature; notre volonté, en lui donnant notre amour, en acceptant son empire et en prenant avec joie son joug sur nos épaules.

C'est ainsi que Dieu a pris parfaite possession de l'homme, c'est ainsi qu'il se l'est véritablement acquis. C'est cette possession que le prophète Isaïe désirait de loin, quand il disait : « Seigneur notre Dieu, possédez-nous² ».

¹ Sur la « pauvreté », le dépouillement, les anéantissements du Christ, ce que théologiens et exégètes appellent la *Kénose*, voir la note au chapitre XVII, pp. 118-119.

² *Isaïe*, 26, 13, paraît bien être le texte visé ici par Cabasilas, mais la citation n'est pas verbale et ne semble faite que de mémoire. Le prophète s'exprime en ces termes : « Seigneur notre Dieu, d'autres maîtres ont dominé sur nous (Vulgate : *possederunt nos*), c'est grâce à vous seul que nous pouvons célébrer votre nom ».

C Tel est l'héritage que, au dire de l'Écriture, le Fils unique a reçu du Père, et qui est rappelé dans cette prière.

NOTE : *Proclamation de la divine royauté du Christ.*

La divine royauté du Christ : tel est bien le sens de la prière du prêtre sur les fidèles après la communion et du commentaire très théologique que lui consacre Cabasilas. Ce chapitre nous offre, de fait, toute la substance de doctrine et de piété qui a inspiré la récente institution de la solennité du Christ-Roi. On trouvera de beaux développements de cette doctrine dans l'Encyclique *Quas primas*, du 11 décembre 1925, où Pie XI expose les considérants de cette institution. « La fête du Christ-Roi fait connaître, d'une manière qui s'adapte parfaitement à la psychologie humaine individuelle et sociale, les droits royaux de Dieu et de son Christ; et en même temps elle les fait reconnaître par les hommes et les sociétés au moyen des actes les plus relevés du culte par excellence qui est le culte liturgique ». Ainsi s'exprime Dom Lefebvre, résumant les conclusions de l'Encyclique. Puis il continue, faisant de ces idées une application spéciale à la Messe de la fête et abordant ainsi le thème même de notre Cabasilas : « Parmi ces actes (du culte) il faut nommer avant tout la sainte Messe. C'est en elle que la sainte Église concentrera donc l'enseignement qu'elle veut nous donner sur la royauté de Jésus, et c'est par elle qu'elle rendra à ce divin Roi ses hommages suprêmes, puisque le Saint Sacrifice a pour but la reconnaissance en Dieu de la plus haute souveraineté et en nous de la plus profonde dépendance. Et cet acte se fait en fonction non seulement du Calvaire, mais aussi du sacerdoce royal que Jésus ne cesse d'exercer dans son royaume qui est le ciel. La grande réalité du Christianisme n'est pas un cadavre suspendu à une croix, mais le Christ ressuscité et qui règne dans tout l'éclat de sa victoire au milieu de ses élus qui sont sa conquête (Épître). Et c'est pour cela que la messe commence par une des plus belles

visions de l'Apocalypse¹ où l'Agneau de Dieu est acclamé par les anges et les saints (Introït). Le Saint-Père a voulu que cette fête se célébrât vers la fin du cycle liturgique, au dernier dimanche d'octobre, comme couronnement de tous les mystères par lesquels Jésus a pleinement établi ses pouvoirs royaux, et à la veille de la Toussaint où Il réalise déjà en partie ces pouvoirs comme « Roi des rois et couronne de tous les saints » (Invitatoire de Matines), en attendant qu'Il règne sur tous ceux qui sont encore sur la terre et qu'Il sauve grâce surtout à la messe. C'est en effet principalement par l'Eucharistie, qui est tout à la fois un sacrifice et un sacrement, que le Christ, maintenant dans la gloire, assure les résultats du sacrifice conquérant du Calvaire, en se rendant maître des âmes par l'application qu'Il leur fait Lui-même des mérites de sa Passion (Secrète) et en les unissant comme des membres à leur tête. Le but de l'Eucharistie, dit le Catéchisme du Concile de Trente, est « de former un seul corps mystique de tous les fidèles », et cela pour les entraîner dans le culte que le Christ, Roi adorateur, comme prêtre et victime, rendit d'une façon sanglante sur la Croix et qu'Il rend maintenant, d'une façon non sanglante, sur l'autel de pierre de nos églises et sur l'autel d'or du ciel, au Christ Roi adoré comme Fils de Dieu, et à son Père auquel Il offre les âmes (Préface) »².

Le lecteur aura reconnu, dans ces explications de Dom Lefebvre, la même trame d'idées qui se révèle à travers tout le commentaire de Cabasilas. Celui-ci ne pourrait qu'adhérer de toute son âme à notre oraison du xx^e siècle : « Dieu tout-puissant et éternel, qui avez voulu restaurer toutes choses dans la personne de votre Fils bien-aimé, le Roi de l'univers :

Apocal., 5, 12 et 1, 6 : « Il est digne, l'Agneau qui a été immolé, de recevoir puissance, richesse, sagesse, force, honneur, gloire et bénédiction... A Lui la gloire et la puissance dans les siècles des siècles ».

² G. LEFEBVRE, *Missel quotidien et Vespéral*, au dernier dimanche d'octobre, fête du Christ-Roi.

accordez dans votre bonté que toutes les familles des nations, qui vivent en désaccord à cause de la blessure du péché, se soumettent à son très doux empire ». Lui qui, en ce chapitre XL, affirme avec une si pénétrante conviction la souveraine maîtrise du Christ sur les intelligences et les volontés, n'aurait pu que chanter de plein cœur nos hymnes au Christ-Roi : « O Christ, nous vous proclamons le Prince des siècles, le Roi des nations, l'unique Maître des esprits et des cœurs... O Christ, Prince artisan de la paix, soumettez-vous les esprits récalcitrants, et par votre amour réunissez en un seul bercail ceux qui ont quitté la bonne voie. Pour cela vous pendez, les bras ouverts, sur la croix sanglante et vous présentez aux regards votre Cœur percé par la cruelle lance et brûlant de flammes d'amour. Pour cela vous êtes caché sur les autels sous les espèces du pain et du vin, laissant jaillir de votre poitrine transpercée le salut pour vos enfants... Nous nous soumettons de plein gré à votre universelle royauté... »¹.

Concluons enfin de ce chapitre que la Messe quotidienne est réellement, pour qui sait la comprendre, une fête quotidienne du Christ-Roi, et que les communicants bénéficient des bénédictions sanctifiantes de ce divin Roi, liturgiquement implorées par le prêtre byzantin, comme aussi d'ailleurs par nos « Postcommunions » latines. Notons, au surplus, ce détail liturgique assez significatif, que l'usage byzantin est de bénir le peuple avec le calice contenant encore les saintes espèces, pendant que le prêtre dit la formule : *Sauvez, ô Dieu, votre peuple, et bénissez votre héritage.*

¹ Hymnes des Vêpres et des Laudes du Christ-Roi.

CHAPITRE XLI

ACTION DE GRACES ET DOXOLOGIE

Ici s'achève la liturgie, ici prend fin le rite eucharistique. Les oblats ont été sanctifiés, ils ont eux-mêmes sanctifié le prêtre et tout le clergé qui l'entoure; puis, par son intermédiaire, ils ont aussi perfectionné et sanctifié le reste de la pieuse assemblée.

Voilà pourquoi le célébrant et les assistants vont conclure leur prière en action de grâces à Dieu et en doxologie.

« Béni soit Dieu en tout temps, maintenant et toujours, et dans les siècles des siècles », s'écrie le prêtre.

Et les fidèles entonnent le cantique, dont le début ^{456 D} s'inspire des paroles du psalmiste¹ : « Que notre bouche se remplisse de louange, Seigneur, afin de nous faire célébrer votre gloire ». Nous ne sommes même pas dignes, ô souverain Maître, de vous offrir notre hymne pour les bienfaits dont vous avez daigné nous combler; mais vous, accordez-nous cette faveur. De quelle manière? En remplissant de louange notre bouche : comme vous avez donné aux suppliants la grâce de la prière pour que nous sachions qui prier et comment le prier, de même, en vue de l'hymne de reconnaissance à vous chanter, donnez la force à nos lèvres.

Les fidèles demandent ensuite à Dieu que la sainteté qu'ils ont reçue demeure en eux, que moyennant le secours de sa main paternelle ils ne trahissent pas la grâce et ne perdent pas le don qui leur a été accordé. « Gardez-nous dans votre sainteté ». En quoi faisant? car il est besoin

¹ Ps. 70, 8.

412A aussi de notre concours. « En méditant durant toute la journée votre justice ». La justice désigne ici la sagesse de Dieu et son amour envisagé dans les saints mystères, ainsi que le comprenait saint Paul quand il écrivait : « Je ne rougis pas de l'Évangile, car en lui la justice de Dieu se manifeste à tous et pour tous les croyants¹ ». La méditation de cette justice a la vertu de conserver en nous la sainteté reçue. Car elle augmente la foi en Dieu, enflamme l'amour et ne laisse pénétrer en l'âme rien de mauvais. Ce n'est donc pas sans utilité que nous indiquions, au début de cet exposé², la nécessité de pensées et réflexions dignes des divins mystères, afin de voir la sainteté s'établir et demeurer en nous.

NOTE : *Quelques particularités liturgiques.*

Ce chapitre nous permet de constater, au ^{xiv}^e siècle, certaines formules différentes de celles qui sont généralement employées dans l'usage moderne des églises byzantines.

Et d'abord, Cabasilas ne signale pas la profession de foi par laquelle le chœur répond aujourd'hui au prêtre qui vient de bénir le peuple. « Nous avons vu la vraie lumière, nous avons reçu un Esprit céleste, nous avons trouvé la vraie foi en adorant l'indivisible Trinité : car c'est elle qui nous a sauvés ». Ainsi chante le chœur, en des termes qui reportent sur les trois personnes divines le bienfait du salut comme récapitulé dans la sainte communion. L'omission de cette formule dans l'*Expositio liturgiae* ne signifie pas nécessairement que Cabasilas l'ignorait. Je serais pourtant surpris,

¹ Encore une citation peu littérale. Le texte sacré (*Rom.*, 1, 16) porte : « Je ne rougis pas de l'Évangile, lequel est une force divine pour le salut de tous les fidèles... En effet, en lui se manifeste la justice de Dieu qui, produite par la foi, augmente aussi la foi ».

² C'est en effet la conclusion pratique qui ressort de tout le chapitre premier.

s'il l'a connue, qu'il n'en ait pas souligné d'un trait personnel le caractère d'euchologie trinitaire et eucharistique.

Par contre, Cabasilas nous atteste ici que de son temps, dans la seconde moitié du ^{xiv}^e siècle, existait encore chez les Grecs l'usage de l'hymne (dite de Sergius, parce qu'inaugurée par ce patriarche à Constantinople en mai 624) : « Que notre bouche se remplisse de louange... », qui ne se maintient de nos jours que dans les églises slaves et roumaines. Le commentaire de Cabasilas partageant cette hymne en deux formules assez distinctes, nous redonnons ici le tropaire intégral : « Que notre bouche se remplisse de louange, Seigneur, afin de nous faire célébrer votre gloire, pour avoir daigné nous admettre à la participation de vos saints mystères. Gardez-nous dans votre sainteté et dans la méditation de votre justice toute la journée. Alleluia ».

Voir *Liturgies orientales, La Messe*, vol. II, pp. 67-69, où l'on pourra lire aussi deux oraisons parallèles d'action de grâces (l'une pour la liturgie de saint Jean Chrysostome, l'autre pour la liturgie de saint Basile), que le prêtre dit tout bas après s'être communié lui-même et avoir fait communier le diacre.

Au point de vue de la composition ou de la rédaction, le chapitre LIII aurait dû suivre immédiatement ce chapitre XLI, auquel il se rattache par le sujet traité et qui est l'explication des prières finales de la Messe. Les onze chapitres intermédiaires constituent une longue digression théologique sur les effets de l'Eucharistie, sur l'application de ces effets aux vivants et aux défunts, sur le véritable caractère de la commémoration des Saints faite plusieurs fois au cours de la Messe, sur le quadruple élément du sacrifice : latreutique, eucharistique, propitiatoire et impetratoire, et la prédominance de l'action de grâces (*eucharistia*) sur la supplication. Cabasilas touche là toute une série de questions qui semblent avoir spécialement intéressé et peut-être divisé sur certains points ses contemporains. Telle de ses explications, par exemple concernant le sujet de l'Eu-

charistie et sa nécessité, ou l'application des effets de l'Eucharistie aux âmes des trépassés, paraît ne pas avoir eu pour lui-même toute la clarté désirable. Mais toutes continuent de nous montrer une âme profondément croyante, un théologien pénétrant, qui enfin n'oublie jamais que l'esprit humain ne pourra jamais écarter toutes les ombres du mystère.

CHAPITRE XLII

LES DÉFUNTS SONT-ILS SANCTIFIÉS PAR LES MYSTÈRES DE L'AUTEL DE LA MÊME MANIÈRE QUE LES VIVANTS?

457 B Nouvelle question, qu'il faut ajouter aux considérations précédentes.

L'auguste et divin sacrifice se montre sanctifiant de deux manières. La première, c'est par médiation : les dons offerts, du seul fait d'être offerts, sanctifient ceux qui les offrent, ainsi que ceux pour qui on les offre, et leur rendent Dieu propice. La seconde manière, c'est par la communion, au moyen de laquelle ces offrandes deviennent pour nous un véritable aliment et un véritable breuvage, selon la parole du Sauveur.

B De ces deux manières, la première est commune aux vivants et aux défunts, car le sacrifice est offert pour l'une et l'autre catégorie. Mais la seconde manière n'est permise qu'aux vivants, puisque les morts ne peuvent plus manger et boire. Quoi donc alors? Les défunts vont-ils pour cela ne point bénéficier de cette sanctification qui résulte de la communion, et se trouver ici moins avantagés que les vivants? Nullement. Car le Christ se communique

aussi à eux, de la manière mystérieuse que Lui seul connaît¹.

En vue de le démontrer, considérons quelles sont les causes déterminantes de cette sanctification, pour voir si les âmes des défunts ne les possèdent pas aussi bien que celles des vivants.

Quelles sont donc les causes déterminantes de cette sanctification? Est-ce le fait d'avoir un corps? d'aller à pas matériels à la table sainte? de prendre dans les mains les espèces sacrées? de les recevoir dans la bouche? de les manger? de les boire? Nullement. Car plusieurs de ceux qui les reçoivent de la sorte, qui s'approchent ainsi des divins mystères, n'en retirent aucun bénéfice et s'en retournent, au contraire, coupables de plus grands crimes.

Mais quelles sont donc alors, pour ceux qui sont sanctifiées, les causes de cette sanctification? et quelles sont les conditions que le Christ exige de nous? Pureté d'âme, amour de Dieu, foi, désir du sacrement, ardeur pour la communion, élan fervent, empressement assoiffé : voilà ce qui attire cette sanctification, voilà les dispositions avec lesquelles il faut s'approcher pour communier au Christ et sans lesquelles la communion [fructueuse] est impossible². D

Or, ces conditions ne sont pas choses corporelles, mais dépendent seulement de l'âme. Rien donc n'empêche les

¹ Notons cette proposition, où Cabaslas veut enfermer tout l'essentiel de ce qu'il va développer, mais dont l'énoncé même laisse pressentir des idées assez imprécises.

² Le terme *fructueuse*, que nous ajoutons entre crochets, est nécessaire pour la logique de la doctrine eucharistique et répond d'ailleurs à l'idée exprimée par la phrase finale du précédent alinéa. Mais il ne se trouve pas, même équivalement, dans la phrase que nous traduisons présentement. Celle-ci était ainsi rendue littéralement par le ministre Claude, cité par le P. Anselme PARIS dans le tome IV de la *Perpétuité de la foi sur l'Eucharistie* (Paris, 1673), partie I, livre II, section III, (réédition MIGNÉ, t. IV, col. 408) : « Ce sont les choses qui attirent notre sanctification, et avec lesquelles il n'est pas possible que ceux qui approchent de la communion ne soient parti-

âmes des défunts d'y avoir part comme celles des vivants.

En conséquence, si les âmes se trouvent convenablement disposées et préparées au sacrement; si, d'autre part, le Seigneur, qui a sanctifié et consacré les augustes mystères, veut toujours sanctifier et désire continuer à se donner lui-même, qu'est-ce qui empêchera la participation? Rien absolument.

460 A — Alors, dira quelqu'un, si un vivant a dans son âme les bonnes dispositions susdites, mais n'accède pas aux saints mystères, il aura néanmoins la sanctification qui provient du sacrement?

— Pas n'importe lequel; mais celui-là seulement qui se trouve dans l'impossibilité matérielle d'y accéder, tout comme les âmes des défunts. C'était le cas, par exemple, de ceux qui vivaient dans la solitude des déserts, dans les montagnes, les grottes et les cavernes, qui n'avaient aucun moyen de voir un autel et un prêtre. A ceux-là le Christ lui-même procurait de manière invisible cette sanctification. Comment le savons-nous? C'est qu'ils avaient en eux la vie; or, ils ne l'auraient pas eue s'ils n'avaient point participé à ce divin mystère. N'est-ce pas le Christ lui-même qui a dit : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous¹ ». Et pour en donner comme

cipants de Jésus-Christ, et sans lesquelles il est impossible qu'ils le soient ». La dernière expression soulignée fait saisir tout ce que l'omission d'un petit mot suffit à apporter de confusion, voire même, du moins dans les termes, d'inexactitude et d'erreur. Des remarques analogues s'imposeront plusieurs fois au cours de ce chapitre et des suivants. Le lecteur en est d'avance prévenu. Nous renvoyons, du reste, ceux qui en auraient le loisir aux explications fournies par le P. Anselme Paris, en réfutation de Claude. P. Anselme Paris, *La croyance de l'Église grecque touchant la transsubstantiation contre la Réponse du ministre Claude au livre de M. Arnauld*, I^o Partie, livre II, chap. XII, sections III-VI (= *Perpétuité de la foi... touchant l'Eucharistie*, réédition MIGNÉ, Paris, 1841, t. IV, col. 408-432).

¹ Joan., 6, 53.

une preuve concrète, à plusieurs de ces saints Dieu envoya ses anges pour leur porter les augustes mystères. B

Mais si, quoiqu'il en ait la possibilité, quelqu'un refuse d'accéder au banquet eucharistique, celui-là ne pourra absolument pas obtenir la sanctification que ce banquet procure : non pas du simple fait qu'il n'y accède pas; mais parce que, en ayant la possibilité, il refuse d'y accéder; il montre par là qu'il a l'âme dénuée des bonnes dispositions exigées pour le sacrement.

En effet, quel empressement et quelle ardeur pour la table sainte, de la part de celui qui, pouvant y venir facilement, n'en a point la volonté? Quelle foi envers Dieu, chez celui qui ne redoute pas la menace contenue dans les paroles du Sauveur, chez ceux qui dédaignent ce divin banquet? Comment pourrait-on croire à l'amour de quiconque, ayant la faculté de recevoir ce sacrement, ne le reçoit pas?

Aussi n'y a-t-il rien d'étonnant si le Christ fait participer à ce banquet les âmes dégagées de leur corps auxquelles C il n'a aucun reproche de ce genre à adresser. Ce qui est extraordinaire et surnaturel, c'est qu'un homme vivant dans la corruption puisse se nourrir d'une chair incorruptible; mais qu'une âme, immortelle par nature, participe à un aliment immortel, de la manière qui lui est propre, quoi d'étonnant? Et si cette première chose, étrange et qui passe les bornes de la nature, Dieu dans son ineffable amour et sa mystérieuse sagesse a trouvé moyen de la réaliser, comment ne croirait-on pas qu'il accomplit aussi la seconde, qui est logique et vraisemblable?

NOTE : Sur le sujet de l'Eucharistie, sur sa nécessité, et sur les diverses manières de le recevoir.

Plusieurs propositions du chapitre qu'on vient de lire appellent des précisions, ou même des rectifications, qu'il a

paru utile de grouper en un rappel de données théologiques touchant ces trois points : Quel est le sujet apte à recevoir l'Eucharistie? Est-il nécessaire, pour être sauvé, de recevoir ce sacrement? N'y a-t-il pas plusieurs manières de le recevoir? Trois questions qui sont d'ailleurs connexes entre elles, et dont les solutions peuvent en conséquence se compénétrer.

Le sujet capable de recevoir le sacrement de l'Eucharistie, c'est de droit divin tout homme baptisé, pendant la durée de sa vie mortelle.

Cette réponse exclut manifestement et les anges et les âmes séparées par la mort du corps auquel elles étaient unies.

Saint Thomas se pose pourtant la question : Est-ce que les anges ne peuvent pas communier spirituellement? (*Somme théologique*, III^e Partie, quest. 80, art. 2). Cet adverbe suppose une distinction que le docteur angélique vient d'exposer à l'article précédent : « Dans la réception de ce sacrement il y a deux choses à considérer : d'un côté le sacrement lui-même, et de l'autre l'effet du sacrement. Par conséquent, pour participer parfaitement à ce sacrement, il faut le recevoir de manière à en obtenir en même temps l'effet. Or il arrive quelquefois que l'on mette obstacle à ce qu'on puisse recevoir l'effet du sacrement d'Eucharistie, et alors on ne le reçoit qu'imparfaitement. De même donc qu'il y a une distinction à faire entre ce qui est parfait et ce qui ne l'est pas, de même il faut distinguer la *communio sacramentelle*, dans laquelle on reçoit le sacrement sans en recevoir l'effet, d'avec la *communio spirituelle*, dans laquelle on reçoit l'effet de ce sacrement, qui est d'unir le chrétien à Jésus-Christ par la foi et la charité ». (*Ibid.*, art. 1).

A quoi l'on doit ajouter une troisième distinction, qui découle des deux précédentes et que saint Thomas formule ailleurs (*Opuscule De sacramento altaris*, ch. XVII). De fait, dans l'article de la *Somme* que l'on vient de lire, la communion spirituelle est considérée en tant qu'elle peut être unie à la communion sacramentelle. Mais elle peut aussi se rencontrer seule. On peut donc distinguer trois sortes de

communio : 1^o la communion *sacramentelle* qui ne serait pas accompagnée de la communion spirituelle, et qui est celle des mauvais chrétiens; 2^o la communion *spirituelle* que n'accompagnerait pas la communion sacramentelle, et qui dans tous les temps a été pratiquée plus ou moins parfaitement par tous les prédestinés; et enfin 3^o la communion *à la fois sacramentelle et spirituelle*, qui ne peut se faire qu'en état de grâce et par les seuls chrétiens baptisés.

Cette triple distinction jette déjà un rayon de lumière sur ce chapitre XLII, comme elle nous permettra de faire quelques éclaircies dans les argumentations un peu nébuleuses des chapitres suivants.

Cabasilas, sans employer les termes scolastiques, a parfois bien marqué, après les Pères, la différence entre la communion simplement sacramentelle — celle des mauvais chrétiens « qui n'en retirent aucun bénéfice et s'en retournent, au contraire, coupables de plus grands crimes » — et la communion à la fois sacramentelle et spirituelle. Mais parfois aussi, telles de ses expressions laisseraient croire que celle-ci est la seule réelle, et, plus encore, qu'elle est absolument indispensable à tous ceux qui vivent la vie dans le Christ.

Nouvelle confusion qui s'ajoute à la première, et qui porte sur la *nécessité de l'Eucharistie*. Rappelons la doctrine de l'Église à cet égard. Elle se formule en ces termes : *La réception de l'Eucharistie n'est pas nécessaire de nécessité de moyen pour le salut; elle est seulement nécessaire de nécessité de précepte*.

L'acte nécessaire de nécessité de moyen pour le salut est celui dont l'omission, même non coupable, est un obstacle au salut : ainsi, le baptême pour les enfants, l'état de grâce pour tous. L'acte nécessaire de nécessité de précepte est celui dont l'omission n'est un obstacle au salut que si elle est gravement coupable parce qu'infraction grave d'un commandement donné : telle, chez l'adulte, la foi aux articles du Symbole; ou, pour prendre un exemple plus concret, l'assistance à la messe les jours dits de précepte; ou encore,

précisément en ce qui concerne l'Eucharistie, la communion pascale.

L'Évangile enseigne la nécessité de la communion; mais cette nécessité n'est pas de moyen; c'est une nécessité de précepte, que vient justement préciser le commandement de l'Église.

« En vérité, en vérité, je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous ». Les Pères accentuent encore la force de cette affirmation. Ils font dépendre nécessairement de la participation à l'Eucharistie la vie surnaturelle de nos âmes et la résurrection glorieuse de notre corps¹. Cependant il n'entre pas dans la pensée des Pères de considérer comme exclus du salut ceux qui, ayant reçu le Baptême, n'ont pu communier... Par ailleurs, le concile de Trente déclare anathème celui qui soutient que les enfants qui n'ont pas atteint l'âge de raison tombent sous l'obligation de la communion.

« Pour résoudre cette apparence de contradiction, saint Fulgence faisait déjà observer que sans doute, pour être sauvé, il faut être incorporé au Christ, mais qu'un baptisé qui meurt avant d'avoir pu recevoir l'Eucharistie, est sauvé parce qu'il a participé au corps et au sang du Seigneur quand il est devenu, par le Baptême, membre du Christ (S. FULGENCE, *Epist.* 12, nos 24-26, P. L., t. 65, col. 390-392). Reprenant cette doctrine, saint Thomas la précise en disant que le fruit propre de l'Eucharistie peut être acquis par la réception réelle du sacrement ou par le désir, de même du reste que le fruit propre du Baptême, et même plus facilement que ce dernier; car la réception du Baptême implique déjà, par elle-même, une orientation vers l'Eucharistie. *Somme théologique*, III^e Partie, quest. 73, art. 3. D'où il suit que la réception de l'Eucharistie n'est pas nécessaire de nécessité de moyen »².

Pour revenir maintenant à la question, posée par saint

¹ Retenons cette double mention de vie surnaturelle et de résurrection glorieuse. Elle est d'ailleurs basée sur l'Évangile. Car Notre-Seigneur, après avoir affirmé la nécessité de manger sa chair et de boire son sang pour avoir la vie, ajoute aussitôt : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang aura la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour ». *Joan.*, 6, 54. C'est sur ce fondement évangélique que Cabasilas appuie sa doctrine; mais, pour ne pas tenir assez compte des distinctions théologiques qui viennent d'être rappelées, il est trop porté à considérer l'Eucharistie comme nécessaire même à la vie surnaturelle des âmes des défunts.

² L. LABAUCHE, *Leçons de théologie dogmatique*, Paris, 1919, tome IV, pp. 223-224.

Thomas, de savoir si les anges peuvent recevoir spirituellement l'Eucharistie, voici la réponse qu'y fait le docteur angélique; elle nous amènera à voir que penser de la question et de la solution de Cabasilas concernant les âmes séparées.

« Le sacrement de l'Eucharistie contient Jésus-Christ lui-même, non sous la forme qui lui est propre, mais sous la forme sacramentelle. De là deux manières différentes de se nourrir spirituellement du Christ : la première, en s'unissant à lui tel qu'il est sous la forme qui lui est propre, et c'est de cette manière que les anges se nourrissent spirituellement du Christ à qui ils sont unis par les liens d'une charité parfaite et par la vision à découvert..., mais non par la foi, comme il nous convient à nous de lui être unis ici-bas. L'autre manière de se nourrir spirituellement du Christ se rapporte au Christ en tant que présent sous les espèces sacramentelles, elle consiste à désirer avec une vive foi de recevoir ce sacrement : ce qui est se nourrir spirituellement non seulement du Christ, mais aussi du sacrement lui-même, chose qui ne saurait convenir aux anges. Ainsi, quoique les anges se nourrissent spirituellement du Christ, il ne leur convient pourtant pas de se nourrir spirituellement du sacrement de l'Eucharistie¹ ».

Saint Thomas ne se pose pas la question pour l'âme humaine séparée du corps; mais ses principes nous permettent de la résoudre. De fait, dans la vie nouvelle qui est la sienne, cette âme séparée participe, par bien des côtés, à la manière d'être des esprits angéliques. « L'âme juste reste irrévocablement juste, l'âme pécheresse reste irrévocablement pécheresse. Toutes deux sont confirmées en leur but »². Comme il ne peut s'agir pour nous que des âmes justes — et seulement de celles qui doivent subir une dernière expiation avant d'entrer au ciel —, leur assimilation aux anges exclut pourtant le face à face de la vision béatifique. Elles demeurent donc unies à Dieu et au Christ par la foi, l'espérance et la charité, mais non plus par les sacrements : la vie sacramentelle cesse à la mort. Pour rester dans la perspective où se plaçait saint Thomas à propos des anges, tout ce que l'on peut dire, c'est que ces âmes, non encore béatifiées, éprouvent, par rapport à l'Eucharistie, un vif regret de

¹ *Somme théologique*, III^e Partie, quest. 80, art. 2.

² Mgr CHOLLET, *Nos morts*, Paris, 1908, pp. 66-67.

n'avoir pas mieux utilisé cette divine source de sanctification, et d'autre part un ardent désir de voir leurs frères de l'Église militante offrir à leur intention l'auguste sacrifice et la sainte communion. Si l'on veut appeler cela une *communion spirituelle*, on voit que ce sera en un sens tout différent de son acception ordinaire.

Certains textes anciens, dont quelques-uns ont même pris place, comme prières de dévotion, dans le Missel et le Bréviaire romain, suggèrent bien une idée de ce genre, mais fournissent en même temps des éléments d'explication théologique. Ainsi, dans la longue *oraison dite de saint Ambroise*, compilée par Jean de Fécamp au XII^e siècle et insérée par l'Église parmi les prières de préparation à la messe, le début de la section réservée pour le vendredi se présente sous cette forme : « Nous vous supplions aussi, Seigneur, Père très saint, pour les âmes des fidèles défunts, afin que ce grand sacrement d'amour soit pour elles salut, joie et rafraîchissement. Seigneur mon Dieu, *que ce soit aujourd'hui pour elles un grand et parfait banquet de vous*, ô Pain vivant qui êtes descendu des cieux et qui donnez la vie au monde, *de votre chair sacrée et bénie*, de vous l'Agneau immaculé qui ôtez les péchés du monde, de cette chair sacrée qui a été prise du sein de la glorieuse et bienheureuse Vierge Marie et formée par le Saint-Esprit; de cette source de grâce que la lance du soldat fit jaillir de votre Côté sacré : afin que, fortifiées et rassasiées, rafraîchies et consolées par cet auguste banquet, ces âmes exultent dans la louange de votre gloire ».

On le voit, nous avons là un memento des défunts où nombre d'expressions rappellent étrangement celles de notre Cabasilas. Mais, à la différence du texte de celui-ci, l'*oraison de saint Ambroise* peut s'expliquer normalement, pour les âmes justes des défunts, de l'application que nous demandons à Dieu de leur faire des mérites du saint sacrifice que nous offrons et de la communion à laquelle nous prenons part,

En réalité, nous surprenons ici chez Cabasilas, et nous retrouverons plusieurs fois encore, une interprétation inexacte de la parole du Sauveur¹ : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous »; interprétation qui lui fait appliquer cette nécessité même aux âmes justes des défunts, et aussi, « de la manière que Dieu sait », aux Saints qui jouissent de la vie éternelle². Ajoutons que ce chapitre et les suivants révèlent aussi, chez Cabasilas, une idée trop confuse de l'état intermédiaire que nous appelons le Purgatoire; et enfin, qu'il ne pose où ne maintient pas assez nettement la distinction nécessaire entre effets du sacrement et effets du sacrifice³.

¹ *Joann.*, 6, 53.

² A propos des anges et des saints du ciel, épinglons ici quelques lignes lumineuses du livre de l'*Imitation* : « C'est pour ménager ma faiblesse que vous vous cachez sous les voiles du sacrement. Je possède réellement et j'adore Celui que les anges adorent dans le ciel, mais je ne le vois encore que par la foi... Mais quand ce qui est parfait sera venu (I Cor., 13, 10), l'usage des sacrements cessera, parce que les bienheureux, dans la gloire céleste, n'ont plus besoin de secours. Ils se réjouissent sans fin de la présence de Dieu et contemplant sa gloire face à face, pénétrés de sa lumière et comme plongés dans l'abîme de sa divinité, ils goûtent le Verbe de Dieu fait chair, tel qu'il était au commencement et tel qu'il sera durant toute l'éternité ». *Imitation de Jésus-Christ*, livre IV, chap. XI, n. 2.

³ Le lecteur s'est rendu compte toutefois que les confusions et exagérations de notre Byzantin, loin d'atténuer l'idée de la présence réelle et de l'efficacité du sacrifice eucharistique, ne vont qu'à les affirmer avec plus de force. Aussi lorsque le ministre protestant Jean Claude voulut invoquer, en faveur de la doctrine calviniste, ces chapitres de Cabasilas (dans sa *Réponse à la première Perpétuité de la foi* d'Arnauld, Réponse publiée à Quevilly et à Genève en 1670), mal lui en prit. Le P. Anselme PARIS, chanoine régulier génovéfain, ayant repris à fond tout le sujet, consacra aux chapitres de Cabasilas et aux interprétations de Claude une discussion que l'on peut dire exhaustive. L'exposé du P. Anselme Paris est d'une telle limpidité, que ce serait peine perdue de vouloir le refaire après lui, ou simplement d'en résumer la substance. Son style même est ce style du XVII^e siècle théologique français, un peu lourd peut-être et latinisant, mais si riche et si plein dans son austère simplicité. Il n'est pas jusqu'à ses fines ironies qui n'aient gardé pour nous leur intérêt littéraire, voire apologetique. Je croirais commettre un impardon-

Nous pouvons maintenant aborder la suite de l'*Expositio Liturgiae*, en priant seulement le lecteur de ne point perdre de vue les explications qui viennent de lui être présentées.

CHAPITRE XLIII

C'EST PRINCIPALEMENT A L'ÂME DU COMMUNIAINT QU'EST CONFÉRÉE LA SANCTIFICATION

460 D Ceux qui vivent encore dans le corps reçoivent la communion par le moyen du corps, mais elle pénètre tout

nable péché d'omission si, dans un volume consacré à Cabasilas, je ne signalais pas la place réservée à notre Byzantin en un ouvrage important de notre littérature théologique française. La simple transcription des titres des quatre « sections » du P. Paris suffira, je l'espère, pour recommander la lecture de ces pages savoureuses à la curiosité attentive de quelques novices de la science sacrée, voire même de certains vétérans.

La créance de l'Église grecque touchant la transsubstantiation contre la Réponse du ministre Claude au livre de M. Arnauld (Paris, 1673). I^{re} Partie, Livre I^{er}, Chapitre XII, Section III : « Contenant une longue dispute de M. Claude pleine d'illusions touchant l'opinion de Cabasilas sur le sujet de la communion des méchants, des habitants des déserts, et des âmes séparées de leur corps ». Section IV : « Opinion de Cabasilas touchant la communion des fidèles qui participent aux sacrés mystères de corps et d'esprit tout ensemble ». Section V : « Opinion de Cabasilas touchant la communion des âmes séparées du corps, et de celles qui y sont encore unies qui participent seulement d'esprit au corps et au sang du Sauveur ». Section VI : « Opinion de Cabasilas touchant la communion des méchants, qui ne participent aux mystères que de corps et non pas d'esprit ». Ces quatre sections occupant, dans la réédition Migne, *Perpétuité de la foi...*, t. IV, un espace assez considérable, soit 24 colonnes de format grand-in-quarto, col. 408-432, on voit que le sujet n'est pas traité à la légère.

Encore faudrait-il y ajouter, dans la II^e Partie, livre III, chapitre II, éd. Migne, col. 661-665, les pages où, après avoir étudié la doctrine eucharistique de saint Jean Damascène, le P. Anselme Paris montre Cabasilas en accord avec l'illustre docteur. Et ceci est, au surplus, une manière d'explication, utile à rappeler, des exagérations mêmes de notre Byzantin.

d'abord dans la substance de l'âme et, par l'âme, passe au corps. C'est ce qu'indique le bienheureux Apôtre quand il écrit : « Celui qui s'unit au Seigneur est avec lui un seul esprit¹ », parce que cette union et ce commerce ineffable s'accomplit d'abord et principalement dans l'âme.

C'est là en effet qu'est principalement l'homme; c'est là aussi que réside la sanctification qui s'acquiert par les vertus et par l'activité humaine; c'est là qu'est le foyer du péché, et donc ce qui a besoin du remède qu'apporte l'Eucharistie. Au corps, au contraire, c'est par l'âme que tout vient : de même qu'il est souillé par les mauvaises pensées qui sortent du cœur², de même c'est de là aussi que lui vient la sanctification, celle de la vertu et de l'ascèse, comme celle des saints mystères. Il est même des hommes 461 A à qui surviennent des maladies corporelles ayant pour cause la dépravation morale de l'âme. C'est ce que voulait indiquer le Sauveur, lorsque, pour guérir un malade d'âme, c'est-à-dire dégager cette âme de ses péchés, il libérait le corps³ de son infirmité³.

Ainsi donc, pour recevoir la sanctification, l'âme n'a pas besoin du corps; mais c'est bien plutôt celui-ci qui a besoin de celle-là.

Quel avantage revient-il donc du rite sacré aux âmes encore unies au corps, sur celles qui en sont dégagées, du fait que les premières voient le prêtre et reçoivent de lui les dons sacrés? Les secondes n'ont-elles pas aussi le Prêtre éternel, devenu tout pour elles, Celui qui distribue la communion à ceux-là même parmi les vivants qui le reçoivent véritablement [et avec fruit]? Car ce ne sont pas tous ceux à qui le prêtre humain donne l'Eucharistie, qui

¹ I Cor., 6, 17. ² Matth., 15, 11-20.

³ Cf. Matth., 9, 2-8; Marc, 2, 5-12; Luc, 5, 20-25 : guérison du paralytique de Capharnaüm.

B communient véritablement [et avec fruit]¹, mais ceux-là seulement à qui le Christ la donne. Le prêtre, lui, donne le sacrement à tous ceux qui se présentent, sans distinction; le Christ, à ceux-là seulement qui sont dignes de communier. Par où il est manifeste qu'il n'y en a qu'un seul qui par le sacrement perfectionne les âmes et les sanctifie, vivants et défunts : c'est le Sauveur².

De ce qui vient d'être dit il ressort donc que tous les éléments relatifs au rite sacré sont communs aux vivants et aux morts. Les causes déterminantes de la sanctification, étant des biens d'âme, se trouvent chez les uns comme chez les autres; identique est l'élément qui est principalement et proprement en rapport avec la sanctification; identique, le Prêtre qui sanctifie. La seule chose qui est chez les vivants unis à leur corps et qui n'existe pas chez les trépassés, c'est que même les indignes de la communion paraissent être sanctifiés parce qu'ils reçoivent dans leur corps l'Eucharistie. Dans l'au-delà, l'accès même est impossible à qui se trouverait en état d'impréparation, et c'est aux dignes seuls que la participation est permise. Mais ce fait de pouvoir s'approcher du sacrement de manière indigne ne confère pas aux vivants la sanctification; il leur vaut, au contraire, le pire châtement. En

¹ Les mots entre crochets assurent l'exactitude de la pensée. Le traducteur latin insère avec raison cette note : « Lisez ceci avec précaution : car Cabasilas, et les Grecs en général, professent une doctrine très orthodoxe sur la présence réelle du corps du Christ dans l'Eucharistie. Peut-être faut-il entendre le mot véritablement dans le sens de : dignement et avec fruit ». P. G., t. 150, col. 162.

² La proposition soulignée rectifie la phrase qui précède : toujours on le voit, dans le même sens de communion fructueuse, sanctifiante. Mais on voit par là aussi que la conséquence déduite par Cabasilas dépasse les prémisses quand il l'applique aux défunts, pour qui la communion sacramentelle ni même la communion spirituelle n'est plus possible. Toute la suite de l'argumentation se trouve ainsi compromise.

conséquence, il s'en faut de beaucoup que cela constitue un avantage pour les vivants sur les défunts.

En outre, et pour la même raison, on voit que la communion aux mystères sacrés non seulement est possible à ces âmes (des défunts), mais qu'elle les accompagne nécessairement. Si en effet il y avait dans l'au-delà quelque autre principe de leur joie et de leur repos, cela même constituerait la récompense pour celles qui sont dignes et pures, et alors il n'y aurait pas nécessairement besoin, pour elles, de ce divin banquet. Mais en fait, ce qui procure à ceux de l'au-delà toute joie et toute félicité — que vous donniez à cet au-delà le nom de paradis, ou de sein d'Abraham, ou de lieux exempts de douleur et de tristesse, ou de régions lumineuses, verdoyantes et rafraîchissantes, soit même que vous l'appeliez le royaume proprement dit —, ce n'est rien d'autre que ce calice et cette hostie. D

Tout cela en effet, (cette unique cause de la félicité de ces âmes), c'est le divin Médiateur¹. Celui qui est entré pour nous en précurseur dans le sanctuaire², le seul qui conduit au Père³; c'est lui qui communique maintenant ces biens sous les apparences visibles du sacrement, et de la manière qu'il l'a voulu, aux mortels retenus dans les liens de la chair; c'est Lui-même qui après la mort se laissera percevoir et communiquer sans voiles, quand « nous le verrons tel qu'il est⁴ », selon le mot de saint Jean, lorsqu'il rassemblera les aigles autour du corps mort⁵, lorsqu'il

¹ Hebr., 8, 6; 9, 15; 12, 24.

² Hebr., 6, 20.

³ Hebr., 2, 10; Joan., 14, 6.

⁴ Joan., 3, 2.

⁵ Allusion à la parole du Sauveur concernant le second avènement du Messie, Matth., 24, 28 : « Où que soit le cadavre, les aigles s'assemblent »; cf. Luc, 17, 37 : « Où est le cadavre, là les aigles s'assemblent ». — Il est intéressant de signaler un commentaire de saint Jean Chrysostome, d'ordre purement moral, sur ce logion évangélique :

« C'est à l'union mutuelle que cette terrible et redoutable Victime

« se ceindra, les fera mettre à table et passera pour les servir¹ », lorsqu'il apparaîtra plein d'éclat sur les nuées du ciel² et que par Lui « les justes brilleront comme le soleil³ ».

464 A Ceux qui ne Lui sont pas unis, de cette union intime que sait nouer la participation à la même table, sont dans l'impossibilité de jouir, dans l'au-delà, du repos ou d'y recevoir quelque bien que ce soit, plus ou moins considérable.

NOTE : Où Bossuet rectifie Cabasilas, en précisant que « nous avons Jésus-Christ où tout se trouve », mais de la manière qui convient à notre « état de pèlerinage ».

BOSSUET (*Explication de quelques difficultés sur les prières de la messe*, n° 42, éd. « Classiques Garnier », pp. 607-609) a exprimé une idée assez voisine de celle de Cabasilas en ce dernier alinéa, mais avec une plus grande sûreté théologique sur la question « du signe et de la vérité joints ensemble dans l'Eucharistie ». Le citer sera encore une manière de rectifier ce qu'il y a d'exagéré dans l'exposé de Cabasilas.

« Vous savez trop — écrit Bossuet — que si l'on appelle l'Eucharistie un *sacrement*, c'est à cause premièrement que c'est un secret et un mystère au même sens que les Pères ont parlé du sacrement de la Trinité, du sacrement de l'Incar-

nation, du sacrement de la Passion, et ainsi des autres; qu'outre cela, c'est un *signe*, non point à l'exclusion de la vérité du Corps et du Sang, mais seulement pour marquer qu'ils y sont contenus sous une figure étrangère; et enfin, que dans cette vie et durant ce pèlerinage, ce qui est vérité à un certain égard est une figure et un gage à un autre. Ainsi l'Incarnation de Jésus-Christ nous est la figure et le gage de notre union avec Dieu; ainsi Jésus ressuscité nous figure en sa personne tout ce qui doit s'accomplir dans tous les membres de son Corps mystique et en cette vie et en l'autre. Mais après avoir compris des vérités si constantes, vous n'avez pas dû être embarrassé de cette Postcommunion : « O Seigneur, que vos sacrements opèrent en nous ce qu'ils contiennent, afin que ce que nous célébrons en espèce ou en apparence, ou comme vous voudrez traduire, *quod nunc specie geritur*, nous le recevions dans la vérité même », *rerum veritate capiamus* (Samedi des Quatre-Temps de septembre). Cela, dis-je, ne devait pas vous embarrasser; au contraire, vous deviez entendre que ce que contiennent les sacrements, c'est Jésus-Christ la vérité même, mais la vérité cachée et enveloppée sous des signes, suivant la condition de cette vie. Il ne convient pas à l'état de pèlerinage où nous sommes d'avoir ni de posséder Jésus-Christ tout pur. Comme nous ne voyons ces vérités que par la foi et à travers de ce nuage, nous ne possédons aussi sa personne que sous des figures. Il ne laisse pas d'être tout entier dans ce sacrement, puisqu'il l'a dit; mais il y est caché à notre vue et n'y paraît qu'à notre foi. Nous demandons donc qu'il se manifeste, que la foi devienne vue, et que les sacrements soient enfin changés en la claire apparition de sa gloire.

nous invite. Elle nous commande de nous approcher d'elle avec un esprit de charité qui, nous rendant des aigles, nous fasse voler jusqu'au ciel même. Car là où sera le corps mort, là seront aussi les aigles. Il appelle son corps un corps mort, parce que s'il ne fût mort, nous ne nous serions jamais relevés. Il nous appelle aussi des aigles, parce que celui qui s'approche de ce corps doit être tout céleste et ne plus tenir à la terre; qu'il ne doit pas se traîner ni ramper ici-bas, mais se porter en haut d'un vol continu, regarder le Soleil de justice et avoir l'œil de l'entendement clairvoyant. Car cette table est la table des aigles, et non des corneilles ». — Voir dans le *De vita in Christo* de Cabasilas, l. IV, vers la fin, P. G., t. 150, col. 623 D, la même pensée qu'ici et avec référence au même texte.

¹ Expressions de Notre-Seigneur encore (*Luc*, 12, 37) pour symboliser la récompense réservée aux serviteurs vigilants.

² *Matth.*, 24, 30.

³ *Matth.*, 13, 43, paroles qui concluent l'explication de la parabole de l'ivrate.

nation, du sacrement de la Passion, et ainsi des autres; qu'outre cela, c'est un *signe*, non point à l'exclusion de la vérité du Corps et du Sang, mais seulement pour marquer qu'ils y sont contenus sous une figure étrangère; et enfin, que dans cette vie et durant ce pèlerinage, ce qui est vérité à un certain égard est une figure et un gage à un autre. Ainsi l'Incarnation de Jésus-Christ nous est la figure et le gage de notre union avec Dieu; ainsi Jésus ressuscité nous figure en sa personne tout ce qui doit s'accomplir dans tous les membres de son Corps mystique et en cette vie et en l'autre. Mais après avoir compris des vérités si constantes, vous n'avez pas dû être embarrassé de cette Postcommunion : « O Seigneur, que vos sacrements opèrent en nous ce qu'ils contiennent, afin que ce que nous célébrons en espèce ou en apparence, ou comme vous voudrez traduire, *quod nunc specie geritur*, nous le recevions dans la vérité même », *rerum veritate capiamus* (Samedi des Quatre-Temps de septembre). Cela, dis-je, ne devait pas vous embarrasser; au contraire, vous deviez entendre que ce que contiennent les sacrements, c'est Jésus-Christ la vérité même, mais la vérité cachée et enveloppée sous des signes, suivant la condition de cette vie. Il ne convient pas à l'état de pèlerinage où nous sommes d'avoir ni de posséder Jésus-Christ tout pur. Comme nous ne voyons ces vérités que par la foi et à travers de ce nuage, nous ne possédons aussi sa personne que sous des figures. Il ne laisse pas d'être tout entier dans ce sacrement, puisqu'il l'a dit; mais il y est caché à notre vue et n'y paraît qu'à notre foi. Nous demandons donc qu'il se manifeste, que la foi devienne vue, et que les sacrements soient enfin changés en la claire apparition de sa gloire.

« C'est ce qu'on demande en d'autres paroles dans une autre oraison : « Nous vous prions, ô Seigneur, que nous recevions manifestement ce que nous touchons dans l'image d'un sacrement »¹. Vous voyez dans toutes ces prières que

¹ In *Ambrosian.*, 30 decembr.; in *Ord. S. Jacobi*, apud Pamelium, t. I., p 310 (note de Bossuet).

nous n'y demandons pas d'avoir autre chose dans la gloire que ce que nous avons ici; *car nous avons tout, puisque nous avons Jésus-Christ où tout se trouve*. Mais nous demandons que tout se manifeste; que les voiles qui nous le cachent soient dissipés; que nous voyions manifestement Jésus-Christ Dieu et Homme, et que, par son humanité, qui est le moyen, nous possédions sa divinité, qui est la fin où tendent tous nos désirs ».

Nous avons Jésus-Christ où tout se trouve; dans l'au-delà, les âmes saintes, une fois leur expiation achevée, auront Jésus-Christ où tout se trouve; mais ici-bas, nous l'avons sous les voiles de la foi; dans l'au-delà, les voiles seront dissipés. Sur ces deux propositions l'accord est parfait entre Cabasilas et Bossuet. Mais, outre que Cabasilas, en parlant ici des âmes justes des défunts, oublie de mentionner ce qu'il dira ailleurs, savoir, que certaines de ces âmes « ne sont pas encore complètement perfectionnées »¹, — il oublie aussi ce que Bossuet rappelle si opportunément, que les signes sensibles, les *sacrements* ne conviennent qu'à notre état de pèlerinage. Dans l'au-delà de gloire, plus de sacrements, mais l'éternelle réalité. Dans l'au-delà d'expiation, plus de sacrements, mais la réalité de la foi, de l'espérance, de la charité suffisant à la sérénité purificatrice de ce vestibule du paradis².

¹ Peut-être s'est-il tenu pour quitte en concédant, vers la fin du chapitre, que cet au-delà peut s'appeler ou le paradis ou le sein d'Abraham, ou un lieu exempt de douleur et de tristesse, ou une région lumineuse et rafraîchissante, ou enfin le royaume proprement dit. Mais ces diverses dénominations recouvrent, dans son esprit, un au-delà de béatitude où il n'y a pas de distinction notable entre ceux que nous nommons les Saints et les âmes des défunts pour lesquelles nous prions.

² Cabasilas a eu le tort, dans cette question des effets de l'Eucharistie sur les défunts, de ne point assez se souvenir de la notion même de sacrement et des conséquences qu'elle entraîne. Saint Jean Chrysostome, dont le réalisme eucharistique est pourtant très accusé, avait fort bien marqué ce caractère sacramentel en un passage où s'affirme précisément son réalisme eucharistique : « Puisque le Verbe a dit : Ceci est mon corps, soyons persuadés de la vérité de ses paroles,

soumettons-y notre croyance, regardons-le dans ce sacrement avec les yeux de l'esprit. Car Jésus-Christ ne nous y a rien donné de sensible, mais ce qu'il nous y a donné sous des objets sensibles est élevé au-dessus des sens et ne se voit que par l'esprit. Il en est ainsi dans le Baptême, où, par l'entremise d'une chose terrestre et sensible qui est l'eau, nous recevons un don spirituel, savoir : la régénération et le renouvellement de nos âmes. Si vous n'aviez point de corps, il n'y aurait rien de corporel dans les dons que Dieu vous fait; mais parce que votre âme est jointe à un corps, il vous communique des dons spirituels sous des choses sensibles et corporelles... ». S. JEAN CHRYSOSTOME, *In Matth.*, hom. 82, n° 4, P. G., t. 57, col. 743.

Voilà, clairement rappelé, le principe très ferme qui exclut les âmes séparées de toute participation au sacrement eucharistique en tant que tel et quelle que soit la manière, même « connue de Dieu seul », que l'on veuille supposer à pareille participation.

Sur le concept sacramentel du sacrifice eucharistique, on consultera avec profit le volume de Dom VONIER, traduction française du R. P. ROGUET : *La clef de la doctrine eucharistique* (Lyon, 1942), notamment le chapitre XI : « Le sacrifice de la messe est un sacrifice sacramentel », pp. 104-115.

Sur les opinions mêmes de Cabasilas les théologiens trouveront quelques utiles remarques dans M. JUAZE, *Theologia christianorum orientarium*, t. III, 1930, pp. 304-307. Voir spécialement p. 307, en note, où il est rappelé que certains auteurs catholiques parlent d'une union physique et permanente du Christ tout entier avec l'âme et le corps du communiant, en des termes qui ne sont pas sans analogie avec plusieurs locutions de Cabasilas : notamment THOMASSIN, *Dogmata theologica*, De incarn. Verbi, l. X, c. XXI seq.; le P. FRANÇOIS DE VOUILLE, *Notes théologiques sur l'union de l'homme à Jésus-Christ*, dans la revue *Études Franciscaines*, t. IX-XII, 1903-1904. Voici un extrait de ce dernier : « Nous savons que quelques théologiens, hommes de doctrine et de piété, croient pouvoir expliquer plus amplement et plus dignement ces paroles du Sauveur : *Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem in me manet et ego in eo*, en disant que, sans doute, les espèces étant consommées, la présence sacramentelle de Jésus-Christ cesse aussi, mais sans que, pour cela, Jésus-Christ avec son humanité nous abandonne. A la présence sacramentelle succéderait une présence spirituelle de l'humanité de Jésus-Christ indépendante des espèces, et qui serait la suite de la venue sacramentelle du Christ dans l'homme... Nous confessons que cette opinion nous sourirait beaucoup, qu'elle réaliserait bien pleinement, bien amoureusement, l'union perpétuelle et vitale du chrétien avec Jésus-Christ. Que n'est-elle plus reçue et plus appuyée!... »

L'*Oratio S. Ambrosii* du samedi a cette formule intéressante à signaler ici : « *Manducat te angelus ore pleno; manducet te peregrinus homo pro modulo suo.* »

CHAPITRE XLIV

DE LA MÉDIATION DU CHRIST

464 A Le Christ, en effet, est le Médiateur par qui nous sont venus tous les biens qui nous ont été donnés ou, plutôt, qui nous sont sans cesse donnés par Dieu. Car Il ne s'est pas contenté de remplir une fois son rôle de Médiateur en nous livrant tous les biens en vue desquels il le remplissait, et de se retirer ensuite. Non, il intervient sans cesse, et non point en paroles et en supplices comme font les ambassadeurs, mais en action. Cette action, quelle est-elle? Nous unir à lui et, à travers sa personne, nous faire part des grâces qui lui sont propres, selon le mérite de chacun et selon le degré de purification.

B La lumière fournissant à l'œil la possibilité de la vision, ceux à qui elle fait défaut sont privés de la vue : ainsi l'union continue avec le Christ est-elle nécessaire aux âmes, si elles veulent vivre en plénitude et jouir du parfait repos. L'œil ne peut voir sans lumière : sans le Christ, les âmes ne peuvent avoir la vie véritable et la paix. Car c'est lui seul qui réconcilie avec Dieu, lui seul qui produit cette paix sans laquelle nous restons ennemis de Dieu et privés de tout espoir d'avoir une part quelconque aux biens venus de Lui.

Si donc quelqu'un n'a pas été initialement réuni au Christ (par le Baptême), ou si, une fois réuni à Lui, il n'a point persisté dans cette union, celui-là est encore ennemi et, par conséquent, étranger aux divines richesses.

Qu'est-ce, en effet, qui a réconcilié Dieu avec le genre humain? Uniquement ceci : Dieu a vu fait homme son Fils

bien-aimé. De même, il se réconcilie avec chaque homme C individuellement, si celui-ci présente la marque du Monogène ou Fils unique, est porteur de Son corps et se montre un seul esprit avec Lui. Sans ces conditions, tout individu demeure par soi-même le vieil homme, l'homme odieux à Dieu et n'ayant rien de commun avec lui.

Si donc il faut croire que quelque manière de repos revient aux âmes du fait des prières des prêtres et de l'offrande des dons sacrés, nous devons d'abord croire que cela se réalise de la seule façon où il soit possible à l'homme de jouir du repos. Quelle est cette manière? On vient de le dire : c'est d'être réconcilié avec Dieu, de ne plus être son ennemi. Et comment cela? En étant uni à Dieu, en devenant un seul esprit avec le Bien-Aimé en qui seul le Père s'est complu. Or, c'est là l'œuvre de la table sacrée et, comme on l'a vu, cette œuvre est également commune aux vivants et aux défunts.

NOTE : *Réalisme eucharistique de saint Jean Chrysostome et ultraréalisme de Cabasilas.*

« En étant uni à Dieu », littéralement : en étant mêlé à Dieu, τὸ ἀνακραθῆναι Θεῷ, col. 464 C. Expression de ce réalisme commun à presque tous les Pères grecs, et dont saint Jean Chrysostome, pour ne citer que lui, nous fournit des exemples typiques : « Jésus-Christ ne s'est pas contenté de se faire homme, de s'exposer aux ignominies..., d'endurer la mort de la croix; il a voulu, en outre, se mêler et s'unir à nous de telle sorte que nous devenons un même corps avec lui; non seulement par la foi, mais effectivement et réellement... Celui que les anges ne regardent qu'avec tremblement... est celui-là même qui nous sert de nourriture, qui s'unit à nous, et avec qui nous ne faisons plus qu'une même chair et qu'un même corps... Il nous nourrit lui-même de son propre sang, et en toutes façons nous incorpore avec

lui... » S. JEAN CHRYSOSTOME, *In Matth.* hom. 82, n° 5 (*P. G.*, t. 57, col. 743). Réalisme assurément, qui s'abstient de considérer ce que nous appelons les *accidents* eucharistiques, c'est-à-dire les espèces du pain et du vin, mais qui du moins, chez saint Jean Chrysostome, n'a point d'autres conséquences pour la vie de l'au-delà que celle de mieux marquer comment l'Eucharistie est un gage de résurrection. L'ultraréalisme de Cabasilas, au contraire, comme on l'a vu, oublieux du concept de sacrement, conclut à la persistance de l'Eucharistie au delà de la mort.

CHAPITRE XLV

QUE LA SANCTIFICATION S'OPÈRE PLUS PARFAITE POUR LES DÉFUNTS

D Les âmes dégagées de leur corps possèdent, relativement à la sanctification, un avantage sur celles qui vivent encore dans le corps. Assurément, tout comme les vivants, elles sont purifiées et reçoivent la rémission de leurs péchés par les prières des prêtres et par la médiation des dons sacrés. Mais elles ne pèchent plus et n'ajoutent pas de nouveaux crimes aux anciens, comme c'est le cas pour la plupart des vivants. Leur avantage, c'est ou bien d'être complètement absoutes de toute culpabilité, ou au moins d'être à jamais affranchies du péché : de la sorte, elles se trouvent mieux disposées pour la communion du Sauveur, non seulement que la plupart des vivants, mais encore
405 A qu'elles ne le seraient elles-mêmes si elles étaient avec leur corps. Le seul fait d'être dégagées de leur corps leur donne d'être beaucoup plus aptes à la participation des divins

mystères qu'il ne leur serait possible si elles étaient revêtues de leur corps.

Nous savons, en effet, qu'il y a dans l'au-delà un grand nombre de *demeures différentes*¹, afin que tous les degrés de vertu soient glorifiés et que rien ne reste sans rémunération de la part du Juge à la fois très juste et très aimant. Ainsi ceux-là qui sont dignes des plus grandes récompenses, les parfaits, les héritiers de la parfaite béatitude, un Paul ou tout autre de semblable mérite, jouissent de cette félicité plus purement, une fois sortis de cette vie², que lorsqu'ils étaient en ce monde. De même, ceux qui occupent une place moyenne dans cette région du repos, il est normal qu'ils jouissent mieux de ce mystère après avoir quitté la terre que lorsqu'ils vivaient dans le corps.

Or nous avons montré que toute félicité des âmes, toute récompense de la vertu, quel que soit son degré d'excellence, n'est rien d'autre que ce pain et ce calice, participés selon le mode adapté à chaque catégorie, je veux dire à celle des vivants et à celle des morts. Voilà pourquoi Notre-Seigneur lui-même a désigné sous le nom de festin le bonheur futur des saints : il voulait montrer que dans l'au-delà il n'y avait rien de plus que cette table sacrée.

Ainsi le divin sacrifice de l'Eucharistie est aussi pour les défunts, comme il est pour les vivants. Ceux-ci étant sanctifiés de deux manières, comme il a été dit³, ceux-là le sont aussi doublement. Les trépassés n'ont aucune

¹ *Joan.*, 14, 2.

² *Sortis de cette vie* : le grec *ἀναλύσαστες* s'inspire manifestement du texte de saint Paul, *Philipp.*, 1, 23 : *τὸ ἀναλύσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι* que la Vulgate traduit : *cupio dissolvi*, et que nous sommes obligés de traduire en français : « J'éprouve le désir de mourir pour être avec le Christ. »

³ C'est-à-dire par la médiation et par la communion, comme il a été dit au début du chapitre XLII.

infériorité sur les vivants; bien plutôt possèdent-ils, au sens indiqué, un réel avantage.

NOTE : *Rapports de l'Eucharistie avec les deux catégories d'âmes des défunts : les parfaites ou bienheureuses et celles qui ont encore besoin de rémission et de purification.*

Le début de ce chapitre pose assez clairement la distinction de ces deux groupes d'âmes justes, séparées de leur corps. L'un et l'autre, tout en bénéficiant, chacun à sa manière, des prières et du sacrifice de l'Église, ont sur les vivants l'avantage immense de ne pouvoir plus pécher. Mais quelques-unes de ces âmes sont complètement absoutes et jouissent de la béatitude définitive, tandis que les autres ont encore besoin de purification et de rémission¹.

Il est très vrai que les unes et les autres, par le fait de ne pouvoir plus pécher, se trouvent dans des dispositions bien plus excellentes que les mieux préparés des communicants d'ici-bas. Encore faut-il maintenir plus ferme que ne le fait Cabasilas, relativement à ces dispositions, la différence considérable entre les « parfaits » désignés par notre langage usuel sous le nom de *Saints* — que nous prions et en l'honneur desquels nous offrons le sacrifice — et ceux qui ont encore besoin d'une certaine purification, pour lesquels nous prions et offrons les saints mystères. En tout cas, ni les uns ni les

¹ LÉON ALLATIUS, *De utriusque Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua in dogmate de Purgatorio consensione* (Rome, 1655), pp. 147-148, a raison de voir dans cette « purification », mentionnée ici par Cabasilas, un équivalent de notre Purgatoire. « Rem habent, et de nomine contendunt ». Ils ont la chose et ils chicanent sur le nom, déclare-t-il très justement à propos des querelles faites aux Latins par les Grecs sur ce sujet. Et il cite d'autres textes byzantins où l'affirmation de la prière pour les morts aboutit logiquement à la même conséquence. Cabasilas reviendra lui-même plus explicitement sur ce point dans les chapitres suivants; mais nous retrouverons pourtant encore plusieurs fois chez lui une certaine confusion entre cet état intermédiaire de « purification » et l'état de glorification définitive. — Voir les excellentes considérations de RENAUDOT sur les prières liturgiques pour les morts, dans *Perpétuité de la foi...*, réédition Migne, t. III, col. 1147-1153.

autres, répétons-le contre les insistantes affirmations de notre Byzantin, ne peuvent plus être les *sujets* du sacrement comme tel. Si donc il faut admettre une action *propitiatoire* du sacrifice sur les âmes des défunts « encore imparfaites », par voie de *médiation* et de satisfaction; si, d'autre part, on peut admettre, en un sens, une action de *glorification* accidentelle sur les âmes « parfaites » des Saints, — pour les unes et pour les autres l'on doit absolument exclure ce que Cabasilas appelle la « sanctification » par la *communio*.

Assurément, la divine réalité de l'au-delà est la même que celle que nous recevons ici-bas sous les voiles du sacrement, et si Cabasilas ne voulait dire que cela, nous serions d'accord avec lui. Mais les expressions de notre Byzantin sont trop claires, à certains moments du moins, et trop multipliées, pour que nous puissions prendre le change sur les exagérations de sa pensée : il attribue aux âmes justes des défunts une sorte de participation, de communion des divins mystères; et la seule réserve qu'il y met : « de la manière que Dieu sait », ne paraît pas suffire à rectifier son langage et son sentiment¹. Voir pourtant la finale du livre IV du *De vita in Christo* citée dans l'Introduction, p. 53-54.

¹ Le P. DE LA TAILLE, dans son *Mysterium fidei* (« Elucidatio 38 » : *Eucharistia est sacramentum nostrae resurrectionis*), p. 496, citant avec éloge l'avant-dernier alinéa de ce chapitre XLV, lui accorde le bénéfice d'une exégèse bienveillante, que certains passages justifieraient en effet, mais que d'autres excluent. Après avoir rappelé la comparaison de la béatitude céleste avec un banquet et cité la phrase : « Jésus-Christ voulait montrer que dans l'au-delà il n'y avait rien de plus que cette table sacrée », le P. de la Taille ajoute : « Et pourtant Cabasilas savait fort bien que les hôtes célestes, loin de faire usage de nos sacrements, n'ont même plus besoin de nos rites liturgiques pour accroître leur sainteté ou leur béatitude, comme il l'enseignera aux chapitres XLVII-XLIX. Mais il entend que cette table sacrée nous est réservée pour le ciel sous une forme évoluée. *Sed intelligit reservari nobis in caelis hanc mensam evolutam* ». De vrai, nous rencontrerons, au cours des prochains chapitres, des témoignages qui permettraient cette interprétation; mais d'autres, comme ceux que nous avons déjà vus, ne semblent pas l'autoriser. Cette « forme évoluée » ne pourrait évidemment plus être la table eucharistique à laquelle participent les vivants.

CHAPITRE XLVI

COMMENT CES DONS SACRÉS SONT TOUJOURS
AGRÉABLES A DIEU

465 C Voici que se présente à nous une autre considération.

De ce qui vient d'être dit il ressort que tous les fidèles sont sanctifiés par le rite sacré. Le sont-ils toujours? c'est une question qui mérite examen.

La liturgie est une oblation de présents. Or les offrandes ne sont pas toujours agréées par Dieu. Il y en a qui, à cause de la perversité des offrants, sont objet d'aversion et sont rejetées : les exemples en sont nombreux dans l'ancienne Loi, nombreux aussi sous la Loi de grâce. Demandons-nous donc si parfois ces dons sacrés eux-mêmes ne seraient pas présentés en vain à l'autel, sans être consacrés, sans être agréés, selon l'expression de la liturgie, du fait qu'ils ne seraient pas toujours offerts par des hommes vertueux, mais quelquefois par des mauvais.

D Que Dieu rejette même ces dons sacrés lorsque celui qui les offre est un criminel, cela ressort du fait que l'Église en agit ainsi. Ceux qu'elle sait être en état de péché mortel¹, elle ne les laisse pas présenter ces offrandes; et s'ils en ont l'audace, elle ne les accepte pas, mais elle les exclut avec leurs offrandes. Toutefois l'Église ne connaît pas toujours parfaitement les criminels de ce genre, la plupart même restent ignorés et le saint autel reçoit leurs offrandes. Que faut-il donc penser de telles oblations? Est-ce qu'elles sont non agréées par Dieu et vides de toute sanctification?

¹ L'expression vaut la peine qu'on en donne le texte grec : οὓς οἶδε θανάσιμα ἀμαρτάνοντας. Col. 465 D.

S'il en est ainsi, nous ne pouvons plus savoir quand elles seront consacrées et quand elles ne le seront pas, car l'état moral des offrants demeure pour nous incertain, ou même complètement inconnu : les fidèles s'approchant des mystères de l'autel avec cette incertitude et donc sans foi, il est fatal qu'ils n'en retirent aucun profit.

Que répondre à ces difficultés?

Qu'il y a deux oblations des dons sacrés : la première 468 A est faite par le fidèle qui les apporte de sa maison et les remet entre les mains des prêtres; la seconde est celle que l'Église fait directement à Dieu.

La première oblation, lorsque l'offrant est coupable, est nulle et d'aucun profit pour celui-ci, du fait qu'il est coupable : car les choses offertes ne sont point de soi odieuses à Dieu, puisque toute créature de Dieu est bonne.

Quant à la seconde oblation, si elle est faite par des hommes vertueux¹, pour la gloire de Dieu et des Saints, pour le salut du monde et, en général, pour toute intention légitime, rien n'empêche qu'elle soit bien accueillie. Car nulle souillure n'a été infligée aux offrandes par les mains de celui qui a fait l'oblation initiale; elles demeurent pures, elles sont sanctifiées et elles sanctifient ceux qui s'en B approchent. La souillure du péché ne saurait jeter son

¹ Pour être exact dans son argumentation, Cabasilas devrait dire ici : « qu'elle soit faite par des hommes (des prêtres) vertueux ou par des coupables ». On verra qu'à la fin du chapitre il est bien réduit à en venir là. Pour le moment, son raisonnement reste un peu confus et embarrassé. Ou plutôt, il ne l'est qu'en apparence et par suite de la confusion qu'il semble maintenir dans l'esprit du lecteur entre la première oblation, celle du simple fidèle, et la seconde, celle de l'Église par le prêtre. La première peut n'être pas agréée par Dieu; la seconde le sera toujours. Seulement ici, notre théologien continue de suivre le sort de l'oblation qui, non agréée par Dieu dans sa première étape à cause du mauvais état moral du fidèle qui la fait, se trouve reprise, dans sa seconde étape, également par un prêtre coupable. C'est cette supposition qui va provoquer la nouvelle objection, à quoi la dernière partie du chapitre appontera la réponse décisive.

infection en aucun des êtres irraisonnables ou inanimés, le péché est un mal de la volonté, et il n'y a que les êtres raisonnables qui puissent être souillés par lui.

Si les offrandes sont toujours pures, même présentées par des hommes mauvais, pourquoi donc la loi de l'Église n'accepte-t-elle pas ces dernières? C'est afin d'inspirer aux offrants la honte de leur état, pour qu'ils apprennent l'immense colère de Dieu soulevée contre eux, qui lui fait rejeter et avoir en aversion, à cause de leur péché à eux, ses propres créatures auxquelles il n'a rien à reprocher. C'est pour que cette leçon pratique leur inspire la crainte et les amène à l'amendement de leur vie. Mais aux offrandes elles-mêmes Dieu ne reconnaît aucune malice. Aussi rien n'empêche-t-il que ces offrandes soient agréées et consacrées lorsque la seconde oblation est faite par des hommes vertueux.

C [OBJECTION]. — Mais précisément, dira quelqu'un, les prêtres qui font l'oblation ne sont pas tous bons : il s'en trouve qui sont infectés de la pire des perversités; en sorte que nous retombons dans la même perplexité.

Lorsqu'il arrive que les deux offrants¹ sont odieux à Dieu (car le cas se présente), d'où viendra aux offrandes la faveur d'être agréables à Dieu, accueillies, saintes et sanctifiantes? Elles n'y auront plus aucun titre, mais elles seront alors réellement non agréées. Nous voilà donc toujours dans le doute, à cause de l'incertitude où nous sommes de l'état moral de ceux qui font l'oblation initiale et des prêtres qui ensuite la présentent à l'autel. Car nul « ne connaît sûrement l'intime de l'homme, si ce n'est

¹ Les deux offrants, c'est-à-dire le fidèle offrant initial, et le prêtre qui, après avoir reçu l'offrande du fidèle, la présente lui-même à Dieu sur l'autel.

l'esprit qui est en cet homme¹ ». Et ainsi grande défiance, grande incertitude au sujet du sacrifice liturgique; sécurité nulle part. Or, sans une foi ferme, la communion des saints mystères n'apportera aux fidèles aucune utilité.

[RÉPONSE]. — On pourrait parler de la sorte, et il y aurait D lieu d'être perplexe, si l'on pensait que le prêtre est le maître souverain de cette oblation des dons. Mais il ne l'est pas. Ce qui opère principalement l'oblation, c'est la grâce qui sanctifie ces offrandes : car pour elles, être offertes équivaut à être sanctifiées ou consacrées. Dans chaque cas particulier, le célébrant n'est que le ministre de la grâce. Il n'apporte rien de son propre fonds, il ne saurait avoir la témérité de rien faire ou dire de son propre jugement et d'après ses raisonnements personnels. Il n'offre que ce qu'il a d'abord reçu : chose, parole ou action, il la rend à Dieu, et de la manière prescrite. Les offrandes de l'autel sont ainsi présentées selon ce qu'il plaît à Dieu : perpétuellement présentées, il est normal qu'elles soient toujours agréables au Seigneur et toujours acceptées par lui.

Qu'importe si, en ce qui le concerne, celui qui fait 469 A l'oblation est un homme pervers? Sa perversité ne change rien aux choses offertes et ne rend pas mauvaise l'oblation. Un remède ne perdrait pas sa salutaire efficacité pour avoir été composé par un simple particulier qui n'entend rien aux secrets de l'art, pourvu que ce simple particulier l'ait composé conformément aux prescriptions du médecin qui lui en a entièrement indiqué la préparation. Un tel remède serait en fait, non point certes inefficace à cause de l'ignorance du subalterne qui l'administre, mais, bien au contraire, salutaire à cause de la compétence du

¹ I Cor., 2, 11.

médecin qui l'a prescrit. De l'ignorance du préparateur le remède n'a contracté aucun dommage, mais de la compétence du médecin il a reçu toute son efficacité.

A l'autel, il se passe quelque chose de semblable. C'est la grâce qui opère tout. Le prêtre n'est qu'un ministre, et qui n'a même pas de son propre fonds cette qualité de ministre, car cela aussi lui vient de la grâce. Le sacerdoce n'est pas autre chose : un pouvoir ministériel sur les choses sacrées. Mais que les offrandes de l'autel sanctifient tous les fidèles, et cela toujours, étant toujours agréées par Dieu, cette conclusion ressort de ce qui vient d'être dit.

NOTE : *La valeur du sacrifice est-elle conditionnée par la sainteté ou la perversité du ministre?*

Saint Thomas pose la question en ces termes (*Somme théologique*, III^e Partie, quest. 82, art. 5) : « Un mauvais prêtre peut-il consacrer l'Eucharistie? » Son argumentation se réduit à ceci : Puisque les prêtres ne consacrent pas en leur propre nom, mais au nom de Jésus-Christ, l'Eucharistie est validement consacrée, même par les mauvais. Voici d'ailleurs sa réponse intégrale : « Le prêtre consacre l'Eucharistie, non pas par sa propre puissance, mais comme ministre et représentant du Christ. Or, un ministre du Christ ne perd pas cette qualité par cela seul qu'il est pervers; car Notre-Seigneur a de bons et de mauvais serviteurs. Aussi, après avoir dit (*Matth.* 24, 45) : « Quel est le serviteur fidèle et prudent? » il ajoute (verset 48) : « Si ce méchant serviteur dit dans son cœur... ». L'Apôtre dit également (*I Cor.*, 4, 1) : « Que les hommes nous considèrent comme les ministres du Christ », et ensuite (verset 4) : « Bien que ma conscience ne me reproche rien, je ne me regarde pas comme justifié pour cela ». Il était donc certain d'être le ministre du Christ, quoiqu'il ne fût pas assuré de sa propre justice. Par conséquent, un homme peut être ministre du Christ, lors même qu'il ne serait pas un juste. Cela tient à

l'excellence du Christ, qui, comme vrai Dieu, se sert non seulement des choses bonnes, mais aussi des mauvaises que sa Providence tourne à sa gloire. D'où il appert que même des prêtres en état de péché consacrent validement l'Eucharistie ».

Dans la réponse *ad 2^{um}*, faisant état d'un texte du Pape saint Gélase (*Epist. ad Elpidium Volaterran.*, que l'on trouvera dans le recueil de THIEL, *Epistolae romanorum pontificum genuinae*, t. I, p. 486; cf. *P. L.*, t. 69, col. 143), le docteur angélique en fournit une très juste explication. « Comment l'Esprit céleste se rendra-t-il à l'invocation qui lui est adressée pour consacrer le divin mystère, si celui qui implore Sa venue est plein d'actions criminelles qui le rendent digne de réprobation? » écrivait saint Gélase pour recommander aux prêtres la pureté de conscience. « Cela doit s'entendre, explique saint Thomas, en ce sens que le Saint-Esprit n'est pas attiré par le mérite du prêtre, mais par la vertu du Christ dont le prêtre prononce les paroles ».

Notons à titre d'information historique que, dans son zèle à défendre l'unité de l'Église contre les hérétiques, saint Cyprien ne sut pas éviter une erreur doctrinale touchant la validité des sacrements, notamment l'Eucharistie. « Chez les hérétiques — déclare-t-il — l'Eucharistie ne peut absolument pas être faite ». *Epist.* 70, 2; *P. L.*, t. 4, col. 390. Le prêtre et l'évêque indignes, continue l'évêque de Carthage, sont dans la même condition que les hérétiques. Car les uns et les autres ont perdu le Saint-Esprit; or, là où n'est point l'Esprit-Saint, l'oblation ne peut être sanctifiée, c'est-à-dire consacrée. *Epist.* 70, 4, col. 392¹.

¹ Signalons, entre autres survivances médiévales de l'erreur de saint Cyprien, l'opinion de Pierre LOMBARD, *Sent.* lib. IV, dist. 13. Après avoir affirmé que de mauvais prêtres consacrent validement, parce que vraiment prêtres et agissant par la vertu du Saint-Esprit et les paroles du Christ, il ajoute que les prêtres excommuniés ou hérétiques « ne lui paraissent pas pouvoir consacrer ». « Illi vero qui excommunicati sunt, vel de haeresi manifeste notati, non videntur hoc sacramentum posse conficere, licet sacerdotes sint, quia nemo dicit in ipsa consecratione : *Offero, sed Offerimus*, quasi ex persona

Un peu plus d'un siècle plus tard, en 370, un autre Africain, saint Optat de Milève, corrigera l'erreur de Cyprien, puisque dans son traité *Du schisme donatiste* toute une série de considérations vise précisément à démontrer que la sanctification étant due à l'invocation du Dieu tout-puissant, et non pas à la sainteté du ministre, partout où cette invocation est normalement prononcée, l'effet sanctificateur se trouve accompli. *De schismate Donat.*, l. VI, 3, P. L., t. 11, col. 1068.

C'est bien le même argument de la toute-puissance divine que présente saint Thomas en l'appliquant au Christ. De cet argument on retrouverait d'ailleurs la substance en un grand nombre de textes patristiques. Qu'il suffise de rappeler celui de saint Jean Chrysostome, cité plus haut à propos de l'épîclèse et des paroles du Christ (voir ci-dessus, p. 159), et cet autre, de saint Paschase Radbert († 865), que saint Thomas cite au *Sed contra*, en l'attribuant indûment à saint Augustin : « Nous devons croire sans la moindre hésitation que dans l'Église, partout où ce mystère se célèbre selon la foi catholique, un prêtre bon ne reçoit rien de plus, et un prêtre mauvais rien de moins... Pour l'un et l'autre, c'est la

Ecclesiae. Et ideo cum alia sacramenta extra Ecclesiam possint celebrari, de hoc non videtur ». A noter que le Maître des Sentences ajoute encore, parmi les autres raisons de son opinion, la considération — que nous avons signalée ci-dessus, p. 174 — de l'oraison *Jube haec perferri* comme épîclèse. Ainsi, pour Pierre Lombard, cette mention de l'épîclèse et de la vertu toute-puissante du Saint-Esprit, se rattache-t-elle à la question qui sert de titre à cette *distinctio* 13 : « Si haeretici et excommunicati hoc sacramentum conficiant ». Signalons encore, puisque nous y sommes, une autre raison subsidiaire présentée ici par le Maître des Sentences : « ... Ex his colligitur quod haereticus a catholica Ecclesia praecisus nequeat hoc sacramentum conficere; quia sancti angeli, qui hujusmodi celebrationi assistunt, tunc non adsunt, quando haereticus vel schismaticus hoc mysterium temerarie celebrare praesumit ». Si la raison paraît naïve, l'affirmation de la présence des anges au saint sacrifice n'en demeure pas moins une donnée intéressante, que Pierre Lombard a recueillie de ses lectures patristiques et liturgiques et qu'il tient à épingle ici : « Non enim dubitari licet, ubi corporis dominici et sanguinis mysteria geruntur, supernorum civium adesse conventus ».

chair et le sang du Christ, parce que... le mystère s'accomplit, non point par le mérite du ministre consécrateur, mais par la parole du Créateur et la vertu du Saint-Esprit... » *De corp. et sang. Domini*, XII, 1, P. L., t. 120, col 1311-1312.

Sur ce point d'une si grande importance pratique, Cabasilas a donc vu juste. « A l'autel, c'est la grâce qui opère tout », c'est-à-dire la toute-puissance-divine. « Le prêtre n'est qu'un ministre... Le sacerdoce est un pouvoir ministériel sur les choses sacrées ». Dès là que c'est la toute-puissance divine, que c'est le Christ, que c'est le Saint-Esprit qui consacre, la consécration a lieu même si le ministre est indigne. Le lecteur peut remarquer, à ce propos, combien la doctrine de l'épîclèse, catholiquement entendue, éclaire la question ici envisagée.

Saint Thomas pousse plus loin son examen et nous fournit des précisions qui nous paraissent utiles à rappeler.

Déjà, dans ce même article 5, la réponse à la troisième objection établit une très opportune distinction : « Comme la même action peut être mauvaise, en tant que faite par le ministre avec une mauvaise intention, — et bonne, en tant qu'ordonnée par le maître avec une intention bonne : de même, considérée comme faite par le prêtre en état de péché, la bénédiction prononcée par lui mérite d'être maudite et appelée une infamie ou un blasphème; mais, considérée comme prononcée au nom du Christ et par son représentant, elle est sainte et efficace pour la consécration ».

La messe d'un mauvais prêtre vaut-elle moins que celle d'un bon prêtre? se demande le docteur angélique à l'article suivant (art. 6). Sa réponse a ici sa place, car elle touche de très près au sujet même de Cabasilas.

« Il y a deux choses à considérer dans la messe : le sacrement, qui est la principale, et les prières qui y sont faites pour les vivants et pour les morts. En ce qui concerne le sacrement, la messe d'un mauvais prêtre ne vaut pas moins que celle d'un bon, parce que de part et d'autre le même sacrement est opéré.

« On peut aussi envisager sous un double aspect les prières de la messe : 1^o comme recevant une efficacité particulière de la dévotion du prêtre qui les fait; et, sous ce rapport, il n'est pas

douteux que la messe d'un meilleur prêtre soit plus fructueuse; 2° en tant que ces prières sont récitées par le prêtre au nom de toute l'Église dont il est le ministre. Or, ce ministère persiste même chez les pécheurs. Sous ce rapport donc, ce ne sont pas seulement les prières que le prêtre pécheur adresse à Dieu dans la messe, qui sont fructueuses, mais aussi celles qu'il fait dans les offices de l'Église où il représente celle-ci; bien que les prières privées de ce prêtre pécheur soient sans valeur, puisqu'il est écrit au livre des *Proverbes*, 38, 9 : *Elle sera en abomination, la prière de celui qui détourne l'oreille pour ne pas entendre la loi*.

Puis, dans la réponse à la troisième objection, pour expliquer une phrase de saint Augustin (*De baptismo contra Donatist.*, 4, 12) : « La malice des ministres ne saurait rejaillir sur les mystères du Christ », saint Thomas ajoute cette explication : « Le Saint-Esprit qui, en unissant par la charité les membres de Jésus-Christ, met en commun entre eux les biens spirituels, fait par sa puissante vertu que les fidèles profitent du bien particulier que la messe d'un bon prêtre tire de sa sainteté. Il n'en est pas de même du mal particulier d'un individu; car, selon la remarque de saint Augustin (*Contra Parmen. epist.*, 2, 12), il ne peut nuire aux autres qu'autant qu'ils y consentent ».

Voir aussi H. Bouëssé, *Théologie et Sacerdoce* (Chambéry, 1938), p. 148; et Bossuet, *Explication...*, nos 36 et 37 (éd. Garnier, pp. 592-595).

CHAPITRE XLVII

A QUEL POINT CES DONS SACRÉS SONT-ILS AGRÉÉS

469 B Il convient de considérer aussi à quel point sont agréées ces saintes offrandes.

Même parmi les hommes, qu'est-ce que c'est, pour un don, d'être reçu ou accepté? Ceux qui les reçoivent, que doivent-ils faire des dons, pour qu'il soit dit qu'ils les

acceptent? Est-il nécessaire de les prendre dans nos mains ou de les mettre dans notre sein? Nullement : il y a beaucoup de choses que ceux qui les reçoivent ne peuvent ni porter ni soutenir : par exemple, s'il s'agit d'un champ, d'une maison ou de tout autre bien de ce genre.

Mais, pour n'importe quels dons, qu'est-ce qui fera l'acceptation? Le fait de les placer avec nos biens propres, de nous les approprier¹ : voilà les dons qui sont agréés.

Or Dieu s'approprie si bien ces dons sacrés de l'autel, qu'il en fait le corps et le sang de son Fils unique. Si donc on ne peut rien imaginer qui égale une telle appropriation, l'on ne saurait non plus trouver de mesure à la manière dont ces saintes offrandes sont agréées.

C'est aussi par le don accordé en retour, que l'on voit à quel point est agréé le présent reçu. C

Quel est donc ici le don en retour? C'est encore le corps et le sang du Christ : Dieu, prenant notre pain et notre vin, nous rend son propre Fils. Et comment, dira-t-on, savons-nous que pareil échange nous est octroyé par Dieu pour nos offrandes? Par la parole que nous adresse Celui qui a été revêtu de ce Corps. « Prenez », dit-il : car c'est ainsi qu'il nous exprime le don qu'il nous fait. Dans cette parole se trouvent signifiés et Celui qui donne, et Celui qui accepte, et ce qui est donné.

Il y a encore une autre manière de recevoir : savoir, sous forme de dépôt, dont les détenteurs n'ont pas le droit de se servir.

Pour que tu ne croies pas, chrétien, à un dépôt de ce genre dans le don eucharistique, mais que tu saches bien que c'est quelque chose de véritablement tien, Dieu nous a

¹ Nous soulignons les expressions, spécialement remarquables, par lesquelles Cabasilas met en relief l'application des éléments du sacrifice à la sainte Eucharistie.

même commandé de nous en servir : « Mangez », a-t-il dit.

D Voilà à quel point et avec quelle surabondance sont agréés par Dieu les dons sacrés.

Voilà pourquoi ils sanctifient toujours les âmes chrétiennes, celles des vivants, et aussi celles des défunts qui sont encore imparfaites : car pour les Saints qui sont consommés dans la perfection, qui se tiennent avec les anges, et qui ont désormais pris rang dans la hiérarchie céleste, ceux-là n'ont plus besoin de l'intervention de notre terrestre hiérarchie.

NOTE : *Trois éléments impliqués dans le sacrifice* : 1° *Agréement divin et transfert de propriété*; 2° *don en retour*; 3° *effet de sanctification*.

Sous sa forme apparemment très simple, la question posée ici par Cabasilas nous ramène à une exacte évaluation du concept de sacrifice. On le saisira mieux, en confrontant cette page du théologien byzantin avec celle où un théologien moderne, le chanoine Masure, rappelle ce qu'est le sacrifice en général et ce qu'est en particulier le sacrifice de la messe.

« Un sacrifice, c'est un geste symbolique et une cérémonie solennelle, où sous les espèces ou le signe d'une hostie offerte à Dieu, les hommes groupés sous la présidence et l'autorité de leurs prêtres, affirment leur religion, c'est-à-dire leurs désirs et leurs volontés de s'unir à leur Créateur, dans l'espoir d'être agréés par Lui qui est leur fin. Sous la loi du péché, cette oblation et cette consécration prennent, par la faute de l'homme, la forme nécessaire d'une immolation. L'hostie devient une victime. Elle passe, si elle était vivante, par la mort, pour rencontrer Dieu et vivre davantage en sa possession et à son service. Encore faut-il que Dieu la reçoive pour sienne, et en l'acceptant la consacre. Une fois agréée par Lui, l'hostie, alors divinisée et en tout cas sanctifiée par ce *transfert de propriété* et ce *changement de maître*, peut servir, grâce à une communion où elle suit en quelque sorte la direction inverse sur le même chemin, à exprimer et à transmettre la bienveillance de Dieu désormais acquise aux hommes : c'est le but du repas sacré qui termine normalement la cérémonie, où il est quelquefois remplacé par un geste analogue d'union, de pardon ou de bénédiction.

« Si nous voulons maintenant sentir à quelles hauteurs de

pureté Jésus a porté ces attitudes religieuses, relisons lentement et respectueusement quelques-unes des paroles par lesquelles il s'offre lui-même en victime définitive au moment de quitter ce monde (en saint Jean, chap. XVII) : « Mon Père, l'heure est venue, glorifiez votre Fils, afin que votre Fils vous glorifie... J'ai manifesté votre nom aux hommes que vous m'avez donnés... Maintenant, je vais à vous, et je fais cette prière, pendant que je suis dans le monde, afin qu'ils aient en eux la plénitude de ma joie... *Et je me sacrifie moi-même, afin qu'eux aussi soient sanctifiés en vérité...* » C'était, en annonçant un sacrifice nouveau, remplacer tous les calculs des religions antiques par l'adoration et l'amour.

« Dans le christianisme, le choix de la victime était en effet comme décidé d'avance. Notre intermédiaire auprès de Dieu, c'est le Christ Jésus; notre médiateur de religion, comme on disait autrefois, notre prêtre, si l'on veut, notre Sauveur, notre Rédempteur, c'est Lui. Mais sa mort sur la croix, suivie de sa Résurrection et de son Ascension, fut à sa façon, extra-liturgique, extra-rituelle, mais d'une manière d'autant plus réelle parce que absolument historique et efficace, le sacrifice souverainement agréable à son Père, où le Christ a tenu en même temps le rôle de prêtre qu'il méritait et la place de victime que méritaient nos péchés.

« Et voilà ce qui va compliquer et résoudre à la fois le problème de la Messe, c'est-à-dire le problème de notre sacrifice liturgique et quotidien : il faudrait obtenir de Dieu que le Christ nous soit donné à nouveau comme victime, afin que nous puissions de quelque manière réaliser aujourd'hui encore, à notre profit, mais avec le Christ et moyennant sa présence, cette rencontre avec notre Créateur et Père, où nous puissions à la fois, comme il a été dit, rendre à Dieu nos devoirs et recevoir de lui ses grâces, nous unir à Lui tels que nous sommes, créatures, pécheurs, mais aussi fils et rachetés, — c'est-à-dire, en somme, célébrer la Rédemption et en profiter.

« Tant et si bien que, pour finir, la Messe est une présence du Christ, une rencontre et une communion avec lui. Et c'est même l'aspect sous lequel depuis plusieurs siècles elle a été le plus souvent considérée dans les milieux chrétiens et fervents, malheureusement, à la fin, d'une façon trop *statique*, si l'on ose dire, comme si la messe et la communion qui l'achève n'étaient purement et simplement qu'une présence, la plus précieuse de toutes d'ailleurs, — alors que la messe a surtout une valeur *dynamique*, parce que cette présence suppose une *action*, et de la part du Christ sur nous l'exercice de la plus efficace des influences, celle de sa Rédemption.

« Quelle sera de notre part cette action sacrificielle, que suppose tout le mouvement caché et réel de la Messe? et qu'est-ce que nous avons par conséquent à y *faire*? Quelles lignes dessinera notre geste liturgique?

« Nous commençons par prendre des objets ordinaires, parfai-

tement convenables et purs d'ailleurs, mêlés très étroitement à notre vie quotidienne en leur qualité d'aliments, — capables par conséquent de signifier, d'exprimer nos bonnes volontés de religion, — du pain et du vin, pour tout dire; et nous les apportons sur l'autel du sacrifice, à titre d'oblats ou de victimes au moins provisoires... Il s'agit, de profanes qu'étaient ces objets au moment de leur extraction de notre garde-manger ou de notre cellier, d'en faire des choses saintes : *sacrum facere*, l'essence même du sacrifice, *sacrum factum*. Pour cela, il faut que Dieu les regarde d'un œil propice, *qu'il les accepte, qu'il les fasse siens*, en répondant par son agrément à la demande des hommes; alors évidemment ces présents lui seront aimables, *grata*; mais surtout ils auront changé de valeur, et même de signification. Car partis de la terre comme symboles des hommages rendus à Dieu, ils pourront redescendre vers les hommes comme gages efficaces de protection divine et de salut, *salutaria*, au moment de la communion.

« Tel est le rythme du signe sacrificiel... L'essentiel, répétons-le, c'est qu'il y ait sur l'autel un oblat ou des oblats enlevés à l'usage profane... et consacrés à la fois par le renoncement des hommes et par l'agrément divin, l'un dans l'autre. Alors cette hostie servira de lien de religion, et si c'est possible, à la fin, de signe efficace de communion. Mais nous, chrétiens, nous aurons plus d'audace encore, nous irons plus loin, puisque aussi bien nous savons qu'avec ce pain et ce vin, si beaux soient-ils, il n'y a plus moyen d'opérer désormais la rencontre religieuse désirée et espérée; ce sont des victimes qui depuis le Calvaire sont devenues plus que jamais périmées et impuissantes. Mais puisque nous les avons, à titre provisoire et symbolique, prises comme hosties de notre sacrifice, nous demanderons à Dieu de les changer au corps et au sang de l'unique Victime qui lui soit agréable, celle du Golgotha : si bien qu'à ce moment précis du changement, que nous appelons la consécration ou la transsubstantiation, la Victime du Calvaire sera la victime de notre sacrifice, et le sacrifice de la Croix sera le nôtre; nous aurons, à notre manière, liturgique, rituelle et, comme disent les théologiens, sacramentelle, célébré, recommencé, et par conséquent utilisé à notre profit le sacrifice de la Croix, dont nous allons ressentir tous les effets ou, si l'on veut, percevoir tous les fruits spirituels. Voilà bien des merveilles accumulées, et une sorte de cascade de mystères. Et encore n'avons-nous pas tout dit. Nous n'avons pas fait remarquer que même après cette transsubstantiation, en laquelle réside tout le secret de notre sacrifice chrétien et qui est la cause de son efficacité spirituelle, le pain et le vin vont laisser sur l'autel leurs signes extérieurs, que nous appelons leurs *espèces*¹, et qui continueront de bien montrer que ce

sacrifice, cette victime, sont les nôtres, avec toutes les conditions que cela suppose de notre part. Nous aurons ainsi la victime et les effets du Calvaire sous un signe ou un sacrement : c'est le Très Saint Sacrement. La présence de ces espèces nous permettra d'ailleurs, permettra au prêtre en tout cas, de poursuivre jusqu'à la fin le rythme normal du sacrifice et de l'achever en communion de nourriture et de breuvage... Nous achèverons ainsi, de la façon la plus parfaite, le cycle normal d'un magnifique sacrifice liturgique, avec l'assurance d'une parfaite réussite religieuse »¹.

Après ces explications du chanoine Masure, nous pouvons à bon droit conclure comme Cabasilas : « Voilà à quel point et avec quelle surabondance sont agréés par Dieu ces dons sacrés ».

Quant au petit alinéa final de ce chapitre XLVII, il amorce, en en présentant déjà d'un seul trait la meilleure substance, les considérations qui vont suivre concernant les relations des Saints du ciel avec l'auguste sacrifice. C'est même un des passages où notre théologien byzantin trace le plus nettement la ligne de démarcation entre les deux zones de l'au-delà où se trouvent les âmes justes des défunts : « Ces dons sacrés sanctifient toujours toutes les âmes chrétiennes, celles des vivants et *celles des défunts qui sont encore imparfaites* : car pour les Saints qui sont *consumés dans la perfection*, qui se tiennent avec les anges, et qui ont désormais pris rang dans la hiérarchie céleste, ceux-là n'ont plus besoin de l'intervention de notre terrestre hiérarchie ».

Ces dernières expressions font songer à la strophe finale du triomphal *Lauda Sion*, où Saint Thomas d'Aquin formule cette suprême prière : « *Tu qui cuncta scis et vales...* Vous qui savez tout et qui pouvez tout, qui nous nourrissez en cette vie mortelle, faites de nous là-haut vos commensaux, les cohéritiers et les compagnons des citoyens du ciel ».

Bossuet, que nous avons la joie de rencontrer une fois de

¹ « *Espèces*, du latin *species*, un vieux mot qui signifie : *ce que l'on voit, ce qu'on regarde*. On retrouve cette racine dans les mots français : *respecter, prospecter, spectacle, prospectus* ». (Note de É. Masure).

¹ É. MASURE, *Comment prendre part au sacrifice de la Messe*, Paris, G. Beauchesne, 1939, pp. 10-15 (Collection « Ce qu'un catholique doit savoir »). L'essentiel de cet opuscule avait paru dans la revue *La Vie Spirituelle* du 1^{er} décembre 1938, tome 57, pp. 225-246.

plus, écrit vers la fin de l'opuscule que nous avons souvent cité : « ... Vous voyez en peu de paroles ce qu'on fait pour ces deux sortes de morts : on rend grâces pour les uns, on prie pour les autres; on offre pour célébrer les louanges des uns, et pour procurer le soulagement aux autres. Bien plus, on emploie ceux-là pour intercesseurs; on prie pour obtenir à ceux-ci la parfaite rémission de leurs péchés. Et il y a en un mot une si grande distinction entre les morts qui sont nommés dans la liturgie, que ce qu'on demande pour quelques-uns de ces morts, c'est qu'ils soient bientôt placés en la compagnie des autres »¹.

Cabasilas va consacrer les chapitres XLVIII, XLIX et L à montrer comment à la messe « on rend grâces » pour les Saints et comment on les « emploie pour intercesseurs ».

CHAPITRE XLVIII

QUELLE EST LA RAISON POUR LAQUELLE NOUS FAISONS BÉNÉFICIER LES SAINTS DE CES DONS SACRÉS ET POURQUOI NOUS LES OFFRONS EN LEUR HONNEUR

472 A Mais voici justement une autre question qui se pose. Si ces dons sacrés, d'une part, sont dédiés à Dieu et, d'autre part, sanctifient ceux qui ont besoin de sanctification, pourquoi ceux-là qui sont déjà sanctifiés et définitivement parfaits, les croyons-nous bénéficier de cette oblation? Et pourquoi, lorsque nous les appelons à notre secours pour obtenir quelque faveur, leur promettons-

¹ BOSSUET, *Explication de quelques difficultés...*, n° 50; édition « Classiques Garnier », p. 625.

nous une liturgie², comme s'il s'agissait de la leur offrir à eux, ou de l'offrir pour eux afin qu'ils deviennent meilleurs?

C'est qu'il y a un autre mode de cette oblation, comme je l'ai dit plus haut, et selon lequel ces dons sacrés appartiennent aussi aux Saints : lorsqu'ils sont offerts à Dieu en action de grâces pour la gloire dont il les a glorifiés et pour la perfection qu'il a réalisée en eux. Les dons sacrés appartiennent à Dieu en tant que c'est à lui qu'ils sont offerts; ils appartiennent, à titre de secours divin, aux fidèles qui ont besoin d'assistance; mais ils appartiennent également aux Saints, en tant qu'ils sont offerts à Dieu en leur honneur. B

Tout don fait à cause de moi, c'est moi qui le reçois, quel que soit celui à qui il est fait. Les choses qui nous sont données de divers côtés, ce n'est pas seulement de nos propres mains que nous les prenons, mais aussi par celles de nos amis ou de nos proches et, en général, par tous ceux à qui le donateur les confère pour nous être agréable. Voilà pourquoi le Seigneur déclare *recevoir lui-même l'aumône que l'on fait aux pauvres, lorsqu'on la fait à cause de lui*². Pareillement, les Saints aussi reçoivent ces dons sacrés, parce qu'on les offre à Dieu en leur honneur. De même que l'aumône est faite pour l'amour du Christ, ainsi le sacrifice est célébré par amour pour les Saints. Parce que nous les aimons ardemment, nous estimons leurs biens comme nôtres, et nous les félicitons de leur bonheur comme y participant nous-mêmes. C'est ainsi qu'en nous réjouissant C

¹ *Leur promettons-nous une liturgie* : nous employons ce dernier terme plutôt que celui de messe, en vue de mieux nous conformer au vocabulaire usuel des Orientaux. Mais c'est bien de la promesse d'une messe qu'il s'agit : indication à noter, qui nous montre que les Byzantins du xiv^e siècle faisaient comme nous et « promettaient » volontiers une messe en l'honneur d'un Saint pour se mieux attirer l'intercession de celui-ci.

² *Matth.*, 25, 40.

de toutes les faveurs qui leur ont été accordées par le Seigneur, nous en remercions le Donateur et lui offrons en action de grâces les dons sacrés.

Ce n'est pas seulement pour ce motif que les Saints reçoivent aux aussi ces dons, à savoir parce que l'oblation est faite par amour pour eux. C'est encore parce que c'est là pour eux chose des plus douces et des plus agréables, je veux dire, que Dieu reçoive à cause d'eux des actions de grâces et qu'il soit glorifié. Si le plus grand péché des hommes pervers consiste en ce que le nom de Dieu soit blasphémé à cause d'eux, il n'est pas pour les Saints de plus grande faveur, ni de plus cher objet de leurs désirs que de voir Dieu glorifié à leur occasion. Tel était, en effet, durant leur vie ici-bas, le but incessant de leurs efforts; maintenant qu'ils ont été transportés au ciel, c'est leur D acte ininterrompu, leur délice, et comme le résumé de leur béatitude. Lorsqu'ils n'avaient encore qu'en espérance les biens éternels, ils passaient cependant leur temps à rendre grâces à Dieu en tout et à tout faire pour sa gloire¹; que penser des sentiments qui doivent être les leurs, maintenant que leur reconnaissance dépasse toute mesure, qu'ils sont devenus consommés en sainteté, qu'ils n'en sont plus à espérer le bonheur, mais qu'ils connaissent par expérience la munificence de leur Souverain; maintenant qu'ils voient ce qu'ils étaient et ce qu'ils sont devenus : d'êtres de boue, les voici devenus des soleils; de vils esclaves, ils sont devenus des fils comblés d'honneurs et héritiers du royaume des cieux; de coupables, ils sont devenus aptes à absoudre les autres de leurs propres torts par leur influence auprès du Juge suprême. Voilà pourquoi ils chantent à satiété les louanges divines, et ils n'estiment 473 A pas suffire seuls à l'action de grâces. Aussi désirent-ils

¹ I Thess., 5, 18.

voir les anges et les hommes associés à leurs cantiques, afin que leur dette de gratitude soit un peu mieux payée par la multiplicité même de ceux qui y contribuent.

Nous avons déjà un témoignage de ces sentiments des Saints dans l'exemple d'Azarias et de ses jeunes compagnons qui reçurent de Dieu cette grâce insigne de triompher du feu de la fournaise¹. Obligés de proclamer leur reconnaissance à Dieu leur Sauveur pour cette miraculeuse libération, ils ne se tinrent pas pour satisfaits de moduler eux seuls leur cantique et n'estimèrent pas suffisante leur acclamation personnelle : ils convoquèrent et les anges et toutes les classes d'hommes, et le ciel même, le soleil, les étoiles, et la terre et les montagnes, tous les êtres irraisonnables et inanimés, en un mot la création entière. Tant est grand chez les Saints, dès ici-bas, le désir que Dieu soit loué. A plus forte raison, une fois qu'ils sont dégagés de leur corps. B

Aussi le chrétien qui, au souvenir de leur excellence, de leur félicité et de leur gloire, en prend occasion pour louer Dieu qui les a couronnés, leur procure à eux-mêmes la joie qui leur est la plus chère : et surtout lorsqu'il s'acquitte de cette louange, non pas de la voix seulement, mais par l'oblation des dons d'action de grâces, de ces dons si agréables à Dieu et d'un prix si divinement supérieur. Alors en effet, cependant que le Sauveur, accueillant favorablement ces dons sacrés, y répond par un échange qui dépasse infiniment tout sacrifice légal, en nous donnant son corps et son sang : les Saints, eux, C heureux de ces offrandes plus que de tout autre hommage dont nous les honorons, se mettent entièrement à notre disposition pour contribuer à tout ce qui nous est utile; car ils imitent de tous points leur souverain Seigneur.

¹ Dan. 3, 56-88.

NOTE : *La méditation des saints auprès du Christ médiateur.*

Le Missel romain, non moins que les Euchologes orientaux, est riche de formules sur ce thème. Bornons-nous à trois textes particulièrement significatifs.

L'Ordinaire de la Messe possède, avant l'*Ora te fratres* qui conclut l'Offertoire, cette prière à la Trinité : « Recevez, ô Trinité sainte, cette oblation que nous vous offrons en mémoire de la Passion, de la Résurrection et de l'Ascension de Notre-Seigneur Jésus-Christ, en l'honneur de la bienheureuse Marie toujours vierge, du bienheureux Jean-Baptiste et des saints apôtres Pierre et Paul, de ceux-ci (*martyrs dont l'autel contient des reliques*) et de tous les Saints : afin qu'elle soit à leur honneur et à notre salut; et que ceux dont nous honorons la mémoire sur la terre daignent intercéder pour nous dans le ciel. Par le même Jésus-Christ Notre-Seigneur ».

A la fête de saint André (30 novembre), la Secrète et la Postcommunion expriment le même témoignage. *Secrète* : « Que la sainte prière du bienheureux apôtre André vous fasse, ô Seigneur, agréer notre sacrifice, de sorte que, étant solennellement offert à son honneur, il vous plaise eu égard à ses mérites ». *Postcommunion* : « Nous avons communiqué, Seigneur, à vos divins mystères en nous réjouissant de la fête du bienheureux André : faites, nous vous en supplions, qu'ils servent à assurer notre pardon, comme ils contribuent à la gloire de vos Saints ».

La juxtaposition d'un chapitre de Bossuet fournirait ici encore au lecteur un utile élément de parallélisme littéraire, tout en proposant à sa méditation çà et là quelques points de vue nouveaux (*Explication de quelques difficultés...*, nos 39 et 40, éd. « Classiques Garnier », pp. 601-604).

CHAPITRE XLIX

CONTRE CEUX QUI PRÉTENDENT QUE LA COMMÉMORATION DES SAINTS DANS LA LITURGIE EST UNE SUPPLICATION DU PRÊTRE A DIEU EN LEUR FAVEUR

Ici certains ont été induits en erreur, en regardant la commémoration des Saints non point comme une action de grâces, mais comme une supplication adressée à Dieu en leur faveur. Je ne sais vraiment pas d'où ils ont pris occasion de pareille idée. Car ni la réalité des choses, ni les formules de cet endroit de la liturgie, ne sauraient autoriser une telle conception.

473 D

Et d'abord, il s'en faut de beaucoup que la vraisemblance des choses permette d'accepter une si étrange assertion; nous n'aurons pas de peine à le prouver.

Si, en effet, l'Église priait pour les Saints, elle demanderait évidemment pour eux ce qu'elle a coutume de toujours demander. Or, que sollicite-t-elle pour ceux qui ont quitté la terre? Rémission des péchés, héritage du royaume, repos dans le sein d'Abraham avec les saints consommés. Voilà ce que demande l'Église : en dehors de cela, vous ne trouverez rien dans ses prières pour les trépassés. C'est en ces éléments qu'a été fixée notre supplication envers Dieu. Car ce n'est pas tout ce qui pourrait venir à l'idée, qu'il est permis de solliciter : là aussi il y a une loi et une limite qu'il est interdit de dépasser. L'Apôtre ne dit-il pas : « Nous ne savons pas ce que nous avons à demander dans nos prières, mais l'Esprit lui-même prie pour nous¹ », c'est-à-dire, selon l'interprétation des docteurs

476 A

¹ *Hebr.*, 8, 26.

de l'Église, l'Esprit nous enseigne ce qu'il faut demander.

Cherchez donc si, en dehors des susdites demandes, vous voyez l'Église solliciter quelque chose de plus dans les diverses cérémonies et formules sacrées : vous ne trouverez rien d'autre.

Est-ce que l'on va demander pour ceux qui sont innocents la rémission des péchés, comme s'ils étaient encore coupables et avaient des comptes à rendre? Va-t-on solliciter pour les Saints, comme s'ils n'étaient pas encore sanctifiés, le repos avec les Saints? Va-t-on demander pour les parfaits le perfectionnement, comme s'ils n'étaient pas encore perfectionnés?

Ainsi, ceux qui raisonnent comme nous l'avons dit commettent l'une ou l'autre de ces deux erreurs. Ou bien, reconnaissant la béatitude et la perfection définitive des saints, ils veulent délibérément plaisanter à l'égard de Dieu et débiter en faveur des Saints une vaine prière : ce serait agir en hommes qui se moquent des choses divines, et non pas en prêtres. Ou bien, ils font sérieusement leurs prières et pensent par elles être utiles aux Saints; et alors ils nient la gloire de ces derniers : ce qui est injurier non pas seulement les Saints, mais Dieu lui-même comme menteur à ses promesses. Car Dieu a promis de glorifier les Saints et de leur donner part à son royaume.

Ou plutôt, il y a là manifestement un double blasphème : d'un côté, ces gens-là nient absolument la félicité des Saints; de l'autre, ils agissent comme s'ils la niaient. Car ceux qu'ils croient être dans l'état de béatitude, qu'ils professent avoir pris place dans la condition des fils héritiers du royaume, ceux-là mêmes ils les déclarent égaux à ceux qui n'ont pas encore reçu la récompense et le suprême honneur, et qui ont encore des comptes à rendre : puisqu'ils prétendent solliciter pour eux ces faveurs.

Ainsi donc, à considérer la réalité des choses, il paraît absurde de penser que l'oblation faite par l'Église pour les Saints est impétratoire.

Voyons maintenant les formules elles-mêmes.

« Nous vous offrons encore ce sacrifice spirituel pour ceux qui se sont reposés dans la foi : les ancêtres, les patriarches, les prophètes, les apôtres, les prédicateurs, les évangélistes, les martyrs, les confesseurs, les continents, et toute âme juste consommée dans la foi; principalement la toute-sainte, immaculée, bénie par-dessus tout, notre glorieuse Dame, la Mère de Dieu et toujours vierge, Marie; saint Jean le Prophète, Baptiste et Précurseur; les saints et illustres Apôtres, et tous les Saints : par leur intercession, ô Dieu, abaissez vos regards sur nous. Souvenez-vous aussi de tous ceux qui sont morts dans l'espérance de la résurrection et de la vie éternelle, et faites-les reposer là où resplendit la lumière de votre face¹ ».

Telles sont les formules. Elles ne renferment aucune supplication adressée à Dieu pour les Saints; le prêtre n'y énonce à l'égard de ceux-ci aucune des demandes habituelles. Mais dès qu'il fait mention des autres fidèles défunts, il ajoute aussitôt la prière pour eux : « Donnez-leur le repos là où resplendit la lumière de votre face ». Pour les Saints, c'est tout le contraire : le prêtre ne fait pas pour eux d'intercession, mais c'est bien plutôt eux-mêmes qu'il présente comme intercesseurs. En effet, après avoir mentionné et énuméré les Saints, il ajoute : « Par leur intercession, ô Dieu, abaissez vos regards sur nous ».

Ce qui montre surtout que ces formules ne sont pas une demande et une supplication, mais une action de grâces pour les Saints, c'est que la Mère de Dieu est placée dans cette liste. On ne l'y aurait point mise, si ce cortège sacré

¹ Voir *Liturgies orientales, La Messe*, vol. II, p. 34.

avait besoin de médiation : car elle est au-dessus de toute médiation non seulement de la hiérarchie humaine, mais même de celle des anges, étant incomparablement plus sainte que les plus élevés des purs esprits.

— Mais, dira-t-on, c'est le Christ qui accomplit ce rite sacré. Qu'y aurait-il d'étonnant si sa médiation intervenait pour les Saints et pour sa Mère elle-même?

— Cela n'a aucune raison d'être. Car tel n'est pas le mode de médiation du Christ. Il a été médiateur entre Dieu et les hommes, non point par des paroles et des suppliques mais par sa personne : parce qu'il était Dieu et homme, il a réuni Dieu et les hommes en se posant lui-même comme terme commun entre les deux natures, (la nature divine et la nature humaine). Mais quant à penser que par les prières de la liturgie il remplit toujours son rôle de Médiateur, c'est une opinion toute chargée de blasphème et d'absurdité¹.

B S'il est vrai, en effet, que c'est le Christ qui accomplit le sacrifice, cependant nous ne lui attribuerons pas pour autant tout ce qui s'y fait et s'y dit. L'œuvre propre et le but de la mystagogie, savoir, que les dons soient sanctifiés et qu'ils sanctifient les fidèles, cela, le Christ seul l'accom-

¹ Que le lecteur ne s'y méprenne pas : Cabasilas ne veut certes pas nier le rôle permanent du Christ médiateur, puisque la messe nous rend le Christ présent dans l'état, glorieux sans doute mais pourtant état de victime, où il se trouve au ciel. « Or au Calvaire et au ciel, le Christ était et est encore prêtre en même temps que victime, et l'autel nous le donne en cet état éminemment dynamique d'une action sacerdotale toujours vivante qui ne cesse point, et qui a comporté une immolation active et efficace ». (E. MASURE, *Comment prendre part au sacrifice de la Messe*, p. 26). Se reporter, d'ailleurs, ci-dessus, au chapitre XLIV, intitulé précisément : « De la médiation du Christ ». Cabasilas ne contredirait pas cette affirmation; il veut seulement expliquer que les formules de prières suppliantes, que l'Église met sur les lèvres des prêtres, ne sauraient être prêtées, telles quelles, à Jésus-Christ. « S'il est vrai — va écrire tout de suite notre auteur — que c'est le Christ qui accomplit le sacrifice, cependant nous ne lui attribuerons pas pour autant tout ce qui s'y fait et s'y dit ».

plit; mais les prières, supplications et demandes qui entourent ces rites, sont des actes du prêtre. L'essentiel est l'œuvre du Maître; le reste, l'accessoire, est œuvre du serviteur. Celui-ci prie; Celui-là réalise les prières. Le Sauveur accorde les grâces; le prêtre remercie pour les grâces accordées. Le prêtre offre; le Seigneur reçoit les dons. Notre-Seigneur, il est vrai, offre aussi, mais c'est lui-même qu'il offre au Père, et aussi ces dons de l'autel C quand ils sont devenus lui-même, lorsqu'ils ont été transformés en son corps et son sang. C'est parce qu'il s'offre lui-même, qu'il est appelé et l'offrant, et l'offert, et celui qui reçoit¹ : offrant et recevant en tant que Dieu; offert, en tant qu'homme. Pour ce qui est du pain et du vin au moment où ils sont encore simples présents, c'est le prêtre qui les offre et le Christ qui les reçoit.

En quoi faisant les reçoit-il? En les sanctifiant, en les changeant en son corps et son sang. Car c'est cela recevoir, *s'approprier*, comme il a été dit ci-dessus². Voilà de quelle manière le Christ accomplit ce sacrifice. Voilà ce qui constitue son sacerdoce.

Si donc, en dehors de ce qui vient d'être rappelé, quelqu'un soutenait que les prières de la liturgie, tout ou partie, sont du Christ, celui-là ne différerait en rien sur ce point des impies qui ont eu l'audace d'attenter à la gloire du Sauveur. Lisez les prières d'un bout à l'autre, et vous D verrez que ces formules sont toutes formules de serviteurs, de ministres. Lisez celle qui commémore les Saints et que nos adversaires osent attribuer au Christ : vous ne trouverez là rien qui convienne au Fils égal en dignité avec le

¹ On reconnaît ici les expressions contenues dans la partie finale d'une belle oraison byzantine d'Offertoire, que le prêtre récite tandis que le chœur chante le début de l'hymne célèbre désignée sous le nom de *Cheroubikon*. Voir *Liturgies orientales*, II. *La Messe*, pp. 103-104. ² Voir ci-dessus, chapitre XLVII, p. 255.

Père, tout y est paroles de serviteurs. Et d'abord, l'action de grâces n'y est pas faite au nom d'un seul individu, elle est commune à toute notre race. Ceux qui rendent grâces, ce sont des hommes qui ont péché, et qui pourtant n'ont pas été abandonnés par la miséricorde de Dieu. Ensuite, l'action de grâces ne s'adresse pas au Père seul, mais encore au Fils et à l'Esprit-Saint. En outre, nous commémorons la Mère de Dieu, comme des serviteurs leur Souveraine, et nous demandons d'obtenir, par son intercession et celle des Saints, le regard bienveillant et l'assistance de Dieu.

480 A Eh bien! qu'est-ce que tout cela a de commun avec Celui qui est le seul Seigneur, le Fils unique de Dieu, Celui qui est sans péché, le souverain maître de toutes choses? « Nous vous rendons grâces, à vous et à votre Fils unique », dit le texte liturgique. Est-ce que le Christ rendrait grâces au Fils unique de Dieu? Voici qu'alors il y aura deux Dieux, selon la folle allégation de Nestorius. Tant il est impie et insensé de penser que le Christ intercède en faveur des Saints, de lui attribuer pareille intercession et médiation.

Nous avons montré que de fait telle n'est point la pensée des formules sacrées. Il reste que ces formules ne sont pas une supplication, mais une action de grâces.

— Si fait! reprend-on. Seulement, l'expression voile un peu le sens de la supplication : car c'est bien ce sens qu'a la préposition *hyper*.

B — Pas le moins du monde : car elle n'indique pas toujours une prière de demande. Nous n'employons pas ce terme seulement lorsque nous supplions, mais aussi lorsque nous rendons grâces. La preuve en est en maints endroits, et notamment dans la présente prière : « Pour toutes ces choses nous vous rendons grâces, à vous et à votre Fils unique, et à votre Esprit-Saint », dit le texte liturgique.

« Pour tout ce que nous connaissons et pour ce que nous ne connaissons pas, nous vous rendons grâces; et aussi pour cette liturgie, que vous avez daigné accepter de nos mains¹ ». Vous voyez ici la préposition *hyper* employée pour l'action de grâces. En conséquence, il ne reste nulle excuse à pareille erreur.

Ainsi donc, il est impossible que la commémoration des Saints soit impétraire. Qu'elle soit eucharistique², le fait même de n'être pas impétraire suffit à le prouver. Car de deux choses l'une : ou elle est impétraire, ou elle est eucharistique. Ce sont les deux seules manières dont nous puissions faire mention, auprès de Dieu, des biens qui nous viennent de lui : soit en vue de les recevoir, soit parce que nous les avons déjà reçus. L'une est supplication; l'autre, action de grâces. La preuve en est encore que la sainteté définitive des Saints est le plus grand don de Dieu aux hommes. Et c'est pourquoi il n'est pas concevable que l'Église ne lui en rende pas grâces. Que dis-je : la sainteté définitive des Saints est le plus grand des dons de Dieu? Elle constitue tout le don de Dieu. Car de tous les biens qu'Il a faits à notre race, c'est là la fin et le fruit : la société des Saints. C'est pour cela qu'ont été créés le ciel et la terre, et tout l'univers visible. Pour cela, le paradis; pour cela, les prophètes; pour cela, Dieu lui-même incarné, et ses enseignements, ses actions, ses souffrances, sa mort; afin que les hommes soient transférés de la terre au ciel et qu'ils deviennent héritiers du royaume.

Si donc il y a réellement action de grâces dans la liturgie,

¹ La formule liturgique citée ici est empruntée au début de l'Anaphore de saint Jean Chrysostome, à ce qui répond à la *Préface* latine. Voir *Liturgies orientales, La Messe*, vol. II, p. 14.

² *Eucharistique* : entendons ici évidemment cet adjectif en son sens étymologique de prière d'action de grâces, comme on l'entend lorsqu'on désigne les divers aspects ou effets du saint sacrifice : latrentique, eucharistique, propitiatoire, impétraire.

et si ces dons sacrés sont eucharistiques aussi bien qu'impétratoires, il faut de toute nécessité que le motif principal de l'action de grâces soit précisément les Saints parvenus au terme.

En définitive, qu'est-ce qui provoque en nous la reconnaissance? N'est-ce pas le fait, après nos demandes, d'avoir obtenu ce que nous sollicitons?

Or, que sollicite de Dieu l'Église? Ce que Dieu lui-même lui a ordonné de demander, c'est-à-dire le royaume des cieux : que ses fidèles en obtiennent l'héritage, qu'ils deviennent des saints, à l'image du Saint des Saints qui les y a appelés. Si ce sont là les biens qu'elle sollicite de Dieu et qui font l'objet de ses prières, il est évident que ces mêmes biens font aussi l'objet de ses actions de grâces. L'Église demande que les fidèles soient consommés dans
481 A la sainteté; c'est pourquoi il est logiquement nécessaire que, au sujet des Saints parvenus au terme, elle rende grâces à Celui qui les a sanctifiés. C'est en raison de cette action de grâces pour les Saints, que le rite sacré lui-même est appelé *Eucharistie*. Car s'il y est fait mention de beaucoup d'autres bienfaits, les Saints demeurent pourtant le terme de tout, et c'est pour eux que l'on demande tout le reste : en sorte que, lorsque l'Église remercie pour les autres biens, c'est toujours pour la perfection achevée des Saints qu'elle remercie. Tout ce que le Seigneur a fait, il l'a fait en vue de constituer la société des Saints : de même l'Église, en tout ce qu'elle dit pour louer Dieu de l'ensemble de ces bienfaits, c'est toujours les yeux fixés sur la société des Saints qu'elle le fait. C'est pour ce motif que le Sauveur, lorsqu'il institua ce sacrement, l'institua en rendant grâces à son Père de ce que par ce sacrement il allait nous ouvrir
B le ciel et réunir là-haut autour du Premier-Né cette glorieuse assemblée. A l'exemple du Sauveur, l'Église fait de

l'oblation des dons sacrés non pas seulement un rite de supplication, mais encore un rite d'action de grâces. Et cela, elle le montre en divers endroits, mais principalement par la prière où est contenu en quelque manière tout le but du sacrifice. Après avoir relaté tous les bienfaits que Dieu nous a accordés, et avoir rendu grâces pour tout l'ensemble, elle mentionne en dernier lieu la venue du Seigneur dans la chair, l'institution du sacrement, l'ordre qu'il nous a donné de « faire cela ». Puis elle ajoute : « Nous souvenant donc de ce commandement salutaire, et de tous les mystères accomplis pour nous, la Croix, etc. » Elle insère ici les mystères qui ont suivi la Croix, et alors elle dit : « Nous vous offrons ce qui est à vous, le tenant de vous; en tout et pour tout nous vous louons, nous vous bénissons, nous vous rendons grâces, Seigneur, et nous vous prions, ô notre Dieu¹ ».

Vous le voyez? Nous souvenant de vos bienfaits, dit l'Église, nous faisons cette oblation. C'est bien là assurément rendre grâces, que d'honorer par des dons sacrés notre Bienfaiteur, pour les biens qu'il nous a depuis longtemps accordés. Puis, énonçant plus expressément encore l'action de grâces, elle ajoute : « En présentant cette oblation, nous vous louons, nous vous bénissons, nous vous remercions, Seigneur, et nous vous prions, ô notre Dieu ».

Tel est, nous dit l'Église, le sens de l'oblation des dons sacrés : louer, remercier, supplier, comme nous l'affirmons dès le début, en sorte que le même sacrifice est à la fois eucharistique et impétratoire.

Nous faisons cela, dit l'Église, en nous souvenant de deux choses : du commandement que le Sauveur nous a

¹ Voir *Liturgies orientales, La Messe*, vol.-II, p. 26. C'est l'oraison correspondant à notre *Unde et memores*, et que les liturgistes désignent, à cause de son début, sous le nom d'*anamnèse*.

D donné par ces paroles : « Faites ceci en mémoire de moi », et aussi de l'ensemble des mystères accomplis pour nous. Le simple souvenir des bienfaits nous excite, par une sorte de mouvement en retour, à offrir nous-mêmes quelque chose à Celui qui a été pour nous l'auteur de tant de grâces. D'autre part, le souvenir du commandement reçu nous fait connaître la nature de ce mouvement en retour et quelles offrandes il nous faut présenter. Nous vous présentons cette même oblation que votre Fils unique en personne vous a offerte à vous, Dieu son Père, et nous vous rendons grâces en la présentant, parce que lui-même en vous l'offrant rendit grâces. Aussi n'apportons-nous rien de notre propre fonds à cette oblation : car ces offrandes ne sont pas nos œuvres, mais bien les vôtres à vous, qui êtes le Créateur de toutes choses. Et ce n'est pas non plus une invention nôtre que cette sorte de sacrifice : nous n'en avons même pas eu la velléité, nous n'y avons pas été inclinés de nous-mêmes et par notre propre mouvement :
 484 A c'est vous qui nous l'avez enseigné, vous qui nous l'avez recommandé par votre Fils unique. C'est pourquoi ce que nous vous offrons, c'est de vos propres biens que vous nous l'avez donné : ces offrandes sont vôtres pour tout et en tout.

Si bien que, pour cette oblation d'action de grâces elle-même, nous devons à Dieu une nouvelle action de grâces : parce que rien n'y est nôtre, mais que tout est un don de Lui; parce que c'est Lui qui la veut et qui l'accomplit. C'est lui qui opère en nous¹, selon la parole de l'Apôtre. Voilà pourquoi il est dit aussi dans les prières liturgiques : « Nous vous rendons grâces également pour cette liturgie que vous avez daigné accepter de nos mains ».

Tout cela nous montre bien que la commémoration des

¹ *Philipp, 1, 13* : « C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire ».

Saints dans la liturgie n'est point une supplication adressée pour eux à Dieu, mais une action de grâces.

NOTE : 1° *L'intercession des saints et la prière pour les morts*; 2° *Le sens de la préposition « pour » dans l'expression : « nous vous offrons ce sacrifice pour les saints »*; 3° *la société des Saints but suprême des œuvres de Dieu*.

Malgré des longueurs et des redites, ce chapitre n'en présente pas moins un admirable ensemble de considérations pieuses autant que doctrinales. Pour l'utilité du lecteur, nous grouperons ici sous trois rubriques quelques indications et références :

1° *L'intercession des Saints et la prière pour les morts*; 2° *Le sens de la préposition pour dans l'expression : « Nous vous offrons ce sacrifice pour les Saints »*; 3° *La société des Saints, but suprême des œuvres de Dieu*.

1° *L'intercession des Saints et la prière pour les morts*.

Cabasillas est amené par son sujet, nous l'avons déjà constaté, à distinguer dans les formules de l'Anaphore ou Canon de la Messe, l'intercession des Saints et la prière pour les morts. On aura remarqué avec quel soin il se sert à plusieurs reprises, pour corroborer cette distinction, de la mention de la Mère de Dieu, laquelle « est au-dessus de toute médiation, étant incomparablement plus sainte que les plus élevés des purs esprits ».

L'érudit catholique grec Allatius, au xvii^e siècle, a recueilli, au cours de son volume sur le Purgatoire, un grand nombre de textes patristiques et byzantins sur ce sujet, avant de conclure par les pages de Cabasilas. Signalons spécialement, dans ce florilège, des passages de Théodore d'Andéda, commentateur de la liturgie au xi^e siècle (pp. 108-109); de Syméon de Thessalonique, au xv^e (pp. 109-112); de Manuel Calecas († 1410), pp. 15, 22, 109. Ce dernier, catholique et dominicain, profondément pénétré de la théologie de saint Thomas d'Aquin, tirait tout naturellement des

formules liturgiques la conclusion catholique du Purgatoire. « Les sacrifices que nous offrons pour les Saints — écrivait-il — nous ne les offrons pas pour leur obtenir miséricorde; mais en vue de les honorer, nous les présentons à Dieu comme médiateurs en notre faveur, en tant que prémices de notre nature. Pour les damnés de l'enfer, au contraire, l'Église ne fait aucune prière. Il est clair, en conséquence, que les prières et les sacrifices ne sont offerts ni pour ceux qui sont déjà établis dans la béatitude, ni pour les damnés de l'enfer. Il faut donc nécessairement conclure à l'existence d'un troisième lieu où s'opère la purification des âmes pour lesquelles on prie ». Nous n'avons pas à insister ici sur cette argumentation, mais il était juste d'en signaler la lumineuse logique.

Allatius reproduit enfin la plus grande partie du chapitre XXXIII de Cabasilas, et intégralement le présent chapitre XLIX, en introduisant ces citations par une formule des plus élogieuses. « Et inter alios elegantissime ac diligentissime Nicolaus Cabasilas in *Expositione Liturgiae*, cap. 33 », écrit-il la première fois (p. 112). Et, la seconde fois, en termes plus explicites encore : « J'en pourrais dire davantage sur ce sujet. Mais il suffira de citer Cabasilas, qui, dans cette même *Explication de la Liturgie*, au chapitre 49, traite longuement ce thème en empruntant au trésor de la doctrine des arguments auxquels il n'y a rien à ajouter. Les expressions sont un peu prolixes, mais d'une importance telle qu'elles ruinent de fond en comble l'opinion contraire. Il convient donc de les entendre, pour que les hérétiques apprennent combien les Grecs sont en plein accord sur ce point avec l'Église Romaine, et que désormais ils n'aient plus l'impudence d'ouvrir la bouche » (pp. 115-116)¹.

¹ L. ALLATIUS, *De utriusque Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua in dogmate de Purgatorio consensione*, Rome, 1655. Les deux longues citations de Cabasilas, en texte grec et en traduction latine, se trouvent pp. 112-133. — Georges-Gennade Scholarios, l'un des plus célèbres et des plus profonds théologiens grecs († après 1472), reconnaît en propres termes que « la divergence entre l'Église romaine

2^o Le sens de la préposition « pour » dans l'expression : « Nous vous offrons ce sacrifice pour les Saints ».

C'est un des arguments mis en avant par Cabasilas. Il est curieux de constater que Bossuet se rencontre ici encore avec lui :

« Il n'y a plus qu'à vous dire un mot sur cette expression de la liturgie de saint Jean Chrysostome : « Nous offrons pour la Sainte Vierge et pour les martyrs. »... Vous n'y trouverez aucun embarras, si vous considérez premièrement qu'on ne prie jamais pour les Saints, mais qu'on offre seulement pour eux; et secondement que ce pour, dans le langage ecclésiastique, ne signifie pas qu'on offre pour leur obtenir quelque grâce; on offre pour eux au même sens qu'on offre, en plusieurs Secrètes, pour la sainte Ascension de Notre-Seigneur, et ainsi du reste, c'est-à-dire pour en rendre grâces et pour en honorer la mémoire. On offre à proportion pour les Saints, ainsi qu'il a été dit, en rendant grâces pour eux, en mémoire de leurs vertus et des grâces qu'ils ont reçues : *Pro commemoratione*, comme on parle : *ὕπερ μνήμης*, comme dit saint Cyrille de Jérusalem (*Catech. myst.* V, p. 328); pour leur honneur, pour leur louange, pour leur louange, comme dit un ancien *Sacramentaire* de l'Église gallicane : « Que ces présents, ô Seigneur, vous soient agréables pour la conversion de nos âmes et la santé de nos corps, pour la louange des martyrs et pour le repos des morts »¹. ... C'est ce qui se trouve également dans les liturgies grecques et latines, même dans celle de saint Chrysostome, où l'on offre pour la Sainte Vierge et pour les martyrs; car on ajoute aussitôt après : « Par les prières desquels nous vous prions de nous regarder en pitié ». A quoi on joint la prière « pour le repos et la rémission des péchés des âmes des

et l'Église orientale sur la question du Purgatoire se réduit à fort peu de chose; elle ne regarde que des points accessoires, sur lesquels l'Écriture sainte n'a rien de clair et les docteurs opinent diversement ». M. JUGIE, art. *Purgatoire*, dans le *Dict. de théol. cath.*, t. XIII, 1936, col. 1330, avec référence aux Œuvres de Scholarios, spécialement t. I, p. 533, l. 10-11.

¹ *Sacram. Gallic.*, dans MABILLON, *Mus. Ital.*, p. 286 : référence indiquée par Bossuet. — Cette brève formule, remarquable de simplicité, est spécialement intéressante du fait qu'elle juxtapose, tout en les différenciant, les effets du sacrifice sur les vivants (pour la conversion des âmes et la santé des corps), sur les défunts (pour le repos de leurs âmes), et enfin à la gloire des Saints (pour la louange des martyrs). — Le chiffre de référence indiqué par Bossuet pour s. Cyrille de Jérusalem est celui de l'édition de Dom Toutté (= MIGNÉ, *P. G.*, t. 33, col. 1116), mais l'expression *ὕπερ μνήμης* ne s'y trouve pas.

morts, afin que Dieu les place où paraît son éternelle lumière ». Tant est grande la différence qu'on met entre les Saints et le commun des fidèles ¹.

3^o *La société des Saints, but suprême des œuvres de Dieu.*

Les belles pages où Cabasilas expose ce thème sont tout imprégnées d'expressions évangéliques et surtout pauliniennes.

Les termes plusieurs fois employés : « *consommés dans la sainteté* » et « *parvenus au terme de la perfection* » doivent être mis en parallèle avec le texte de la Prière sacerdotale du Christ (Joan., 17, 23) : *ἵνα ὧσω τετελειωμένοι εἰς ἓν*, « qu'ils soient consommés en l'unité »; ou encore avec plusieurs passages de Épîtres apostoliques :

Philipp., 3, 12 : « Non que j'aie déjà atteint la borne ou que je sois déjà parfait, mais je poursuis ma course dans l'espoir de l'atteindre, parce que moi, le Christ Jésus m'a déjà atteint ».

Hebr., 2, 10 : « Oui, il convenait que Dieu (le Père), pour qui et par qui tout a été fait, voulant conduire à la gloire des fils en grand nombre, élevât par les souffrances au plus haut degré de perfection (*διὰ παθημάτων τελειῶσαι*) le chef qui devait les guider au salut ».

Hebr., 5, 9, à propos du sacerdoce du Christ : « Et maintenant, parvenu à son terme (*καὶ τελειωθείς*), il est devenu pour tous ceux qui lui obéissent cause de salut éternel ».

Hebr., 10, 14 : « Par cette oblation unique, il a conduit pour toujours à la perfection ceux qu'il a sanctifiés » (*τετελείωκεν εἰς τὸ διηνεκὲς τοὺς ἀγιαζομένους*).

Hebr., 11, 40, à propos des justes de l'Ancien Testament : « Dieu, dans son regard de miséricorde sur nous, ne voulait pas qu'ils arrivassent sans nous à la perfection du bonheur » (*τελειωθῶσω*).

Hebr., 12, 23 : « Les justes qui sont parvenus au terme »,

δικαίων τετελειωμένων, expression dont on va lire un peu plus bas tout le magnifique contexte.

« *Autour du Premier-Né* ». — Autre expression scripturaire qui nous permet de grouper toute une série de textes sacrés dont cette page de Cabasilas constitue comme une paraphrase.

Rom., 8, 29 : « Ceux qu'il a d'avance connus, il les a prédestinés à être des images ressemblantes de son Fils, pour que celui-ci soit le premier-né d'un grand nombre de frères », *πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς*.

Coloss., 1, 15 : « Il (le Christ) est l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute créature », *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*.

Coloss., 1, 18 : « Il est le chef, le premier-né d'entre les morts », *πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν*.

Hebr., 1, 6 : « Quand il (Dieu) introduit son Premier-Né dans le monde, il dit... ».

Hebr., 12, 22-24, passage plus spécialement caractéristique pour le sujet qui nous occupe : « Vous vous êtes approchés de la montagne de Sion et de la cité du Dieu vivant, qui est la Jérusalem céleste, du chœur des myriades d'anges, de l'assemblée des premiers-nés qui sont inscrits dans les cieux (*καὶ μυριάδων ἀγγέλων πανηγύρει καὶ ἐκκλησίᾳ πρωτοτόκων ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς*), du Juge et Dieu universel, des esprits des justes qui sont parvenus au terme, de Jésus, médiateur de la nouvelle alliance, et du sang de l'aspersion qui parle plus haut que celui d'Abel ».

Apocal., 1, 5 : « Jésus-Christ..., le premier-né d'entre les morts ».

On peut voir, dans le *De vita in Christo*, l. IV, au cours de considérations sur les effets de l'Eucharistie, ce passage concernant l'action du Christ sur les âmes saintes : « Il rend justes et saints ceux qui lui sont unis, non seulement en les formant, en les instruisant, en les exerçant à la pratique de la vertu, en mettant en action les énergies de l'âme, mais encore en devenant Lui-même dans les âmes justice de Dieu et sancti-

¹ BOSSUET, *Explication de quelques difficultés...*, n° 50, édition Classiques Garnier, pp. 624-625.

fiction. C'est de cette manière que les justes deviennent bienheureux et saints, à cause du Bienheureux par excellence qui réside en eux et grâce à qui, morts, ils ressuscitent, d'insensés ils deviennent sages, de serviteurs souillés et méchants ils sont constitués justes et saints... Ils sont saints à cause du Saint par excellence, justes et sages à cause du Juste et du Sage qui est avec eux... » P. G., t. 150, col. 612-613. Il s'agit là, on le voit, de la sainteté encore en son étape terrestre. Mais le rapprochement n'en est pas moins intéressant avec la sainteté définitive du ciel.

Voir encore BOSSUET, *Explication...*, n° 40, éd. « Classiques Garnier », pp. 604-605.

Terminons par le rappel d'un passage de saint Augustin, qui condense admirablement la même grande doctrine : « Toute la Cité rachetée, c'est-à-dire l'assemblée des fidèles et la société des saints, est le sacrifice universel offert à Dieu par le Grand'Prêtre qui s'est offert pour nous dans sa Passion. Tel est le sacrifice des chrétiens : être tous un seul corps en Jésus-Christ. Et c'est ce mystère que l'Église célèbre dans le sacrement de l'autel, où elle apprend à s'offrir elle-même dans l'oblation qu'elle fait à Dieu »¹.

CHAPITRE L

COMBIEN DE FOIS DANS LA LITURGIE SE FAIT LA COMMÉMORATION DES SAINTS ET QUELLE EST LA DIFFÉRENCE DE CES COMMÉMORATIONS

484 B Voyons, en outre, combien de fois et à quels moments de la liturgie se fait cette commémoration des Saints.

Elle a lieu deux fois : la première dès le début, lorsque

¹ S. AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, livre X, chap. VI.

l'on dédie à Dieu les offrandes; la seconde, lorsque ces offrandes sont devenues sacrifice¹.

En effet, l'oblation est double. Il y a d'abord l'oblation du pain et du vin comme simples offrandes, ainsi qu'il a été dit ci-dessus. Il y a ensuite leur oblation comme sacrifice. D'où la nécessité de commémorer chaque fois ceux en l'honneur desquels ou pour lesquels l'oblation est faite.

A la première, le prêtre dit : « En mémoire de notre Seigneur, Dieu et Sauveur Jésus-Christ ». A la seconde : « Nous souvenant donc des mystères accomplis pour nous, de la croix et des souffrances que le Christ a endurées pour nous ». Ce que signifie ici la commémoration de la croix et des autres mystères venus après la croix, se trouve signifié dans la première oblation par la mémoire du Seigneur. Car à cette oblation initiale, le prêtre commémore le Sauveur non point comme thaumaturge, mais comme crucifié et mourant, ainsi que nous l'avons amplement montré à cet endroit².

De même, à la première oblation, le prêtre dit : « A la gloire de la Sainte Vierge et par l'intercession des Saints ». A la seconde : « Pour (honorer) tous les Saints, principalement la Sainte Vierge ». Il a montré la suréminence de celle-ci en la plaçant, lors de la première oblation, en tête de tous les autres; la seconde fois, l'ayant mentionnée après quelques groupes de Saints, il insère le mot *principalement*.

Lors de la première oblation, après les Saints le prêtre fait mémoire de ceux qui ont besoin de miséricorde et pour lesquels il prie : vivants et défunts. De même aussi à la seconde oblation.

¹ Il s'agit, on le voit, pour la première oblation, de l'offrande faite au début de la *proskomidie* ou prothèse (voir ci-dessus, chapitre VII : « Qu'est-ce que la commémoration du Seigneur? ») et, pour la seconde, de celle qui suit la Consécration.

² Voyez le chapitre VII, pp. 85-87.

Il y a toutefois une différence. A la seconde oblation, le prêtre énonce cette offrande en disant : « Nous vous offrons encore ce sacrifice spirituel », et ces termes sont accompagnés de l'exposé des motifs de l'oblation par le rappel, en premier lieu, de la mémoire de la Passion du Sauveur et, en second lieu, de la commémoration des Saints. A l'oblation initiale, le prêtre indique simplement les motifs de l'oblation en disant : « En mémoire du Seigneur, A la gloire de la Sainte Vierge », et le reste de la formule où il commémore et ceux pour qui il rend grâces et ceux pour qui il supplie. Mais il n'énonce pas le terme même d'oblation. Pourquoi? C'est qu'ici il l'exprime en acte, car c'est en détachant une parcelle du pain qu'il la dédie à Dieu. Voilà pourquoi point ne lui est besoin de paroles pour l'exprimer.

485 A Dans la seconde oblation, au contraire, le prêtre n'accomplit point d'acte extérieur; l'oblation se fait pourtant, mais elle se fait de manière invisible. C'est la grâce qui opère invisiblement le sacrifice par les prières consécatoires du prêtre. Il fallait donc exprimer en paroles cette invisible oblation.

NOTE :

Aux deux oblations indiquées par Cabasilas, il faudrait en joindre une troisième, dans la messe byzantine : celle du *Cheroubikon* ou de la grande entrée, si la *proskomidie* ou prothèse n'était en réalité un Offertoire anticipé, tandis que le *Cheroubikon* répond équivalement à notre Offertoire latin. Voir *Liturgies orientales*, II. *La Messe*, pp. 97-116. Si nous transposons sur le plan de la messe latine ce qui lui est applicable des données de ce chapitre, c'est donc à l'Offertoire et au double Memento que nous devons songer.

La différence établie par Cabasilas entre les formules de l'une et de l'autre oblation ne va pas sans quelque subtilité.

Ce qu'il faut en retenir, c'est que cette subtilité même aboutit à mettre de nouveau l'accent sur l'acte sacrificiel par excellence qu'est la Consécration, invisiblement opérée par la puissance divine.

CHAPITRE LI

POURQUOI LE PRÊTRE DONNE-T-IL AU SACRIFICE
LE NOM DE » CULTE SPIRITUEL »

C'est pour la même raison¹ que le prêtre appelle ici l'oblation « sacrifice spirituel » : savoir, parce qu'il n'apporte personnellement aucun acte et ne fait cette oblation qu'en employant les paroles consécatoires.

L'oblation du début était une œuvre possible à l'homme; accomplie par le prêtre, elle était donc une sorte de sacrifice actif. La seconde, la transformation des offrandes au corps et au sang divin, laquelle est réellement le sacrifice, c'est la grâce qui l'opère, le prêtre se borne à prier. B

Sans doute, le sacrifice est vraiment un acte et une réalité, mais l'action du prêtre n'y est pour rien, il prononce seulement des paroles. C'est pour cette raison qu'il déclare offrir non un sacrifice actif, mais un sacrifice spirituel.

NOTE : Le « sacrifice spirituel.

Subtilité encore dans la question qui fait l'objet de ce très court chapitre. Subtilité aussi dans la réponse, et qui nous avertit de ne donner aux termes qui l'énoncent que la

¹ La même raison que celle qui vient d'être donnée, en fin de chapitre : c'est-à-dire, parce que la consécration est opérée par la toute-puissance divine, et non par une action humaine.

signification postulée par tout le contexte. Il s'agit simplement de confirmer, par l'allégation d'un texte liturgique, l'assertion finale du chapitre précédent : que l'oblation concomitante à la Consécration — à la différence de celle de la Prothèse ou de l'Offertoire — ne se fait pas par une action extérieure du prêtre, mais bien par l'opération invisible de Dieu pendant que le prêtre prononce les paroles sacramentelles. Voilà pourquoi ici le sacrifice, qui est désormais le seul authentique sacrifice de l'alliance nouvelle, est appelé un sacrifice spirituel, une offrande spirituelle, *λογικὴν λατρείαν*. C'est une expression empruntée à saint Paul, *Rom., 12, 1* : « Je vous prie, frères, par la miséricorde divine, faites de vos corps une hostie vivante, sainte, agréable à Dieu, qui soit *vostra offrande spirituelle, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν* ». Le Canon de la messe romaine contient une expression analogue dans l'oraison qui précède immédiatement le récit de la dernière Cène : « *Quam oblationem... rationabilem...* ».

En affirmant que « le prêtre se borne ici à prier », que « son action n'est pour rien » dans l'essentielle réalité du sacrifice, Cabasilas ne prétend certes pas nier la dignité et la puissance du sacerdoce, ni que les paroles sacramentelles prononcées par le prêtre soient efficaces — sa doctrine à cet égard nous est très explicitement connue — : il veut simplement redire que le prêtre, à cet instant solennel entre tous, joue le rôle d'instrument, Dieu seul par sa toute-puissance étant l'agent principal. Or, c'est là l'enseignement unanime des Pères et des Docteurs, que saint Thomas résume en cette formule : « Quand les Pères disent que la vertu du Saint-Esprit change seule le pain au corps du Christ, ils n'excluent pas la vertu instrumentale qui est renfermée dans la forme de l'Eucharistie. Ainsi, quand on dit que l'artisan fait seul le couteau, on ne nie pas l'efficacité du marteau ». *Somme théol., III^e Partie, quest. 78, art. 2, ad 1.* Et encore : « La créature ne peut opérer les œuvres miraculeuses comme agent principal, mais elle le peut comme cause instrumentale ». *Ibid., ad. 2.*

La phrase : « Le prêtre se borne à prier » n'est que la traduction de cette idée, plus accusée chez les Orientaux mais universellement reconnue aussi en Occident, que l'action eucharistique s'accomplit dans un cadre général de prière. On revient par là, en somme, à la question de l'épiclèse, mais aussi à sa véritable solution. La théologie et la liturgie n'ont point de peine aujourd'hui à concilier ce qu'il y a d'apparemment différent dans les points de vue. « Au cœur du mystère ou, si l'on veut, à son sommet — écrit le chanoine Masure —, se trouve donc une action, au sens le plus fort de ce mot, la consécration même du pain et du vin au corps et au sang du Christ... Littérairement, cette action essentielle se présente sous la forme d'un récit, celui de l'institution de l'Eucharistie par le Christ la veille de sa mort, — d'un récit où viennent s'enchaîner les paroles mêmes de Jésus : le prêtre les répète à la fois comme un témoin qui raconte et qui cite, et comme un collaborateur qui imite et qui agit : *Ceci est mon corps, Ceci est le sang de la nouvelle alliance.* Mais cette *mémoire* de ce qui se passa au Cénacle est à son tour insérée dans une immense invocation, composée d'une seule phrase en quelque sorte, qui s'étend de la Préface jusqu'au *Pater* et que l'on appelle la *prière eucharistique*... On se trouve alors en présence d'une longue *Action de grâces* (c'est le sens primitif du mot grec *Eucharistia*), qui monte vers le Père par le Fils dans le Saint-Esprit, et qui donne à l'Église l'occasion de louer l'Un par l'Autre dans le Troisième, et à chaque fois de Leur marquer notre reconnaissance pour leurs bienfaits à la fois spécialisés et communs, ainsi que l'explique le dogme chrétien le plus authentique ». E. MASURE, *Comment prendre part au sacrifice de la Messe*, pp. 33-34.

Ce concept d'*eucharistia* ou d'action de grâces est tellement familier à Cabasilas, qu'il va conclure là-dessus tout son traité, en expliquant pourquoi ce nom d'Eucharistie a prévalu sur tout autre pour désigner le mystère de l'autel.

En définitive, de la confrontation — un peu subtile — établie entre l'oblation de la Proskomidie ou de l'Offertoire

et celle de la Consécration, notre Byzantin veut conclure simplement ceci : tandis que l'oblation de la *Proskomidie* est accompagnée d'un acte extérieur du prêtre séparant des éléments profanes le pain et le vin destinés au sacrifice; tandis que même l'oblation de l'Offertoire accompagne aussi une offrande extérieure de la patène et du calice, — l'oblation concomitante à la Consécration est un « sacrifice spirituel » qui est l'œuvre de la toute-puissance de Dieu.

Sur cette oblation sacrificielle, voir M. DE LA TAILLE, *Mysterium fidei*, pp. 452-453.

CHAPITRE LII

POURQUOI LE SACRIFICE EST-IL APPELÉ EUCARISTIE [ET NON PAS SUPPLICATION?]

Une dernière question qui mérite examen.

Puisque le sacrifice est à la fois eucharistique et impé-
tratoire, pourquoi ne lui donne-t-on pas l'un et l'autre
nom, Eucharistie et Supplication, mais seulement celui
d'Eucharistie?

Le nom est pris de l'élément le plus important. Les
motifs d'action de grâces sont plus nombreux que les
motifs de supplication. Le nombre des bienfaits que nous
avons reçus dépasse le nombre de ceux que nous sollicitons.
Ces derniers ne sont qu'une partie, les autres forment un
485 C tout. Les biens que nous demandons d'obtenir ne sont
qu'une partie de ceux que nous avons reçus. Car en ce

¹ Les mots mis entre crochets sont nécessaires, on va le voir, pour
préciser la vraie portée du titre et le rattachement de ce chapitre
aux précédents.

qui concerne Dieu, nous avons tout reçu, et il n'est rien
qu'il ait omis de nous donner. Mais il y a des biens qu'il
n'est pas encore temps pour nous d'obtenir : ainsi l'incor-
ruptibilité corporelle, l'immortalité et le règne dans les
cieux. Il y en a que nous ne conservons pas après les avoir
reçus : ainsi la rémission des péchés et toutes les autres
grâces que nous recevons par le moyen des sacrements.
Il y en a que nous avons perdus : soit parce que nous les
avons mal employés, soit aussi afin que nous ne devenions
pas pires en les retrouvant : telles l'aisance, la santé, la
fortune, dont nous avons fait matière de plaisir et de
perversité; soit que, en vue d'un plus grand profit, nous
soyons, comme Job, privés des biens que nous possédions.

Par où il est clair que ce n'est pas Dieu qui a donné
(directement) occasion à la supplication; il ne nous a
fourni que des motifs d'action de grâces. C'est nous qui,
nous étant causé à nous-mêmes par notre mollesse cet
état d'indigence, nous mettons dans le besoin de
supplication.

Voyons, en effet, quel est l'objet de nos demandes.

La rémission des péchés? Mais nous l'avons reçue en
abondance, et sans aucun effort pénible de notre part,
dans le saint Baptême. Pourquoi donc la sollicitons-nous
de nouveau? Parce que par nos péchés nous sommes
redevenus coupables. Quelle est alors la cause de cette
culpabilité? Nous-mêmes. C'est nous aussi, par conséquent,
qui sommes la cause de la supplication.

Objet encore de nos demandes, le royaume des cieux
dont nous demandons de devenir les héritiers? Eh bien,
cet héritage nous a été donné : car nous sommes devenus
enfants de ce Dieu qui est le centre de ce royaume; et qui
donc est héritier, sinon le fils? Et qu'est-ce qui échappe
des biens paternels à l'héritier? Rien. Pourquoi donc

sollicitons-nous ce qui a déjà été donné? C'est que, après
 488 A être nés de Dieu et avoir été élevés à un tel honneur, nous avons eu l'effronterie de commettre des actes contraires à cette adoption filiale. De fils que nous étions, nous sommes devenus de méchants esclaves. Et voilà pourquoi nous demandons un bien qui nous est devenu étranger et qui ne nous est dû en rien. Donc c'est encore nous-mêmes qui sommes la cause de cette supplication.

Quant aux biens corporels, Notre-Seigneur nous a donné ce commandement : « Cherchez premièrement le royaume de Dieu, et tout cela vous sera accordé par surcroît¹ ». Et encore : « Ne vous mettez pas en peine de la nourriture et du vêtement, et votre Père céleste vous fournira tout ce dont vous avez besoin² ». Quand nous venons à manquer de ces choses, ou bien c'est un châtement causé par notre mollesse et notre manque de confiance, et parce que nous n'avons pas observé les commandements au sujet de ces choses, et alors l'indigence est notre œuvre, comme aussi la supplication qu'elle occasionne. Ou bien c'est une épreuve permise par la prévoyante sagesse et par la miséricordieuse bonté de Dieu, comme pour Job, afin de nous
 B faire obtenir des biens plus grands et plus précieux. Et alors, cette indigence est, il est vrai, l'œuvre de Dieu; toutefois, elle n'est pas motif de supplication, mais de doxologie et d'action de grâces. Job ne disait-il pas : « Béni soit le nom du Seigneur maintenant et à jamais³ »

Vous le voyez, tous les dons que Dieu nous fait portent seulement à la glorification divine et à l'action de grâces; mais des demandes et des supplications c'est nous qui sommes la cause. Aussi tous les biens, soit corporels, soit spirituels, que nous mentionnons dans nos entretiens avec

¹ Matth., 6, 33; Luc, 12, 31.

² Matth., 6, 25, 32; Luc, 12, 22, 31.

³ Job., 1, 21.

Dieu, nous les mentionnons tous aux fins d'action de grâces : soit que nous les possédions, soit que nous ne les possédions pas. Dieu nous a tout donné une fois pour toutes, et de son côté il n'a rien omis. C'est parce qu'il n'ignorait pas cette vérité, que le bienheureux Apôtre nous ordonne de rendre grâces en tout : « Soyez toujours joyeux, en
 C toutes choses rendez grâces¹ », écrit-il.

En conséquence, le plus parfait et le plus intime de nos entretiens avec Dieu, savoir le mystère de la Communion, où nous faisons mention non point de telle et telle grâce, mais en général de tous les biens que nous tenons de Dieu, soit que nous les détenions en fait, soit qu'ils nous restent réservés pour l'avenir, il était juste de lui donner le nom d'Eucharistie. Il convenait que son nom fût tiré non point des supplications auxquelles nous condamnons notre misère, mais de l'infinie libéralité de Dieu.

Sans doute, dans ce rite sacré, nous faisons à la fois acte de supplication et d'action de grâces à Dieu; mais l'action de grâces, ainsi qu'il a été dit, est œuvre de Dieu, et la supplication est œuvre de l'infirmité humaine. L'action de grâces porte sur un plus grand nombre d'objets; la supplication, sur un plus petit nombre. La première, en effet, porte absolument sur tous les biens; la seconde, sur
 D quelques-uns seulement. Aussi convenait-il d'appeler ce sacrement *Eucharistie*, en empruntant son nom aux éléments les meilleurs et les plus nombreux. C'est ainsi que l'homme, quoique participant quelque chose de l'être privé de raison, est pourtant appelé animal raisonnable, désigné de la sorte par la partie la meilleure et la plus noble de sa nature.

Une autre raison, au surplus, c'est que Celui qui le

¹ I Thess., 5, 16, 18.

premier célébra ce rite sacré, Notre Seigneur Jésus-Christ, l'accomplit et l'institua non pas en suppliant, mais seulement en rendant grâces au Père. Voilà pourquoi l'Église, qui a reçu de Lui ce sacrement tout fait, le désigne ainsi sous le nom d'*Eucharistie*.

NOTE : *Eucharistie et Prière « eucharistique. »*

Ces considérations sur le nom d'Eucharistie, en dépit de leur subtilité et de leurs redites, ne sont pas à dédaigner pour des âmes méditatives qui aiment à voir dans la prière, et surtout dans la prière par excellence qu'est l'auguste sacrifice, l'adoration, la louange et l'action de grâces primant de beaucoup la demande.

La pensée finale, sur l'action de grâces de Jésus lors de l'institution au Cénacle, mérite en effet d'attirer l'attention des liturgistes et des théologiens. L'un de ceux-ci, que nous avons déjà cité, le chanoine Masure, rattache de même l'*eucharistia* du Canon de la messe au *gratias agens* (εὐχαριστήσας) du récit évangélique : *Matth.*, 26, 27; *Marc*, 14, 23; *Luc*, 22, 17.

« Si l'on pouvait d'ailleurs derrière cette grande ligne trinitaire, spécifiquement chrétienne, reconstituer l'inspiration littéraire qu'elle a utilisée et imitée, on pourrait probablement remonter jusqu'à des usages juifs antérieurs, auxquels le soir du Jeudi Notre-Seigneur le premier emprunta le cadre de sa pensée et de son institution, recouvrant ainsi l'ancienne Alliance de toute la sainte nouveauté de la sienne. Car les fils de la Loi connaissaient à leur manière l'action de grâces, où ils louaient Yahveh pour l'un ou l'autre de ses bienfaits qu'ils détaillaient suivant les jours et les occasions. La veille de sa mort précisément, disent les textes, Jésus rendit grâces avant de dire ou en disant : *Ceci est mon corps*, ce que l'on peut entendre en ce sens qu'il a, ce soir-là, en reprenant la formule de la Synagogue, inséré dans le schéma littéraire de celle-ci la mention du sacrifice de la Croix, qu'il anticipait sacramentellement, pour en louer et remercier son Père à l'avance. Dans ces conditions, la prière eucharistique ne serait pas seulement dans son texte actuel la plus ancienne et la plus vénérable de nos formules liturgiques; mais elle serait aussi le témoin du passage de l'ancienne Alliance à la nouvelle, celle-ci venant loyalement inscrire sa pensée inouïe dans le vieux

cadre littéraire de la première. Et dans ce sens-là, notre prière serait plus biblique et plus divine encore qu'on ne le croit généralement, à cause de ces attaches à l'Ancien Testament, et parce qu'elle serait le développement des paroles prononcées par le Christ lui-même au moment de l'institution.

« Le Canon de la messe, dans ces conditions, est d'une richesse primitive absolue, et dans sa forme littéraire l'Eucharistie chrétienne est déjà un sacrement avant de l'être davantage encore dans sa matière ou son contenu. De quel respect, de quelle émotion, de qu'elle tendresse ce vieux texte ne mérite-t-il pas d'être entouré » E. MASURE, *Comment prendre part au sacrifice de la Messe*, pp. 34-36.

Sur les noms de l'Eucharistie, voir saint THOMAS, *Somme théol.*, Part. III, quest. 73, art. 4. On y lit notamment, au sujet du vocable *Communion* que l'on vient de voir encore employé par Cabasilas au cours de ce chapitre : « Selon saint Jean Damascène, l'Eucharistie se nomme *Communion*, parce qu'elle nous fait entrer en communication avec le Christ, en nous rendant participants de sa chair et de sa divinité; et aussi parce que, par elle, nous communiquons ensemble et nous sommes unis les uns aux autres ».

CHAPITRE LIII

DE L'ACTION DE GRÂCES APRÈS LA COMMUNION ET DES PRIÈRES FINALES DE LA LITURGIE

Le prêtre invite tous ceux qui ont communie à rendre 489 A grâces, pour cette communion, à Dieu qui la leur a donnée; et à le faire, non par manière d'acquit ou avec nonchalance, mais avec ferveur. C'est le sens de l'exclamation *Orthoi*, « Debout » : non pas dans l'attitude de gens mollement étendus ou commodément assis, mais de corps et d'âme tendus vers Dieu.

Puis, après avoir exhorté à formuler une fois encore les

autres demandes coutumières, il sort du sanctuaire et, debout devant les portes saintes, il récite sur le peuple la prière finale¹.

B Il faut ici noter comment, le sacrifice terminé et après la doxologie qui le conclut², tous les rites du service divin se trouvant achevés, le prêtre semble prendre congé de son audience avec Dieu et redescendre peu à peu de ces hauteurs vers le commerce des hommes; et cela, de la manière qui convient au prêtre. En effet, c'est en priant qu'il le fait : le mode même et le lieu de sa prière indiquent cette sorte de descente.

C Il prie tout d'abord à part soi à l'intérieur du sanctuaire, sans que personne l'entende, et en s'adressant à Dieu. Puis, sorti du sanctuaire, il vient au milieu de la foule, et de manière à être entendu de tous il récite la prière de supplication commune pour l'Église et pour tous les fidèles. Alors, après avoir coupé en petits morceaux le pain qui a été offert à la prothèse et d'où il a détaché la sainte hostie, il le distribue aux fidèles, comme devenu chose sainte par le fait d'avoir été offert à Dieu et béni. Les fidèles le reçoivent avec respect, en baisant la main du prêtre qui vient de toucher le très saint Corps du Christ Sauveur, qui a puisé là la sanctification et qui la communique par contact à ceux qui l'approchent lui-même.

Cependant, tous glorifient Dieu, auteur et distributeur de ces biens si précieux. Cette doxologie est empruntée à l'Écriture : « Béni soit le nom du Seigneur³ », et le reste. Après avoir répété à plusieurs reprises cette acclamation, l'on récite un psaume tout débordant de glorification

¹ Voir *Liturgies orientales, La Messe*, vol. II, pp. 69-72.

² Sans doute l'*ekphônèse* ou doxologie trinitaire de la brève litanie à laquelle on vient de faire allusion (« les autres demandes coutumières »).

³ *Job*, I, 21.

divine et d'action de grâces. C'est le psaume 33 : « Je bénirai le Seigneur en tout temps¹ ».

Après la distribution du pain béni et le psaume achevé, le prêtre prononce sur le peuple la dernière prière. Il le fait non seulement hors du sanctuaire et de manière à être entendu de tout le monde, mais aussi en adressant directement à la foule elle-même les formules de la prière : il D montre ainsi, plus encore qu'auparavant, ses rapports avec le peuple. Et en quoi consiste cette prière? Qu'après avoir obtenu miséricorde, nous soyons sauvés : car nous n'avons rien à présenter de notre propre fonds qui mérite le salut, mais nous tournons nos regards vers la paternelle bonté de Celui qui seul peut nous sauver. C'est pourquoi ici encore le prêtre fait mention d'un grand nombre d'intercesseurs qui nous y aideront; et, avant tout, de la très sainte Mère de Dieu, par l'intermédiaire de laquelle nous avons en effet originellement obtenu miséricorde.

Le prélude de cette oraison comprend ces mots : « Le Christ, notre Dieu véritable² ». Il ne s'agit plus, en effet, de ces faux dieux, de ces dieux imposteurs que nous avons jadis adorés en grand nombre, mais de Celui que nous avons plus tard trouvé non sans peine : « notre Dieu véritable ».

Aussi est-ce à Lui seul, en tant que Dieu, que convient gloire, honneur et adoration, en même temps qu'à son Père éternel et à son très saint, bon et vivifiant Esprit, 492 A maintenant et toujours, et dans les siècles des siècles. Amen.

NOTE : *Oraison de Postcommunion et Renvoi final.*

Le lecteur aura aisément constaté la coïncidence substantielle, en cette dernière section du rite ecclésiastique, entre la liturgie d'Orient et celle d'Occident.

¹ Voir *Liturgies orientales, La Messe*, vol. II, pp. 72-73, note 4.

² *Ibid.*, p. 72.

Oraison de Postcommunion. — L'attention des fidèles ne saurait trop être attirée sur ce fait que les oraisons finales de la Messe, si brèves soient-elles, sont déjà une *action de grâces officielle* pour la communion, et qui ne doit pas être absorbée par la ferveur même de l'action de grâces privée. C'était déjà la pertinente remarque que faisait, à la fin du XI^e siècle, Bernold de Constance, le moine bénédictin auteur présumé du *Micrologue*, un des recueils les plus intéressants que le moyen âge latin nous ait laissés sur la liturgie. *Micrologue*, 18, P. L., t. 151. Et c'est le sens de ce chapitre final de notre Byzantin.

Aussi bien, l'oraison officielle d'action de grâces porte-elle dans le Missel latin, le nom de *Postcommunion*; dans l'ancien Sacramentaire Grégorien, elle était désignée comme *oratio ad complendum*, c'est-à-dire oraison finale, destinée à compléter, à achever l'expression publique de nos hommages à Dieu.

Ce que l'on peut noter à l'avantage de la Postcommunion latine sur son équivalent byzantin, c'est qu'elle contient généralement, comme la collecte du début de la messe, « une allusion marquée à la fête du jour ou au temps liturgique, mais plus marquée encore à la communion qui vient d'être donnée à l'assistance : elle demande à Dieu que les communiants retirent de la table céleste, à laquelle ils viennent de se rassasier, ce qui en doit être pour eux le fruit ». (P. BATIFFOL, *Leçons sur la Messe* (Paris, 1918), 5^e édition, 1927, p. 296). Voir dans ce même ouvrage, pp. 296-299, quelques autres traits caractéristiques des Postcommunions latines.

Donnons ici, pour comparaison, les formules byzantines, puisque Cabasilas n'y fait qu'allusion, les supposant présentes à l'esprit de son lecteur.

Le diacre : « Debout! Après avoir participé aux divins mystères du Christ très saints, très purs, immortels, célestes, vivifiants et redoutables, remercions dignement le Seigneur. — *Le chœur* : Seigneur, ayez pitié. » — *Le diacre* : « ... De-

mandons que cette journée tout entière soit sainte, paisible et sans péché. Confions-nous nous-mêmes, et les uns les autres, et toute notre vie, au Christ notre Dieu ».

Le prêtre conclut la brève litanie par cette ekphônèse doxologique : « Car vous êtes notre sanctification et à vous appartient toute gloire, ô Père, ô Fils, ô Saint-Esprit, maintenant et toujours, et dans les siècles des siècles ».

Renvoi final. — « L'assemblée chrétienne n'est pas un spectacle dont on ait le droit de se retirer à sa guise », écrit Mgr Batiffol au sujet de la messe antique. « Elle est une séance présidée par l'évêque, ouverte par lui, levée par lui. L'assistance est donc par lui congédiée en forme : *Ite, missa est* ». *Op. cit.*, p. 302.

Le prêtre byzantin dit au peuple : « Sortons en paix! » — « Au nom du Seigneur », répondent les fidèles. Puis, sorti, du sanctuaire, le prêtre dit cette oraison : « Seigneur, vous qui bénissez ceux qui se confient en vous, sauvez votre peuple et bénissez votre héritage, gardez l'intégrale plénitude de votre Église, sanctifiez ceux qui aiment la beauté de votre demeure. Glorifiez par votre divine puissance et n'abandonnez pas ceux qui ont mis en vous leur espérance. Donnez la paix au monde qui est vôtre, à vos églises, à nos prêtres, à nos souverains, à nos armées et à tout notre peuple. Car tout don parfait vient d'en haut et descend de vous, Père des lumières. A vous appartient la gloire, l'action de grâces et l'adoration, ô Père, ô Fils, ô Saint-Esprit, maintenant et toujours, et dans les siècles des siècles ».

Le chœur : « Béni soit le nom du Seigneur, dès maintenant et jusque dans l'éternité! »

Le prêtre, après avoir béni les fidèles, les congédie par une formule où est mentionnée la fête du jour : « Que Jésus-Christ, notre Dieu véritable, par l'intercession de sa très pure Mère, des saints et glorieux Apôtres, etc., de notre bienheureux Père Jean Chrysostome, archevêque de Constantinople, de saint N. dont nous célébrons la fête, et de tous les Saints,

daigne nous accorder sa miséricorde et notre salut. Car il est bon et plein d'amour pour les hommes ». Puis, ce vœu final : « Par les prières de nos saints Pères, Seigneur Jésus-Christ notre Dieu, ayez pitié de nous ». Les fidèles : *Amen*.

La pensée de Cabasilas que « le prêtre semble prendre congé de son audience avec Dieu et redescendre peu à peu de ces hauteurs vers le commerce des hommes », mais que c'est en continuant de prier qu'il prend ce congé, n'est pas sans application pour les fidèles. C'est, aussi bien, cette application même que propose BOSSUET (*Explication de quelques difficultés...*, n° 2, éd. « Classiques Garnier », p. 533) :

« Le renvoi qu'on faisait du peuple fidèle après la solennité accomplie n'était pas moins vénérable (*que les précédents renvois des catéchumènes, des pénitents et des évergumènes*), parce qu'il faisait entendre ce qui aussi est ordonné dans plusieurs canons : qu'il n'était pas permis de sortir sans le congé de l'Église, qui ne renvoyait ses enfants qu'après les avoir remplis de vénération pour la majesté des mystères et des grâces qui en accompagnaient la réception : de sorte qu'ils s'en retournaient à leurs occupations ordinaires, se souvenant que l'Église qui les y avait renvoyés les avertissait par ce moyen de les faire avec la religion que méritait leur vocation et l'esprit dont ils étaient pleins ».

C'est, on vient de le voir, le sens de cette formule de la litanie diaconale qui accompagne la postcommunion et le renvoi dans le rit byzantin : « Demandons que cette journée tout entière soit sainte, paisible et sans péché. Confions-nous nous-mêmes, et les uns les autres, et toute notre vie, au Christ notre Dieu ».

C'est aussi tout le thème d'un récent ouvrage de bonne vulgarisation, que nous avons déjà cité : F. DESPLANQUES, s. J., *La Messe de ceux qui ne sont pas prêtres : l'Ordinaire de la Messe et... l'ordinaire de la vie* (Paris, éditions, Spes, 1938), dont on pourra avec intérêt lire l'épilogue final : « Vivre sa messe » (pp. 208-215), comme commentaire moderne imprévu du dernier chapitre de Cabasilas.

Rappelons, du reste, pour terminer, que dans une de ses formules de Postcommunion les plus concises, mais non la moins expressive, l'Église latine nous fait adresser cette prière : « Vous nous avez comblés, Seigneur, de vos dons sacrés; accordez-nous donc, nous vous en supplions, de demeurer constamment en action de grâces » (Dimanche dans l'octave de l'Ascension)¹.

¹ Les amis de la véritable piété liturgique goûteront les suggestives réflexions contenues dans un bref article de Dom GUÉTET, O. S. B. : *Postcommunion*, dans la *Vie Spirituelle*, 1^{er} décembre 1941, t. 65, pp. 350-354.

INDEX

Tant pour l'Introduction que pour le corps de l'ouvrage, cet Index s'est borné à relever des mots qui ont paru plus caractéristiques. On y a fait place aux noms d'auteurs cités, parce qu'ils permettent de retrouver les idées pour lesquelles leur témoignage est invoqué. Quelques termes grecs seulement ont été insérés, pour attirer l'attention sur le contexte qu'à leur manière ils résument.

- Acte sacrificiel (Consécration), 283.
Actes de J.-C. et actes du prêtre, 268-9.
Actio, 285.
Action de grâces, 91, 97, 143-4, 189, 220, 265.
— Au Père par le Fils dans le Saint-Esprit, 285.
Agréer, c'est s'approprier, 255.
Agrément de Dieu sur les oblations, 246.
Allatius, L., 11, 244, 275.
Anaphore (thème général), 145.
Anges (La communion et les), 226, 231.
Antiphônes, 111, 113.
Arnauld, A., 145, 163-4, 177.
Aster, *Asteriskos*, 95.
Assimilation de l'aliment eucharistique, 45, 56, 211.
Augier, B., 187.
Augustin (S.), 103-5, 131, 182, 212, 254, 280.
Bardy, G., 62.
Basile (S.), 56, 190.
Batiffol, P., 199, 294-5.
Bernold de Constance, 294.
Bossuet, 14, 66, 68, 78, 90, 117, 179, 198, 236, 254, 260, 264, 277, 280, 296.
Bouëssé, H., 145, 183-7, 254.
Broussaleux, S., 11, 13, 21 et *et passim*.
Cabrol, F., 167, 172, 178, 199.
Cagin, P., 209.
Calecas, M., 275.

- Canon (thème général), 145.
 Cantacuzène, Jean (et moine Joasaph), 63.
 Chamaétos, 7, 64.
 Chardon (C.), 79, 163-4.
 Cheroubikon, 137, 282.
 Christ et Chrétien, 38.
 Christ idéal de l'homme, 24-25.
 Christ prêtre, autel et victime, 169-170.
 Christ tête et cœur du Corps mystique, 29-61, 203-4.
 Christiforme (*Χριστοειδής*), 44.
 Chistocentrisme, 18.
 Cœur du Corps mystique, 42-60, 203-4.
 Collecte, 97, 109.
 Communion sacramentelle et spirituelle, 227.
 Confession (prière de), 97.
 Confession de foi, 140.
 Confirmation, 21, 37, 41.
Confirmatio sacramenti, 209.
 Consécration (= Sacrifice), 65, 68, 115, 143-4, 188.
 Corps mystique, 26-61, 203-4, 211-212.
Credo, 141.
 Cydonès Démétrios, 9, 64.
 Cyprien (S.), 147, 251.
 Cyrille d'Alexandrie, 56, 69.
 Cyrille de Jérusalem, 161, 192.
 « Debout », 130, 291.
 Défunts (L'Eucharistie et les), 222, 242, 256, 259.
 Demetrakopoulos, A., 11.
 Denys, 20, 56, 62, 120, 128, 155, 168-9.
 Denys Bar Salibi, 128.
 Desplanques, F., 165, 296.
 Diptyques, 191.
 Don en retour (*Antidosis*), 255.
 Doxologie : glorification de Dieu, 97.
 Doxologie initiale, 97.
 Doxologie du *Pater*, 200.
 Doxologie finale, 219.
 Duchesne, L., 172-3.
Échos d'Orient, 9, 11, 17, 19, 51.
 Économie rédemptrice, 68, 69, 71, 115, 117, 143, 206, 207.
 Église corps du Christ, 208.
 Église maison de Dieu, 123.
 Église unique des anges et des hommes, 128.
 Ekphonèse, 111-113.
 Ekténés, 134.
 Entrée de l'Évangile, 114.
 Entrée (Grande), 137.
 Épiclèse, 13, 145, 149-51, 158-78, 285.
 Esprit (La vie dans l'Esprit), 60.
 Étoile, 95.
Eucharistia et Consécration, 144, 285.
Eucharistia cadre littéraire de l'institution et de l'anaphore, 209-1.
 Eucharistie nom du rite sacré, 272, 286.
 Eucharistique et impétraire (Sacrifice), 91, 97, 189, 267, 273, 286.
 Extrême Onction, 155.
 Fer et Feu, 56, 211.
 Fronton du Duc, 16, 63.

- Gass, W., 13, 28, 63.
 Gélase (S.) : à propos de l'invocation euchar. du S. Esprit, 251.
 Germain, 16.
 Glorification, 97, 288.
Glossa ordinaria, 175, 177.
 Grâce qui sanctifie les oblations 249-50.
 — qui opère le sacrifice, 282.
 Gross, J., 20, 43, 53, 56.
 Hase, 63.
 Hervet (Gentien), 13, 16, 63, 79.
 Homélie Mariales, 17, 61.
 Horn, G., 26.
 Hyper, 270-1, 277.
 Ignace d'Antioche, 29.
Illatio, 141.
Imitation de J.-C., 231.
 Impétraire (Sacrifice), 97, 189, 267, 273, 286.
 Innocent III, 185.
 Intercession des Saints et prières pour les morts, 275.
 Invocation (Le Canon est une), 285.
 Ioannou, Th., 17.
 Irenika, 99.
 Jean Chrysostome, 62, 151, 158-61, 182, 190, 193, 235, 238, 241, 252.
 Jean Damascène, 43, 53, 127, 291.
 Jean de Fécamp, 230.
 Jean le Teutonique, 175.
Jube haec perferri, 167, 171-177.
 Jugie, M., 9, 17, 22, 43, 61, 63, 91, 150, 155, 239, 277.
 Kénôse, 119, 215.
Kyrie eleison, 106.
 Labauche, L., 228.
Lauda Sion, 259.
 Laurent, V., 8.
 Lefebvre, G., 216.
 Marie : son rôle dans le Corps mystique, 61, 94.
 Marie surpasse toute autre sainteté, 190.
 Marie au-dessus de toute médiation, 267-68.
 Mesure, E. : sur la notion de sacrifice, 256-9, 268, 285, 290.
 Maxime de Chrysopolis, 128.
 Médiateur, Médiation (*Μεσίτης, Μεσιτεία*), 41, 208, 222, 235, 240, 245, 257, 268.
 Médiation des Saints, 94, 264, 267.
 Méditation (*Μελέτη, Λογισμός*), 23, 57.
 Meester, (P. de), 189, 207.
 Membres du Christ (*Μέλη*), 31-33, 203-204, 211-212.
 Memento, 91.
Monogenès, 124.
 Moschabar, G., 8.
 Nécessité de l'Eucharistie, 227.
 Oblation spirituelle, 286.
 Offertoire et sacrifice, 281.
 Offrandes (rites), 75, 82.
 Offrant et offert (Jésus-Christ), 269.
 Optat de Milève, 252.
Orate fratres, 135.
Oratio S. Ambrosii, 230, 239.

- Orsi, J. A. 171-2.
Orthoi, 130, 291.
- Pain bénit, 292-3.
 Paix, 99, 103-5.
Panagia, 91.
 Papebroch, D., 17.
Parathesis, 109.
 Paris (Anselme), 15, 64, 223, 231-2.
 Paschase Radbert, 173, 252.
 Passion cause de notre salut, 87.
 Péché : mal de la volonté, 248.
 Péché mortel, 246.
 Pèlerinage (État de), 236.
 Pentecôte eucharistique, 208.
 Petit, L., 8, 11.
Perpétuité de la foi..., 15, 64, 145, 163, 177, 193, 223, 231-2, 244.
 Pierre Lombard, 174-5, 251.
 Piovesan, E., 13.
 Plaie du côté, 53, 88.
 « Portes », 140.
 Pontanus, J., 19.
 Postcommunion, 294.
 Prémices de la vie humaine, 77.
 Présanctifiés, 137.
 Prêtre : sainteté ou perversité du pr., 248-9.
Prokeimena, 131.
Proskhōmen, 129.
 Proskomidie, 83, 281.
Prospora, 84, 91.
 Prothèse, 83, 94, 281.
Prototokos, 279.
 Puniet (J. de), 178, 210.
 Puniet (P. de), 71.
 Purgatoire, 276.
- Réalisme eucharistique, 241.
 Redoutable (table, mystère), 66.
 Régnon (Th. de), 19.
 Renaudot, E., 193, 244.
 Royauté du Christ, 216.
- Sacerdoce du Christ, 149.
 Sacerdoce : pouvoir ministériel, 250.
 Sacrifice (plusieurs sortes de), 75-6.
 « Sacrifice de la croix cristallisé », 147, 187.
 « Sagesse », 129.
 Saints, 93, 244, 256, 259-60, 271-2, 278.
 Saint-Esprit : son œuvre, 148.
 Saint-Esprit symbolisé par le *Zéon*, 206-208.
Sancta Sanctis, 202.
 Scholarios, G., 63, 276.
 Signification générale de la Liturgie, 65, 115.
 Spanmuller, J., 19.
Sphragis, 91.
 « Suppliants de Dieu », 131.
 Supplication (*ikecia*), 91, 189, 265, 286.
Supplices te rogamus, 167, 171-177.
 Symbolisme liturgique, 73, 84.
 Symbolisme des rites du Baptême, 70, 79, 117.
 Syméon de Thessalonique, 16, 150, 275.
- Taille (M. de la), 22, 47, 54, 119, 145, 171-7, 183-7, 193, 210, 245, 286.
 Tête du Corps mystique, 30-61, 203-205, 212.

- Théodore d'Andéda, 275.
 « Théophores », 84.
 Thomas d'Aquin, 78, 81, 105, 147, 149, 155, 162, 182, 185, 205, 226, 229, 250, 259, 284, 291.
 Thomassin, L., 239.
 Touttée (Dom), 161.
 Trinité (*Eucharistia*, action de grâces à la), 270.
Trisagion, 126.
- Vandeur, E., 75, 82, 178.
 Vivants (L'Eucharistie et les), 222.
 Vonier-Roguet, 239.
 Vouillé (F. de), 239.
- Zéon*, 70, 117, 206.
- Αἴτιος, συναίτιος*, 61.
Ἄλλος αὐτός, 58.
Ἀνακραθῆναι Θεῷ, 241.
- Ἀναλύσαντες*, 243.
Ἀντίδοσις, don en retour, 255.
Ἐνοικος..., οἰκία, 42.
Θανάσιμα ἁμαρτόνωντες, 246.
Καρδία, Κεφαλή, Μέλη, 30-61, 203-205.
Κοινωνία, société, 68, 116.
Κοινωνία, communion, 143, 156, 213, 289.
Λογική λατρεία, 284.
Μετάληψις, communion, 214, 222.
Οἰκειότερος ἡμῶν, 26.
Οἰκειώσασθαι, s'approprier, 255.
Οἰκονομία... *Σωτήρος, Χριστοῦ*, 68, 69, 71, 115, 116, 117.
Συγγενεῖς, 41.
Σύσσωμα, συμμετοχα, 49, 69.
Σύσσωμοι καὶ σύζωοι, 32.
Τελεῖωσαι, conduire à la perfection, 278.
Χριστιανισμός, 47.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	7
I. Notice biographique de Nicolas Cabasilas	7
II. Écrits.....	12
Le De vita in Christo.....	13
L'Expositio Liturgiae.....	13
Autres écrits.....	16
III. Doctrine spirituelle	18
1. Analyse sommaire du <i>De vita in Christo</i>	19
2. Aperçu synthétique : le Christocentrisme de Nicolas Cabasilas	26
1. La doctrine du corps mystique : réalité et intimité de l'union	28
2. Le Baptême crée en nous tout un organisme de vie surnaturelle	36
3. Le Christ, cœur du Corps mystique.....	42
Note sur les éléments traditionnels de la « vie dans le Christ » dans la spiritualité orientale	62
IV. Note sur la présente édition	63
EXPLICATION DE LA DIVINE LITURGIE	65
CHAP. I. — Signification générale du sacrifice	65
CHAP. II. — Pourquoi les oblats ne sont-ils pas tout de suite placés sur l'autel	75
CHAP. III. — Que les oblats sont dédiés à Dieu comme prémices de la vie humaine.....	77
CHAP. IV. — Pourquoi il convenait que les oblats fussent les prémices de la vie humaine	78
CHAP. V. — Pourquoi ce n'est pas un pain entier qui est offert, mais seulement un fragment	81
CHAP. VI. — Pourquoi le prêtre trace sur le pain les symboles de la Passion du Christ	83
CHAP. VII. — Qu'est-ce que la commémoration du Seigneur..	85
CHAP. VIII. — Des rites accomplis sur le pain	87
CHAP. IX. — Pourquoi le Seigneur a-t-il ordonné de faire cela en mémoire de lui	89
CHAP. X. — Quelles sont, après la commémoration du Sauveur, les autres formules de la prothèse, et que la présentation des oblats est à la fois hommage de reconnaissance et acte de supplication	91

CHAP.	XI. — Pourquoi l'on couvre les oblats, et des formules qui accompagnent ce rite	95
CHAP.	XII. — De la doxologie initiale [et de la « grande Collecte »]	97
	Note : <i>Éloge de la paix</i>	103
CHAP.	XIII. — Que signifie, à chaque demande, l'imploration de la divine miséricorde.....	106
CHAP.	XIV. — Du dépôt que nous confions à Dieu	108
CHAP.	XV. — Des psalmodies appelées « Antiphônes » et des prières qui les accompagnent.....	111
CHAP.	XVI. — Signification de la Liturgie en résumé	115
CHAP.	XVII. — Explication du premier Antiphône	118
CHAP.	XVIII. — [Deuxième Antiphône]. Que signifient, en ce début de la Liturgie, les chants tirés des textes prophétiques	121
CHAP.	XIX. — Explication du troisième Antiphône.....	124
CHAP.	XX. — De l'ostension de l'Évangile, et de l'hymne <i>Trisagion</i>	126
CHAP.	XXI. — De l'oraison qui accompagne l'hymne <i>Trisagion</i> et des acclamations sacrées : [« Soyons attentifs! Sagesset Debuti »]	128
CHAP.	XXII. — Des lectures sacrées, de leur disposition et de leur signification.....	131
CHAP.	XXIII. — Des supplications qui se font après l'évangile.	133
CHAP.	XXIV. — Du transfert des oblats à l'autel	136
CHAP.	XXV. — Des prières qui suivent le transfert des oblats et des exhortations adressées par le prêtre à la foule	138
CHAP.	XXVI. — De la confession de foi, des exhortations et souhaits que le prêtre adresse aux fidèles et des réponses que ceux-ci y font	140
CHAP.	XXVII. — De la consécration des oblats et de l'action de grâces qui la précède.....	143
	Note : « <i>Eucharistia</i> » et <i>Consécration</i> ...	144
CHAP.	XXVIII. — D'où vient l'assurance de notre foi à ces mystères	148
CHAP.	XXIX. — Des reproches que nous font ici certains Latins, et réfutation de ces reproches	150
	Note : <i>La question de l'Épiclese</i>	158
CHAP.	XXX. — Que dans l'Église latine la consécration se fait de la même manière que chez nous....	166
	Note : <i>L'épiclese orientale et l'oraison romaine</i> « <i>Supplices...</i> , <i>jube haec ferri</i> »	171

CHAP.	XXXI. — Pour quelle raison, en vue de la consécration des oblats, le prêtre invoque-t-il non pas le Fils, mais le Père.....	178
CHAP.	XXXII. — Du sacrifice proprement dit, et qu'est-ce qui en est l'objet.....	180
	Note : <i>La nature essentielle du sacrifice de la messe</i>	183
CHAP.	XXXIII. — Des prières après la Consécration, et quelle est la raison pour laquelle le prêtre fait ici mémoire des Saints et, en premier lieu, de la sainte Vierge	188
	Note : <i>Les Diptyques, la commémoration des Saints, le double Memento des vivants et des morts</i>	191
CHAP.	XXXIV. — De ce que le prêtre demande pour soi-même et pour les dons sacrés, et des intentions pour lesquelles il fait prier les fidèles	194
	Note : <i>Bossuet explique en quel sens les Grecs prient « pour les dons sacrés », même après la consécration</i>	198
CHAP.	XXXV. — L'oraison dominicale, l'inclination des têtes avec l'oraison qui l'accompagne, et la doxologie	200
CHAP.	XXXVI. — De la proclamation que le prêtre adresse à la foule en élevant les saints mystères [« Les choses saintes aux saints »], et de la réponse qu'y font les fidèles	202
CHAP.	XXXVII. — Que signifie l'eau chaude que l'on verse dans les saintes espèces	206
	Note : <i>La Pentecôte eucharistique</i>	208
CHAP.	XXXVIII. — De quelle manière les saints mystères signifient-ils l'Église?.....	211
	Note : <i>Le Corps mystique</i>	212
CHAP.	XXXIX. — De l'appel immédiat des fidèles à la Communion et de l'acclamation que les fidèles adressent aux saintes espèces qui leur sont montrées	213
CHAP.	XL. — De la prière que le prêtre dit à haute voix sur les fidèles qui viennent de communier.	214
	Note : <i>Proclamation de la divine royauté du Christ</i>	216
CHAP.	XLI. — Action de grâces et doxologie	219
	Note : <i>Quelques particularités liturgiques</i>	220

CHAP. XLII. — Les défunts sont-ils sanctifiés par les mystères de l'autel de la même manière que les vivants.....	222
Note : <i>Sur le sujet de l'Eucharistie, sur sa nécessité, et sur les diverses manières de la recevoir</i>	
	225
CHAP. XLIII. — C'est principalement à l'âme du communiant qu'est conférée la sanctification...	232
Note : <i>Où Bossuet rectifie Cabasilas, en précisant que « nous avons Jésus-Christ où tout se trouve », mais de la manière qui convient à notre « état de pèlerinage »</i>	
	236
CHAP. XLIV. — De la médiation du Christ	240
Note : <i>Réalisme eucharistique de saint Jean Chrysostome et ultra-réalisme de Cabasilas</i>	
	241
CHAP. XLV. — Que la sanctification s'opère plus parfaite pour les défunts	242
Note : <i>Rapports de l'Eucharistie avec les deux catégories d'âmes des défunts : les parfaites ou bienheureuses, et celles qui ont encore besoin de rémission et de purification</i>	
	244
CHAP. XLVI. — Comment ces dons sacrés sont toujours agréables à Dieu	246
Note : <i>La valeur du sacrifice est-elle conditionnée par la sainteté ou la perversité du ministre?</i>	
	250
CHAP. XLVII. — A quel point ces dons sacrés sont-ils agréés....	254
Note : <i>Trois éléments impliqués dans le sacrifice : 1° agrément divin et transfert de propriété; 2° don en retour; 3° effet de sanctification</i>	
	256
CHAP. XLVIII. — Quelle est la raison pour laquelle nous faisons bénéficier les Saints de ces dons sacrés et pourquoi nous les offrons en leur honneur	260
Note : <i>La médiation des Saints auprès du Christ Médiateur</i>	
	264
CHAP. XLIX. — Contre ceux qui prétendent que la commémoration des Saints dans la Liturgie est une supplication du prêtre à Dieu en leur faveur	265
Notes : <i>1° L'intercession des Saints et la prière pour les morts; 2° Le sens</i>	

<i>de la préposition « pour » dans l'expression : « Nous vous offrons ce sacrifice pour les Saints »; 3° La société des Saints but suprême des œuvres de Dieu</i>		275
CHAP. L. — Combien de fois dans la Liturgie se fait la commémoration des Saints, et quelle est la différence de ces commémorations.....		280
CHAP. LI. — Pourquoi le prêtre donne-t-il au sacrifice le nom de « culte spirituel »	288	
Note : <i>Le « sacrifice spirituel »</i>		283
CHAP. LII. — Pourquoi le sacrifice est-il appelé <i>Eucharistie</i> [et non pas <i>Supplication</i>]	286	
Note : <i>Eucharistie et Prière « eucharistique »</i>		290
CHAP. LIII. — De l'action de grâces après la Communion et des prières finales de la Liturgie		291
Note : <i>Oraison de Postcommunion et Ren-voi final</i>		293
INDEX		299