Petite mystagogie de la Divine Liturgie

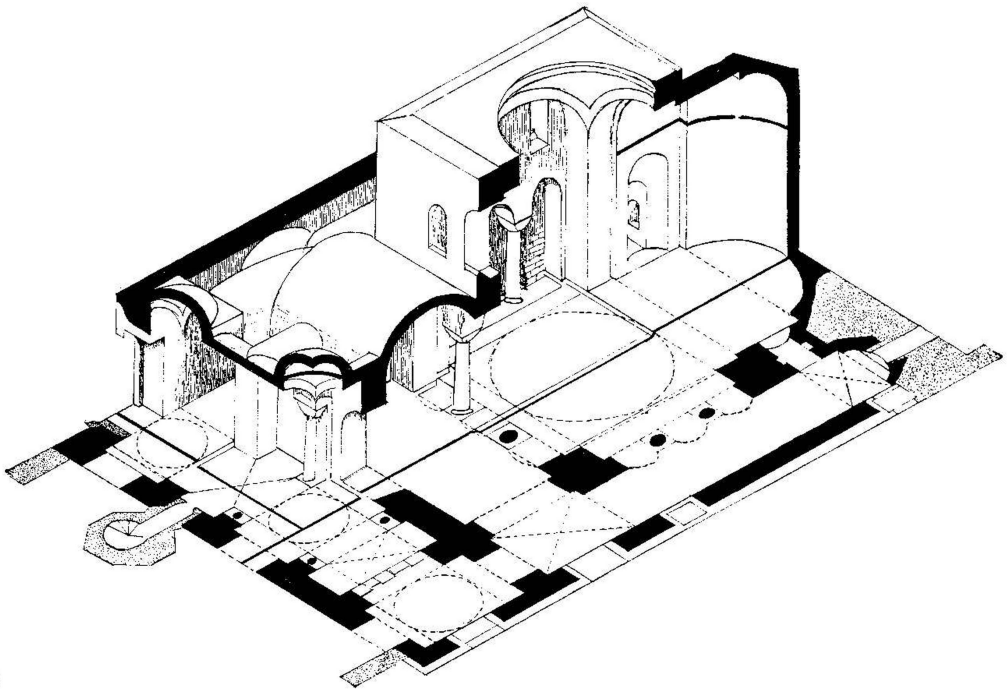
I – Le Cadre : temps et espace sacrés

Lorsque nous prions dans une église, nous sommes entourés d'une grande richesse de symboles. Connaître la signification de ces signes rendra notre prière plus riche, plus consciente, plus pleine.

La symbolique de l'espace

Tout d'abord, une église est orientée : tournée vers l'est, et donc le soleil levant. C'est d'ailleurs le sens littéral du mot « *anatolî* » en Grec, qui nous parle donc de « Levant » plutôt que « d'Orient ». Ce soleil levant est le symbole à la fois de la résurrection et de la seconde venue du Christ. C'est donc la résurrection qui oriente notre prière, et le peuple chrétien est tout entier tourné vers le « second et glorieux nouvel avènement ». Toute célébration liturgique chrétienne est eschatologique en ce sens qu'elle transporte les fidèles, par anticipation, dans le Royaume à venir.

Au niveau de l'architecture d'ensemble, la symbolique des volumes exprime l'idée théologique principale de la liturgie. Une église byzantine consiste essentiellement en une imbrication de cube et de sphère. La magnifique basilique St Paul de Harissa en est un exemple caractéristique. Au cube principal, celui du chœur, qui a parfois la forme d'une croix grecque, s'ajoute souvent celui du vestibule, ou « *exonarthex* », qui finit par ne faire plus qu'un avec lui et allonge l'église. Or, dans la symbolique biblique, le cube - ou le carré - est le symbole de tout ce qui est créé, limité dans le temps et l'espace. On parle ainsi des quatre points cardinaux de l'univers etc. Par contre, la sphère, qui n'a géométriquement ni commencement ni fin, figure le monde céleste et éternel. Deux sphères viennent donc s'insérer dans l'édifice cubique principal : la coupole qui le coiffe par au-dessus, tandis que l'abside lui est accolée du côté oriental. Dans le sens de la hauteur comme dans celui de la longueur, nous avons la même pénétration du volume cubique par la sphère. L'architecture signifie ainsi une rencontre du ciel et de la terre, du temps et de l'éternité, des hommes et du monde spirituel



(figure 1 : schéma de l'église St André à Constantinople).

Le Temple de Jérusalem et l'église.

Une église byzantine reprend beaucoup d'éléments de l'ancien Temple de Jérusalem. Ce dernier, divisé en trois parties, était lui-même au centre d'un système de pureté rituelle qui allait du plus impur vers le plus pur : cour des païens, des femmes, des (hommes) israélites et enfin des prêtres. Puis venait le bâtiment proprement dit, avec le vestibule, sorte de transition entre la cour et le temple, où les prêtres pouvaient circuler librement pour le service du temple. Ensuite le « Saint », où, par tirage au sort, on offrait quotidiennement l'encens et les pains de proposition (cf. Lc 1, 8 ss. et la charge sacerdotale de Zacharie, Père du Précurseur Jean le baptiste). Et enfin le « Saint des saints », caché par un rideau, lieu redoutable de la présence de Dieu qui y siège sur l'arche d'alliance, dans lequel seul le grand Prêtre entrait, une fois par an, le jour des expiations, après s'être très soigneusement purifié (cf. Hb 9, 1-7).

Notre sanctuaire reproduit cet archétype : l'iconostase remplace le rideau ; l'autel figure l'arche d'alliance ; la réserve eucharistique se substitue à la manne du désert, qui était renfermée dans une urne placée dans l'arche, et l'évangéliaire est la nouvelle loi qui succède à la première, dont les tables de pierre gravées par Dieu se trouvaient avec la manne. Enfin et surtout, la Vierge orante orne l'abside (dès le VI^{e} siècle, au moins). Elle est en effet le nouveau Temple car elle remplit le rôle de l'ancien sanctuaire des hébreux : ayant porté le Verbe en son sein, elle est le lieu de la présence de Dieu sur terre. Elle est d'ailleurs représentée dans l'abside comme « Vierge trônante » sur laquelle est assis l'Emmanuel. En ce sens, elle est la nouvelle arche d'Alliance, qui était dans l'ancien temple le trône de la divinité. Parce qu'elle a été l'instrument de l'incarnation, elle apparaît comme le temple vivant de la divinité.

Dans nos églises, nous retrouvons la division en trois parties de l'ancien temple : le vestibule pour les catéchumènes et les pénitents, c'est-à-dire ceux qui n'ont pas encore accès où sont momentanément exclus des « mystères » ; puis chœur où se tient le peuple des baptisés ; enfin le sanctuaire, au-delà de l'iconostase, où officie le clergé. Il ne s'agit pas, comme dans le judaïsme, d'un système d'exclusion qui consiste à distinguer et à séparer des classes de personnes selon leur degré de sainteté légale. Dans le christianisme, le système d'exclusion basée sur la pureté rituelle s'inverse en une dynamique de sanctification qui invite chacun à parcourir un chemin spirituel allant du profane - l'extérieur de l'église - au « parfaitement saint » - la communion eucharistique. La disposition de l'église nous rappelle que la vie de tout homme est un pèlerinage vers la Jérusalem céleste. Chacun de nous est un *homo viator*

Le programme iconographique d'une église byzantine.

Le plan horizontal d'une église byzantine fait donc apparaître une division tripartite. Le plan vertical met en évidence une double dynamique. La disposition des fresques nous donne une véritable catéchèse théologique. Elle nous montre d'abord un mouvement descendant, qui voit le Dieu créateur de toutes choses (Christ *Pantocrator* [1] au sommet de la coupole), autour duquel se déploie la glorieuse liturgie céleste et l'éternelle louange angélique (1er niveau du tambour de la coupole) daigner se faire connaître aux hommes d'abord dans l'ancienne alliance (les patriarches et les prophètes au niveau inférieur du tambour), puis à travers la nouvelle (les apôtres, sur les supports de la coupole). C'est le mouvement de la révélation, dans lequel Dieu est à la recherche de l'homme et se fait connaître de lui. Cette dynamique trouve son terme dans l'incarnation



(figure 2 : coupole de l'église de Capharnaüm).

Un mouvement ascendant vient à sa rencontre. Son premier niveau est constitué par ... les fidèles participant à la louange divine. C'est pour cela qu'il n'y a jamais de représentations figuratives au premier niveau d'une église byzantine, à hauteur l'homme. Au-dessus sont représentés les saints (niveau intermédiaire des fresques du chœur), qui sont les plus avancés sur le chemin de la divinisation, laquelle n'est possible que

[1] Pourquoi le Christ ? N'est-ce pas le Père qui est créateur ? Il y a deux éléments de réponse à cela. Tout d'abord le Fils et l'Esprit sont les collaborateurs de Dieu dans l'œuvre de la création - ils sont les deux mains de Dieu qui façonnent l'univers, dit St Irénée de Lyon. Ensuite et surtout, le Père, invisible et mystérieux par essence, n'est pas représentable, et n'est jamais représenté dans l'iconographie orthodoxe.

par l'incarnation du Verbe, représentée par les scènes de la vie du Christ (niveau supérieur des fresques du chœur), qui attire à soi les niveaux inférieurs : les saints, bien sûr, mais aussi tout le peuple des fidèles. L'Incarnation est ainsi montrée comme le point central de l'histoire du salut, où se rencontrent la *kénose* ou abaissement volontaire de Dieu, et la *théosis* ou divinisation de l'homme, qu'elle seule rend possible.

Il faut enfin mentionner un élément esthétique d'une grande importance : la perspective inversée. En perspective classique, les lignes d'un tableau convergent vers un point imaginaire, situé au-delà de la représentation : le 'point de fuite', bien nommé en ce qu'il traduit une réalité qui nous échappe toujours de quelque manière. Dans les fresques byzantines, ce 'point de fuite' s'inverse en 'point de convergence', qui se trouve non plus au-delà mais en-deçà de la scène représentée, en direction de l'observateur vers qui elle semble se déplacer. De là une intense impression de présence où les anges, les saints, la Mère de Dieu et le Christ viennent à la rencontre des fidèles et constituent avec eux le corps total du Christ, unissant l'Église visible et invisible. Une simple disposition de technique picturale suffit à manifester l'universelle concélébration : dans tout acte de culte chrétien, le Christ et les hommes, les créatures matérielles et spirituelles, les vivants et les morts nous accompagnent et « glorifient avec nous ta bonté »



(figure 3 : fresques du chœur de l'église de Chevetogne).

Temps linéaire et temps cyclique

L'idée spontanée que nous nous faisons du temps, c'est-à-dire un temps linéaire, ayant un commencement et une fin, nous paraît évidente. Mais dans l'histoire de la pensée humaine, il s'agit d'une véritable révolution intellectuelle qui a été introduite par la révélation biblique. Cette conception est défendue par les religions « abrahamiques » : judaïsme, christianisme et islam, ainsi que, dans une moindre mesure, par les sciences physiques. Mais elle est étrangère aux sociétés primitives, à la Grèce antique et aux grandes civilisations de l'Extrême-Orient et de l'Amérique pré-colombienne, dont la vision du temps est cyclique.

Quelle que soit l'origine de la conception du temps cyclique, elle se manifeste de différentes manières ('éternel retour' chez les grecs ; écoulement cyclique dans les religions d'Extrême-Orient) mais avec une idée à la fois de répétition et d'infinité. Dans l'hindouisme, ce qu'on appelle la 'réincarnation' est le résultat de deux lois : le *samsara* (écoulement cyclique du temps) et le karma (loi de causalité des actes) qui fait de chaque existence une conséquence des actes commis dans la précédente. L'unité de mesure de la durée est une immense période cosmique (le grand *kalpa*), qui est elle-même constituée de nombreux petits cycles. Or chaque cycle représente une durée extrêmement longue, comparable *« au temps qu'il faudrait à un homme pour user une énorme montagne si, une fois par siècle, il l'effleurait avec un mouchoir de soie »*. Bref, c'est une longueur de temps qui échappe à notre imagination, d'autant plus que le nombre de cycles échappe lui aussi à nos possibilités de calcul. C'est pourquoi le cycle des naissances et des morts est ressenti, dans l'hindouisme et le bouddhisme, comme 'sans commencement ni fin'. Pour eux, le temps et le cycle des existences est une malédiction, une sorte de purgatoire interminable dont il faut s'échapper, ce qui est le but de la délivrance ou de l'éveil.

Dans les religions révélées, au contraire, le temps est l'un des éléments de la création *ex nihilo ;* il sort des mains de Dieu, en dehors de qui rien n'existe ou ne préexiste, et sera aboli dans *l'eschaton,* à la fin des temps. De même, pour la physique moderne le temps a un commencement absolu, connu sous le terme populaire de « big-bang », une direction rectiligne (la « flèche du temps ») et aura une fin, même si les interprétations diffèrent sur sa forme.

Kronos : le temps quantitatif dévorateur

Les religions d'Extrême-Orient ne sont pas les seules à avoir une vision négative du temps. Même le temps linéaire peut être vu de manière néfaste si on le considère sous l'angle de la quantité, il est alors le *kronos* qui mesure la durée. Dans la mythologie grecque, *Kronos* appartient à la première génération des dieux. Ses parents lui ayant prédit qu'il serait détrôné par l'un de ses enfants, il les dévoraient au fur et à mesure de leur naissance (seul Zeus y échappa par une ruse de sa mère, et la prophétie fut réalisée). L'idée qui est restée est celle d'un temps dévorateur : le présent est un moment infime qui sombre immédiatement dans le passé pour s'y dissoudre. D'un certain côté, temps ronge la vie et tout ce qu'elle comporte de beau et d'attachant : la grâce physique, la santé, la fortune, les affections humaines etc. C'est un thème fondamental de la poésie : *« avec le temps, avec le temps, va, tout s'en va »* (Léo Ferré).

Cette idée de temps dévorateur qui dégrade la réalité se retrouve dans les sciences physiques, c'est ce qu'on appelle «l'entropie», ou loi de conservation de l'énergie. Au fur et à mesure que le temps s'écoule, l'énorme quantité d'énergie nécessaire aux grandes synthèses de l'univers (la fusion nucléaire dans les étoiles, le maintien de la biosphère, l'activité psychique humaine etc.) fait que le stock énergétique du cosmos s'use et se dégrade et que l'univers tombe très lentement vers des états d'énergie plus 'froide', plus stable et plus stérile.

L'aspect théologique du *kronos,* enfin, pourrait être appelé le temps « déchu ». C'est l'ensemble des conditions mauvaises qui conduisent au péché, et que les Pères grecs appellent la « corruption **»**, qui amène la dégradation de l'être physique, moral et spirituel. D'une certaine manière, nous n'y échappons jamais, puisque nous vivons dans le temps chronologique jusqu'à notre mort. On peut en dire autant de l'ensemble du cosmos.

Kairos : le temps qualitatif salvateur

Mais à côté de ce temps « déchu », la tradition biblique et patristique introduit une autre conscience du de temps, positive cette fois, qui porte sur sa qualité et nous permet d'échapper à la désespérante fuite de la durée. C'est d'ailleurs la bible qui introduit, dans la pensée humaine, l'idée nouvelle de l'histoire comme un progrès.

Á un premier niveau, cette qualité de temps se manifeste comme un reflet de l'activité organisatrice de Dieu. Même dans la création déchue, il reste des traces d'un ordre divin et harmonieux qui règle l'univers et se manifeste en particulier dans la régularité des cycles astronomiques, les conditions favorable à l'apparition et au développement de la vie, l'alternance des saisons, la beauté du cosmos etc.

Mais cette qualité de temps est beaucoup plus que cela. Elle est le cadre où se déploie l'activité salutaire dont Dieu a l'initiative. Le plan initial de Dieu, entravé par le péché, va se manifester dans le temps sous forme de salut. Dieu s'insère dans l'histoire pour réaliser son but initial : associer ses créatures à sa vie même, à ce qu'il est. Il saisit pour cela les moments favorables qui se présentent dans l'histoire humaine, lorsque les temps sont « mûrs » pour qu'il puisse atteindre son but. Il y a donc une idée de croissance, ou plus précisément de venue à maturité qui est attachée à ce type de temps.

C'est cette maturation qui est exprimée par le concept du *kairos* biblique. La traduction précise serait : «instant propice» ou «moment favorable».Chaque *kairos* divin est un élément du plan de Dieu, qui choisit ces circonstances tout à la fois d'opportunité et de maturité pour intervenir dans l'histoire et y réaliser son économie. Cette intervention culmine avec l'incarnation du Verbe (cf. Eph. 1, 10 : *« pour réaliser [son dessein bienveillant] quand viendrait la plénitude des temps »*), où l'acceptation de la Mère de Dieu est le *kairos* par excellence. Ainsi le temps du salut vient doubler et secrètement renverser le temps déchu. La durée n'est plus alors une machine à détruire le monde vivant, mais au contraire l'occasion de la construction du corps mystique, l'Église. Le temps chronologique n'est pas aboli pour autant. Au contraire, il poursuit son cours destructeur. Mais parallèlement, la durée est secrètement fécondée par le temps « messianique » ou « liturgique », qui, lui, fait œuvre positive : l'édification de la Jérusalem céleste, la construction du Royaume de Dieu qui se fait dans l'histoire (Ap 19, 5-8).

L'anamnèse ou mémoire liturgique

Le concept central de ce temps « messianique » et de la théologie liturgique est celui d'anamnèse. Le verbe « mimniskô », signifie : 'se souvenir ; faire mémoire'. Mais, dans l'anamnèse chrétienne, il ne s'agit pas de se rappeler un événement passé, même si il a eu des conséquences considérables sur le présent, comme lorsque l'on commémore l'indépendance le 22 novembre. L'anamnèse liturgique - déjà dans le judaïsme - est une récapitulation et une actualisation du salut. Les concepts de passé, et même de futur, s'effacent devant l'éternel présent du salut de Dieu.

D'ailleurs, la formule même de l'anamnèse, dans l'anaphore de St Jean Chrysostome - celle de St Basile lui est quasiment identique -, le prouve : *« faisant donc mémoire de ce commandement salutaire et de tout ce qui a été fait pour nous : la croix, le tombeau, la résurrection au troisième jour, l'ascension aux cieux, le trône à la droite, le second, glorieux et nouvel avènement... »* On y mentionne des actes de l'économie divine situés dans le passé historique (la croix, le tombeau), d'autres qui sont à la frange de l'éternité (la résurrection, l'ascension) et le dernier, enfin, qui est situé dans le futur, au terme de l'histoire (la seconde parousie). C'est paradoxal de 'faire mémoire' d'une événement futur ! Cela prouve que les événements salvifiques dont nous faisons mémoire dans l'anaphore ne sont pas révolus, mais qu'ils sont éternellement présents, agissants et efficaces. Plus

précisément, nous nous rendons nous-mêmes présents, par l'anamnèse, à l'éternelle bienveillance divine manifestée dans son économie.

Le temps récapitulé : l'ogdoade

Le dimanche, jour de la résurrection, n'est pas un simple shabbat christianisé. Il est le premier jour de la semaine, comme le notent les récits de la résurrection (par exemple Mc 16, 2), c'est-à-dire le jour de la nouvelle création. Mais il est aussi est surtout le huitième jour, le jour au-delà du cycle hebdomadaire, qui symbolise donc la réalité au-delà du temps, l'eschaton, le royaume de Dieu, la Jérusalem céleste.

Il n'est donc pas le shabbat, jour de repose et de jouissance de la création, mais il signifie ce qui est au-delà de la création et de la durée. Il récapitule donc l'histoire, l'assume entièrement dans toutes ses dimensions, mais c'est pour l'entraîner dans son ascension vers la vie divine et éternelle. Chaque dimanche est donc une échappée, un épisode d'éternité au sein du cycle du temps. Il se trouve d'ailleurs que le cycle des dimanches, « l'octoèque », renvoie également à ce chiffre. Il y a pour cela des raisons de technique et de théorie musicale, mais c'est néanmoins une coïncidence significative.

Tout donc, dans le cadre qui entoure nos célébrations, nous indique que la vie ecclésiale, et en particulier l'eucharistie dominicale, n'est autre qu'une rencontre du ciel et de la terre, une expérience anticipée de la communion eschatologique, un avant-goût de l'éternité. Ce n'est pas pour autant qu'il faut, comme le souhaitait saint Pierre lors de la transfiguration, « rester sur la montagne ». Car cette présence de la Jérusalem céleste au creux de la durée a pour vocation de féconder l'histoire, ce qui est le rôle des chrétiens dans le monde.

II – Le mystère : le Royaume au milieu de nous

Les catéchèses mystagogiques, dans l'antiquité, étaient prononcées, généralement pendant la semaine pascale, pour expliquer aux nouveaux baptisés la célébration à laquelle ils venaient de prendre part pour la première fois. L'eucharistie, que nous continuons à nommer « les saints mystères », était alors réellement de l'ordre du secret réservé aux seuls initiés. Comme nous le verrons, il en reste des traces dans notre liturgie dominicale. L'introduction, puis la généralisation du baptême des enfants a malheureusement entraîné, en pratique, la quasi-disparition de cette nécessaire catéchèse liturgique. Le but des lignes qui suivent est donc de donner une brêve explication des mystères qui tienne compte des différents volets de l'interprétation ecclésiale de la Divine Liturgie.

Une véritable tradition de commentaires de la célébration eucharistique s'est, en effet, développée au cours des âges. Á la sensibilité eschatologique de l'antiquité, centrée sur le mystère de l'initiation chrétienne, a succédé une interprétation spirituelle, représentée par la fameuse « Mystagogie » de saint Maxime le Confesseur. La période suivant l'iconoclasme, à partir du VIII^{e} siècle, a vu le développement d'une symbolique historique interprétant les rites eucharistiques à la lumière de l'économie divine, et en particulier de la vie humaine du Verbe. Le chef-d'œuvre de cette dernière phase est l'ouvrage de Nicolas Cabasilas sobrement intitulé : « Explication de la Divine Liturgie »[2].

L'interprétation mystagogique : la liturgie des catéchumènes

La première partie de la divine liturgie, que nous appelons la « liturgie des catéchumènes » ou encore « synaxe de la parole », en vint rapidement à se dérouler, du moins dans sa première partie, non seulement à l'extérieur du sanctuaire, comme c'est encore le cas pour la liturgie pontificale, mais tout simplement en dehors de l'église, dans la mesure où elle commençait par une longue procession ou « station ». Il faut y voir l'influence conjointe de la liturgie de Jérusalem, où les pèlerinages aux lieux saints donnaient lieu à de tels cortèges, et celle de l'étiquette impériale, la liturgie de Constantinople ayant pour prélude le déplacement solennel de l'empereur depuis son palais jusqu'à la « grande église » de Sainte-Sophie. Spectacle qui ne manquait pas d'être impressionnant : le prince arabe Haroun Ibn-Yahya, otage à la cour byzantine vers la fin du IX^{e} siècle, affirme que la marche impériale du palais à l'église se faisait avec le concours de plus de 55 000 officiers impériaux ! L'actuelle procession avec l'évangile, ou « petite entrée » est ce qui reste de cette station qui menait jadis non au seuil des portes saintes de l'iconostase, mais devant les portes royales, qui s'ouvrent, du vestibule, sur le chœur de l'église. Les antiennes qui, aujourd'hui, font suite à la grande litanie de paix sont les vestiges des psaumes alternés ou responsoriaux (complétés par un refrain) qui accompagnaient l'antique procession inaugurale. L'ancienne prière de l'entrée atteste clairement l'existence de cette dernière :

> *« Ô Bienfaiteur et Artisan de toute la création, **reçois l'Église** [c'est-à-dire l'assemblée des fidèles] **qui s'avance vers to**i, exauce chacun selon ce qui lui est profitable, conduis-nous tous à la perfection, et juge-nous dignes de ton royaume. Par la grâce, la compassion et l'amour pour les hommes de ton Fils seul engendré avec qui tu es béni, et avec ton très saint, bon et vivifiant Esprit, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles ».*

La signification spirituelle de cette première partie de la liturgie est exprimée par le terme même de « station », ou étape de pèlerinage. Chaque fidèle est invité à inscrire dans l'espace le cheminement spirituel qui le conduit du profane - le monde extérieur - vers l'anticipation du royaume signifié, on l'a vu, par

---

[2] Maxime le Confesseur : Mystagogie. Éditions Migne. Collection « les Pères dans la Foi » n°92, 2005.

Nicolas Cabasilas, Explication de la Divine Liturgie. Cerf. Collection « Sources Chrétiennes » n°4bis. Réédition 2006.

l'architecture même de l'église. Chaque célébration de la divine liturgie commence donc par un exode, une migration semblable à celle d'Abraham, où il s'agit de quitter la routine de la vie quotidienne, ses soucis, ses pesanteurs et ses tentations, pour aller vers la terre promise des mystères, là où Dieu se fait connaître. La « petite entrée » ne fait qu'exprimer la disposition spirituelle qui doit être dans le cœur de chaque fidèle.

Dans l'antiquité, les catéchumènes, qui n'étaient pas encore admis à entendre les prières de l'anaphore ni a recevoir la communion eucharistique, et les pénitents, qui en étaient momentanément exclus, pouvaient néanmoins participer à cette première partie de la divine liturgie, d'où son nom. En particulier, les lectures bibliques et l'homélie qui s'ensuivait leur étaient aussi destinées. Devant recevoir le lait spirituel et non une nourriture solide (cf. 1Co 3, 2), ils ne pouvaient bénéficier que de cette première phase de la liturgie où la Parole se donne à entendre pour édifier, mais ne se livre pas encore pour être consommée. En d'autres termes, n'étant pas encore initiés, ils se tenaient au porche du mystère. C'est pour cela que les livres liturgiques ont conservé le texte de leur renvoi. Il y est manifesté quelque insistance : *« Que tous les catéchumènes se retirent ! Catéchumènes, retirez-vous ! Que tous les catéchumènes se retirent ! Plus de catéchumènes ! »*. Certains manuscrits en rajoutent même de façon à ce qu'il ne reste plus la moindre ambiguïté : *« Que ceux qui n'ont pas reçu le baptême se retirent ! ».* Le chœur répond alors : *« En vérité, que ceux qui ne l'ont pas reçu se retirent ! ».* Et le célébrant ajoute : *« Allez, auditeurs, et tenez-vous attentifs à la porte ! Ceux qui n'ont pas reçu le baptême, qu'ils se retirent ! Ceux qui n'ont pas reçu le saint Esprit, qu'ils se retirent ! Ceux qui ne l'ont pas reçu, qu'ils se retirent ! Allez, auditeurs, et tenez-vous attentifs à la porte ! ».* Voilà qui est clair ! Mais on peut se demander pourquoi manifester une telle insistance. En fait, à travers cet épisode apparemment pittoresque de la divine liturgie, nous abordons un élément ecclésiologique capital.

Le sacerdoce royal des baptisés

Poursuivons notre parcours liturgique. Juste après le renvoi des catéchumènes, la première litanie commence par ces mots : *« nous tous, fidèles, encore et sans cesse, en paix, prions le Seigneur ».* Une distinction nette est donc faite entre les catéchumènes et les baptisés. Un peu plus loin, après la grande entrée ou procession des dons qui n'a pris que tardivement l'ampleur et l'importance qu'elle a de nos jours, la récitation du *credo* est précédée d'une mystérieuse injonction : *« Les portes, les portes ! Avec sagesse, soyons attentifs ! ».* Encore une fois, les portes dont il est question ici ne sont pas celles de l'iconostase, qui n'existaient guère, d'ailleurs, avant le IX^{e} siècle, mais les portes principales de l'église, situées entre le vestibule et le chœur. Ce sont elles qui doivent être hermétiquement fermées à ce moment : personne ne peut plus entrer et nul ne peut sortir ! Il existait d'ailleurs dans les premiers siècles de l'Église un ministère ordonné particulier, celui de « portier », dont l'objet principal était de veiller à ce que la célébration des mystères ne rassemble que les initiés.

Cette précaution nous intrigue aujourd'hui. On peut avancer des raisons d'ordre historique, comme le fait que, la liberté d'association étant extrêmement réduite dans l'empire romain et les chrétiens n'en ayant pas bénéficié avant l'empereur Constantin, au début du IV^{e} siècle, les célébrations liturgiques étaient vouées à la clandestinité. C'est indéniable, mais ce n'est sans doute pas la raison principale. Remarquons que cette fermeture des portes se fait juste avant la récitation du symbole de foi. Or ce dernier, qui n'était dévoilé aux catéchumènes qu'à la veille de leur baptême, ne devait être connu que des fidèles. C'est l'un des aspect de ce que les érudits appellent « la discipline de l'arcane », c'est-à-dire du secret qui devait être conservé sur les croyances des chrétiens, et sans laquelle nombre d'éléments du christianisme primitif nous restent obscurs.

Nous avons largement perdu le sens de ces précautions, en un temps où, par exemple, les saintes Écritures sont disponibles sur les rayonnages de toutes les librairies, ce qui serait inconcevable pour un chrétien de l'antiquité. Elles trouvent pourtant leur justification dans la vocation au sens biblique et étymologique du terme, c'est-à-dire l'appel de Dieu. L'ensemble des baptisés constitue un peuple choisi (« *klérikos* » en grec), une nouvelle réalité humaine et spirituelle, et donc, au moins dans un premier temps, séparée des autres. Ce choix initial de Dieu poussera un grand théologien orthodoxe à proposer un paradoxe provocateur : *« en tant que laïcs (« laïkoi » = membres du peuple de Dieu) ils [les chrétiens] sont le partage de Dieu (« klérikoi » = choisis). Ils sont donc clercs et, en tant que clercs, des laïcs »*[3] D'autre part, la pleine connaissance des mystères chrétiens n'est possible que moyennant un certain degré de maturité morale et spirituelle, ce qui explique les exigences rigoureuses posées aux catéchumènes dans l'antiquité, et qui se traduisait entre autre par la discipline du secret. Nombre de chrétiens contemporains risquent de se scandaliser de cet « élitisme » supposé. Ce serait méconnaître le sens du sacerdoce et de l'élection dans la bible.

Il est vrai que certains courants de pensée défendant un augustinisme extrême ont contribué à embrouiller les choses, en liant étroitement l'élection et le salut. Nous ne voyons rien de tel dans l'Écriture et la tradition ecclésiale ancienne. Celui qui est choisi ne l'est pas pour se voir gratifier d'un salut attribué plus ou moins arbitrairement. Il est mis à part en vue d'un ministère, c'est-à-dire d'un service qui a lui-même vocation à devenir universel. L'élection d'Abraham implique *« qu'en [lui] seront bénies toutes les nations de la terre »* (Gn 12, 3). Quant au sacerdoce, il est lui aussi une mise à part pour le service exclusif de Dieu. C'est pourquoi ce dernier déclare au peuple d'Israël : *« Je vous tiendrai pour un royaume de prêtres et une nation consacrée »* (Ex 19, 6). Les hébreux ont donc été choisis d'entre les nations pour exercer, au nom et pour le bénéfice de ces dernières, un ministère particulier. Cette élection substitutive se retrouve d'ailleurs au sein même du peuple élu. La tribu de Lévi est seule à exercer, pour des raisons pratiques, un sacerdoce qui est en droit celui de tout le

---

[3] Nicolas Afanassieff. L'Église du Saint-Esprit. Cerf, collection « Cogitatio Fidei » n° 83 (1975), p. 42.

peuple : *« ils assumeront la charge qui incombe aux enfants d'Israël en faisant le service de la demeure »* (Nb 3, 8). On peut donc dire des lévites à la fois qu'ils remplacent et qu'ils représentent le peuple tout entier.

Cette vocation est accomplie dans l'Église, où tous les éléments déjà présents dans l'ancienne alliance se trouvent portés à leur plénitude. *« Vous êtes,* dit saint Pierre à l'assemblée chrétienne, *une race choisie, un sacerdoce royal, une nation sainte »* (1P 2, 9), phrase qui est reprise dans l'anaphore de saint Basile. Les baptisés sont donc la dîme du genre humain, c'est-à-dire, au sens biblique, la partie qui sanctifie tout, ce dernier se trouvant consacré à travers elle. Tel est le ministère particulier des chrétiens au sein de l'humanité présente, passée et future. Tous, par le baptême, acquièrent cette dignité de prêtre, roi et prophète. Il faut garder à l'esprit que, dans l'antiquité, le seul statut ecclésial important est celui de baptisé. Les rôles que tel ou tel peut tenir dans la hiérarchie, en particulier le gouvernement de l'Église par l'évêque ou, un peu plus tard, la présidence de l'assemblée par le presbytre (prêtre), sont de l'ordre du ministère, du service, de la fonction. Ils ne font pas de ceux qui exercent ces charges des chrétiens d'une essence particulière, d'un caractère spirituel différent : tous sont essentiellement et avant tout des baptisés, qui ont différents rôles dans les activités du corps (cf. 1 Co 12, 12-30).

Ces longs développements ne sont pas sans importance pour notre intelligence de la divine liturgie. Ils impliquent en effet que tous les participants concélèbrent avec le prêtre ou l'évêque qui préside. Le célébrant, en effet, incarne le caractère sacerdotal qui est celui de l'assemblée des baptisés. S'il a été « ordonné », c'est pour assurer, précisément, un ordre dans la célébration. Il est bien évident qu'il n'est pas choisi au hasard et que son charisme personnel est décisif. Néanmoins, il préside la célébration au nom de l'assemblée tout entière qui s'y associe. Cette concélébration se marque de plusieurs manières :

- Le fait que le prêtre célèbre dos au peuple ne signifie nullement qu'il « lui tourne le dos », au contraire. Cette disposition symbolique indique que tous sont tournés dans la même direction, vers le Seigneur, et tendus vers le royaume qui vient, ce que le prêtre ne fait que récapituler. Il rassemble et « collecte » les prières de l'assemblée pour les présenter à Dieu. Il ne dirige pas l'assemblée à proprement parler, mais lui indique la direction.

- Toutes les oraisons - à l'exception d'une ou deux, pour lesquelles le célébrant utilise, au moins dans la liturgie de saint Basile, la première personne du singulier - sont dites par le célébrant au nom du peuple. Là encore, il ne fait qu'exprimer les pétitions, louanges et intercessions de toute l'assemblée. D'où l'importance, en pratique, de prononcer ces belles prières à voix haute.

- Même là où la liturgie byzantine s'est le plus « cléricalisée », le peuple continue de réciter les deux textes centraux du culte chrétien : le *credo* et le « Notre Père », c'est-à-dire la foi de l'Église et la prière enseignée à ses apôtres par le Verbe lui-même.

- « L'Amen » prononcé par le peuple au moment des paroles de l'institution - et *a fortiori* de l'épiclèse, qui ne devrait donc pas être escamotée - est comme le sceau de sa concélébration. Ceux qui le prononcent marquent ainsi l'adhésion de tout leur être à ce qui est dit en leur nom par le célébrant en ce sommet de la divine liturgie.

- Il est d'ailleurs à remarquer que l'invocation à l'Esprit saint, lors de la prière de l'épiclèse comme, auparavant, dans l'oraison conclusive de la litanie récitée après la « grande entrée », n'est pas seulement destinée à le faire descendre sur les « dons ici présentés », mais aussi « sur nous » ce qui, à l'évidence signifie l'ensemble des fidèles présents et non les seuls célébrants. Chaque épiclèse est donc une petite Pentecôte qui sanctifie chaque baptisé, indépendamment de sa place ou de son ministère dans l'Église, le renouvelant et le confirmant ainsi dans sa dignité de prêtre, roi et prophète.

- Enfin, la communion sous les deux espèces marque qu'il n'y a pas de différence entre le clergé et le peuple sous ce rapport. Nous avons même différents témoignages laissant à entendre qu'avant la période iconoclaste - et parfois même après en certains endroits, semble-t-il - les communiants allaient à l'autel pour y recevoir le corps et le sang du Seigneur.

Bref, depuis le renvoi des catéchumènes jusqu'à la communion eucharistique, la divine liturgie nous offre une merveilleuse progression qui voit se déployer et s'approfondir toutes les dimensions du sacerdoce royal des baptisés. En cela, elle exprime toute une conception de l'Église qui est justement appelée par les théologiens « ecclésiologie eucharistique ».

Le développement de la symbolique historique dans la grande entrée

La défaite de l'iconoclasme, puis le développement du courant spirituel appelé « hésychasme » dans la tradition byzantine ont entraîné les derniers remaniements de la liturgie constantinopolitaine. En fait, par rapport à la grande période impériale, il s'agit d'une sorte de « révolution cultuelle » imprégnée d'esprit monastique, qui donne naissance à une mentalité religieuse très différente de celle de l'âge d'or byzantin des VI^{e}-VII^{e} siècles. Ce changement est déjà sensible au niveau architectural : dorénavant, le cadre de la célébration est constitué par des édifices plus petits - marque de l'appauvrissement de l'empire - basés sur un plan en croix grecque qui s'impose partout, dépourvus d'*atrium*, et où s'introduit une certaine verticalité, la coupole étant surélevée par un tambour. On ne bâti plus de spectaculaires basiliques baignées de lumière, accessibles de tous côtés, et dont l'espace intérieur est à la fois vaste et dégagé, permettant de suivre le déroulement de la célébration de n'importe quel point de l'édifice. Le *bêma* (estrade disposée au milieu du chœur) disparaît. La sacristie et l'autel de la préparation des dons sont aménagés à l'intérieur de l'édifice, occupant les deux absidioles qui flanquent le sanctuaire, d'où le « trône élevé » a disparu. Par contre, la paroi

de l'iconostase, qui à la fois expose les images saintes et masque le sanctuaire, prend des proportions monumentales. Les rites eux-mêmes, qui ont définitivement pris l'aspect qu'ils ont de nos jours, rompent avec les fastes impériaux pour manifester une piété beaucoup plus personnelle et intériorisée. Les processions ne sont plus des stations solennelles qui mènent jusqu'au seuil de l'église, mais se déroulent à l'intérieur, dans une certaine intimité. Les fresques, moins coûteuses, remplacent les mosaïques dans les églises. La différence concernant les effets de lumière est saisissante : on passe de la gloire impériale, manifestation anticipée du royaume de Dieu et expression de l'ordre du cosmos grec, à une pénombre sur base chromatique sombre qui rappelle la cellule où la grotte monastique, lieu de la conversion et de la recherche du «lieu du cœur».

Cette piété plus intérieure et christocentrique va influencer l'interprétation des rites, qui évolue du schéma mystique, exposé en son temps par Maxime le Confesseur, au schéma historique centré sur la vie terrestre du Verbe incarné et l'économie de la rédemption. Cet aspect, d'origine antiochienne, est particulièrement évident dans le développement de la «grande entrée». Appendice rituel très peu solennisé dans la liturgie cathédrale de Sainte Sophie à Constantinople, le transfert des dons devient alors le symbole de la procession funéraire du Christ, la crucifixion et la mort ayant été préalablement mises en valeur dans les nouveaux développements de l'office de la préparation des oblats (« *proskomidia* »), avant la célébration. La fermeture du rideau après l'entrée symbolise la pierre roulée devant le tombeau. Le grand voile (« aër ») posé sur les dons représente le suaire du Christ défunt, et son agitation pendant la première partie du *credo* les honneurs funèbres rendus par les anges. Ce voile/suaire est retiré lorsque le symbole de foi fait mention de la résurrection. Le cœur de l'anaphore, constitué par les paroles l'institution lors de la dernière cène, le « mémorial » et l'épiclèse, signifie à la fois la résurrection du Christ opérée par la force de l'Esprit saint et la descente de ce dernier sur le peuple à la Pentecôte. C'est donc un peuple sanctifié qui est appelé à communier au corps ressuscité du Christ.

L'appropriation personnelle du rituel sacré

Le sacerdoce royal des baptisés n'est exercé qu'en commun, et l'œuvre divine collective de la célébration liturgique est une image anticipée de la communion céleste. Pour autant, cela n'empêche pas mais suppose au contraire que cette concélébration soit assimilée par chacun au plus intime de son être pour devenir une expérience intensément personnelle. C'est en grande partie dans ce sens que Maxime le Confesseur a développé sa fameuse « mystagogie », où la divine liturgie représente un cheminement spirituel intérieur. Bien que cela n'apparaisse pas explicitement dans l'interprétation de Maxime, il serait commode de diviser ce pèlerinage selon des étapes que, dans la tradition occidentale, on assigne à la vie mystique : respectivement les voies « purgative », « illuminative » et « unitive ».

La première voie, celle de la purification, est exprimée, c'est bien naturel, par la procession initiale qui symbolise le passage que doit effectuer chaque fidèle du mal et de l'ignorance à la vertu et à la connaissance. Ce passage se fait par la conversion. Au plan historique, il correspond au premier avènement du Christ, et en particulier à sa prédication qui commence précisément par un appel à la conversion. L'accès de l'évêque au « trône élevé », symbole de l'ascension du Christ, marque une nouvelle étape et introduit donc la voie « illuminative ».

Cette dernière correspond essentiellement à ce que l'on appelle la « liturgie de la parole », centrée qu'elle est sur la manifestation de la volonté et du dessein de Dieu à travers les lectures bibliques, et la joie qui accompagne cette révélation, exprimée par le prokiménon (un cantique psalmique beaucoup plus développé qu'aujourd'hui à l'époque de Maxime le Confesseur). La bénédiction de paix indique le terme du parcours spirituel, le but à atteindre : « *l'apatheia* » ou parfaite paix du cœur qui s'acquiert en dominant, en nous, les passions mauvaises. Une deuxième transition est ménagée par le renvoi des catéchumènes, qui annonce le jugement final et la séparation des « brebis d'avec les boucs » (cf. Mt 25, 32). Cette séparation doit être rapprochée de l'invitation faite par l'hymne des chérubins de *« déposer tout souci de cette vie »* : ce qu'il peut encore y avoir en nous de profane doit être écarté de notre esprit, tout comme les catéchumènes sont alors congédiés. Ainsi notre cœur purifié et illuminé est-il prêt à entrer dans la chambre nuptiale.

La fermeture des portes de l'église, juste avant la récitation du *credo,* marque précisément la sortie du monde matériel et l'entrée dans la « chambre nuptiale » du monde intelligible. Les différentes étapes de la liturgie des fidèles sont autant de degrés sur la voie de la communion parfaite avec Dieu. Le baiser de paix symbolise l'union intime et céleste avec le Verbe de Dieu. Le chant du *sanctus* manifeste notre réunion et notre égalité d'honneur et de dignité avec les puissances célestes. La récitation du « Notre Père » scelle notre adoption filiale, et donc l'acquisition de notre qualité de fils à l'égal du Fils éternel, au-dessus même de la condition angélique. Finalement le chant de : *« un seul saint… »* et surtout la communion eucharistique consacrent l'union eschatologique qui nous fait participer à la nature divine, ce que les Pères grecs appellent la « divinisation ». La communion eucharistique, en effet, doit être comprise comme un prolongement de l'incarnation et de ses effets. De même que la pleine et entière humanité du Verbe était, dans sa vie terrestre, secrètement illuminée et sanctifiée par l'intime union avec sa nature divine, de même notre communion aux espèces matérielles de son corps et de son sang nous met en contact avec la puissance divinisante que recèle ce corps ressuscité. C'est en ce sens très réaliste que la communion eucharistique est une anticipation du royaume de Dieu. C'est ainsi qu'elle fait de chacun de nous, comme le disait Maurice Blondel, *« un fils unique, dans l'immense embrassement de toutes les volontés, de tous les mondes enfin compris ».*

Les saints mystères dans la vie

Parvenus à ces hauteurs spirituelles, les fidèles pourraient être tentés, comme l'apôtre Pierre lors de la transfiguration, de rester sur la montagne, dans la gloire divine. Pour autant, le renvoi final ne signifie pas que la parenthèse céleste et eschatologique de la célébration des mystères se referme sans plus et les renvoie à une vie quotidienne inchangée. La célébration eucharistique n'est pas un monde à part mais le foyer brûlant de la vie même. Par conséquent, son rayonnement doit s'étendre à tous les domaines de l'existence. La « braise qui ne consume pas », reçue lors de la communion eucharistique, transmet le feu divin aux activités improprement appelées « profanes ». Pour l'initié aux mystères, rien n'est profane puisque toute réalité concrète : relation humaine ou conjugale, engagement social ou écologique, repas et convivialité, écoute et empathie, tout est pénétré par les vagues lumineuses de l'eucharistie. De même que les propriétés matérielles des oblats restent inchangées bien que la consécration les aient gorgées d'énergies divines, ainsi la structure du monde est secrètement transfigurée par les œuvres accomplies selon l'évangile. Nous retrouvons le paradoxe de l'élection : le chrétien doit se séparer de l'esprit du monde pour participer aux mystères, mais, en retour, ceux-ci refluent vers le monde pour le bénir, par la médiation des serviteurs du Verbe. Ainsi s'édifie mystérieusement le royaume de Dieu, espérance et but de l'univers.

Hiéromoine Élisée

Le Lien 1-2/2008