

Perspectives du rite byzantin sur l'*Offertorium*¹

Daniel Galadza

Introduction

Ici à Rome – où le rejet par le pape de l'ancienne attitude erronée du *ritus praestantior latini* reste à comprendre par la Curie romaine et à être pleinement accepté par le reste de l'Église catholique –, il n'est pas rare de tomber sur une messe catholique romaine comportant une « concélébration interrituelle » et l'intégration d'« éléments orientaux », en particulier des chants liturgiques de rite byzantin adaptés pour être utilisés lors de la messe. L'une des pratiques préférées et les plus répandues consiste à chanter le *Cheroubikon*, ou Hymne des Chérubins, « Nous qui représentons mystiquement les chérubins... », chanté lors du transfert des Dons de la Grande Entrée dans la Divine Liturgie de saint Jean Chrysostome et de saint Basile le Grand selon le rite byzantin, pendant l'*Offertorium* de la messe catholique romaine.² On peut supposer que ce choix est motivé par la beauté du chant et par l'hypothèse selon laquelle le transfert des Dons lors de la Grande Entrée dans le rite byzantin équivaut au transfert des Dons lors de l'*Offertorium* du rite romain.

C'est pourtant précisément cette hypothèse qui a incité le liturgiste jésuite, le père Robert F. Taft, à mener des recherches sur le transfert des dons dans la Divine Liturgie de rite byzantin dans sa thèse de doctorat, soutenue à l'Institut pontifical oriental ici à Rome en 1970, publiée pour la première fois en 1975, et connue dans le domaine des études liturgiques et au-delà, dans sa quatrième édition, comme le deuxième volume de son étude en plusieurs volumes, *Une histoire de la liturgie de saint Jean Chrysostome*. La thèse principale de Taft était que « ensoir, l'idée même d'un « offertoire » ou d'une « prière d'offertoire » au sens moderne du terme est étrangère à la structure primitive de la liturgie byzantine, et constitue

¹ Certaines parties de cet essai s'inspirent de l'article de Daniel Galadza, « Liturgy at the Great Church after Iconoclasm », dans *The Cambridge Companion to the Byzantine Church*, sous la direction d'Andrew Mellas et Bronwen Neil (Cambridge : Cambridge University Press, 2026), p. 273-291.

² Voir, par exemple, Monastères de Bethléhem de l'Assomption de la Vierge et de saint Bruno, *La Sainte Pentecôte* (Camporeggiano : Service de la Liturgie des Monastères, 2016), p. 48-49.

en fait une redondance dans toutes les liturgies. Les dons sont offerts dans l'anaphore, et tout le reste est superflu. »³

Pourtant, bien que Taft insiste sur le fait que la conception authentique du « sacrifice » dans le rite byzantin est directement liée à la prière eucharistique centrale de l'Anaphore, il a consacré un chapitre entier de son ouvrage *The Great Entrance* aux liens entre la nature sacrificielle de l'Anaphore, les allusions proleptiques à l'offertoire et à la consécration dans les prières préparatoires de la Prothèse, ainsi qu'à la réfutation de diverses théories erronées suggérant que la Prothèse aurait pu autrefois être liée au transfert des dons, donnant ainsi crédit à une interprétation de la Grande Entrée comme un *Offertorium* du rite byzantin.⁴

Dans cette brève réflexion schématique, je souhaiterais passer en revue certaines des prières considérées comme faisant partie de l'offertoire dans le rite byzantin, au sein de leur contexte liturgique dans la Divine Liturgie, en mettant l'accent sur les prières de la Prothèse et la prière de la Proskomedē dans le rite byzantin actuel, ainsi que sur la signification de leurs titres grecs associés à l'« offrande » dans le rite byzantin. Ces questions liées à l'*Offertorium* sont également liées à la question du « moment de la consécration » dans la pensée byzantine, en raison du langage proleptique utilisé dans bon nombre de ces prières.

1. Les écueils potentiels des perspectives occidentales sur la liturgie orientale

Avant d'aborder directement la question des perspectives du rite byzantin sur l'*Offertorium*, il est nécessaire de souligner les écueils liés à une approche de la liturgie orientale d'un point de vue occidental, qui ne tient pas compte des aspects théologiques, spirituels, canoniques et liturgiques propres à la vie des Églises de rite byzantin. Comme l'a déjà noté il y a plusieurs décennies René Bornert, dont le manuel sur les commentaires liturgiques byzantins datant de 1966 reste à ce jour une référence classique, il existe deux problèmes et écueils majeurs que les étudiants et les participants à la liturgie byzantine en Occident doivent éviter.⁵

Le premier problème est celui de l'« unilatéralisme œcuménique », qui consiste à étudier le rite byzantin et la tradition grecque dans le seul but de mettre en évidence leur

³ Robert F. Taft, *The Great Entrance. A History of the Transfer of the Gifts and other Pre-Anaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom*, 4th edition, OCA 200 (Rome : Institut pontifical oriental, 2004), p. 273. Pour une évaluation récente de cet ouvrage et de son impact sur les études liturgiques byzantines, voir Stefano Parenti, « The Great Entrance. A Paradigm of Liturgical History Fifty Years Later », *Ex Fonte – Journal of Ecumenical Studies in Liturgy* 5 (2026), p. 567-601.

⁴ Taft, *The Great Entrance*, p. 257-275.

⁵ René Bornert, *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du vii^e au xv^e siècle*, Archives de l'Orient Chrétien 9 (Paris : Institut français d'études byzantines, 1966), p. 39-40.

parenté avec la tradition latine. En effet, une comparaison entre les commentaires mystagogiques byzantins et les *Expositiones missae* du Moyen Âge latin montrerait aisément que ces deux courants parallèles puisent à une source commune. Mais en voulant trop insister sur les similitudes, on court le risque non seulement de méconnaître les divergences profondes, mais aussi de poser des problèmes et de rechercher des solutions étrangères à l'esprit de la pensée théologique et de la pratique liturgique grecques byzantines. Ainsi, les problèmes et controverses théologiques de l'Église catholique romaine ne sont pas ceux de l'Église orthodoxe — ni même nécessairement ceux des Églises catholiques orientales de rite byzantin. L'accent mis sur la présence réelle à travers les célébrations de la Fête-Dieu, le souci du « moment de la consécration » ou les nouvelles dévotions pieuses telles que la Miséricorde divine, sont soit tout simplement hors de propos, soit inauthentiques par rapport à la pensée théologique de l'expérience liturgique byzantine. La liturgie et la théologie byzantines les ont abordées d'une manière différente.

Le deuxième danger est celui de l'opportunisme liturgique, qui consiste à se tourner vers la liturgie byzantine pour y trouver une réponse aux problèmes liturgiques actuels de l'Église catholique romaine, qu'ils soient théoriques ou pratiques, doctrinaux ou pastoraux. Il est certes légitime de se tourner vers les traditions pour y trouver des repères pour le présent. Mais, comme le note Bornert, « transposer nos préoccupations dans le passé, c'est s'exposer non seulement à déprécier l'originalité d'une époque révolue, mais aussi à négliger des éléments authentiques de la tradition ».⁶

Quelques exemples tirés de la Divine Liturgie de rite byzantin pourraient aider à illustrer cela. Au tout début de la Divine Liturgie, après être entré dans l'église avec le diacre concélébrant, avoir récité les prières communes et vénéré les icônes, le célébrant demande à Dieu

tends ta main depuis ta sainte demeure d'en haut et fortifie-moi pour le service que tu m'as confié, afin que, debout sans reproche devant ton trône redoutable, j'accomplisse l'œuvre sacerdotale sans effusion de sang.⁷

⁶ Ibid., p. 40.

⁷ *Ieratikon according to the Simonopetra Tradition. Published with the blessing of Archbishop Alexander (Golitzin)*, ed. Silviu Bunta with Matthew-Peter Butrie (s.l.: Cherubim Press, 2019), 67. Le plus ancien *euchologion* à inclure le texte intégral de cette prière est le codex Harley 5561 de la British Library (xiii^e siècle). Voir *Θεία Λειτουργία κατά την τάξιν τῆς ἐν Ἁθῶ μονῆς τοῦ Βατοπαιδίου* (Agion Oros : Ἱερά μεγίστη μονή Βατοπαιδίου, 2020), p. 61.

Plutôt que de mettre l'accent ici sur une théologie « *in persona Christi* », le commentateur byzantin Syméon de Thessalonique souligne que le célébrant est le serviteur de Dieu et que c'est Dieu qui sert ses propres serviteurs.⁸ Il faut toutefois admettre qu'une telle théologie « *in persona Christi* » n'est pas non plus très présente dans les textes liturgiques latins.

Tout au long des prières de la Divine Liturgie, le célébrant guide véritablement l'assemblée des fidèles réunis dans leur culte commun, sans jamais se mettre en avant. En effet, les seules occasions où le célébrant parle de lui-même à la première personne du singulier dans la Divine Liturgie de saint Jean Chrysostome se situent dans la première prière avant d'entrer dans le sanctuaire, mentionnée plus haut, dans les dialogues avec le diacre où il sollicite les prières de ce dernier, et dans la prière suivante avant la Grande Entrée, pendant le chant de l'Hymne des Chérubins, lorsqu'il supplie Dieu de le rendre digne d'approcher les mystères divins et de participer au

ministère sacerdotal de ce sacrifice liturgique et non sanglant... Car c'est vers toi que je m'approche en inclinant la tête, et je t'implore : ne détourne pas de moi ta face, ne me retranche pas du nombre de tes enfants, mais rends-moi digne, tout pécheur et indigne serviteur que je suis, de t'offrir ces dons. Car en vérité c'est toi qui offres et qui es offert, toi qui reçois et qui es distribué, ô Christ notre Dieu, et c'est à toi que nous rendons gloire, à ton Père Éternel et à ton Saint, Bon et Vivifiant Esprit, maintenant et toujours et aux siècles des siècles. Amen.⁹

Bien que les prières du célébrant pour lui-même et pour l'assemblée soient pour la plupart à la première personne du pluriel, l'assemblée n'entend presque jamais ces prières, puisqu'elles sont dites « mystiquement » (*mystikōs*), ce qui signifie en substance qu'elles sont récitées à voix basse depuis l'Antiquité tardive. Cette question a fait l'objet d'un débat animé depuis l'époque de l'empereur Justinien au VI^e siècle, qui promulgua des lois ordonnant que les prières soient récitées à haute voix. Narsaï d'Édesse s'y opposa, insistant sur le fait que de nombreuses prières constituaient un dialogue privé entre le prêtre et Dieu. De même, le moine palestinien Jean Moschos souligna le danger de réciter l'Anaphore hors de son contexte, comme le faisaient les enfants lorsqu'ils gardaient les moutons dans les champs. (Et pour avoir agi ainsi, ils furent frappés par la foudre !) Le débat a évolué avec la généralisation

⁸ Saint Syméon de Thessalonique, *The Liturgical Commentaries*, ed. and trans. Steven Hawkes-Teeple, Studies and Texts 168 (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2011), 170–171.

⁹ Trad. anglaise de *l'Ieratikōn according to the Simonopetra Tradition*, 100–101.

de l'usage des langues vernaculaires dans le culte et l'introduction des microphones au XX^e siècle, permettant d'entendre et de comprendre les prières, mais soulevant des questions sur la manière dont le célébrant devait prononcer les prières, sur la façon dont les fidèles devaient chanter les hymnes qui finissaient par couvrir les prières, et sur la signification réelle de la « participation active » (*participatio actuosa*) à la Divine Liturgie.

Malgré l'inaudibilité de ces prières belles et profondes au cours des nombreux siècles qui se sont écoulés depuis qu'elles sont devenues silencieuses, l'expérience imposante de la Divine Liturgie byzantine a marqué ceux qui en faisaient l'expérience — même s'ils n'en comprenaient pas un seul mot. Hans-Joachim Schulz attribue cela à la *Symbolgestalt*, ou matrice symbolique, de la Divine Liturgie, consacrée à jamais dans la déclaration du patriarche Germain de Constantinople, selon laquelle « l'Église est le ciel sur terre, où le Dieu du ciel habite et agit »¹⁰ et à la légende maintes fois citée des émissaires de Kiev envoyés à Constantinople « pour examiner la foi grecque », qui contemplèrent alors « la gloire du Dieu des Grecs » à Sainte-Sophie de Constantinople, ne sachant pas s'ils étaient au ciel ou sur terre.¹¹

2. Prières d'offertoire dans la Divine Liturgie byzantine

Ces précisions étant faites, examinons les prières que les spécialistes occidentaux ont identifiées comme constituant l'offertoire du rite byzantin en Orient. Outre l'Anaphore, comme le souligne Taft, il y a la prière de la Prothèse, qui fait partie des rites préparatoires précédant la bénédiction initiale de la liturgie de la Parole, et la prière de la Proskomidē, qui suit immédiatement la Grande Entrée, au moment du passage de la liturgie de la Parole à la liturgie de l'Eucharistie.

2.1. Prière de la Prothèse

La prière de la Prothèse, qui marque l'achèvement du rite de préparation des dons eucharistiques et constitue la seule prière de ce rite, se lit comme suit :

¹⁰ Saint Germain de Constantinople, *On the Divine Liturgy*, ed. and trans. Paul Meyendorff, Popular Patristics Series 8 (Crestwood/NY: St Vladimir's Seminary Press, 1984), 56–57.

¹¹ Robert F. Taft, *Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding*. 2nd revised and enlarged edition (Rome: Pontifical Oriental Institute, 2001), 143–144.

Ἐπειτα ὁ Διάκονος λέγει·

Ἐπὶ τῇ Προθέσει τῶν τιμίων Δώρων, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Καὶ ὁ Ἱερεὺς λέγει τὴν Εὐχὴν τῆς Προθέσεως·

Ὁ Θεός, ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τὸν οὐράνιον Ἄρτον, τὴν τροφὴν τοῦ παντὸς κόσμου, τὸν Κύριον ἡμῶν καὶ Θεὸν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐξαποστείλας, Σωτῆρα καὶ Λυτρωτὴν καὶ Εὐεργέτην, εὐλογοῦντα καὶ ἀγιάζοντα ἡμᾶς· αὐτὸς εὐλόγησον τὴν Πρόθεσιν ταύτην, καὶ πρόσδεξαι αὐτὴν εἰς τὸ ὑπερουράνιον σου Θυσιαστήριον. Μνημόνευσον, ὡς ἀγαθὸς καὶ φιλόανθρωπος, τῶν προσενεγκάντων καὶ δι' οὓς προσήγαγον· καὶ ἡμᾶς ἀκατακρίτους διαφύλαξον ἐν τῇ ἱερουργίᾳ τῶν θείων σου Μυστηρίων.

Ὅτι ἡγίασται καὶ δεδόξασται τὸ πάντιμον καὶ μεγαλοπρεπὲς ὄνομά σου, τοῦ Πατρὸς, καὶ τοῦ Υἱοῦ, καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, νῦν, καὶ ἀεί, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

Puis le diacre dit :

Pour ces précieux dons qui nous sont offerts, prions le Seigneur.

Le prêtre prononce la prière de la Prothèse :

Ô Dieu, notre Dieu, tu as envoyé le pain céleste — la nourriture du monde entier — notre Seigneur et Dieu, Jésus-Christ, Sauveur, Rédempteur et Bienfaiteur, pour nous bénir et nous sanctifier. Bénis maintenant cette offrande et reçois-la sur ton autel au plus haut des cieux. Souviens-toi de ceux qui ont apporté l'offrande et de ceux pour qui elle a été apportée, car tu es bon et tu aimes l'humanité. Garde-nous de tout reproche lors de la célébration de tes mystères divins.

Car sanctifié et glorifié soit ton nom très honoré et magnifique, Père, Fils et Saint-Esprit, maintenant et toujours, et dans les siècles des siècles. Amen.

La prière présente Jésus comme le « pain céleste » envoyé par Dieu au passé (c'est-à-dire ἐξαποστείλας, participe aoriste actif masculin singulier) puis béni maintenant (c'est-à-dire εὐλόγησον, verbe à l'impératif aoriste actif de la deuxième personne du singulier), demandant à Dieu de le recevoir (c'est-à-dire πρόσδεξαι, verbe au subjonctif aoriste, impératif, deuxième personne du singulier) sur son autel au plus des cieux, en se souvenant de ceux qui l'ont apporté (προσενεγκάντων, c'est-à-dire participe aoriste actif masculin pluriel) et de ceux pour qui ils l'ont apporté (προσήγαγον, c'est-à-dire verbe à l'indicatif aoriste actif, troisième personne du pluriel). Il convient de noter que tout cela est dit avant la bénédiction initiale de la Divine Liturgie proprement dite.

L'une des particularités de l'utilisation de cette prière dans la Divine Liturgie hiérarchique réside dans le fait qu'elle est récitée par l'évêque célébrant à un moment autre que celui de la Prothèse, au début de la Divine Liturgie. En raison de la nature de la Liturgie hiérarchique byzantine, au cours de laquelle l'évêque n'entre pas dans le sanctuaire et ne s'approche pas de l'autel avant la Petite Entrée, bien après que le rite de la Prothèse a généralement été accompli, l'évêque n'est pas encore présent dans l'église lorsque les Dons, à savoir le pain et le vin, sont préparés. Ainsi, trois pratiques se sont développées pour pallier l'absence de l'évêque lors de ce rite au début de la liturgie : (1) l'évêque récite la prière juste

avant le transfert des Dons vers l'autel lors de la Grande Entrée, alors qu'il accomplit lui-même la Prothèse ;¹² (2) l'évêque récite la prière pendant la Grande Ecténie au début de la Divine Liturgie, depuis le centre de l'église, loin des Dons préparés sur la table de la Prothèse, et n'ajoute les particules commémoratives au *diskos*, ou patène, qu'au moment où il achève la Prothèse pendant la Grande Entrée ;¹³ (3) l'évêque ne récite pas du tout la prière, puisque l'ensemble du rite est accompli par l'un des prêtres concélébrants avant la Divine Liturgie et que l'évêque n'ajoute pas de particules commémoratives lors de la Grande Entrée.¹⁴ Taft a relevé une évolution dans les livres liturgiques grecs et slaves, passant d'un silence total sur le rôle de l'évêque dans la commémoration de quiconque lors de la Prothèse ou dans la récitation de la prière, à des rubriques plus détaillées lors de la Grande Entrée décrivant les commémorations et la récitation des prières par l'évêque.

Il convient de noter que la documentation originale de Taft, quelque peu imprécise, concernant le contenu des livres liturgiques modernes pour la Divine Liturgie hiérarchique, ainsi qu'une partie de son argumentation qui s'appuie sur celle-ci, a été mise à jour par ses étudiants, le père Stefano Parenti et sœur Vassa Larin.¹⁵

La disparition du *skeuophylakion*, où les Dons étaient présentés et préparés dans un bâtiment séparé à l'extérieur de l'église avant la Grande Entrée, a rendu impossible la participation de l'évêque à la Prothèse. Au lieu de simplement supprimer le rôle de l'évêque dans la Prothèse, Sœur Vassa observe à juste titre que le rite a parfois été dupliqué, en répétant la prière de la Prothèse du début de la Liturgie pendant la Grande Entrée. Après un aperçu détaillé des pratiques grecques et slaves du X^e siècle à nos jours, Sœur Vassa conclut que ces divers usages « s'efforcent d'inclure le hiérarque dans le rite préparatoire d'une manière ou d'une autre [...] allant d'une simple bénédiction hiérarchique des ministres de la Prothèse à la récitation par l'évêque de l'intégralité du texte du rite dans la nef », plutôt qu'à

¹² Par exemple, Ἀρχιερατικόνъ ѿлѣ Слѣжебникъ Святительскій (Rome : Въ тѣпографіи крѣптоферратскіа Обѣтели, 1973), p. 65. Vassa Larin, "The Bishop as Minister of the Prothesis? Reconsidering the Evidence in Byzantine and Muscovite Sources," in *Inquiries into Eastern Christian Worship: Selected papers of the second international congress of the Society of Oriental Liturgy, Rome, 17–21 September 2008*, ed. B. Groen, S. Hawkes-Teeples, S. Alexopoulos, Eastern Christian Studies (Leuven: Peeters, 2012), 319–330, ici p. 320, note que l'Archieratikon publié à Athènes en 1994 inclut la prière après l'achèvement de la Grande Entrée.

¹³ Voir *Чювникъ архіерейскаго священнослуженія*, vol. 1 (Moscou : Издание Московской Патриархии, 1982), p. 58. L'évêque fait mémoire des vivants et des défunts à la Prothèse avant le transfert des Dons lors de la Grande Entrée, mais ne récite pas cette prière. Voir *Чювникъ архіерейскаго священнослуженія*, p. 82-83.

¹⁴ C'est la pratique actuelle au sein de l'Église gréco-catholique ukrainienne, dont les livres imprimés prévoient l'option (1), mais qui, dans les faits, n'est jamais appliquée.

¹⁵ Voir Larin, "The Bishop as Minister of the Prothesis?" ; Robert F. Taft et Stefano Parenti, *Storia della liturgia di S. Giovanni Crisostomo. Il Grande Ingresso. Edizione italiana rivista, ampliata e aggiornata, Ἀνάλεκτα Κρυπτοφέρρης 10* (Grottaferrata: Monastero Esarchico, 2014), 451–460.

la table de préparation dans le sanctuaire, ce qui implique que « *la main* de l'évêque était perçue comme nécessaire pour véritablement « achever » l'action initiale de la Divine Liturgie », ¹⁶ mettant ainsi en œuvre une observation de Syméon de Thessalonique, selon laquelle « tout ce qui est accompli dans l'Église par le bas clergé l'est par l'intermédiaire de la main de l'évêque », ¹⁷ et suivant les prescriptions du Concile de Constantinople de 1276, selon lesquelles tous doivent accomplir la Prothèse si un évêque est présent. ¹⁸

2.2. Prière de la Proskomidiē

Une deuxième prière : « Ô Seigneur Dieu tout-puissant, seul Saint, Toi qui reçois les sacrifices de louange » (Κύριε ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ μόνος ἅγιος, ὁ δεχόμενος θυσίαν), qui est récitée immédiatement après la Grande Entrée, présente également un intérêt particulier, car elle était considérée comme une prière d'offertoire en raison de son titre et de son contenu. On pensait que le titre de la prière, « Prière de la Proskomidē » (Εὐχὴ τῆς Προσκομιδῆς), faisait référence à la préparation des Dons, également appelée *proskomidē* (ἡ προσκομιδὴ), notamment parce que c'est ainsi que la mystagogie de Germain de Constantinople utilise ce terme : « La proskomidē (προσκομιδὴ), qui a lieu sur l'autel (ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ) situé dans le skeuophylakion (ἥτοι ἐν τῷ σκευοφυλακίῳ), symbolise (ἐμφαίνει) le lieu du Calvaire, où Jésus a été crucifié. » ¹⁹ D'après le contexte, il apparaît clairement que la description de Germanus s'applique aux rites précédant immédiatement la Grande Entrée, bien qu'il décrive le rite de la Prothèse avec la coupe et la préparation du pain et du vin à leur place habituelle, avant les antiennes de la Divine Liturgie. ²⁰ Ce sont ces descriptions qui ont donné naissance à la théorie, aujourd'hui universellement rejetée grâce aux recherches de Taft et d'autres, selon laquelle la préparation initiale des Dons avait lieu à ce moment de la Divine Liturgie, et non au début, comme c'est le cas aujourd'hui. ²¹

Compte tenu du contexte liturgique de la prière, Taft a suggéré que le terme *proskomidē* fasse référence à *l'accessus ad altare* avant l'Anaphore (en tant que partie

¹⁶ Larin, "The Bishop as Minister of the Prothesis?"

¹⁷ Ibid., 330.

¹⁸ Ibid., 325, d'après Alexander Rentel, *The 14th Century Patriarchal Liturgical Diataxis of Dimitrios Gemistos. Edition and Commentary*, Unpublished doctoral thesis (Rome : Pontificio Istituto Orientale, 2003), 177–184.

¹⁹ St Germanus of Constantinople, *On the Divine Liturgy*, ed. and trans. Meyendorff, 84–85.

²⁰ Ibid., p. 70–73.

²¹ Pour un résumé, voir Pavlos Koumarianos, "Prothesis and Proskomide: A Clarification of Liturgical Terminology," *Greek Orthodox Theological Review* 52: 1–4 (2007), 63–102.

intégrante de celle-ci).²² Le contenu de la prière, qui évoque « l'acceptation des sacrifices de louange de la part de ceux qui t'invoquent », demande également à Dieu d'« accepter », d'« apporter » et de « te présenter ces offrandes et ces sacrifices spirituels » à l'autel. En raison de diverses hypothèses, la ponctuation du texte grec et sa traduction dans d'autres langues ont été influencées par l'idée qu'il s'agissait d'une prière d'offertoire équivalente à *l'oratio super oblata* ou à *la secreta* latines. Cependant, une traduction plus fidèle du texte permet de corriger cette vision, en présentant la prière comme une demande adressée à Dieu comportant trois requêtes :

Εὐχή τῆς Προσκομιδῆς, ὑπὸ τοῦ Ἱερέως λεγομένη μυστικῶς, μετὰ τὴν ἐπὶ τῆς ἁγίας Τραπέζης τῶν θείων δώρων ἀπόθεσιν.

Prière de la Proskomidē, prononcée mystiquement par le prêtre, après avoir déposé les dons divins sur la table sainte.

Κύριε ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ μόνος ἅγιος, ὁ δεχόμενος θυσίαν αἰνέσεως παρὰ τῶν ἐπικαλουμένων σε ἐν ὅλῃ καρδίᾳ, πρόσδεξαι καὶ ἡμῶν τῶν ἁμαρτωλῶν τὴν δέησιν καὶ προσάγαγε τῷ ἁγίῳ σου Θυσιαστηρίῳ· καὶ ἱκάνωσον ἡμᾶς προσενεγκεῖν σοι δῶρά τε καὶ θυσίας πνευματικὰς, ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων. Καὶ καταξίωσον ἡμᾶς εὐρεῖν χάριν ἐνώπιόν σου, τοῦ γενέσθαι σοι εὐπρόσδεκτον τὴν θυσίαν ἡμῶν, καὶ ἐπισκηνώσαι τὸ Πνεῦμα τῆς χάριτός σου τὸ ἀγαθὸν ἐφ' ἡμᾶς, καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα καὶ ἐπὶ πάντα τὰ λαὸν σου. [...]

Ô Seigneur Dieu tout-puissant, seul saint, toi qui acceptes les sacrifices de louange de ceux qui t'invoquent de tout leur cœur, accepte aussi notre prière de pécheurs, et conduis-nous vers ton autel saint ; permets-nous de t'offrir ces dons et ces sacrifices spirituels, pour nos propres péchés et pour les fautes du peuple. Et rends-nous dignes de trouver grâce à tes yeux, afin que notre sacrifice te soit agréable et que le bon Esprit de ta grâce repose sur nous, sur ces offrandes et sur tout ton peuple. [...]

Ἐκφώνησις·

Exclamation :

Διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ, μεθ' οὗ εὐλογητὸς εἶ, σὺν τῷ Παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ σου Πνεύματι, νῦν καὶ αἰεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Par la miséricorde de ton Fils unique, avec lequel tu es béni, ainsi qu'avec ton Esprit très saint, bon et vivifiant, maintenant et toujours, pour les siècles des siècles.

Ὁ Χόρος· Ἀμήν.

Chœur : Amen.

Ici, on demande à Dieu d'exaucer notre prière pour trois intentions : que les ministres soient conduits à l'autel ; qu'ils soient rendus capables d'offrir ; qu'ils soient rendus dignes, afin que les sacrifices soient acceptés et que l'Esprit descende sur eux, sur les offrandes et sur le

²² Pour une explication du terme προσκομιδή, voir Stefano Parenti, « Nota sull'impiego del termine προσκομιδή nell'eucologio Barberini gr. 336 (VIIIe siècle) », *Ephemerides Liturgicae* 103 (1989), p. 406-417 ; Koumarios, « Prothesis and Proskomide: A Clarification of Liturgical Terminology », 68-72.

peuple. »²³ Cette interprétation est conforme à celle du commentaire liturgique du XI^e siècle connu sous le nom de *Protheoria* de Nicolas et Théodore d'Andida.²⁴ Ainsi, Taft conclut que cette prière n'est « certainement pas une prière d'offertoire ».²⁵

La confusion quant à la nature de cette prière est peut-être liée aux différentes significations possibles du mot grec *proskomedē* (προσκομιδή) et à l'utilisation problématique de ce terme comme synonyme de *prothesis* (πρόθεσις). Comme l'a fait remarquer le père Pavlos Koumarianos, la définition la plus précise de *proskomedē* (προσκομιδή) dans les sources anciennes serait la prière eucharistique centrale de l'Anaphore, et ce terme a donc été appliqué au titre de la prière précédant immédiatement le début de l'Anaphore.²⁶ Néanmoins, tant dans l'usage ancien que moderne, le terme *proskomedē* (προσκομιδή) peut également désigner l'ensemble de la Divine Liturgie en général, du début à la fin.²⁷

3. Le contexte liturgique des prières

Comme le révèle la confusion terminologique liée aux termes *prothesis* et *proskomedē*, le contexte liturgique a son importance. Cependant, lorsqu'on examine le contexte liturgique de ces prières et leur relation avec l'offertoire, il convient de garder à l'esprit que la Divine Liturgie de rite byzantin a connu une histoire complexe, avec de multiples couches de prières, d'hymnes et d'actions rituelles provenant de différentes régions qui se sont superposées les unes aux autres au fil des siècles. Alors que les plus anciens manuscrits de la Divine Liturgie, datant de la fin du VIII^e siècle, ne comportent que très peu de rubriques et commencent par la Prière de la Prothèse présentée ci-dessus, on trouve dès le XIII^e siècle des prières préparatoires supplémentaires dans les manuscrits, et dès le XIV^e siècle, les gestes rituels du clergé sont strictement réglementés et chorégraphiés par la *diataxe* patriarcale. Dans cette optique, penchons-nous sur le contexte liturgique de ces prières.

Après les prières d'entrée et de revêtement pour la Divine Liturgie vient le rite de la Prothèse, déjà mentionné plus haut, où la commémoration ne se limite pas à une seule « intention » du prêtre qui, selon l', « célèbre la messe ». Au contraire, les commémorations

²³ Taft, *The Great Entrance*, p. 357.

²⁴ Cf. *ibid.*, 358.

²⁵ *Ibid.*, 357.

²⁶ Pour l'évolution du titre de cette prière et la manière dont elle en est venue à être simplement appelée la « Prière de la Proskomidē » (Εὐχή τῆς Προσκομιδῆς), voir Koumarianos, « Prothesis and Proskomide: A Clarification of Liturgical Terminology », 84–86.

²⁷ *Ibid.*, p. 68-72.

peuvent englober tous les membres de l'humanité tout entière — passés et présents, vivants et défunts. Bien que les manuscrits les plus anciens comportent déjà une prière, ce rite a été établi au XIV^e siècle, grâce à la codification de la *diataxis* attribuée au patriarche de Constantinople Philothée Kokkinos.²⁸ Cette prière figure déjà dans le plus ancien texte grec existant de la Liturgie de saint Basile le Grand, le codex Barberini gr. 336, un *euchologion* grec du VIII^e siècle, conservé aujourd'hui à la *Bibliothèque Apostolique Vaticane*.²⁹ Son texte révèle que cette prière correspond à un offertoire dans les liturgies eucharistiques de rite byzantin, récité dès le début de la Divine Liturgie, plutôt qu'au moment du transfert des Dons depuis le lieu de la Prothèse. Ce rite, célébré sur une table latérale à l'intérieur du sanctuaire depuis au moins le XII^e siècle, s'accomplissait à l'origine dans un édifice distinct, connu à Byzance sous le nom de *skeuophylakion*, et les Dons étaient solennellement portés en procession jusqu'à l'église lors de la Grande Entrée.³⁰

En nous tournant vers la liturgie de saint Jean Chrysostome dans le même manuscrit, le codex Euchologe Barberini, nous trouvons une prière différente du rite de la prothèse pour la liturgie de saint Jean Chrysostome, qui a depuis disparu de la pratique liturgique byzantine. La prière se lit comme suit :

Seigneur notre Dieu, toi qui t'es offert toi-même comme un agneau sans tache pour la vie du monde, regarde-nous, regarde ce pain et cette coupe, et fais-en ton Corps très pur et ton Sang très pur pour la communion des âmes et des corps. Car ton nom très honorable et magnifique est béni et glorifié...³¹

Une telle prière, qui invite Dieu à transformer le pain et le vin en Corps et Sang du Christ dès le tout début de la Divine Liturgie, plutôt que pendant la prière eucharistique centrale de l'Anaphore, pourrait surprendre, donnant l'impression que cette prière désigne un « moment de consécration ». Dans la tradition alexandrine, d'où cette prière spécifique aurait été intégrée à l'euchologe Barberini et dont une variante est encore utilisée aujourd'hui dans la

²⁸ Voir Galadza, « Liturgy at the Great Church after Iconoclasm », p. 278.

²⁹ Barberini gr. 336, fol. 1r ; *Евхологий Барберини гр. 336. Издание текста, предисловие и примечания*, éd. E. Velkovksa et S. Parenti, trad. S. Golovanov (Omsk : Golovanov, 2011), 267 (n° 1).

³⁰ Vasileios Marinis, *Architecture and Ritual in the Churches of Constantinople: Ninth to Fifteenth Centuries* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 20–21 and 31–34.

³¹ Barberini Gr. 336, fol. 23r ; *Евхологий Барберини гр. 336*, 281 (n° 23).

liturgie copte,³² on pourrait déjà attribuer un caractère consécrationnaire à cette partie initiale de la célébration eucharistique.

Bien qu'attribuer un caractère de consécration à cette prière ne revienne pas à croire que le pain et le vin sont transformés en Corps et Sang du Christ à ce moment précis, des commentateurs liturgiques du XV^e siècle, tels que saint Syméon de Thessalonique, ont défendu les fidèles qui se prosternent devant les saints Dons après la Prothèse, en particulier lors du transfert des Dons vers l'autel lors de la Grande Entrée. Selon Syméon, les fidèles agissent ainsi non seulement parce que des prières pour leurs propres intentions ont été offertes avec le pain, mais aussi parce que le prêtre a déjà demandé qu'ils soient reçus « sur Ton autel céleste » dans la Prière de la Prothèse, les rendant ainsi prêts pour la consécration en tant qu'offrandes à Dieu et antitypes du Corps et du Sang du Seigneur.³³

4. Le moment de la consécration dans la pensée byzantine

Le « moment » sacramentel de la consécration dans la pensée byzantine n'était pas à l'origine examiné selon les catégories de la forme et de la matière, telles qu'elles avaient été codifiées dans la scolastique de l'Occident latin. Communément, le « moment de la consécration » dans l'Orient byzantin correspondait à l'épiclese, considérée comme équivalente aux *verba Christi* du récit de l'institution privilégié en Occident. Néanmoins, de nombreux auteurs byzantins, parmi lesquels Nicolas Kabasilas et Syméon de Thessalonique, comprenaient que le pouvoir consécrationnaire de l'épiclese devait être uni aux paroles du Christ dans le récit de l'institution, ce qui aboutit à l'ajout du *tropaire* de la Troisième Heure, attesté pour la première fois dans la diataxe de Démétrios Gemistos en 1389, afin de souligner l'importance de l'épiclese. Le *tropaire* — à l'origine un hymne tiré de la Liturgie des Heures — fut ici maladroitement inséré au moment de l'épiclese, sous la forme d'une prière récitée par le clergé pour souligner le caractère consécrationnaire de ce moment.³⁴

³² Voir Mikhail, *Presentation of the Lamb*.

³³ Syméon de Thessalonique, *Liturgical Commentaries*, 128–131. Le terme « antitypes » est utilisé pour désigner les dons eucharistiques dans l'Anaphore de saint Basile le Grand, et Stefanos Alexopoulos a suggéré que l'emploi de ce terme avait suscité la méfiance après l'iconoclasme. Voir Stefanos Alexopoulos, "The Influence of Iconoclasm on Liturgy: A Case Study," in *Worship Traditions in Armenia and the Neighboring Christian East*. An International Symposium in Honor of the 40th Anniversary of St Nersess Armenian Seminary, ed. Roberta R. Ervine (Crestwood/NY: St. Vladimir's Seminar Press, 2006), 127–137, ici 130–131.

³⁴ Stefano Parenti, *L'Anafora di Crisostomo. Testo e contesti*, Jerusalem Theologisches Forum 36 (Münster: Aschendorff, 2020), p. 346–352. Cette prière a été définitivement supprimée de la pratique grecque à la fin du XIX^e siècle.

Malgré ces points de vue, d'autres commentateurs byzantins, après la fin de l'iconoclasme au IX^e siècle, ont systématiquement considéré l'élévation des Dons avant la fraction, précédant la communion du clergé et des fidèles, comme le moment culminant de la consécration. En effet, après l'épiclese et avant l'élévation, le diacre prie « pour les précieux Dons qui ont été présentés et consacrés » (Ὑπὲρ τῶν προσκομισθέντων καὶ ἁγιασθέντων τιμίων δώρων, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν), ce qui suggère qu'en priant pour les Dons, quelque chose n'était peut-être pas encore achevé. De nombreux récits hagiographiques présentent le *topos* d'un saint célébrant l'Eucharistie qui, au moment même où il s'apprête à élever le Pain eucharistique et à proclamer : « Les choses saintes sont pour les saints », est interrompu : le Saint-Esprit descend et sanctifie les Dons. Les exemples les plus notables sont la *Vie de saint Théodore de Sykeon* (vers 641), la *Vie de saint Étienne le Sabait* (rédigée par Léontios, vers 794), la *Vie de saint Jean Chrysostome* (rédigée par Syméon le Métaphraste, vers 1000) et la *Vie de saint Barthélemy de Siméri*. Parfois, ce geste rituel était accompagné du même *tropaire* de la Troisième Heure mentionné ci-dessus.³⁵

L'exclamation du célébrant, « Les choses saintes sont pour les saints » (Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις), au moment de l'élévation et de la fraction, renvoie à saint Cyrille de Jérusalem au IV^e siècle, soulignant le lien entre les Saints Dons consacrés et les fidèles appelés à la sainteté et à la communion de ces Saints Dons. Ce même lien est explicitement établi plus tôt dans la Divine Liturgie, lors de l'épiclese anaphorique, lorsque le célébrant demande, prie et implore Dieu : « Envoie ton Saint-Esprit sur nous et sur ces dons ici offerts » dans le cadre du « culte raisonnable » ou « rationnel » — l'expression paulinienne λογικὴ λατρεία (Romains 12, 1-2) — qui consiste à offrir toute son existence au service et en sacrifice à Dieu, expression couramment utilisée dans les prières et les hymnes byzantins pour définir la nature de la liturgie chrétienne.³⁶

5. Remarques finales

Après tout ce qui a été dit, permettez-moi de formuler quelques remarques conclusives :

1. Malgré les similitudes extérieures entre les éléments de l'*Offerotrium* du rite romain et de la Grande Entrée byzantine, les chercheurs ont montré depuis longtemps

³⁵ Voir Michael Zheltov, « The Moment of Eucharistic Consecration in Byzantine Thought », dans *Issues in Eucharistic Praying*, ed. Maxwell E. Johnson (Collegeville/MN: Liturgical Press, 2010), p. 263-306, ici p. 293-301 ; Parenti, *Anafora*, p. 356.

³⁶ Trad. anglaise de l'*Ieratikon*, p. 109 ; Taft, *Beyond East and West*, p. 247.

les limites qu'il y a à appliquer ou à imposer l'esprit d'un rite à un autre. Si l'approche comparative des études liturgiques est extrêmement bénéfique, il convient d'avoir conscience des limites, en évitant « l'unilatéralisme œcuménique » et « l'opportunisme liturgique ».

2. Si l'Anaphore est certainement l'offertoire du rite byzantin *par excellence*, comme l'affirme Taft, il existe d'autres prières de la Divine Liturgie qui expriment un caractère d'offertoire, en particulier la Prière de la Prothèse qui conclut les rites préparatoires avant la bénédiction initiale marquant le début de la Divine Liturgie, confirmant ainsi l'importance de l'unité de l'ensemble des prières et des rites de la Divine Liturgie en tant qu'offertoire.

3. Le rôle de l'évêque dans la préparation des Dons a évolué au fil du temps, ce qui a donné lieu à plusieurs pratiques connues aujourd'hui, soulevant la question de savoir s'il est réellement tenu de réciter la Prière de la Prothèse selon la théologie liturgique du rite byzantin.

4. L'unité de ces prières est encore soulignée par le langage proleptique de certaines d'entre elles, suggérant une sorte de caractère consécrationnaire menant à l'Anaphore. Ainsi, ces prières ne peuvent être comprises isolément, mais uniquement dans leur contexte liturgique, en relation les unes avec les autres.

5. Malgré l'unité de ces prières, une confusion est apparue quant à leur fonction spécifique en raison de l'utilisation des termes *prothesis* (πρόθεσις) et *proskomedē* (προσκομιδή) comme synonymes, ce qui a laissé entendre à tort que la Prothèse avait lieu lors de la Grande Entrée. Néanmoins, certains éléments de la Prothèse ont été transférés à la Grande Entrée dans la Divine Liturgie hiérarchique afin de permettre, dans une certaine mesure, la participation de l'évêque au rite.

En fin de compte, cependant, la signification de la Grande Entrée peut être comprise à travers un hymne chanté par les fidèles pendant qu'elle se déroule, plutôt que par l'une quelconque des prières récitées par le prêtre. Tandis que le célébrant récite la prière

d'apologie pour lui-même (à la première personne du singulier), l'assemblée chante (à la première personne du pluriel) :

Nous qui représentons mystiquement les chérubins et qui chantons à la Trinité vivifiante l'hymne trois fois saint, déposons maintenant tous les soucis terrestres... Afin que nous puissions accueillir le Roi de tous, escorté invisiblement par les cohortes angéliques. Alléluia, alléluia, alléluia.

Le père Taft a analysé la signification de l'Hymne des Chérubins comme une mystagogie de notre propre participation à la Divine Liturgie : le « Roi de tous » que nous recevons est le Seigneur, dans son Corps et son Sang lors de l'Eucharistie, mais aussi en tant que Verbe de Dieu dans la proclamation des Écritures, de sorte que l'hymne « Trois fois saint » fait référence à la fois au *Sanctus* de l'Anaphore qui est encore à venir, et au Trisagion de la Liturgie de la Parole qui a déjà été chanté. Ainsi, l'Hymne des Chérubins explique aux fidèles ce qui se passe dans les rites liturgiques précisément au moment où ils ont lieu, lorsque nous passons de la liturgie de la Parole à la liturgie eucharistique.³⁷

Cette interprétation coexiste avec une signification appliquée à la Grande Entrée, qui explique le transfert des Dons comme un cortège funèbre du Corps du Christ vers le Sépulcre, symbolisé par l'autel. Ce symbolisme du cortège funèbre pendant la Grande Entrée est renforcé par la récitation, par le clergé – là encore de manière inaudible pour les fidèles –, du tropaire du Samedi Saint : « Le noble Joseph a descendu Ton corps très pur de l'arbre. Il l'a enveloppé d'un linceul pur et, avec des épices aromatiques, l'a déposé dans un tombeau neuf. »³⁸ Ce texte a été composé à l'origine comme un hymne, destiné à être chanté par la suite par les fidèles le Samedi Saint lors de la déposition du linceul dans le tombeau, ainsi qu'aux Matines du dimanche tout au long de l'année, où une phrase finale est ajoutée afin de souligner la résurrection du Christ hors du tombeau. À ce stade de la Divine Liturgie, cependant, il a été ajouté pour souligner l'approche mimétique et historique consistant à relier les actions de la Divine Liturgie aux moments de la vie du Christ. Ainsi, dans le commentaire liturgique du patriarche Germain de Constantinople, le même édifice ecclésiastique qui est le « paradis terrestre » de Dieu « représente simultanément la crucifixion, l'ensevelissement et la résurrection du Christ ». Un classement systématique de toutes les associations

³⁷ Taft, *Beyond East and West*, p. 221-223.

³⁸ *The Sacred and Divine Liturgy of Our Holy Father John Chrysostom*, p. 89.

symboliques attribuées aux différentes parties de l'église par Germain aboutit à une longue liste de lieux et de symboles récurrents. Par exemple, la table sainte (*hagia trapeza*) et l'autel (*thysiastērion*) correspondent à l'endroit du tombeau où le Christ fut déposé, au trône de Dieu sur lequel il reposa dans la chair, à la table de la Cène préfigurée par la table qui contenait la manne descendue du ciel, au tombeau sacré du Christ, ainsi qu'au sanctuaire céleste et spirituel.³⁹ Ce n'est là qu'un exemple parmi d'autres de ce que le père Taft et le père Alexander Schmemmann déploraient comme « la victoire de l'allégorie sur le sens pratique sobre et le symbolisme ancré dans la véritable signification des rites sacramentaux ».⁴⁰

Prises dans leur ensemble, ces explications sur la signification de la Grande Entrée allient l'allégorie à l'aspect pratique et au symbolisme ancré dans les rites liturgiques, qui, à ce stade, ne constituent pas une offrande du rite byzantin, mais un transfert des Dons. Pour trouver un offertoire, il faut se tourner vers la Prothèse au début de la Liturgie, dont le caractère d'offertoire, symbolique et sacrificiel, se prolonge dans l'Anaphore et tout au long du service de la Divine Liturgie.

³⁹ Saint Germain de Constantinople, *On the Divine Liturgy*, ed. and trans. Meyendorff, 58–60.

⁴⁰ Taft, *Great Entrance*, p. 427.