

La Maison-Dieu, 130, 1977, 19-34.
Pierre-Marie Gy, o.p.

EUCHARISTIE ET « ECCLESIA » DANS LE PREMIER VOCABULAIRE DE LA LITURGIE CHRÉTIENNE

*Ils firent communion l'un avec l'autre et dans l'ecclesia
Anicet céda l'eucharistie à Polycarpe.*

(S. IRÉNÉE.)

LES textes de Vatican II et les livres liturgiques post-conciliaires ont opéré un certain nombre de déplacements significatifs de vocabulaire, en particulier dans le domaine de la liturgie et des sacrements. Tel ou tel terme a été l'objet d'une défaveur explicite — « Extrême-onction » — ou tacite — « contrat » de mariage —. D'autres ont reçu une importance nouvelle, comme « réconciliation » (des pénitents), « célébration », « initiation chrétienne » — je reviendrai ailleurs sur ces deux mots —. Des acceptations auparavant moins fréquentes, voire sorties de l'usage, ont à nouveau été employées : ainsi « sacrement » dans un sens plus large que celui du septenaire ; « eucharistie » pour désigner non seulement l'Eucharistie reçue dans la communion ou adorée au tabernacle, mais toute l'action de la messe ; « Eglise » non seulement universelle, mais particulière ou locale. Le présent article a précisément pour but d'examiner la portée de ces deux termes pour la théologie de la liturgie.

I. EUCHARISTIA

Les théologiens du moyen âge ignoraient que le mot eucharistie était un équivalent plus ancien de celui de messe. Ils pensaient, à la suite de S. Isidore, qu'eucharistie signifiait étymologiquement « bonne grâce » : c'était pour eux le pain et le vin consacrés. Aussi Duns Scot estime-t-il qu'on ne peut l'appliquer en rigueur de termes qu'à l'eucharistie une fois consacrée (*sacramentum permanens*) et non à l'eucharistie en train de se faire (*in fieri*)¹.

Les deux sens conjoints du mot eucharistie apparaissent clairement dans un texte célèbre de la Première Apologie de S. Justin, redécouverte au 16^e s., dont il faut citer les passages essentiels :

(65) Après les prières (la prière universelle) « on apporte à celui qui préside les frères du pain et une coupe d'eau et de vin trempé. Celui-ci les prend et loue et glorifie le Père de l'univers par le nom du Fils et de l'Esprit Saint, puis il fait longuement eucharistie — *eucharistian... epi polu poieitai* — pour les biens qui nous viennent de lui. Quand il a terminé les prières et l'eucharistie, tout le peuple présent donne son assentiment en disant : Amen... Lorsque celui qui préside a rendu grâces (*eucharistèsantos*) et que tout le peuple a donné son assentiment, ceux qui sont appelés chez nous diaires donnent part à chacun des présents au pain, au vin et à l'eau eucharistiés, et ils en portent aux absents ».

(66) « Cet aliment est appelé chez nous eucharistie... de même que Jésus Christ notre Sauveur, fait chair par la Parole de Dieu, a pris chair et sang pour notre salut, de même on nous a appris que l'aliment eucharistié par la parole de la prière qui vient de lui — *tēn di' euchès logou tou par' autou eucharistètheisan trophèn* —, (cet aliment) qui doit nourrir par assimilation notre sang et nos chairs, est la chair et le sang de Jésus fait chair. »

Les deux sens d' « eucharistia »

S. Justin emploie *eucharistia* dans les deux sens d'eucharistie-prière et eucharistie-nourriture. Cet usage double est général en

1. Cf. *Sent. IV*, d. 8, q. I, 3 m (VIVÈS XVII, 10).

grec chrétien au 2^e et au 3^e s., ainsi chez Ignace d'Antioche, Irénée, Hippolyte, Origène, Denys d'Alexandrie et dans la Didascalie des Apôtres. Plus anciennement S. Paul fait état d'une eucharistie-prière en I Corinthiens (14, 16), et l'acception d'eucharistie-nourriture semble déjà s'amorcer dans la Didachè (9,5), quoi qu'il en soit du caractère exact de l'eucharistie dont ce document décrit la célébration. D'autre part, pour ce qui est de la première latinité chrétienne, le sens *d'eucharistia* chez Tertullien et Cyprien pose une/ problème particulier qui sera étudié plus loin.

Non seulement chez Justin mais chez les autres auteurs, les deux sens du grec *eucharistia* voisinent souvent dans le même texte ou même affleurent dans le même emploi du mot. Les deux sens coexistent, à ce qu'il me semble, dans le passage de l'Epître aux Smyrniates (7, 1) où Ignace d'Antioche reproche aux hérétiques qu' « ils s'abstiennent de l'eucharistie et de la prière parce qu'ils ne confessent pas que l'eucharistie est la chair de notre Sauveur Jésus Christ ». C'est aussi le cas lorsqu'Origène écrit : « Nous avons même comme signe (*symbolon*) de notre eucharistie envers Dieu le pain appelé eucharistie »².

Le pain « eucharistié »

C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre les expressions « eucharistier le pain », « pain eucharistié », « pain de l'eucharistie », « faire eucharistie ». Le verbe *eucharistein*, parfois attesté avec un complément à l'accusatif dans des textes non chrétiens³, est employé, soit avec comme complément d'objet le pain ou la coupe — eucharistier le pain ou la coupe —, soit corrélativement au passif — le pain eucharistié — chez Justin, Irénée⁴, Clément

2. *Contre Celse* VIII, 57. Cf. à propos de la communion et du rite de la célébration de l'eucharistie, *In Numeros Hom.* V, 1 : « Sed et eucharistiae sive percipiendae sive eo ritu quo geritur explicanda... quis facile explicet rationem ? »

3. Cf. Th. SCHERMANN, « Eucharistia und eucharistein in ihrem Bedeutungswandel bis 200 n. Chr. », *Philologus* 69, 1910, 379.

4. *Adv. Haer.* I, 7, 2 (HARVEY I, 117) ; IV, 18, 4 (Sources chrét. 100 bis, 608-609). Cf. *Adv. Haer.* V, 2, 3 (Sources chrét. 153 bis, 34-37) : le pain qui devient (*ginetai*) l'eucharistie (*fiteucharistia*).

d'Alexandrie⁵ et Hippolyte. Le texte de ce dernier au chapitre 21 de la Tradition Apostolique est spécialement intéressant : Après le baptême et la signation par l'évêque, « que l'oblation (*prosphora*) soit présentée par les diacres à l'évêque et qu'il eucharistie le pain en symbole (*antitypos*) du corps du Christ, la coupe de vin mélangé en image du sang qui a été répandu... »⁶. Ce texte éclaire les mots *acciens panem gratias tibi agens dixit* qui introduisent les paroles du Christ dans la prière eucharistique d'Hippolyte. Pour celui-ci comme pour Justin et Irénée, la prière eucharistique eucharistie le pain et la coupe, les fait eucharistie.

C'est vraisemblablement dans le même sens qu'il faut comprendre l'expression « pain de l'eucharistie » (*artos tès eucharistias*) employée par Justin et qui restera ensuite employée⁷. Pour Justin, c'était le pain eucharistié par l'eucharistie-prière. Lorsque cette dernière acception sera sortie de l'usage, ce sera le pain qui est eucharistie.

Lorsque Justin décrit l'assemblée dominicale, il emploie l'un pour l'autre, ou à peu près, *eucharistein* et *eucharistian poein*, ce dernier terme comportant peut-être une allusion au « faites ceci en mémoire de moi » : il s'agit de faire la prière eucharistique, et le pain eucharistié n'est ici qu'à l'arrière-plan. Ce point aura son importance lorsque nous examinerons le vocabulaire latin.

On peut dès maintenant souligner deux corrélations essentielles à l'eucharistie chrétienne : La première est que l'eucharistie est à la fois nourriture consacrée (eucharistiée) et prière eucharistique : la nourriture eucharistique reçoit son nom de la prière eucharistique. La deuxième, qui fonde en grammaire et en théologie la première, est que, pour la première patristique, « eucharistier » est à la fois s'adresser au Père et eucharistier du pain et du vin. Le verbe est transitif : l'eucharistie est eucharistie parce qu'elle est le pain et le vin qu'on eucharistie.

5. *Strom.* I, 19, 96, 1.

6. « Et tunc iam offeratur oblatio a diaconibus episcopo et gratias agat panem quidem in exemplum, quod dicit graecus antitypum, corporis Christi ; calicem vino mixtum propter antitypum, quod dicit graecus similitudinem, sanguinis quod effusum est pro omnibus qui crediderunt in eum. »

7. *Dial.* 41, 1. Cf. BASILE, *De Spir. sancto* 66 ; CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéch. Mystagog.* I, 7 et III, 2 ; LÉONCE DE BYZANCE, *Adversus Nestorianos* 7, 2 ; S. JÉRÔME, *In Abd.*, 7.

Eucharistein et le Nouveau Testament

Avant d'étudier l'évolution ultérieure d'*eucharistein* et *eucharistia*, il faut nous arrêter brièvement à deux questions concernant l'origine de ce vocabulaire : L'expression de « pain eucharistié » trouve-t-elle un appui dans le Nouveau Testament ? Y a-t-il identité entre *eucharistein* et *eulogein* ? A propos de la première de ces deux questions Robert Ledogar, dans une thèse dirigée naguère par Dom Bernard Botte, a fait un rapprochement avec Marc (8, 7) et Luc (9, 16), où il est dit que Jésus bénit les pains et les poissons, et I Timothée (4, 4-5), qui associe à l'action de grâces la sanctification d'un aliment : « Aucun aliment n'est à proscrire si on le prend avec eucharistie : la parole de Dieu et la prière le sanctifient ». A la suite de P. Schubert⁸, Ledogar est frappé par la ressemblance entre ce dernier passage et celui de Justin sur « l'aliment eucharistié par la parole de la prière qui vient de lui » (du Christ).

La question des rapports entre *eucharistein* et *eulogein* se posait déjà à l'époque patristique. Hippolyte s'en sert pour distinguer l'une de l'autre l'eucharistie et l'agape-eulogie (*Trad. Apost.*, 26). Plus tard, S. Jean Chrysostome affirmera l'identité des deux termes (*In I Cor Hom.* 24, 1), et les anciennes versions latines manifestent qu'il existait entre eux au moins une certaine perméabilité. De notre temps la plupart des exégètes ont opiné pour l'identité. Toutefois Jean-Paul Audet a vu dans l'*eucharistia* une sorte de décentrement grec de la *berakah* juive, tandis qu'Henri Cazelles⁹ et à sa suite Ledogar, Jean Laporte¹⁰ et Charles Perrot¹¹, adoptant une position plus nuancée, reconnaissaient à *eucharistein* une coloration sacrificielle, en rapport non seulement avec la *berakah*, mais également avec la *todah*^{11 bis}.

8. P. SCHUBERT, *Form and Function of the Pauline Thanksgiving*, Berlin 1939. R. LEDOGAR, *Acknowledgment. Praise-Verbs in the Early Greek Anaphora*, Rome 1968, 129-130.

9. En dernier lieu son article, « Eucharistie, bénédiction et sacrifice dans l'Ancien Testament », LMD 123, 1975, 7-28.

10. *La doctrine eucharistique chez Philon d'Alexandrie*, Paris 1972.

11. « Le repas du Seigneur », LMD 123, 1975, 29-46.

11 bis. *Berakah* : bénédiction ; *todah* : sacrifice de louange. Cf. Th. J. TALLEY, « De la 'Berakah' à l'Eucharistie », LMD 125, 1976, 11-39.

L'accent mis sur le sacrifice

Une telle coloration permet, ce qui est essentiel, de mieux mesurer la portée théologique du vocabulaire de l'*eucharistia*. De plus elle explique dans une certaine mesure le net déplacement d'accent qui s'opère, au 4^e s., de l'action de grâces vers le sacrifice. Lorsque les Pères grecs restent attachés à la notion d'*eucharistia*, ils la justifient à partir de celle de sacrifice qui de notion enveloppée devient la notion enveloppante : ainsi déjà chez Eusèbe de Césarée (*Dém. évang.* I, 10). Dans les formes liturgiques de la célébration, l'invitation à rendre grâces du dialogue avant l'anaphore garde son importance et est commentée comme telle dans les catéchèses, mais l'élément d'action de grâces de la prière eucharistique, naguère essentiel, est assez rapidement noyé parmi d'autres tandis qu'apparaît une prière d'action de grâces après la communion. S. Jean Chrysostome appelle encore celle-ci la « dernière eucharistie » (*eschatè eucharistia*) (*De bapt. Christi*, 4) et il ne perd probablement pas de vue que la première partie de l'anaphore est *eucharistia*¹². Chez le Pseudo-Denys, l'expression ne s'appliquera plus qu'à la prière après la communion (*Hier. eccl.* 3, 2-3). Sans disparaître complètement de la théologie eucharistique des Pères grecs, la notion d'*eucharistie* n'y occupe plus en général qu'une place secondaire.

Le vocabulaire latin de l'eucharistie

Pour traduire *eucharistein* et *eucharistia*, la première latinité chrétienne se heurtait à une double difficulté. D'une part, la notion d'eucharistie-nourriture était spécifiquement chrétienne, ce qui invitait, ici comme en bien d'autres cas, à emprunter le terme grec¹³. D'autre part, le latin *gratias agere* était susceptible

12. Cf. l'interprétation de *In II Cor Hom* 18, 3 et *In Matth Hom* 25-26, 3 proposée par F. VAN DE PAVERD, *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts*, Rome 1970, 267.

13. Cf. Chr. MOHRMANN, « Les emprunts grecs dans la latinité chrétienne », dans ses *Etudes sur le latin des chrétiens III*, Rome 1965, 127-145. — Pareillement, le grec *eucharistia* s'est introduit en copte et même en syriaque (*Exposition de Moïse Bar Kepha*).

de traduire *eucharistein*, mais en masquant son rapport avec l'*eucharistia*.

Eucharistia est employé par Tertullien et Cyprien, le plus souvent au sens de l'eucharistie-nourriture. Toutefois Tertullien, citant Actes 27, 35 (*De orat.* 24), parle de l'apôtre Paul « qui sur le navire fit devant tous l'eucharistie » (*eucharistiam fecit*. En grec : *eucharistèsen*). La même expression se retrouve dans l'Epître de Firmilien à S. Cyprien (75, 10), l'Epître 57, 2 de S. Cyprien, et au Concile de Carthage de 256, où l'évêque Céciilius de Biltha condamne l'hérétique qui ose « faire l'eucharistie »¹⁴. A mon avis, ces textes restent assez proches de l'*eucharistian poiein* de Justin, et le rapport de l'eucharistie-nourriture avec l'eucharistie-prière n'y a pas encore disparu¹⁵. Je ne sais si l'on peut en dire autant de l'expression de *sacramentum eucharistiae* qui apparaît avec Tertullien (*Adv. Marc.* IV, 34, 5 ; *De Cor.* 3, 3) et sera reprise par S. Augustin (*Enarr. in Ps.* 103, S. I, 14). A l'origine, on serait tenté de laisser le *sacramentum* de l'eucharistie-nourriture ouvert sur l'eucharistie-prière. Mais ce n'est là qu'une hypothèse¹⁶.

Plus tard *eucharistia* jouera un certain rôle dans le vocabulaire pratique de S. Augustin, avec des traces d'influence de S. Cyprien, notamment lorsqu'il commente le Pater. Il n'en aura aucun dans sa théologie eucharistique, pourtant si active dans toutes les directions. Je n'ai pas trouvé dans son œuvre de réflexion sur le

14. Firmilien : *eucharistiam facere* ; *Ep.* 57, 2 : *fiat eucharistia* (de même *Ep.* 70, 2 à propos de l'eucharistie sur l'huile) ; Céciilius : *Sententiae Episcoporum*, 1 = CSEL 3, 1, 437. Cf. dans le présent article les notes 4 et 18.

15. Cf. en sens opposé A.A.R. BASTIAENSEN, *Observations sur le vocabulaire liturgique dans l'itinéraire d'Egérie*, Nimègue 1962, 50.

Un certain nombre de formulaires gallicans et hispaniques pour la deuxième partie de l'anaphore développent le thème *fiat legitima eucharistia*. Dom J. PINELL les a étudiés dans sa belle étude « Legitima Eucharistia », *Mélanges liturgiques offerts au R.P. Dom Bernard Botte*, Louvain 1972, 445-460. Il y signale à juste titre l'influence de S. Cyprien. Mais cette influence est lointaine et, dans ces textes postérieurs de deux ou trois siècles, on ne peut plus supposer que le sens de l'eucharistie-prière soit encore présent.

16. Peut-on rapprocher le rapport entre eucharistie-prière et eucharistie-nourriture de la tentative, faite par D. MICHAÉLIDÈS, d'éclairer *Le Sacramentum chez Tertullien* (Paris 1970) par le rapport, attesté dans le droit romain archaïque, entre le *sacramentum-serment* et le *sacramentum-caution*? De toute façon les deux hypothèses sont indépendantes l'une de l'autre.

sens du mot *eucharistia*. Il n'emploie pas l'expression *facere eucharistiam* mais *conficere eucharistiam* (*Enarr. in Ps. 10, 6*), de même que S. Jérôme (*Alterc. Lucif. et orthod. 21*). Que cette dernière expression ait ou non à l'origine un rapport avec *facere eucharistiam*, au 4^e s. elle est liée au développement de la théologie de la consécration¹⁷. Quant à l'action de grâces, elle est, pour Augustin et ses contemporains, disconnectée complètement de l'eucharistie-nourriture¹⁸. Comme les Pères grecs, l'évêque d'Hippone ne manque pas de faire la catéchèse du *Gratias agamus Domino Deo nostro*, mais à ses yeux l'action de grâces est ce qui vient après la communion (*Ep. 149, 16*), et le hasard de la polémique avec le manichéen Fauste lui fait dire que la consécration est plus spécifique de l'eucharistie que l'action de grâces, laquelle s'attache à tous les dons reçus de Dieu (*Contra Faustum, XX, 13*)^{18 bis}.

Effacement de l'action de grâces

Vers 330, le prêtre espagnol Juvencus écrit en vers un récit harmonisé des quatre évangiles. Selon ce récit, à la Cène « le Seigneur prend la coupe remplie de vin, la sanctifie par des paroles d'action de grâces » [*gratis sanctificat verbis*, CSEL 24, 130]. On

17. Cf. le dossier très précis réuni par BASTIAENSEN, 77-80.

18. Le phénomène apparaît clairement, vers la fin du 4^e s., dans la version latine de la *Tradition Apostolique* et de la *Didascalie des Apôtres*. *Eucharistein* y est traduit par *gratias agere*, ou occasionnellement *gratias referre*. *Eucharistia* passe tel quel en latin, sauf dans le cas de l'« huile d'eucharistie » (*Trad. Apost. 21*), que le traducteur, faisant une distinction théologique plus nette qu'Hippolyte ou Cyprien, rend par *oleum quod sanctificatum est*, ou simplement *oleum sanctificatum* (BOTTE, 50-52).

A la même époque, la version latine de l'*Adversus Haereses* traduit un peu autrement. *Eucharistia* y est rendu par *gratiarum actio* lorsque le terme n'a pas un sens technique. *Eucharistein*, même au sens technique, est rendu par *gratias agere*, mais il y a une double exception en I, 7, 2 (HARVEY I, 117) : *eucharistiam facit, eucharistia factus*. Apparemment *gratias agere* est en train de s'imposer, mais il subsiste des traces d'un usage antérieur. Si cette traduction est, comme B. Hemmerdinger en a fait l'hypothèse, d'origine espagnole, cela éclairerait la présence du *fit eucharistia* dans les formulaires eucharistiques hispaniques et gallicans.

18 bis. Je remercie vivement Mademoiselle A.-M. LA BONNARDIÈRE qui a bien voulu faire pour moi une enquête sur les emplois du mot *eucharistia* chez S. Augustin.

a là une dernière trace de la théologie ancienne de l'eucharistie consécratoire.

En dehors de S. Augustin, le P. Bastiaensen a relevé (p. 87) deux textes latins qui montrent que l'idée de l'action de grâces n'a pas tout à fait disparu. Le premier est de Phébade d'Agen dans son livre contre les ariens, écrit en 357. Argumentant en doctrine trinitaire, Phébade déclare que, si les ariens ont raison, les catholiques blasphèment chaque jour dans l'action de grâces et l'oblation des sacrifices — *in gratiarum actionibus et oblationibus sacrificiorum* —. Plus tard Fulgence note que dans le sacrifice même du corps du Christ nous commençons par l'action de grâces¹⁹. Peut-être le début de la prière eucharistique évoque-t-il brièvement le thème de l'action de grâces, mais de toute façon le contenu de la prière est déjà principalement sacrificiel. C'est exactement ce qui apparaît dans les plus anciennes préfaces romaines qu'on puisse dater, celles qui sont attribuables à S. Léon²⁰, et plus encore dans le canon romain en général, qui tranche de ce point de vue sur les anaphores orientales et présente par rapport à celles-ci un caractère unilatéral. Ce caractère s'explique peut-être par le fait que la prière eucharistique romaine, en passant du grec au latin, a dû être modifiée dans sa rédaction ; il s'explique aussi par la disconnection en latin entre *gratias agere* et *eucharistia*.

II. ECCLESIA

Mgr Martimort, en plusieurs articles de *La Maison-Dieu*, a montré naguère l'importance centrale de l'assemblée dans la théologie de la liturgie²¹. De son côté le P. Congar a étudié du double

19. « Ideo in ipso sacrificio corporis Christi a gratiarum actione incipimus, ut Christum non dandum sed datum nobis in ueritate monstremus ; et in eo quod gratias agimus Deo in oblatione corporis et sanguinis Christi, cognoscamus non adhuc occidendum Christum pro nostris iniuriatibus, sed occisum » (*Ep.* 14, 44).

20. Cf. mon étude sur « Le Sanctus romain et les anaphores orientales », *Mélanges liturgiques offerts au R.P. Dom Bernard Botte*, 169.

21. « L'assemblée liturgique », LMD 20, 1950, 153-175 ; « L'assemblée liturgique, mystère du Christ », LMD 40, 1954, 5-29 ; « Dimanche, assemblée et paroisse », LMD 57, 1959, 55-84 ; « Précisions sur l'assemblée », LMD 60, 1959, 7-34, spécialement 17-18.

point de vue historique et théologique l'*ecclesia* sujet de l'action liturgique²². Au point de rencontre de ces deux approches se trouve la notion d'*ecclesia*-assemblée. Les deux termes français « Eglise » et « assemblée » — ou les termes analogues dans les autres langues modernes — sont un dédoublement du paléo-chrétien *ecclesia* qui unissait les deux sens. C'est cette double signification qu'on veut étudier ici, ainsi que la manière dont elle a été abandonnée.

Une telle étude a été rendue possible depuis que Mademoiselle Mohrmann a repéré avec précision les premières attestations certaines d'*ecclesia* au sens de bâtiment en grec (Dioclétien, en 303) et en latin (Histoire Auguste, vers 330)²³. J'aurai à revenir plus loin sur la manière dont le passage s'est fait et les explications que Mademoiselle Mohrmann donne à ce sujet. Il faut d'abord examiner quelques textes du 2^e s. et de la première moitié du 3^e sur l'*ecclesia*-assemblée. Je me bornerai à des cas dans lesquels le contexte me paraît imposer cette interprétation, en négligeant les cas douteux.

Depuis que le local de l'assemblée chrétienne porte le nom d'église, les chrétiens sont habitués à y rapporter les expressions telles que « se réunir à l'église », « entrer dans l'église », « aller à l'église ». On parlait déjà de cette manière lorsque *ecclesia* ne désignait pas encore un bâtiment, mais l'assemblée : « lorsque vous vous réunissez (*sunerchomenōn umōn*) en *ecclesia* » écrit S. Paul aux Corinthiens²⁴. La Tradition Apostolique dit qu'on doit être « empressé à aller à l'*ecclesia* »²⁵ et selon la Didascalie l'évêque doit « faire au peuple commandement et exhortation d'être à l'*ecclesia* de façon constante (*endelechizein*) »²⁶. Le vocabulaire de la fréquentation de l'*ecclesia* n'a pas beaucoup changé, mais sa portée ecclésiologique était bien plus grande lorsqu'on passait de façon quasi immédiate de l'*ecclesia*-assemblée aux

22. « L' 'ecclesia' ou communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique », dans J.-P. JOSSUA - Y. CONGAR, *La liturgie après Vatican II* (Unam Sanctam, 66), Paris 1967, 241-282.

23. « Les dénominations de l'église en tant qu'édifice en grec et en latin au cours des premiers siècles chrétiens », *Revue des sciences religieuses* 36, 1962, 155-174.

24. 1 Co 11, 18. Cf. la tournure différente en 1 Co 14, 23 : « Si donc l'*ekklēsia* entière se réunit (*sunelthē epi to auto*) ».

25. *Trad. Apost.* 35. Cf. ci-dessous, note 33.

26. *Didasc.*, 13 (CONNOLLY, 124-125. — Cf. *Const. Apost.* II, 59, 1).

autres sens du mot *ecclesia*. Cela est particulièrement sensible pour l'expression « aller à l'*ecclesia* », « entrer dans l'*ecclesia* », qui dans les textes grecs et latins des 2^e et 3^e s. sont particulièrement employés pour la conversion, en particulier celle du pénitent ou de l'hérétique²⁷.

Peut-on s'abstenir de l'*ecclesia* ?

Corrélativement aux textes qui parlent d'aller à l'*ecclesia*, il y en a également — parfois les mêmes — qui évoquent le fait que certains n'y vont pas. Dans la tradition syrienne, on a souvent cité Ignace d'Antioche et la Didascalie. Ignace écrit aux Ephésiens (5, 3) : « ... si la prière de deux ensemble a une telle force, combien plus celle de l'évêque et de toute l'*ecclesia*. Celui qui ne vient pas à la réunion commune (*o mè erchomenos epi to auto*), celui-là déjà fait l'orgueilleux et il s'est jugé lui-même, car il est écrit : “Dieu résiste aux orgueilleux” ».

La Didascalie a un long développement sur la nécessité d'être un pratiquant de l'*ecclesia*, et justifie celle-ci en identifiant l'un à l'autre l'*ecclesia*-assemblée et le Corps du Christ : « ne pas mutiler l'*ecclesia* en se soustrayant et ne pas priver d'un membre le Corps du Christ »²⁸. Cette pensée affleure à plusieurs reprises dans le livre, notamment à propos de la théologie de la pénitence qui réconcilie avec l'*ecclesia* concrète²⁹.

La patristique grecque occidentale, avec Irénée et Hippolyte, s'est orientée dans une autre direction, celle du pneumatisme de l'assemblée ecclésiale : on ne peut être participant de l'Esprit si l'on déserte l'*ecclesia*. Nous aurons à nous arrêter sur ces textes, mais il faut dès maintenant relever la convergence des textes des 2^e-3^e s. qui urgent la participation à l'*ecclesia*-assemblée tout en laissant entendre que celle-ci ne se réalisait pas sans effort.

27. « Aller à l'*ecclesia* », cf. IGNACE, Ph 3, 1 ; IRÉNÉE, *Adv. Haer.* III, 4, 3 ; TERTULLIEN, *Idol.* 7 ; Concile de Carthage 256, Prol. et nn. 27, 29, 72, 74, 86 (CSEL 3, 1, 435-460).

« Entrer dans l'*ecclesia* » : Cf. *Didasc.* 5, 6 et 15 (CONNOLLY 41, 52, 135). L'expression provient de Dt 23.

28. Cf. ci-dessus, note 26.

29. *Didasc.*, 6 (CONNOLY, 52. — Cf. *Const. Apost.* II, 16, 1-2).

On a parfois présenté comme une prescription nouvelle du droit ecclésiastique les canons qui, à partir du 4^e s., expriment l'obligation de participer à l'assemblée dominicale. A mon avis, cette nouveauté a consisté à attacher une sanction à une obligation qui existait déjà, mais que le transfert du mot *ecclesia* au bâtiment cultuel ne permettait plus d'exprimer en termes directement ecclésiologiques comme on le faisait auparavant. A ce stade antérieur, il ne s'agissait pas d'un précepte de l'autorité ecclésiale, mais de la réalisation pratique de l'appartenance ecclésiale. Faute de cette pratique, l'appartenance même à l'*ecclesia* paraissait faire défaut.

De façon plus générale, il est à noter que les textes ne cherchent pas à employer un seul sens du mot *ecclesia* à la fois. Au contraire ces différents sens s'attirent le plus souvent les uns les autres dans les mêmes passages. Ils font corps ensemble. Ceci aussi explique que pour la première patristique le refus pratique de l'*ecclesia*-assemblée compromette l'appartenance à l'Eglise locale ou universelle.

Théologie de l'*ecclesia*-assemblée

La première patristique ne se contente pas d'affirmer avec force l'identité entre la participation à l'*ecclesia*-assemblée et l'appartenance à l'Eglise. En même temps les différents auteurs énoncent les éléments fondamentaux d'une théologie de l'assemblée. On a déjà vu que pour Ignace l'*ecclesia* était, par une sorte d'a fortiori à partir de Matthieu (18, 20), un lieu privilégié de la présence du Christ, et pour la Didascalie elle était (mystérieusement) le Corps du Seigneur. A la fin de son traité *De Oratione*, Origène développe sur le lieu de la prière chrétienne des pensées qui ne sont pas très éloignées de celles des rabbins juifs : « L'endroit pour prier qui a quelque chose à la fois de joyeux et d'avantageux est le lieu de la réunion des fidèles ensemble ; aux rassemblements des fidèles, naturellement, sont aussi présentes les puissances angéliques, et la puissance de notre Seigneur et Sauveur lui-même, ainsi que les esprits des saints, y compris, je pense, des défunts... ». Compte tenu de la présence auprès de chacun de l'ange auquel sa garde est confié, « il y a

autour des saints rassemblés une double *ecclesia*, l'une d'hommes, l'autre d'anges »³⁰.

C'est également de l'*ecclesia-assemblée* et des charismes exercés pendant l'assemblée qu'il faut comprendre le principal passage de S. Irénée sur l'Esprit et l'*ecclesia* : « ... “dans l'*ecclesia*, est-il dit, Dieu a placé des apôtres, des prophètes, des docteurs” et tout le reste de l'opération de l'Esprit. Tous ceux qui n'accourent pas à l'*ecclesia* ne participent pas à cet Esprit (*cuius non sunt participes omnes qui non concurrunt ad ecclesiam*) mais ils se privent eux-mêmes de la vie par une doctrine fausse et des actions mauvaises. Car là où est l'*ecclesia*, là est aussi l'Esprit de Dieu ; et là où est l'Esprit de Dieu, là est l'*ecclesia* et toute grâce »³¹.

Pour Irénée, les charismes sont un fait : « Nous entendons beaucoup de frères dans l'*ecclesia* qui possèdent des charismes prophétiques, parlent toutes sortes de langues grâce à l'Esprit, manifestent les secrets des hommes pour leur profit et exposent les mystères de Dieu »³². Et cette pneumatologie de l'*ecclesia* éclaire un passage d'Hippolyte, lui-même imprégné d'Irénée, passage dont il a déjà été question plus haut : « On sera empressé d'aller à l'*ecclesia*, là où fleurit l'Esprit »³³. Elle donne également le contexte originel de la salutation « et avec ton esprit, « *kai meta tou pneumatos sou* », attestée pour la première fois dans le dialogue qui introduit la prière eucharistique d'Hippolyte : au nouvel évêque qui salue l'*ecclesia* celle-ci répond qu'il a, de par son ordination, un « esprit », un charisme (éminent) dans l'*ecclesia*³⁴.

30. *De Or.*, 31. Cf. *Hom. 23 in Lucam.* et S. BERNARD *In dedicatione ecclesiae*, Sermon 4.

31. *Adv. Haer.* III, 24, 1 (Sources chrét. 211 bis, 472-475).

32. *Adv. Haer.* V, 6, 1 (Sources chrét. 153 bis, 74-75). Cf. TERTULLIEN, *De anima* 9, 4 : « Est hodie soror apud nos revelationum charismata sortita, quas in ecclesia inter dominica sollemnia per ecstasin in spiritu patitur... »

33. *Trad. Apost.*, 35 : « Festinet autem et ad ecclesiam, ubi floret spiritus ». « L'expression, remarque Dom B. BOTTE, se comprend très bien si l'on se souvient que *pneuma* dans la *Tradition* désigne non seulement la personne de l'Esprit Saint, mais aussi les charismes ».

34. Cf. W. C. VAN UNNIK, « Dominus vobiscum. The Background of a liturgical Formula », dans A. J. B. HIGGINS (ed.), *New Testament Essays. Studies in Memory of T.W. Manson*, Manchester 1959, 270-305 et plus largement H. WEINEL, *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus*, Freiburg 1899.

L'ecclesia-bâtiment

La chronologie nous ramène à l'adoption du mot *ecclesia* pour désigner le bâtiment dans lequel se tient l'assemblée ecclésiale. Trois remarques sont à faire au sujet de l'importante étude de Mademoiselle Mohrmann qui m'a servi de point de départ. En premier lieu, Mademoiselle Mohrmann a souligné le fait que dès le 2^e et le 3^e s., l'idée que l'assemblée comme telle est un lieu, et le temple de Dieu, est abondamment développée, au point que la notion d'*ecclesia*-bâtiment affleure souvent et — ajouterai-je — que le lecteur moderne la réintroduit malgré lui. Aux passages de Tertullien et Cyprien cités par Mademoiselle Mohrmann, on pourrait joindre Ignace : « Tous, accourez (*suntrechete*) (pour vous réunir) comme en un seul temple de Dieu »³⁵; de même Clément d'Alexandrie, au terme d'un raisonnement dans lequel il compare l'*ecclesia* à un sanctuaire, s'arrête et conclut : « je n'appelle pas *ecclesia* un lieu, mais l'assemblée (*athroisma*) des élus »³⁶.

En second lieu, Mademoiselle Mohrmann considère comme probable qu'il est déjà question de l'église-bâtiment dans un texte du synode d'Antioche (368) qui décrit ce qui s'est passé « au milieu de l'*ecclesia* (*en mesè tè ekklèsia*) le grand jour de la Pâque »³⁷. Je crois plutôt qu'il s'agit d'une réminiscence de la formule scripturaire *in medio ecclesiæ* dont les différents emplois, interprétés en perspective chrétienne, n'ont pas cessé d'être cités depuis Justin³⁸ et Tertullien³⁹.

Enfin, constatant que les deux premiers emplois d'*ecclesia* au sens de bâtiment, en grec et en latin, se trouvent chez des auteurs païens, Mademoiselle Mohrmann en infère que ces auteurs ont reçu des chrétiens la nouvelle acceptation du terme. C'est fort possible. Je me demande toutefois si les païens eux-mêmes n'ont

35. *Magn.* 7, 2. Cf. IRÉNÉE : « omnes qui non concurrunt ad ecclesiam » (ci-dessus, n. 31).

36. *Strom.* VII, 5. Chez Clément également, dans le récit sur S. Jean visitant la région d'Ephèse, on est tenté déjà d'interpréter *ecclesia* au sens de bâtiment (*Quis dives salvetur*, 42).

37. EUSÈBE, *Hist. eccl.* 7, 30, 9.

38. *Dial.* 98, 5 ; 106, 2.

39. *Adv. Marc.* III, 22, 6.

pas interprété dans le sens de bâtiment le vocabulaire chrétien de l'*ecclesia*.

L'*ecclesia*, ce ne sont pas les murs

L'évolution ultérieure d'*ecclesia*-assemblée a une certaine ressemblance avec celle d'*eucharistia* qui a été décrite plus haut. En grec, une fois la désignation d'*ecclesia*-bâtiment entrée dans l'usage courant, on voit le terme de « synaxe » (auquel correspond le latin *collecta*) devenir fréquent à peu près dans le sens qui était auparavant celui d'*ecclesia*-assemblée⁴⁰ : on parle désormais de la synaxe qui a lieu dans l'*ecclesia* (bâtiment). Mais l'ancienne acception d'*ecclesia*-assemblée, le plus souvent réinterprétée de façon inconsciente au sens d'*ecclesia*-bâtiment, ne disparaît pas complètement, et on la retrouve jusque chez le Pseudo-Denys qui indique que toute l'*ecclesia* prie avec le pontife⁴¹.

En latin, le sens d'*ecclesia*-assemblée s'est davantage obscurci qu'en grec : en général les traducteurs laissent le mot *ecclesia* tel quel, sans doute parce qu'ils le comprennent comme signifiant « bâtiment » ou « communauté », mais lorsque le traducteur de la Didascalie estime que l'acception d'assemblée s'impose, il traduit *en tuis ekklēsias umōn* par *in collectis vestris*, « dans vos synaxes »⁴².

Ce déplacement sémantique permet de voir la portée exacte du *topos* : « l'*ecclesia*, ce n'est pas les murs mais les fidèles », étudié naguère par le P. Congar⁴³. Il apparaît dès les premières années du 4^e s. avec Lactance, et on le retrouve chez Jérôme et Augustin, notamment dans l'anecdote selon laquelle Marius Vic-

40. Cf. le dossier réuni par J.M. HANSENS, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, II, Rome 1930, nn. 47-57.

41. Hiér. eccl. II, 2, 6 : « L'enregistrement (des noms) terminé, il fait une sainte prière ; et toute l'*ecclesia* l'ayant accomplie avec lui... » M. de GANDILLAC a traduit par mégarde : « Tout le clergé ».

42. TIDNER, *Didasc.* 61, 18 : *Const. Apos.* II, 30, 2. Sur le problème de la traduction de la Vie de S. Antoine par Evagre, cf. F.J. DÖLGER, « Kirche als Name für den christlichen Kultbau », *Antike und Christentum VI*, 1950, 166-168. Il est possible qu'Athanase ait encore employé *ecclesia* au sens d'assemblée. En tout cas, Evagre ne distingue plus l'assemblée du bâtiment.

43. « L'Eglise, ce n'est pas les murs mais les fidèles », LMD 70, 1962, 105-114 : *Sacerdoce et laïcat*, Paris 1962, 245-303.

torinus déjà converti mais pas encore baptisé se défend de n'être pas encore présent parmi les fidèles en disant : « c'est donc les murs qui font les chrétiens ? (*Ergo parietes faciunt christianos*) »⁴⁴. Au moment où le nom d'*ecclesia* est en train de passer de l'assemblée au bâtiment, le *topos* maintient une vérité ecclésiologique fondamentale. Dans sa prédication, S. Augustin dira la même chose : « Cette église a été faite pour vous, mais c'est plutôt vous qui êtes Eglise »⁴⁵. L'idée demeurera latente dans l'emploi du mot *ecclesia* par l'euchologie liturgique latine.

Pierre-Marie Gy, o.p.

44. *Conf. VIII, 2, 4.*

45. « Facta est vobis haec ecclesia, sed vos magis estis ecclesia » (*Serm. 359, 9*). Cf. *Quaest. in Heptat* 3, 81 : « Aedificium quod appellatur ecclesia, etiam cum inde ecclesia exierit, qui homines sunt, nihilominus ecclesia dicitur ». Autres références dans W. ROETZER, *Des hl. Augustinus Schriften als liturgie-geschichtliche Quelle*, Munich 1930, 71.