

“Faisant mémoire...”
Réflexions sur ‘mémoire’, ‘tradition’ et l’idée de ‘réforme’
à partir du vocabulaire anamnétique

Avec l’expression “faisant mémoire...” (μεμνημένοι) nous nous trouvons en plein cœur de l’anaphore, à l’orée de ce qu’on appelle techniquement ‘anamnèse’, et au début du complexe de ‘épiclese + diptyques’, autrement dit de la ‘partie épicletique’¹ de l’anaphore. Il est clair qu’en étudiant l’anamnèse et le vocabulaire qui l’exprime on ne peut pas faire abstraction de la dimension offertoriale de l’anaphore, ni de l’épiclese ou des intercessions. Car l’ensemble de l’anamnèse, introduit par le participe “faisant mémoire”, est une phrase subordonnée sous forme de proposition complétive aboutissant dans et déterminée par la proposition principale: “de ce qui est tien *nous t’offrons* ce qui est tien”. Le verbe à l’indicatif “nous t’offrons” est repris dans la phrase qui suit, du moins dans CHR, pour introduire l’épiclese. Il sera utilisé une troisième fois, immédiatement après, pour faire le passage vers les diptyques (“nous t’offrons encore ce sacrifice pour...”). Cette partie de l’anaphore a déjà fait l’objet de nombreuses études linguistiques, historiques et liturgiques de haute qualité² dont découlent de claires exigences pour tout travail ultérieur³, qui traitent du même sujet ou de sujets apparentés – exigences, cependant, qu’il faut parfois oser défier ou contourner si l’on ne veut pas être immobilisé par le pouvoir captivant qui émane d’elles.

Dans cette contribution nous ne nous occuperons que secondairement de questions d’ordre linguistique ou de la tradition manuscrite relative au vocabulaire de l’anamnèse. Nous voudrions plutôt présenter les résultats d’une brève étude sur la façon dont les mots “mémoire” (μνήμη) et “anamnèse” (ἀνάμνησις) ainsi que les verbes de même racine (μνημονεύω - μιμνήσκω) sont utilisés dans les textes liturgiques byzantins. Disons d’emblée que le panorama présenté ne sera sans doute pas exhaustif, mais il nous permettra certainement de mieux percevoir quelle est l’importance théologique capitale de l’anamnèse dans la liturgie. Nous essaierons ensuite d’en déduire quelques conclusions sur la fonction centrale et vitale de la mémoire dans la vie de l’Église et de tout fidèle. C’est bien volontiers que je dédie cet exercice à la mémoire du regretté P. Miguel Arranz s.j., mon ancien

¹ Selon l’expression de C. Giraud, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica*, Rome 1989.

² Parmi les nombreuses ouvrages, voir notamment G. Winkler, “Die Interzessionen der Chrysostomusanaphora in ihrer geschichtlichen Entwicklung”, OCP 36 (1970), 301-336 et 37 (1971), 333-383; “Einige Randbemerkungen zu den Interzessionen in Antiochien und Konstantinopel im 4. Jahrhundert”, *Ostkirchliche Studien* 20 (1971), 55-61; “Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in liturgievergleichender Sicht I: Anmerkungen zur Oratio post Sanctus und Anamnese bis Epiklese”, OCP 63 (1997), 363-420; “Ein Beispiel liturgievergleichender Untersuchung: Philologische und strukturelle Anmerkungen zur Erforschung der Anamnese in den westlichen und östlichen Riten”, *Theologische Quartalschrift* 177 (1997), 293-305; “Anmerkungen zum «Opferbegriff» und seine Ausweitung auf den alltäglichen Sprachgebrauch im unterschiedlichen kulturellen Kontext”, *Theologische Quartalschrift* 180 (2000), 175-190; “Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in liturgievergleichender Sicht II: Das Formelgut der Oratio post Sanctus und Anamnese sowie Interzessionen und die Taufbekenntnisse”, in: R.F. Taft – G. Winkler (éd.), *Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948)*, Rome, 25-29 September 1998 (= OCA 265, Rome 2001), 407-493; “The Epiclesis and Institution Narrative of the Anaphora of Basil: Their Evolution and Theological Meaning”, *Moscow-Conference 2007* (in print) et R. Taft, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom. Volume IV: The Diptychs*, OCP 238, Rome 1991; “Praying to or for the Saints? A Note on the Sanctoral Intercessions/Commemorations in the Anaphora”, in M. Schneider et W. Berschin (éd.), *Ab Oriente et Occidente. Kirche aus Ost und West. Gedenkschrift für Wilhelm Nyssen*, St. Ottilien 1996, pp. 439-455; “The Veneration of Saints in the Byzantine Liturgical Tradition”, in *Θυσία αινέσεως. Mélanges liturgiques offerts à la mémoire de l’archevêque Georges Wagner (1930-1993)*, Paris 2005, pp. 353-368.

³ Cf. G. Winkler, “Zur Erforschung orientalischer Anaphoren” (supra note 2), p. 367.

professeur à l'Institut Oriental de Rome, qui m'a donné le goût de scruter le sens précis des mots dans leur contexte.

A. Analyse des textes

1. Divine Liturgie de S. Jean Chrysostome

Dans la liturgie de S. Jean Chrysostome (CHR) il y a entre 20 et 25 occurrences de mots qui se rapportent à la racine de *μνήμη*: 9 fois dans l'anaphore, parmi lesquelles une est un substantif et les huit autres sont une forme verbale de *μνησκω*, dont deux sont un participe parfait et six un impératif aoriste; 5 fois dans les litanies diaconales, toujours au participe aoriste de *μνημονεύω* (quatre d'entre elles sont placées avant l'anaphore et une l'est après); 7 fois dans le rite de la prothèse, dont trois à l'impératif aoriste et quatre comme substantif: c'est dans le rite de la prothèse que nous trouvons l'unique occurrence du substantif *ἀνάμνησις* (*εἰς ἀνάμνησιν*) dans CHR; puis on retrouve la racine encore un certain nombre de fois autour de la grande entrée et dans les dialogues entre le célébrant et le diacre, sous forme d'impératif aoriste (le diacre dit au prêtre: "Souviens-toi de moi") et à l'optatif aoriste (le prêtre au diacre: "Que le Seigneur se souvienne de toi" ou "...de ton diaconat", ou encore dans les intercessions de la grande entrée: "Que le Seigneur se souvienne dans son Royaume").

De toutes ces occurrences seules celles qui sont au participe – les 2 de l'anaphore⁴ et les 5 des litanies diaconales – traduisent de façon explicite l'idée d'anamnèse, c'est-à-dire le fait que *nous faisons mémoire*. Celles qui sont à l'impératif s'adressent généralement à Dieu ("fais mémoire", "souviens-toi") mais parfois aussi au prêtre, dites par le diacre ("souviens-toi de moi"). Le fait que la mémoire dont nous sommes les sujets actifs est généralement exprimée au participe montre clairement que notre action de faire mémoire est toujours orientée vers une autre action, celle qui est exprimée par le verbe de la proposition principale. Dans l'anaphore, le participe "faisant mémoire" se rapporte à l'indicatif "nous t'offrons" avec tout ce qui suit; dans les litanies, le participe se rapporte à un impératif à la première personne du pluriel: "offrons-nous nous-mêmes, les uns les autres et toute notre vie au Christ, notre Dieu" ou, après l'anaphore: "...prions encore le Seigneur". L'utilisation du participe montre que, si nous pouvons offrir à Dieu ou Le prier, c'est parce que nous faisons mémoire, parce que nous avons fait mémoire, parce que nous nous sommes insérés dans la mémoire: la mémoire du Christ ou des saints est le fondement de notre offertoire, de notre prière. Forts de cette mémoire nous pouvons dire à Dieu, avec un impératif: "fais mémoire!".

À première vue, ce dont on fait mémoire au moment de l'anamnèse proprement dite diffère de l'objet de la mémoire des autres occurrences. À l'anamnèse, mémoire est faite (*μνημηνόμενοι*) de "ce précepte du Seigneur" – même s'il n'est pas spécifié de quel précepte il s'agit comme c'est le cas dans l'anaphore de Saint Basile (BAS) – "et de tous les mystères accomplis pour nous: la croix, la sépulture, la résurrection au troisième jour, la montée au ciel pour siéger à ta [du Père] droite, la seconde et glorieuse venue du Christ". Seule la formule du début de la prothèse: "En mémoire (*εἰς ἀνάμνησιν*) de notre Seigneur, Dieu et Sauveur Jésus-Christ" renoue bien avec ce qui est exprimé dans l'anamnèse, à savoir la personne toute entière de

⁴ L'expression nominale-verbale par laquelle on se souvient des saints du jour dans l'anaphore: "τοῦ Ἁγίου (τοῦ δέινοσ) οὗ καὶ τὴν μνήμην ἐπιτελοῦμεν" ("le saint *un tel* dont nous faisons également mémoire") traduit aussi explicitement l'idée d'anamnèse. Cependant, je préfère ne pas traiter cette expression dans le contexte de l'anaphore mais plutôt dans celui de l'office des heures (voir supra 3.4, notamment à propos de la mémoire des défunts dans les prières de la genuflexion de la Pentecôte) parce que, de part sa formulation, elle semble appartenir moins au genre eucharistique qu'à celui du *Synaxaire* ou, encore, au genre homélique.

Jésus-Christ. Ce contenu spécifique de la mémoire n'est donc exprimé de façon explicite qu'au tout début de la liturgie et au centre de celle-ci.

Les autres occurrences se rapportent toutes, d'une manière ou d'une autre, à la communauté des présents ou aux saints. Cela vaut pour la dernière intercession de l'anaphore, qui comporte la même forme verbale de celle de l'anamnèse (μεμνημένων, participe parfait moyen), mais désigne "ceux qui se souviennent des pauvres" (μεμνημένων τῶν πεινῆτων). Les saints sont désignés par les cinq occurrences de "faisant mémoire" des litanies diaconales: avant l'anaphore, on trouve quatre fois⁵ "Faisant mémoire de la toute sainte, toute pure, bénie par dessus tout et toujours vierge Marie ainsi que de tous les saints..."; après l'anaphore, on dit "Ayant fait mémoire de tous les saints...". Cette dernière formule se réfère à la mémoire des saints pendant l'anaphore où, cependant, aucune forme de la racine de 'mémoire' n'est utilisée explicitement à propos des saints⁶. En effet, la mémoire des saints dans l'anaphore est introduite par la formule: "Nous t'offrons encore ce sacrifice pour..." (ἔτι προσφερόμεν σοι τὴν λογικὴν ταύτην λατρείαν ὑπέρ...), avec le même verbe qui avait régi auparavant la proposition complétive contenant l'anamnèse et qui avait ensuite introduit la formule de l'épiclese. En récapitulant, tandis que la litanie après l'anaphore explicite clairement que nous avons fait mémoire des saints, dans l'anaphore même cette mémoire est exprimée par une formule d'offertoire "en faveur des" ou "pour les" saints⁷. "Faire mémoire" est donc compris comme une intercession en faveur de certaines personnes pour qui nous offrons le sacrifice; de leur côté, les intercessions de l'anaphore sont présentées comme étant le contenu concret de l'acte de faire mémoire et, de cette façon, elles sont mises en parallèle avec la mémoire de l'anamnèse.

Si pour la mémoire des saints la racine du mot 'mémoire' n'apparaît pas dans l'anaphore, ce mot est, en revanche, utilisé en référence aux défunts et aux différentes catégories des vivants. Notons d'abord qu'en soi la mémoire des saints fait partie des intercessions pour les défunts. En effet, celles-ci commencent par: "Nous t'offrons encore ce culte spirituel pour ceux qui ont trouvé le repos dans la foi [suivent les diverses catégories des saints vétéro-testamentaires et néo-testamentaires] et de toute âme juste parvenue dans la foi à son ultime perfection". Comme l'ont bien démontré Gabriele Winkler et Robert Taft⁸, l'ecphonèse pour la Mère de Dieu (ἑξαίρετως), qui suit actuellement (et cela depuis le 5^e siècle!) cette phrase, n'était que l'*incipit* des diptyques pour les défunts, disparus depuis lors. Mais il reste que la racine du mot 'mémoire', sous forme d'impératif aoriste (μνήσθητι), ne réapparaît explicitement dans l'anaphore qu'au moment où le prêtre insère dans la prière, en silence, le nom des défunts qu'il veut commémorer, et que ce même mot sera utilisé ensuite pour introduire la mémoire des diverses catégories des vivants. L'important pour notre propos, ce n'est pas l'histoire exacte de l'ordre ou de la manière dont les diptyques étaient exécutés, mais plutôt le fait que pour les défunts et les vivants ils s'expriment de préférence par un impératif adressé à Dieu. Notre "faire mémoire" est une prière à Dieu pour qu'Il fasse mémoire.

Il est vrai, comme l'a montré l'Archevêque George Wagner, que l'anaphore de Chrysostome n'offre aucune base pour distinguer entre différents types d'intercessions⁹: le mot ὑπέρ (ἔτι προσφερόμεν σοι τὴν λογικὴν ταύτην λατρείαν ὑπέρ...) est utilisé autant pour 'commémorer' les saints que les autres défunts et les vivants. La clé de compréhension de ὑπέρ est contenue dans les paroles de l'Institution où le Christ dit: "Mon Corps – rompu *pour*

⁵ La grande synaptie, les deux petites synapties, et la litanie de demandes qui suit la grande entrée.

⁶ Voir la note 4 ci-dessus.

⁷ Sur ce sujet voir G. Wagner, "La commémoration des Saints dans la prière eucharistique", *Irenikon* 45(1972)447-456.

⁸ Cf. Winkler, "Die Interzessionen" (supra note 2); Taft, "Praying to or for the Saints?" (supra note 2), p. 440.

⁹ Wagner (supra note 7), cité dans Taft, "Praying to or for the Saints?", p. 440.

vous” et: “Mon Sang – versé *pour* vous”¹⁰. “En présence du Corps et du Sang eucharistiques, l’Église prie pour tous ceux ‘pour’ qui ce Corps fut livré à la mort et ‘pour’ qui ce Sang fut versé”¹¹. La prière de l’anaphore s’étend donc à l’ensemble de la ‘communion des saints’. S’il y a eu tant de discussions sur le sens exact du mot ὑπέρ, surtout à propos de la soi-disant impossibilité de concevoir l’idée d’une prière ‘pour’ les saints, c’est, selon Wagner, parce que l’on a rapidement perdu de vue la dimension essentiellement eschatologique de l’eucharistie: “Dans le christianisme initial, ce n’est pas l’eschatologie individuelle qui est au centre de l’attention, c’est-à-dire le sort de l’individu immédiatement après la mort, mais l’eschatologie dans sa réalisation cosmique, la parousie, l’avènement du Royaume de Dieu et la résurrection de tous les morts. (...) Les âmes des martyrs clament ce ‘Jusqu’à quand?’ [de l’Apocalypse 6,10] ensemble avec leurs frères sur la terre. Elles clament avec nous: ‘Que ton Règne arrive!’”¹².

C’est la même perspective eschatologique qui illumine le sens de l’impératif aoriste μνήσθητι par lequel l’Église demande à Dieu de faire mémoire des défunts et des vivants. Si προσφερόμεν σοι τὴν λογικὴν ταύτην λατρείαν ὑπέρ... embrasse en principe l’ensemble de la ‘communion des saints’, μνήσθητι est plus spécifique que ὑπέρ dans le sens où il n’inclut pas dans la prière les saints, ceux qui sont déjà certainement “inscrits au livre de Vie” (Apocalypse 21,23). Demander à Dieu qu’Il ‘fasse mémoire’ alors que nous-mêmes avons fait mémoire de l’avènement du Christ et que nous commémorons les saints, les défunts et les vivants, cela revient à demander à Dieu de faire ce qu’Il nous demande de faire en faisant ce qu’Il fait. Cela revient, en d’autres mots, à se mettre en ‘synergie’ avec Dieu dans le Christ que nous commémorons dans l’anamnèse, et à se réinsérer dans l’oeuvre de Dieu. En fin de compte, le rapport entre les diverses formes verbales qui expriment la ‘mémoire’ dans l’anaphore concerne la façon dont nous vivons dans le Christ en communion les uns avec les autres ainsi qu’avec nos défunts. Il s’agit donc bien de la ‘communion des saints’ au sens eschatologique, mais en incluant de façon très spécifique, grâce à la dynamique de la ‘mémoire’, ce que la ‘communion des saints’ comporte comme exigences concrètes pour la communauté réunie. Dans cette perspective, les deux formes du participe parfait, au début de l’anamnèse et la fin des intercessions (μεμνημένοι – “faisant mémoire [du Christ]” et μεμνημένων τῶν πενήτων – “souviens-toi de ceux qui se souviennent des pauvres”), reçoivent tout leur sens en formant une inclusion, très belle et significative, de toute la partie épiciclétique de l’anaphore.

Les autres occurrences de la racine de ‘mémoire’ dans la liturgie de CHR s’harmonisent très bien avec ce que nous avons pu observer jusqu’à maintenant. Dans le rite de la prothèse, les commémorations des saints et des défunts sont introduites par le substantif μνήμη, que nous trouvons trois fois (dans la liturgie slave seulement deux fois, puisqu’il y manque la commémoration des saints anges): εἰς τιμὴν καὶ μνήμην suivi par la commémoration de la Mère de Dieu, répété ensuite pour introduire la commémoration des saints anges; ὑπέρ μνήμης καὶ ἀφέσεως pour introduire à la commémoration des défunts. Pour la commémoration des vivants, qui a lieu entre celle des saints et celle des défunts – ordre contraire à celui de l’anaphore¹³ –, c’est l’impératif aoriste μνήσθητι qui est utilisé, la forme que l’anaphore applique de manière préférentielle aux défunts et aux vivants. Une nouvelle forme apparaît dans la prière de la prothèse Ὁ Θεός, ὁ Θεὸς ἡμῶν, unique dans CHR mais que nous rencontrerons encore dans BAS¹⁴. Il s’agit de μνημόνευσον, impératif aoriste de

¹⁰ Cf. Wagner, p. 451.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid. 455-456.

¹³ Sur l’ordre des commémorations, voir Winkler, “Die Interzessionen” (supra note 2), pp. 301-303.

¹⁴ Remarquons, en passant, que la prière de la prothèse appartient au Formelgut de BAS; cf. infra note 15.

μνημονεύω, la même racine que nous avons rencontrée dans les litanies diaconales sous la forme d'un participe aoriste (μνημονεύσαντες).

Finalement, le dialogue entre le célébrant et le diacre, d'une part, et entre le célébrant et le peuple, d'autre part, surtout autour de la grande entrée, montre bien dans quelle mesure l'Eucharistie est le véritable haut-lieu de la mémoire, et cela dans tous les sens et toutes les directions: de Dieu à l'homme et de l'homme à Dieu, mais aussi des hommes entre eux. Ainsi pouvons-nous dire à Dieu dans l'anaphore, à l'impératif: "Fais mémoire!", puisque nous nous sommes 'insérés' dans la mémoire, puisque notre prière est ancrée dans le mémorial par notre anamnèse. C'est pourquoi le dialogue entre tous ceux qui sont présents à la liturgie, célébrants et fidèles, peut se réduire à un élémentaire: "Souviens-toi de moi!" et: "Que Dieu se souvienne de toi [de vous] dans son Royaume". Car tout concourt vers l'objectif fondamental, à savoir l'inscription au Livre de Vie ou, pour le dire avec des mots plus proprement liturgiques, la participation entière de tous dans le mystère, dans le sacrement.

2. Divine Liturgie de S. Basile le Grand

Les observations sur la liturgie de Saint Basile peuvent être beaucoup plus concises. En effet, la majeure partie de ce que nous avons dit sur CHR vaut aussi pour BAS, non seulement parce que beaucoup de textes sont identiques dans les deux formulaires – en règle générale il faut remarquer que ces textes identiques appartiennent au Formelgut de BAS¹⁵ – mais surtout parce que les variantes de BAS par rapport au concept de 'mémoire' ne s'écartent pas de ce que nous avons vu dans CHR. Toutefois, ces variantes nous aident à mieux mettre en évidence le lien logique qui relie entre elles les différentes occurrences de ce concept dans l'anaphore et dans le rite de la prothèse.

La parole du Seigneur "Faites ceci en mémoire de moi" (τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν), présent dans BAS après les paroles de l'institution mais omis ou disparu dans CHR, introduit tout naturellement à l'anamnèse: "faisant donc mémoire..." (μεμνημένοι οὖν). Grâce à ces deux occurrences de "mémoire", tout ce que comporte l'anamnèse est référé directement au commandement du Seigneur en spécifiant et en définissant le sens christique des espèces eucharistiques.

Une claire allusion au même appendice des paroles de l'institution, répétée trois fois, explique le sens du rite de la prothèse: "En mémoire de notre Seigneur, Dieu et Sauveur Jésus-Christ" (Εἰς ἀνάμνησιν τοῦ Κυρίου, καὶ Θεοῦ, καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ). Ainsi, dans BAS, le mot 'anamnèse' se rencontre deux fois: au sein de l'anaphore, d'une part il justifie la prière de l'Église en la référant au commandement du Seigneur et, d'autre part, il devient le 'réceptacle' où se retrouveront ensemble l'anamnèse, l'épiclese et les diptyques; au début du rite de la prothèse, ce même mot précise le sens que revêt la préparation des espèces eucharistiques, à savoir que par cette préparation est signifiée la naissance du Christ à Bethléhem, sa mort au Golgotha et l'unification autour de lui de toute la 'communauté des saints'. De cette façon, le rite de la prothèse représente, "en mémoire de notre Seigneur, Dieu et Sauveur Jésus-Christ", une ritualisation de tout ce dont l'anamnèse fera la mémoire 'euchologique'¹⁶. Cela est encore renforcé dans l'anaphore de BAS par la phrase qui précède le récit de la Dernière Cène et qui présente les espèces eucharistiques: "De sa Passion salvatrice il nous a laissé également ce mémorial, que nous avons préparé selon ses préceptes.

¹⁵ Le cadre de cette étude ne nous permet pas d'entrer dans le débat sur le rapport entre le Formelgut de CHR et celui de BAS. Cf. Taft, *The Great Entrance*, p. 274.

¹⁶ Il faut observer que la naissance et la vie publique du Christ avant Sa Passion ne sont pas mentionnées dans l'anamnèse. Dans le rite de la prothèse, la commémoration de ces aspects de la vie du Christ n'a été introduite que vers le début du deuxième millénaire (cf. Th. Pott, *La réforme liturgique byzantine. Étude du phénomène de l'évolution non-spontanée de la liturgie byzantine*, (BELS 104) Rome 2000, pp. 186-187). Entre le contenu de l'anamnèse et le rite de la prothèse, le parallélisme était donc encore plus grand à l'origine.

Car, sur le point d'aller..." (Κατέλιπε δὲ ἡμῖν ὑπομνήματα τοῦ σωτηρίου αὐτοῦ Πάθους, ταῦτα, ἃ προτεθείκαμεν, κατὰ τὰς αὐτοῦ ἐντολάς). Le texte de l'Euchologe Barberini 336 (8^e siècle) est interrompu juste après "que nous avons préparé"¹⁷, ce qui ne facilite pas la juste interprétation du pluriel "selon ses commandements". Il serait certainement exagéré et anachronique d'y chercher une justification de la préparation ritualisée des espèces eucharistiques du rite de la prothèse, étant donné que cette même ritualisation n'a été consciemment perçue comme un rite¹⁸ que vers la fin du premier millénaire, quand le formulaire byzantin de BAS était certainement déjà fixé. Mais il n'est pas impossible que la formule précise: "selon ses préceptes" ait joué un rôle justificateur lors de l'évolution du rite de la prothèse, appliquée de fait non pas au commandement du Seigneur de "faire ceci en mémoire de moi", mais référée aux modalités de la préparation qui, de ce fait et par anticipation, se trouvent ainsi justifiées. Ce qui importe dans tout ceci, c'est le fait que le rite de la prothèse se présente comme un dédoublement ritualisé de ce qui constitue le noyau théologique de l'anaphore sur la base de l'anamnèse et grâce à la formule εἰς ἀνάμνησιν.

Les diptyques dans BAS ne présentent pas de variantes fondamentales vis-à-vis de CHR pour ce qui est du concept de la mémoire. L'introduction de la mémoire des saints dans BAS est plus facile à interpréter que dans CHR. Dans ce dernier formulaire, en effet, la mémoire des saints est liée à l'anamnèse et à l'épiclèse par la triple occurrence de la formule "ἐπιπροσφέρομεν, suite à quoi les saints se trouvent à l'intérieur des diptyques pour les défunts, alors que leur commémoration se présente comme une prière pour (ὑπὲρ) eux. Dans BAS, en revanche, la mémoire des saints découle de façon assez logique de la deuxième partie de l'épiclèse, formant une inclusion avec la demande pour l'unité dans l'Esprit Saint: (a) "...et nous tous, qui participons au même pain et au même calice, fais que nous soyons unis les uns aux autres dans la communion de l'unique saint Esprit..."; (b) "et que nul d'entre nous ne prenne part au saints corps et sang de ton Christ pour son jugement ou sa condamnation..."; (a') "mais que nous trouvions grâce et miséricorde en compagnie de tous les saints..."

Après la mémoire des saints – pour laquelle, comme dans CHR, le mot "mémoire" n'est pas utilisé – le mot μνήσθητι, répété quatorze fois, introduit les intercessions pour les défunts et les diverses catégories des vivants. La onzième intercession est particulièrement intéressante du point de vue du thème de la mémoire. En effet, on y demande à Dieu de faire mémoire lui-même de ceux dont nous n'avons pas fait mémoire par oubli ou parce qu'ils étaient trop nombreux. Ici le mot μνημόνευσον réapparaît, impératif aoriste de μνημονεύω, racine que nous avons déjà rencontrée dans les litanies diaconales et dans la prière de la prothèse Ὁ Θεός, ὁ Θεός ἡμῶν. La signification de cette demande est claire: ceux que nous n'avons pas commémoré, c'est-à-dire ceux pour lesquels nous n'avons pas dit μνήσθητι et que nous n'avons donc pas mis en notre présence et en la présence de Dieu, nous demandons à Dieu qu'il les mette lui-même en sa présence et en la nôtre par la mémoire qu'il en fait. "Faire mémoire" ne signifie donc pas seulement demander à Dieu de faire mémoire, mais cela revient à nous placer nous-même et les uns les autres sur un lieu privilégié de rencontre et de communion entre Dieu et nous, le lieu par excellence du mystère, du sacrement. "Faire mémoire" est donc une action qui appartient par essence à l'anaphore, par sa réciprocité entre Dieu et nous et entre nous-mêmes, par son insistance, par son fondement théologique dans l'anamnèse, par le dynamisme qu'il déploie pour la constitution de la 'communion des saints'. "Faire mémoire des pauvres", dans ce sens, n'est pas une mention fortuite dans les diptyques de BAS et de CHR, mais elle renoue avec le sens profond de la communion au corps du Christ telle que nous la rencontrons dans les Actes des Apôtres (Ac 2,42-47) et dans les lettres

¹⁷ Cf. Éd. Parenti-Velkovska, *L'Eucologio Barberini gr. 336. (ff. 1-263). Seconda edizione riveduta con traduzione in lingua italiana*, (BELS 80) Rome 2000.

¹⁸ Cf. Pott, *La réforme liturgique byzantine* (supra note 16) pp. 170-171.

de S. Paul (1 Co 11,17-27). Ainsi, faire mémoire et communier constituent ensemble la ‘communion des saints’ dont la liturgie est la transmission, la tradition véritable: dans la mesure où nous faisons mémoire du Christ et de son Corps mystique en y communiant, nous transmettons la tradition – nous sommes la tradition parce que nous incarnons la mémoire.

3. Les autres sacrements et la liturgie des heures

La signification tout à fait spécifique du concept de ‘mémoire’, telle que nous l’avons constatée dans les formulaires de CHR et de BAS, se confirme dans les autres textes liturgiques de l’Euchologe byzantin, qu’il ne soit pas utilisé ou qu’il figure dans son contexte propre et soit irremplaçable. Ainsi, il n’est jamais utilisé comme un mot ‘passe-partout’, par exemple pour alterner avec d’autres mots qui invitent Dieu à jeter son regard sur quelqu’un. Partout il signifie que quelqu’un ou quelque chose est mis en présence de Dieu ou de nous, voire de celui qui reçoit le sacrement.

Les seuls textes sacramentels où l’on retrouve la racine de ‘mémoire’ sont l’office de l’huile sainte, le couronnement (mariage) et la tonsure monastique. Dans tout le rituel de l’initiation chrétienne, cette racine figure seulement dans le deuxième exorcisme où il est dit au diable de se souvenir de Celui qui l’a dompté (Ἐπομνήσθητι τοῦ ἐπιτάξαντός σοί).

3.1. Office de l’huile sainte.

La prière après le cinquième évangile de l’office de l’huile sainte (Ἀκολουθία τοῦ ἁγίου ἐλαίου) utilise deux fois le mot μνήσθητι, dans un sens que nous n’avons pas encore vu jusqu’à maintenant, mais qui confirme bien l’idée fondamentale du concept: “Souviens-toi de ton abondante miséricorde et de ton amour. Souviens-toi combien l’esprit de l’homme est enclin au mal depuis sa jeunesse” (Μνήσθητι τῶν πλουσίων σου οἰκτιρμῶν καὶ τοῦ ἔλεους σου. Μνήσθητι, ὅτι ἐπιμελῶς ἔγκεται ἡ διάνοια τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τὰ πονηρὰ ἐκ νεότητος αὐτοῦ). On demande à Dieu de se souvenir simultanément de sa propre miséricorde et de la misère de l’homme, avec une claire allusion au psaume 24,6-7. Cette mémoire n’engage pas seulement Dieu qui fera prévaloir sa miséricorde sur l’esprit perverti de l’homme, mais en même temps elle donne à l’homme le courage pour formuler sa prière, ayant devant soi non seulement sa propre misère mais également la miséricorde de Dieu.

3.2. Office du couronnement.

Tout comme la prière précédente, la deuxième prière de l’office du couronnement (Ἀκολουθία τοῦ στεφανώματος) utilise le concept de mémoire en mettant en parallèle des mémoires qui s’éclairent mutuellement, selon le schéma “Souviens-toi, comme tu t’es souvenu” (μνημόνευσον αὐτῶν, Κύριε... ὡς ἐμνημόνευσας): “Souviens-toi d’eux, Seigneur notre Dieu, comme tu t’es souvenu d’Énoch, de Sem et d’Élie; souviens-toi d’eux, Seigneur notre Dieu, comme tu t’es souvenu de tes saints Quarante Martyrs, leur envoyant du ciel la couronne”. Deux notes dans le *Grand Euchologe et Arkhiératikon* expliquent la raison pour laquelle la prière emploie ces exemples: Énoch et Élie furent ravis en Dieu par l’assomption corporelle, tandis que Sem, le premier fils de Noé, aurait, selon une légende, connu le même sort; d’autre part, la couronne du mariage est, comme celle des martyrs – parmi lesquels les quarante martyrs de Sébaste en Arménie tiennent une place privilégiée – un symbole du témoignage et un signe de victoire sur les passions.¹⁹ Mais grâce au concept de mémoire, l’objectif de la prière n’est pas en premier lieu de donner des exemples pieux aux époux mais plutôt d’obtenir pour eux l’inscription au Livre de Vie, ainsi que nous l’avons déjà vu dans les diptyques de CHR: puisse le couple qui va être couronné être admis devant Dieu à l’exemple des personnages mentionnés, dont Dieu s’est souvenu et dont les nouveaux couronnés veulent

¹⁹ *Grand Euchologe et Arkhiératikon*, tr. Denis Guillaume, Diaconie Apostolique, Parme, 1992, p.72.

suivre les vertus. En même temps, cette anamnèse fait entrer les époux dans une mémoire transmise de génération en génération, depuis le temps du livre de la Genèse (Énoch et Sem), en passant par le temps des prophètes (Élie) et les premiers siècles du christianisme (les Quarante Martyrs), pour aboutir dans l'aujourd'hui du sacrement où les époux deviennent eux-mêmes les porteurs de cette tradition qu'ils doivent continuer à transmettre: ils deviennent des témoins, des porteurs, des transmetteurs d'une mémoire vivante. Trois autres *μνημόνευσον* intercèdent ensuite pour les parents des époux, pour les paranymphe, et une dernière fois pour les époux eux-mêmes.

3.3. *Les offices de la profession monastique.*

Dans les offices du rasophorat (début du cheminement monastique), du petit habit et du grand habit (différentes étapes de la profession monastique) nous rencontrons le concept de mémoire sous la forme d'un infinitif, *μνημονεύειν*, dans un sens tout à fait particulier qui reste certainement à étudier et à développer ultérieurement.

Dans la première prière de l'«Office pour la réception du rason» (*Ἀκολουθία εἰς ρασοφοροῦντα*) l'higoumène prie Dieu pour que le candidat à la vie monastique apprenne «à se souvenir en tout temps de toi et de tes commandements» (*Συνέτισον αὐτὸν μνημονεύειν σοῦ διαπαντός, καὶ τὴν τῶν σῶν προσταγμάτων ταπεινώσιν*). Dans la dernière prière de l'office du petit habit (*Ἀκολουθία τοῦ μικροῦ σχήματος*), identique à la dernière prière de l'office du grand habit (*Ἀκολουθία τοῦ μεγάλου σχήματος*), l'higoumène prie dans le même sens: «donne-lui de se souvenir constamment des biens qui attendent ceux qui t'aiment et se crucifient en cette vie à cause de ton royaume» (*καὶ δὸς αὐτῷ ἀδιαλείπτως μνημονεύειν τῶν ἀποκειμένων ἀγαθῶν τοῖς ἀγαπῶσί σε*). Comme à l'anamnèse de l'anaphore, l'objet de la mémoire est ici Dieu lui-même et, plus spécifiquement, ses commandements et ses promesses. Mais ce qui est nouveau ici, c'est que l'objet de la prière n'est pas quelque chose que l'on ose demander en vertu de l'anamnèse, mais la grâce de rester dans la mémoire, de devenir anamnèse vivante. Ceci renoue avec le thème de la «mémoire de Dieu» (*μνήμη θεοῦ*), qui joue un rôle important dans la théologie ascétique et mystique de Basile le Grand²⁰. John Eudes Bamberger, dans son article sur *μνήμη* et *διάθεσις* chez Basile, montre les différences entre le concept de 'mémoire' chez Platon et chez Basile. Chez ce dernier la mémoire est plus orientée vers le domaine de l'expérience et de la pratique et est relativement peu déterminée par des théories sur la connaissance ou la nature humaine considérée pour elle-même²¹. Pour Basile, en conservant la mémoire de Dieu nous éliminons les vieilles habitudes qui nous faisaient agir contre le commandement de Dieu²².

Ce que nous voulons retenir de cette idée de mémoire pour notre propos est le fait qu'en faisant mémoire, l'homme se place ou est placé dans la présence de Dieu, de ses commandements, de son œuvre de salut, de son amour. Il s'y trouve au centre du domaine du mystère, du sacrement, là où tous ceux qui constituent la 'communion des saints' sont transformés ou 'réformés' vers l'image du Dieu Créateur.

3.4. *Office des heures.*

Dans les différentes parties de l'office des heures nous retrouvons presque toute la variété des emplois du concept de mémoire tel que nous l'avons rencontré jusqu'à maintenant. Contentons-nous d'une brève énumération en montrant, cependant, les parallèles ou les différences avec les formulaires eucharistiques et les sacrements.

²⁰ Cf. J.E. Bamberger, «Μνήμη-Διάθεσις: The Psychic Dynamisms in the Ascetical Theology of St. Basil», OCP 34(1968)233-251.

²¹ Cf. *ibid.* p. 235.

²² Cf. *ibid.*

La plupart des occurrences sont à l'impératif, généralement *μνήσθητι*, qu'on retrouve dans les prières de l'orthros et des vêpres et dans les prières de la gèneuflexion de la Pentecôte²³. Contrairement à ce qui se passe à l'anaphore, où l'on commémore aussi ceux qui sont absents, dans les prières de l'orthros et des vêpres on demande presque uniquement à Dieu de ce souvenir des présents, par exemple dans la deuxième prière de l'orthros: "souviens-toi de ceux qui sont présents et prient avec nous, chacun par son nom". La mémoire apparaît comme une force qui n'appartient pas nécessairement au passé et qui n'opère pas en premier lieu à distance, mais qui noue des liens dans le présent.

Deux fois, dans les mêmes séries de prières, la mémoire concerne la miséricorde de Dieu ou la faiblesse des hommes dont on lui demande de se souvenir, comme nous l'avons vu à l'office de l'huile sainte²⁴.

Trois fois on rencontre l'idée de la mémoire selon l'expression qui est propre aux offices de la profession monastique²⁵. Ainsi, dans la deuxième prière de la gèneuflexion: "Afin que, chaque jour, conduit vers le bien par ton Esprit de bonté, je puisse accomplir tes commandements et me souvenir sans cesse de ta glorieuse parousie".

Finalement, deux occurrences dans les prières de la gèneuflexion de la Pentecôte n'ont pas vraiment de parallèle dans les textes que nous avons déjà traités. Ainsi, dans la première prière, nous trouvons l'expression d'une mémoire en négatif: "ne te souviens pas des péchés de notre jeunesse, ni de nos égarements"²⁶. Il s'agit évidemment d'une citation du psaume 24,7, transposée au pluriel. Nous n'avons toutefois pas trouvé d'autre occurrence d'une telle formulation négative de la mémoire dans les textes eucharistiques byzantins.

Dans la première partie de la troisième prière de la gèneuflexion, on trouve une autre expression rare – sinon unique – en lien avec la mémoire des défunts: "Donne le repos aux âmes de tes serviteurs (...) dont nous faisons mémoire maintenant"²⁷. Cette expression nominale-verbale est celle par laquelle on insère le saint du jour dans l'anaphore et, suivant certaines traditions, dans l'apolyxis (formule de renvoi de l'office): "tel saint que nous fêtons" ou "dont nous faisons mémoire" (τοῦ Ἁγίου (τοῦ δέινος) οὗ καὶ τὴν μνήμην ἐπιτελοῦμεν). Cette formule semble renvoyer au langage du *Synaxaire*: "Aujourd'hui, mémoire des Saints Apôtres". Elle fait encore penser à la formule qui introduit la mémoire des saints et des défunts dans le rite de la prothèse: εἰς τιμὴν καὶ μνήμην et ὑπὲρ μνήμης καὶ ἀφέσεως. Ce qui est commun dans ces formules est le fait que le mot 'mémoire' s'y trouve comme substantif dans une phrase principale qui, par sa structure, n'a donc pas besoin de dépendre d'un autre verbe. Il reste à étudier s'il existe, pour cette expression nominale-verbale un lien direct entre la prière de la Pentecôte, celle de l'anaphore et celles de prières semblables, d'une part, et le genre du *Synaxaire* d'autre part. Il paraît clair, cependant, que pour exprimer le concept de 'mémoire', les textes liturgiques ont une préférence pour les formulations verbales au participe ou à l'impératif, plus dynamique que le substantif et donc plus apte à exprimer l'essence même de la mémoire.

B. Essai de synthèse. "Mémoire", "Tradition" et "Réforme"

²³ 1^{re}, 5^e et 6^e prières de l'Orthros; 1^{re} prière des Vêpres; 1^{re} prière (1^{re} partie) de l'Office de la Gèneuflexion.

²⁴ 5^e prière des Vêpres; 3^e prière (2^e partie) de l'Office de la Gèneuflexion.

²⁵ 7^e prière des Vêpres et formule identique dans 3^e prière (3^e partie) de l'Office de la Gèneuflexion; 2^e prière (1^{re} partie) de l'Office de la Gèneuflexion;

²⁶ ...ἀμαρτίας νεότητος ἡμῶν, καὶ ἀγνοίας μη μνησθῆς.

²⁷ ...περὶ ὧν καὶ τὴν μνήμην ποιούμεθα νῦν.

Pour que notre analyse de la mémoire en tant que concept liturgique puisse surmonter le niveau du pur exercice académique et acquérir une utilité en correspondance avec l'importance vitale de la mémoire dans la vie de l'Église, nous devons élargir notre discours à d'autres dimensions. Il n'est pas nécessaire pour cela de quitter l'ambiance de la liturgie, car la liturgie contient en elle-même toute la vitalité de l'Église, pourvu qu'elle ne se trouve pas réduite, dans la vie concrète, à une sorte de réserve d'usages et coutumes, pieux et beaux, mais dont la 'tradition' – sa transmission active – ne véhicule plus rien de vivant. Or, ce qu'il y a de vivant dans la liturgie et ce qui est le premier objet de sa 'tradition', c'est justement la mémoire. C'est pourquoi, en parlant de la tradition dans son rôle envers la mémoire, ainsi que de la réforme dans son rôle envers la tradition, loin de ne nous éloigner du concept de la mémoire, nous creusons davantage sa signification. Car la tradition n'est pas une sorte d'instrument ou de force au service de la mémoire, pas plus que la réforme n'est un outil technique pour 'tenir en main' la tradition. Au contraire, la réforme fait partie intégrante de la tradition: elle en est la purification, le renouvellement et l'adaptation, rôle qu'elle ne peut exercer que parce qu'elle le fait de l'intérieur, parce que la réforme est une donnée de la tradition. De la même façon, la tradition fait partie intégrante de la mémoire qui, sans elle, ne serait qu'une mémoire morte; mais au contraire, la mémoire est vivante parce que sa 'tradition' découle de sa propre vitalité.

Nous avons déjà remarqué que, dans les textes liturgiques, la mémoire s'exprime de préférence par des formes verbales au participe ou à l'impératif. En effet, la mémoire ne peut pas être réduite uniquement et exclusivement à ce dont on fait mémoire – des moments précis, des personnes concrètes – mais elle représente essentiellement un mouvement, une pulsion qui relie entre eux le temps et l'éternité. Dans ce sens, la mémoire est toujours un principe d'unification grâce auquel le temps – notre temps – ne perd jamais la sève de ses origines éternelles qui le maintient en vie jusqu'à son accomplissement dans l'éternité. Faire mémoire de quelqu'un et demander à Dieu qu'Il se souvienne de lui revient donc à demander pour lui qu'il soit préservé de l'oubli, de la mort "parmi ceux dont Dieu n'a plus souvenir" (Ps. 88(87),6), à l'insérer dans la pulsion créatrice et vitale de l'œuvre de Dieu. En faisant mémoire, l'homme agit en co-créateur avec Dieu, parce qu'il fait ce que Dieu fait, il bénit comme Dieu bénit, il renoue avec l'impulsion des origines, l'impulsion de l'*archè* dont tout événement nouveau et créateur d'une mémoire nouvelle reçoit vie et vitalité.

De cette conjonction entre le temps et l'éternité, entre Dieu et l'homme, entre l'*archè* et le *telos*, la liturgie est le véritable haut-lieu grâce au fait qu'elle consiste essentiellement à 'faire mémoire'. Toutefois, pour bien comprendre la mémoire, on ne peut pas l' 'enfermer' de façon exclusive dans l'avènement du Christ, mais on doit la replacer nécessairement dans la perspective de la création. L'anaphore elle-même est le meilleur témoin de ce qu'est la mémoire. En effet, composée de deux parties, elle est traversée par une double mémoire: l'homme fait mémoire de l'œuvre de Dieu et Dieu fait mémoire de l'homme. Mais en fin de compte, ce n'est qu'une seule mémoire où l'homme dans le temps rejoint l'éternel et Dieu dans l'éternité rejoint le temps.

La mémoire est donc une impulsion toujours nouvelle qui se transmet par une 'tradition' toujours renouvelée, par un renouvellement qui n'est pas 'réproduction' mais qui est, au contraire, nouvelle création de par l'énergie créatrice. Il ne s'agit pas ici de quelque 'tradition particulière' mais de la Tradition chrétienne au sens premier. C'est parce qu'on perd si facilement de vue que la tradition désigne tout d'abord la transmission même, la 'tradition' au sens actif et au sens de verbe et pas 'seulement' un contenu, qu'on n'aperçoit plus le lien intrinsèque entre la tradition et la mémoire. La tradition, comprise comme réceptacle de choses transmises dont on peut ou non continuer la transmission, ne contient qu'une mémoire morte, une mémoire qui n'est pas une impulsion vitale car elle est taillée de l'*archè*. Mais, au contraire, quand on reconnaît explicitement la tradition dans son aspect de transmission, elle

n'existe jamais pour elle-même mais désigne un mouvement qui est essentiellement la responsabilité de l'homme vis-à-vis de la mémoire, autrement dit, sa participation libre, volontaire et responsable dans cette impulsion de vie, reçue et transmise de génération en génération.

La réforme – réforme liturgique ou toute autre sorte de réforme – comprise comme un type d'agir par lequel l'homme, dans un effort libre, intentionnel et toujours perfectible, multiple, prolongé et toujours répété, réaffirme et augmente des valeurs préexistantes dans l'ordre spirituel-matériel du monde²⁸, relève encore plus activement de la responsabilité de l'homme. Elle a comme objet la tradition dont l'homme est le transmetteur. Or, puisque la tradition ne lui est pas extérieure, mais est attachée à son être de par la dynamique de la mémoire, l'objet de la réforme – ce qu'il y a à réformer – est tout autant l'homme lui-même que le contenu qu'il transmet. De fait, l'idée de réforme a ses racines dans le noyau la doctrine évangélique et paulinienne sur la personne humaine et son renouveau dans le Christ: Μεταμόρφωσις - *reformatio*, ἀνακαίνωσις - *renovatio*, désignent dans la Sainte Écriture la 'réforme personnelle', le renouveau de l'homme vers l'image et la ressemblance de Dieu²⁹. C'est pourquoi réformer, avant d'être une action par laquelle l'homme agit sur les structures qui l'entourent, indique l'œuvre de Dieu qui consiste à réformer, par la force de l'Esprit Saint, sa créature déchue.

Or, en faisant mémoire, l'homme s'insère entièrement et activement dans l'œuvre du Salut – de la Création à la seconde venue du Christ – en devenant lui-même 'Tradition' – transmission de cette impulsion de vie qu'est la mémoire – et en prenant en charge sa 'réforme' comme un processus d'approfondissement, de maturation, de purification, d'adaptation, de conscientisation et de responsabilisation. En effet, si la mémoire est le lieu où le sacrement, comme réalité humaine, est ancré dans la réalité divine, la tradition est la transmission dans le monde de cette unique réalité incarnée dans les chrétiens – c'est donc la vraie mission de l'Eglise – tandis que la réforme en est la constante purification, le renouvellement et l'approfondissement qui manifestent toute la dignité de la vie et de l'agir humains, à l'œuvre dans la Création.

²⁸ Cfr G. Ladner, *The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Cambridge, Massachusetts 1959, p. 35.

²⁹ Cfr *ibid.* pp. 41-47. Résumé in Pott, *La réforme liturgique byzantine* (supra note 16) pp. 25-28.