

Per manus sancti Angeli tui. Sur l'identité et l'importance de l'ange médiateur dans les

Supplices te rogamus

*Révérend Ryan T. Ruiz, S.L.D.*¹

1. Introduction

Parmi les nombreuses caractéristiques uniques du Canon romain, l'une des plus intrigantes se trouve dans la section qui abrite les *Supplices te rogamus*. Ici, le prêtre s'incline profondément devant l'autel et prie pour qu'un ange anonyme transporte le sacrifice de l'autel terrestre à l'autel céleste.² Cette formule comporte plusieurs détails intéressants qui ont suscité diverses questions chez les érudits. Le premier concerne la forme et la fonction précises du texte. Placées après la consécration, les *Supplices* renvoient au genre de l'épiclese de communion, dont la fonction est d'indiquer la transformation qui s'opérera chez ceux qui recevront l'offrande sacrificielle, c'est-à-dire qu'ils seront « comblés de toute grâce et de toute bénédiction céleste » (*omni benedictione caelesti et gratia repleamur*). Naturellement, l'absence de référence au Saint-Esprit, non seulement dans cette épiclese post-consécration, mais aussi dans l'épiclese présumée pré-consécration du Canon romain — qui, malgré l'établissement liturgique dans la forme traditionnelle de la messe l'associant au *Hanc igitur*, est plus facilement identifiable avec son emplacement actuel dans la forme actuelle de la messe, le *Quam oblationem*³ — a fourni des points de débat supplémentaires.⁴ Une autre perspective concernant la fonction des *Supplices* met en évidence la référence à l'autel céleste

¹ Conférence donnée lors du 14e colloque CIEL, Rome, 30 janvier 2025.

² *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum, iuxta typicam tertiam*, Midwest Theological Forum, Chicago 2007, 502 (*Ordo Missae* §94) : « *Supplices te rogámus, omnípotens Deus : iube hæc perférri per manus sancti Angeli tui in sublime altáre tuum, in conspéctu divínæ maiestátis tuæ ; ut, quotquot ex hac altáris participatióne sacrosánctum Filii tui Corpus et Sánguinem sumpsérimus, omni benedicóne cælésti et grátia repleámur.* »

³ Cf. William Lallou, *The « Quam Oblationem » of the Roman Canon: A Study of a Significant Prayer of the Mass* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1943) 41. Lallou cite ici le cardinal Idelfonso Schuster, dans le premier volume de son ouvrage intitulé *The Sacramentary*, qui affirme que « l'intention de la prière *Quam oblationem* est de demander la grâce sacramentelle de la transsubstantiation des espèces eucharistiques. Elle se trouve dans toutes les liturgies, ayant chez les Grecs le nom spécial *d'épiclese*. La place naturelle et traditionnelle de ces *épicleses* est avant les récits de la Cène, comme on le trouve actuellement à Rome, en Égypte et autrefois aussi à Antioche. Par la suite (en Orient), l'invocation pré-consécratoire est devenue post-consécratoire. L'effet immédiat de cette transposition a été de reporter le mystère de la transsubstantiation après l'anamnèse » (Idelfonso Schuster, *The Sacramentary*, vol. 1 [Londres : Burns, Oates, & Washburne, 1924] 283).

⁴ De plus, on peut également ajouter une troisième option pour l'épiclese mise en évidence par l'auteur du commentaire du IXe siècle sur la messe intitulé *Dominus vobiscum*, qui la relie à la section *Unde et memores* du Canon : « [...] *hostiam sanctam, quia tu sanctificasti corpus tuum quando hominem in Deum assumpsisti ; et nunc sanctifica hunc panem ut corpus tuum fiat...Tu sanctifica hanc hostiam ut nobis corpus tuum et sanguis tuus fiat.* » Ici, l'auteur, commentant la ligne « *hóstiam puram, hóstiam sanctam, hóstiam immaculátam* » de l'*Unde et memores*, voit le Corps sanctifié du Christ sanctifiant les corps de ceux qui reçoivent la Sainte Communion. Cf. Gerbert, *Monumenta veteris liturgiae alemannicae*, Tome 2 (Saint-Blaise, 1779), 280, cité dans Bernard Botte, « L'ange du sacrifice et l'épiclese de la Messe romaine au Moyen-Âge », *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 1 (1929) 285-308, esp. 287.

comme indicative de l'unité qui existe entre le sacrement du Corps et du Sang du Christ confectionné sur l'autel terrestre et le Corps glorifié du Christ dans les cieux.⁵

La deuxième question principale que soulève cette section concerne l'identité du mystérieux ange qui sert de médiateur entre les autels terrestres et célestes. Trois approches principales sont proposées pour répondre à cette question. La première interprète l'« ange » comme représentant l'ensemble de l'ordre angélique déjà à l'œuvre dans la liturgie. Cette perspective, qui peut être considérée comme l'opinion majoritaire parmi des érudits modernes tels que Bernard Botte, Mario Righetti,⁶ Joseph Jungmann, Adrian Fortescue,⁷ et Enrico Mazza,⁸ trouve principalement son origine dans des preuves trouvées dans l'un des premiers exemplaires du Canon — *De Sacramentis* IV, 27 de saint Ambroise — qui parle de l'oblation prise non pas par un seul ange, mais par plusieurs anges.⁹ L'ancienneté de ce détail est également observée dans l'Anaphore orientale de saint Marc/saint Cyrille du IV^e siècle, qui place la médiation entre les mains du *ministerium archangelicum* collectif, ainsi que dans *l'Euchologium Serapionis*, qui parle d'« anges envoyés » pour servir les fidèles qui se préparent à recevoir le Corps et le Sang du Seigneur.¹⁰ La deuxième

⁵ Joseph Jungmann, *The Mass of the Roman Rite: Its Origins and Development (Missarum Solemnia)*, vol. 2, trad. Francis A. Brunner (Notre Dame, IN: Christian Classics/Ave Maria Press, 1951) 232. Jungmann identifie ici Remi d'Auxerre et Isaac de Stella comme des commentateurs médiévaux qui notent cette perspective, et Paschasius Radbertus et Odo de Cambria comme ceux qui considèrent ce transfert comme une activité réelle par laquelle le sacrifice est accompli. NB : dans la note de bas de page associée à Remi d'Auxerre, Jungmann cite *la Patrologia Latina* de Migne, volume 101, pages 1262 et suivantes. Cependant, cette référence renvoie en réalité à la neuvième partie des *Opuscula Dogmatica* d'Alcuin, traitant des offices divins. Cf. B. Flacci Albani (Alcuini), *Opera Omnia*, Tome 2, éd. J.-P. Migne (Paris, 1863) 1262ff. Dans cette section, Alcuin commente les *Supplices*, notant les réflexions de saint Grégoire le Grand et de saint Augustin qui voient également un lien direct entre la liturgie terrestre et la liturgie céleste.

⁶ Mario Righetti, *Manuale di storia liturgica*, Vol. 3 « L'Eucharestia : Sacrificio (Messa) e Sacramento » (Milan : Editrice Ancora, 1949) 335-338.

⁷ Adrian Fortescue, *The Mass: A Study of the Roman Liturgy* (Aberdeen : The University Press, 1953) 350-354.

⁸ Enrico Mazza, *Le odierne preghiera eucaristica* (Bologne : Centro editorial dehoniano, 2014) 70-74.

⁹ Ambroise, *De Sacramentis*, IV, 27 : « Et sacerdos dicit : ERGO MEMORES GLORIOSISSIMAE EIVS PASSIONIS ET AB INFERIS RESURRECTIONIS ET IN CAELVM ASCENSIONIS, OFFERIMVS TIBI HANC IMMACVLATAM HOSTIAM, RATIONABILEM HOSTIAM, INCRVENTAM HOSTIAM, HVNC PANEM SANCTVM ET CALICEM VITAE AETERNAE, ET NOUS TE PRIONS ET TE SUPPLIONS DE RECEVOIR CETTE OFFRANDE SUR TON AUTEL SUBLIME PAR LES MAINS DES ANGES, TES CRÉATURES, COMME TU AS DAIGNÉ RECEVOIR LES OFFRANDES DE TON FIDÈLE SERVITEUR ABEL ET LE SACRIFICE DE NOTRE PATRIARCHE ABRAHAM ET CE QUE T'A OFFERT LE GRAND PRÊTRE MELCHISÉDECH. » L'orthographe est celle qui figure dans *Des Sacrements, Des Mystères : Nouvelle édition revue et augmentée de l'Explication du Symbole*, éd. Bernard Botte, *Sources Chrétiennes* 25bis (Paris : Les Éditions du Cerf, 1961) 116. Soulignement ajouté.

¹⁰ Anton Hänggi et Irmgard Pahl, *Prex Eucharistica : Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti* (St-Paul Fribourg : Éditions universitaires Fribourg Suisse, 1968) 109 et 133. Le texte pertinent dans l'Anaphore de saint Marc/saint Cyrille se lit comme suit : « Eorum qui sacrificia et oblationes offerunt, gratiarum agendarum munera, suscipe, Deus, in sanctum et caeleste et intellectual altare tuum, in magnitudines caelorum, per archangelicum ministerium tuum » (109). Le texte de l'Euchologion de Sérapion se lit comme suit : « Te enim increatum invocavimus per Unigenitum in sancto Spiritu : misericordiam consequatur hic populus, profectu dignus fiat, mittantur angeli, adesse populo in destructionem mali et in confirmationem Ecclesiae » (133). Soulignements ajoutés.

approche de l'identité de l'Ange, proposée par Ludwig Augustin Hoppe¹¹ et Paul Cagin,¹² , considère l'ange de la médiation comme le Saint-Esprit. La troisième approche, qui remonte à très loin, en particulier dans les sources patristiques, conçoit « l'Ange » dans le Canon comme n'étant autre que le Christ lui-même, le seul à avoir l'autorité nécessaire pour servir de médiateur entre les deux autels. Parmi ceux qui souscrivent à cette position, il convient de mentionner saint Bonaventure,¹³ Prosper Guéranger,¹⁴ Maurice de la Taille,¹⁵ et Joseph Barbel,¹⁶ .

L'objectif de cet article est de revenir sur le débat scientifique qui a surgi concernant l'identité de l'Ange dans les *Supplices*. Compte tenu des multiples approches adoptées par les théologiens sur ce sujet et des nuances que chacune d'entre elles a apportées à notre compréhension globale de cette section du Canon, une réflexion plus approfondie sur l'identité de l'Ange peut contribuer à clarifier le rôle de médiation dans le Sacrifice de la Messe, ainsi que notre participation ici-bas à ces réalités anamnétiques, mimétiques et eschatologiques. Pour accomplir notre tâche, nous examinerons d'abord la question connexe de la fonction épiclétique présumée des Supplices dans le Canon afin de mieux comprendre pourquoi l'Ange est mentionné dans le texte. Cela nous donnera ensuite le contexte nécessaire pour évaluer les trois principales approches de l'identité de l'Ange. Une attention particulière sera accordée à l'argument de « l'Ange comme Christ », en partie en raison de son lien avec les premières approches christologiques de la deuxième personne de la Trinité et des malentendus qui en ont découlé. En abordant le thème du « Christ comme Ange », nous aborderons les subtilités des questions théologiques soulevées par la « christologie angélique ». Cependant, nous nous limiterons à résumer les principales préoccupations liées à cette perspective herméneutique afin de mener une réflexion plus approfondie sur les positions orthodoxes qui clarifient les distinctions entre le Christ, le Fils éternellement engendré du Père, et l'ordre créé des anges.

¹¹ Ludwig Augustin Hoppe, *Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgien und der römische Konsekrationskanon* (Schaffhausen, 1864) 121ff.

¹² Paul Cagin, *Te Deum ou illatio ? : Contribution à l'histoire de l'Euchologie latine à propos des origines du Te Deum* (Solesmes, 1906) 215-238.

¹³ Bonaventure, *Sententiarum*, lib. IV, distinctio XI, pars 1, dubium 4, dans *Opera Omnia*, vol. 5, éd. A.C. Peltier (Paris, 1866) 478.

¹⁴ Prosper Guéranger, *On the Holy Mass*, tr. Laurence Shepherd (Farnborough: Saint Michael's Abbey Press, 2006) 95-98.

¹⁵ Maurice de la Taille, *The Mystery of Faith and Human Opinion: Contrasted and Defined*, trad. J.B. Schimpf (Londres : Sheed & Ward, 1934) 59-70.

¹⁶ Joseph Barbel, *Christos Angelos : Die Anschauung von Christus als Bote und Engel in der gelehrten und volkstümlichen Literatur des christlichen Altertums. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Ursprungs und der Fortdauer des Arianismus* (Bonn : Peter Hanstein Verlagsbuchhandlung, 1941) 279-284.

2. Le rôle et la fonction des *supplications* dans le Canon

La question de l'identification claire de l'épiclese dans le rite romain a toujours été difficile. Fernand Cabrol met en évidence cinq solutions possibles : 1) il n'y a pas d'épiclese dans le Canon ; 2) elle se trouve dans le *Quam oblationem* ; 3) elle est contenue dans les *Supplices* ; 4) il y a plusieurs épicleses ; ou 5) qu'elle est simplement accomplie comme une sorte d'épiclese silencieuse par l'imposition des mains au *Hanc igitur*.¹⁷ En restant dans le cadre du sujet de cet article, Cabrol rapporte que le seul élément qui favorise l'identification des *Supplices* avec l'épiclese est sa correspondance — notamment en ce qui concerne son emplacement dans le Canon et son contenu — avec d'autres formules latines des rites mozarabe et gallican, ainsi qu'avec d'autres formules orientales.¹⁸ Les deux autres sections post-consécratoires du Canon qui précèdent les *Supplices* — *l'Unde et memores* et le *Supra quae* — ont des objectifs anamnétiques clairs qui les distinguent des *Supplices*, qui utilisent un langage épicletique plus fort.¹⁹ Développant cette idée, Jungmann affirme que ce que nous trouvons dans les *Supplices* est une sorte d'épiclese inversée où « il y a une supplication pour que la puissance de Dieu touche notre offrande sacrificielle, mais dans l'ordre inverse, non pas par la descente de l'Esprit, mais par l'ascension de l'offrande ».²⁰

La place des *Supplications* dans le Canon renforce également leur identité en tant que type d'épiclese. Cabrol fournit la logique qui semble souligner la raison pour laquelle la plupart des familles liturgiques placent cette formule après la consécration : après avoir adressé la prière de l'anaphore à Dieu le Père, le prêtre présente ensuite le Sacrifice offert par Dieu le Fils, par

¹⁷ Fernand Cabrol, « Épiclese », dans *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, éd. Fernand Cabrol et Henri Leclercq, vol. 5, partie 1 « Encaustique—Feux » (Paris : Librairie Letouzey et Ané, 1922) 162 : « La question de l'épiclese romaine nous place tout de suite en face de sérieuses difficultés. Elle est si obscure que cinq systèmes différents ont été imaginés et sont encore soutenus aujourd'hui ; 1° pas d'épiclese romaine ; 2° épiclese *Quam oblationem* ; 3° épiclese *Supplices te* ; 4° deux ou plusieurs épicleses romaines ; 5° épiclese par l'imposition des mains. » Concernant la dernière option, Cabrol cite l'hypothèse de Waal, notant que « L'imposition des mains sur les oblations qui précède la consécration, avec la prière *Hanc igitur oblationem*, serait un souvenir de l'ancienne épiclese, en quelque sorte une épiclese muette. »

¹⁸ Ibid., 165 : « Une des raisons qui militent en faveur de ce système, c'est que la place naturelle de l'épiclese... est ici, et que ces prières correspondent, au moins dans une certaine mesure, aux formules orientales ou latines d'épiclese. »

¹⁹ Geoffrey G. Willis, *Essays in Early Roman Liturgy* (Londres : SPCK, 1964) 130, citant Bernard Botte, affirme que les *Supplices* peuvent être divisés en trois parties : la première — *Supplices te rogamus, omnipotens deus* — provient d'une post-communion dans le Sacramentaire grégorien ; la deuxième — *iube haec perferri... maiestatis tuae* — trouve son parallèle dans *De Sacramentis*, IV, 6, 27 (« uti hanc oblationem suscipias in sublime altare tuum per manus angelorum tuorum ») ; et la troisième — *in conspectus... gratia repleamur* — reflète un langage similaire à celui des épicleses dans les autres familles liturgiques. Cf. Bernard Botte, *Le canon de la messe romaine* (Louvain, 1935) 66.

²⁰ Jungmann, *The Mass of the Roman Rite*, 2:233.

l'intermédiaire de Dieu l'Esprit, dont le rôle est d'achever l'œuvre de sanctification.²¹ Ainsi, pour Cabrol, « l'ordre logique, naturel et chronologique semble exiger que le rôle du Saint-Esprit, dans l'Eucharistie comme dans l'Incarnation, vienne après l'œuvre du Père et celle du Fils ». ²² C'est pourquoi, lorsque le Consilium chargé de la réforme de la liturgie romaine après le Concile Vatican II a ajouté des prières eucharistiques au *Missale Romanum* renouvelé, il a créé une épiclese consacratrice plus clairement définie dans laquelle le Saint-Esprit était spécifiquement invoqué, ainsi qu'une épiclese post-consacratrice — ou communion — plus clairement articulée dans laquelle une demande était faite au nom des participants afin qu'ils puissent être transformés par le don reçu dans l'Eucharistie.²³ Ainsi, ce que les érudits observent dans le Canon est une « double épiclese » imitée par ces prières eucharistiques nouvellement composées, dans lesquelles la préparation du pain et du vin a lieu avant la consécration, puis, après la consécration, la préparation des destinataires à recevoir le Saint Corps et le Saint Sang du Seigneur.

La présence de cette double épiclese dans l'anaphore n'est toutefois pas propre au rite romain. Dans *l'Euchologium Serapionis* égyptien du IV^e siècle, par exemple, on trouve une épiclese pré-consécration adressée à Dieu le Père dans laquelle le célébrant demande que l'oblation soit remplie de la puissance divine,²⁴ puis, après la consécration, ce qu'on appelle une « épiclese *du Logos* », adressée à la deuxième personne de la Très Sainte Trinité, est prononcée.²⁵ Cette épiclese

²¹ Cabrol, « Épiclese », 174-175 : « L'anaphore grecque ou orientale suit une marche parallèle au canon des liturgies latines. Le pontife s'adresse, dans la préface, à Dieu le Père, à qui le sacrifice est offert. C'est le Fils qui s'offre en victime, renouvelant la Cène et le sacrifice de la croix. Alors intervient le Saint-Esprit, qui, dans l'épiclese, parachève l'oeuvre de sanctification. Cette progression répond au développement historique des mystères, et à l'ordre de la confession de foi [...] ».

²² Ibid., 175 : « Ainsi, l'ordre logique, naturel, chronologique, semble demander que le rôle du Saint-Esprit, dans l'eucharistie comme dans l'incarnation, vienne après l'œuvre du Père et celle du Fils. » Traduction de l'auteur.

²³ Cf. Joseph Jungmann, *The Mass: An Historical, Theological, and Pastoral Survey*, éd. Mary Ellen Evans, trad. Julian Fernandes (Collegeville: Liturgical Press, 1976) 134-138. Dans cette section, Jungmann traite des distinctions entre l'épiclese de consécration et l'épiclese de communion (134), et explique comment l'épiclese de consécration après le récit de l'institution, telle qu'on la trouve dans les Églises orientales, n'est pas tout à fait nouvelle dans le rite romain, du moins – pour prendre un exemple – dans l'ordre de l'ordination où le rite sacramentel n'est considéré comme achevé qu'après la prière d'ordination qui fait référence à l'action de l'Esprit (137). Comme le note Jungmann, « le point de vue oriental est [...] de plus en plus compris et apprécié en Occident. Ainsi, par exemple, les trois prières eucharistiques introduites dans la messe romaine en 1968 comprennent toutes une épiclese régulière du Saint-Esprit » (138). Cf. Jungmann, *The Mass of the Roman Rite*, 2:235.

²⁴ Hänggi et Pahl, *Prex Eucharistica*, 131 [Anaphorae secundum typum Alexandrinum : Euchologion Serapionis, n. 11] : « Plenum est caelum, plena est et terra gloria tua magnifica, Domine virtutum. Imple etiam hoc sacrificium virtute tua et communicatione tua ; tibi enim obtulimus hoc sacrificium vivum, oblationem incruentam. » Cf. Lallou, *The « Quam Oblationem » of the Roman Canon*, 40 : « Remplis également ce sacrifice de ta force et de ta participation, car nous t'avons offert ce sacrifice vivant, cette offrande sans effusion de sang. »

²⁵ Lallou, *The « Quam Oblationem » of the Roman Canon*, 39 : « Le nom Epiclesis, dans sa signification liturgique technique, est une invocation, généralement du Saint-Esprit, mais parfois du Verbe divin, afin que la Personne divine ainsi invoquée puisse opérer la transformation du pain et du vin en corps et sang du Christ. Nous distinguons l'Epiclesis *simpliciter*, qui est celle du Saint-Esprit, de l'invocation *du Logos* dans laquelle la deuxième personne de la Sainte Trinité est invoquée pour consacrer *l'oblata* sur l'autel. » Souligné dans l'original.

post-consécration dans *l'Euchologium* prie pour que le « Dieu de vérité », identifié comme la « sainte Parole » du Père, transforme le pain et le vin en Corps et Sang du Christ et que tous les communicants « reçoivent le remède de la vie pour guérir toutes les maladies et renforcer tous les progrès et toutes les vertus ». ²⁶ William Lallou cite un fragment égyptien datant de la même époque, le *Deir Balizeh*, découvert en 1907 et actuellement conservé à la Bodleian Library d'Oxford, en Angleterre, ²⁷ , comme preuve supplémentaire d'une double épiclese, bien que ce document incomplet ne nous fournisse que l'épiclese pré-consécratoire, l'épiclese post-consécratoire étant présumée perdue. ²⁸

Certains chercheurs ont en outre émis l'hypothèse que dans le rite romain primitif, la *Supplices* n'était en réalité pas du tout une épiclese *de communion*, mais une épiclese *de consécration*. Lallou fait référence aux travaux de Rudolf Buchwald qui, dans son ouvrage *Die Epiclese in der römischer Messe*, a proposé cette idée, affirmant que « l'épiclese romaine originale était une invocation du Logos, dont il nous reste un vestige dans notre « *Per quem haec omnia* » à la fin du Canon ». ²⁹ Pour rappel, dans le *Per quem haec omnia*, le prêtre déclare que, par le Christ, le Père continue « à faire toutes ces bonnes choses » – c'est-à-dire le pain et le vin pour la consécration – et qu'Il les sanctifie, les remplit de vie, les bénit et nous les accorde. ³⁰ Associé à cette épiclese apparente du Logos dans le *Per quem haec omnia*, Buchwald a soutenu qu'« une épiclese du Saint-Esprit a été introduite » dans le Canon romain primitif, dont les vestiges sont visibles dans le

²⁶ Ibid., 40 ; Hänggi et Pahl, *Prex Eucharistica*, 131 [Anaphorae secundum typum Alexandrinum : Euchologion Serapionis, n. 15] : « Adveniat, Deus Veritatis, sanctum tuum Verbum super hunc panem, ut panis fiat corpus Verbi, et super hunc calicem, ut calix fiat sanguis Veritatis ; et fais que tous ceux qui communient reçoivent le remède de la vie pour guérir toute maladie et pour fortifier toute force et toute vertu, non pour la condamnation, Dieu de vérité, ni pour l'outrage et l'opprobre. »

²⁷ Lallou, *The « Quam Oblationem » of the Roman Canon*, 44.

²⁸ Ibid., 40-41 : « Nous trouvons parfois une double épiclese, l'une avant et l'autre après le récit de la Cène. C'est le cas dans *l'Euchologium Serapionis*, le livre de prières du IV^e siècle de Serapion, évêque de Thmuis, en Égypte [...]. Il en va de même, apparemment, pour le fragment *Deir-Balizeh*, trois feuilles déchirées du VII^e siècle, bien que la deuxième épiclese ait été perdue » (40). « Le papyrus *Deir Balyzeh*, au recto de la feuille II, comporte cette épiclese, avant les paroles de l'institution : « Remplis-nous aussi de la gloire qui est avec toi et daigne envoyer ton Esprit Saint sur ces créatures et faire du pain le corps de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ et (faire) du calice le sang de la nouvelle alliance » (41). Lallou tire le texte latin de cette prière de l'ouvrage de J. Quasten, *Monumenta eucharistica et liturgia vetustissima* (Bonn, 1935-1937) 41 : « Reple et nos gloria tua, quae apud te est, et mittere dignare spiritum sanctum tuum in has creaturas et fac panem quidem corpus domini et salvatoris nostri Jesu Christi, calicem autem sanguinem novi testamenti ; quia dominus noster Jesus Christus in qua nocte tradebatur [...] ».

²⁹ Lallou, *The « Quam Oblationem » of the Roman Canon*, 43. Cf. Rudolf Buchwald, *Die Epiclese in der römischer Messe*, dans *Weidenauer Studien* 1 (1906) 53. Italiques ajoutés.

³⁰ *The Roman Missal*, trad. The International Commission on English in the Liturgy, troisième édition typique (Washington, D.C. : United States Conference of Catholic Bishops, 2011), « The Order of Mass » n° 97 [« Eucharistic Prayer I »]. Cf. *Missale Romanum*, iuxta typicam tertiam (Chicago : Midwest Theological Forum, 2007) « Ordo Missae » n° 97 : « Per quem haec omnia, Dómine, semper bona creas, santíficas, vivíficas, benedícis, et praestas nobis. »

Supplices te rogamus.³¹ À l'appui de cette théorie, les érudits citent une lettre que le pape Saint Gélase Ier a écrite à l'évêque Elpidius de Volterra, dans laquelle le pape souligne spécifiquement l'invocation du Saint-Esprit comme étant une partie constitutive de l'acte de consécration dans la messe romaine, un détail que Fernand Cabrol trouve extrêmement convaincant quant à l'authenticité de la présence d'une épiclese du Saint-Esprit dans le rite romain primitif.³²

Cependant, l'un des principaux arguments contre la désignation d'une épiclese explicite dans le rite romain réside dans l'un de ses principaux exemples. *Le De Sacramentis* de saint Ambroise, un document rédigé à la même époque que la lettre du pape saint Gélase et qui présente de fortes similitudes avec le Canon romain, ne contient pas non plus d'épiclese au sens strict du terme. À cet égard, Edmund Bishop affirme que les *Supplices* ne sont pas « une prière pour la descente de la Troisième Personne de la Sainte Trinité sur le pain et le vin », mais ont plutôt pour objet les communiants eux-mêmes.³³ De plus, Geoffrey Willis ajoute qu'un appel spécifique de l'Esprit à ce stade du Canon semblerait à la fois « illogique et incohérent », car « si les dons ont été élevés vers l'autel céleste en réponse à la demande de l'Église », ce que signifie le *Supplices*, « ils ne restent plus sur l'autel terrestre pour que le Saint-Esprit descende sur eux afin de les consacrer ». ³⁴ Selon Willis, « le Canon romain a conservé la notion vraiment primitive et n'a jamais laissé de place à une épiclese ». ³⁵ Cependant, du point de vue de Fernand Cabrol, il convient de faire preuve de retenue lorsqu'on émet des affirmations définitives sur le rite romain primitif, car les divers développements

³¹ Lallou, *The « Quam Oblationem » of the Roman Canon*, 43. Cf. Rudolf Buchwald, *Die Epiclese in der römischer Messe*, dans *Weidenauer Studien* 1 (1906) 53. Italiques ajoutés.

³² « Quomodo ad divini mysterii consecrationem caelestis Spiritus invocatus adveniet si sacerdos (et) qui eum adesse deprecatur ciminosis plenus actionibus reprobetur. » Cité dans Lallou, *The « Quam Oblationem » of the Roman Canon*, 42. Cf. Cabrol, « Épiclese », 162-163, en particulier 163 : se référant à ce texte cité, Cabrol note que « Ce passage, nous dit-on, viserait une liturgie dont se servait Elpidius, évêque de Volterra, laquelle pouvait contenir une épiclese. Voilà bien des hypothèses, et l'on trouvera que c'est se débarrasser à bon compte de deux textes, dont le second surtout paraît probant. »

³³ Edmund Bishop, « Appendix V. Silent Recitals in the Mass of the Faithful », dans R. H. Connolly, *The Liturgical Homilies of Narsai*, Texts and Studies: Contributions to Biblical and Patristic Literature 8 (Cambridge : The University Press, 1909) 131-132.

³⁴ Geoffrey G. Willis, « God's Altar on High », *The Downside Review* 90 (1972) 245-250, en particulier 250. Ici, cependant, Willis semble ignorer le point de vue de saint Thomas d'Aquin selon lequel le prêtre ne prie pas pour que les espèces sacramentelles confectionnées sur l'autel terrestre soient portées à l'autel céleste, mais simplement pour que les prières du Corps mystique du Christ soient présentées à Dieu dans les cieux. Cf. Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, III, q. 83, art. 4 ad 9, Blackfriars vol. 59, éd. et trad. Thomas Gilby (Cambridge : Cambridge University Press, 2006) 162 : « Ad nonum dicendum quod sacerdos non petit neque quod species sacramentales deferantur in caelum, neque corpus Christi verum, quod ibi esse non desinit ; mais il demande cela pour le corps mystique, qui est signifié dans ce sacrement, afin que les prières du prêtre et du peuple, assistées par l'ange, représentent les mystères divins devant Dieu, selon *l'Apocalypse* : « La fumée des encensements des offrandes des saints s'éleva de la main de l'ange. » Ici, saint Thomas cite Ap 8, 4.

³⁵ Ibid.

liturgiques qui ont eu lieu entre le Ve et le VIIe siècle rendent difficile toute affirmation précise à ce sujet.³⁶

L'identité de l'ange : les principaux arguments

Le but de cette discussion sur la forme et la fonction des *Supplices* a été d'aider à définir l'objet principal de notre article : l'identité de l'Ange médiateur du sacrifice dans le Canon. L'accent étant fortement mis sur les *Supplices* en tant qu'épiclese, l'un des arguments avancés au sujet de l'Ange, à savoir qu'il s'agit du Saint-Esprit, apparaît plus clairement. Cependant, le rôle que jouent les *Supplices* dans l'anaphore dans son ensemble révèle également des détails qui corroborent les deux autres options concernant l'identité de l'Ange : qu'il représente l'ensemble de l'ordre angélique ou qu'il est le Christ lui-même. Dans cette section, nous présenterons un résumé de ces trois approches afin de mieux comprendre leurs mérites et leurs lacunes.

L'Ange en tant que collectif de l'ordre angélique

Dans son essai de 1929 traitant du contenu des *Supplices*, Bernard Botte, érudit liturgiste du XXe siècle, soutient que la référence faite à l'Ange dans le Canon ne désigne pas le Christ ou le Saint-Esprit, mais l'ensemble du ministère des anges qui sert de canal à l'échange sacré entre les autels terrestres et célestes. La position de Botte est avant tout historique, fondée sur les preuves textuelles trouvées dans les documents liturgiques de l'Antiquité tardive et du début du Moyen Âge.³⁷ Son principal point de référence est, naturellement, *le De Sacramentis* de saint Ambroise, qui présente l'un des plus anciens exemples de cette section du Canon. L'ancienneté de cette section est en outre confirmée par des textes parallèles trouvés dans les familles liturgiques de l'Orient.³⁸ Enrico Mazza met en évidence la liturgie de saint Marc — plus communément appelée celle de

³⁶ Cabrol, « Épiclese », 163-164 : « L'argument que l'on apporte contre l'existence d'une épiclese romaine est la conformité du canon romain avec le *De Sacramentis*. Or le *De Sacramentis*, dont l'existence au IV^e siècle n'est pas douteuse, n'a pas plus d'épiclese que le canon romain, au sens strict du mot. Il paraît peu probable, ajoute-t-on, qu'entre 400 et 492, époque de Gélase, la liturgie ait admis une formule d'épiclese qui aurait disparu ensuite. Mais cette objection n'a pas grande valeur. Il y a eu dans la messe romaine du V^e au VII^e siècle des changements importants dont nous ne connaissons pas le détail, mais dont l'existence est affirmée par saint Grégoire, notamment sur la place du *Pater*, sur la finale du canon, sur la fraction, dont la formule a disparu aussi. » Italiques d'origine.

³⁷ Bernard Botte, « L'ange du sacrifice et l'épiclese de la Messe romaine au Moyen-Âge », *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 1 (1929) 285-308, esp. 285 : « L'ange mystérieux, dont il est question dans les *Supplices*, n'est-il pas le Verbe ou l'Esprit-Saint et ne l'invoque-t-on pas en vue de la consécration ? J'ai étudié ailleurs cette question, d'un point de vue strictement historique, et j'ai cru devoir y répondre par la négative. »

³⁸ Ibid., 285n2 : « Le texte du *De Sacramentis* l. IV c. VI, nous donne la forme la plus ancienne de cette partie du canon ou du moins l'interprétation la plus ancienne, si l'on soupçonne son texte d'être une reproduction libre du canon : « ... et petimus et precamur ut hanc oblationem suscipias in sublimi altari tuo per manus angelorum tuorum, sicut suscipere dignatus es munera pueri tui justus Abel. » PL 16, 464. 2^o) [sic] Le rapprochement avec des prières d'offrande de liturgies orientales apparentées à notre *Supplices* et qui semblent confirmer l'hypothèse que la forme du *De Sacramentis* est primitive. »

saint Cyrille — comme un lieu où l'on peut trouver un texte similaire dans son contenu aux *Supplices* romains, faisant référence à l'ascension de l'oblation vers l'autel céleste grâce à l'effort collaboratif de tout le « ministère archangélique » (*per archangelicum ministerium tuum*), ou, comme le note le texte grec, la « liturgie archangélique ».³⁹ En effet, Mazza rapporte que la différence entre le singulier du Canon romain —*per manus sancti Angeli* tui— et le pluriel du *De Sacramentis* —*per manus angelorum* tuorum— est liée à la traduction du texte du grec vers le latin, qui s'est inspirée de la référence de la liturgie de saint Marc à la « liturgie archangélique », qui pouvait être traduite soit au pluriel, comme dans le texte d'Ambroise, soit au singulier, comme dans le Canon romain.⁴⁰ De même, dans le texte égyptien du IV^e siècle susmentionné, *l'Euchologion* de Sérapion, nous trouvons, dans la section d'intercession qui suit la communion-épiclese de l'anaphore, une référence à plusieurs anges envoyés pour aider les fidèles alors qu'ils se préparent à recevoir le sacrifice eucharistique.⁴¹

Il existe bien sûr d'autres textes qui donnent du crédit à l'identité de l'Ange en tant que collectif plutôt qu'individuel. Dans une exposition de la messe du IX^e siècle qui utilise les idées tirées *des Dialogues* du pape Saint Grégoire le Grand, l'auteur anonyme note que lorsque le prêtre

³⁹ Hänggi et Pahl, *Prex Eucharistica*, 109 [Anaphorae secundum typum Alexandrinum : Anaphora Marci Evangelistae] : « Eorum qui sacrificia et oblationes offerunt, gratiarum agendarum munera, suscipe, Deus, in sanctum et caeleste et intellectuale altare tuum, in magnitudines caelorum, per archangelicum ministerium tuum : eorum qui multum et parum, clam et palam et libere, offerre volunt et non habent [...] ». Dans le texte grec de la page 108, l'« archangelicum ministerium » est plutôt rendu comme une sorte de liturgie archangélique (« τῆς ἀρχαγγελικῆς σου λειτουργίας »).

⁴⁰ Mazza, *Le odierne preghiera eucaristica*, 71 : « Pour ma part, j'aimerais ajouter que l'existence du singulier à Rome et en Hispanie, et du pluriel à Milan, s'explique par le grec original dont le Canon est une traduction. L'anaphore de Marc parle de « liturgie archangélique », expression qui peut être traduite soit par « par la main de tes anges » (Ambroise), soit par « par la main de ton saint ange » (Rome). » Cependant, JOSEPH BARBEL, dans son ouvrage *Christos Angelos*, se demande si le texte original du Canon comportait effectivement le singulier *angelus*, mais que le *De Sacramentis* de saint Ambroise l'a modifié afin d'atténuer la difficulté à déterminer s'il était légitime d'associer les théophanies angéliques de l'Ancien Testament à la deuxième personne de la Trinité. Ainsi, Barbel se demande si l'auteur du *De Sacramentis* a adapté le singulier *angelus* du Canon au pluriel (*angelorum*). La spéculation de Barbel n'est toutefois qu'une spéculation, car à la fin de cette discussion, Barbel reconnaît que cette théorie ne peut être strictement prouvée : « Dans toute la controverse sur l'interprétation, tous les camps s'appuient principalement sur des textes plus récents, qui ne peuvent bien sûr fournir de preuve convaincante de la conception de cette prière à l'époque de sa création. Seul le texte de *De Sacramentis* a réellement de l'importance. Dans le cas où ceux qui voient dans *De Sacramentis* la forme ancienne de la prière auraient raison, il n'en reste pas moins possible, comme l'admet BOTTE lui-même, que *l'angeli* original ait été amélioré en *angelorum*. Compte tenu de la désignation si fréquente du Seigneur comme ange, surtout dans les temps les plus anciens, il ne serait pas surprenant que l'on ait initialement vu le Seigneur dans l'Ange des Supplications. Pour autant que je sache, Ambroise n'a pas appliqué le nom d'ange au Seigneur dans son traitement des apparitions de Dieu dans l'Ancien Testament, et en tout cas, il a déjà considéré comme une difficulté l'exclusivité d'une interprétation de ces apparitions (angéliques) sur le Seigneur et a cherché une autre solution. Peut-être a-t-il (s'il est l'auteur indirect de *De Sacramentis*), ou un contemporain, déjà vu une difficulté dans *l'angelus* du canon de la messe et son interprétation du Christ, et a-t-il cherché à la contourner en modifiant le texte *angelorum*. C'est une possibilité qui, bien sûr, ne peut être prouvée au sens strict du terme. » (Joseph Barbel, *Christos Angelos : Die Anschauung von Christus als Bote und Engel in der gelehrten und volkstümlichen Literatur des christlichen Altertums. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Ursprungs und der Fortdauer des Arianismus* [Bonn : Peter Hanstein Verlagsbuchhandlung, 1941] 284).

⁴¹ Hänggi et Pahl, *Prex Eucharistica*, 133 [Anaphorae secundum typum Alexandrinum : Euchologion Serapionis, n. 16] : « Te enim increatum invocavimus per Unigenitum in sancto Spiritu : misericordiam consequatur hic populus, profectus dignus fiat, mittantur angeli, adesse populo in destructionem mali et in confirmationem Ecclesiae. »

commence à réciter les *Supplices*, les cieux s'ouvrent et les chœurs d'anges se manifestent, permettant aux réalités visibles de la liturgie terrestre et aux réalités invisibles de la liturgie céleste de ne faire plus qu'un.⁴² Une autre contribution intéressante est apportée par l'allégoriste médiéval du IXe siècle, Amalarius de Metz. Bien qu'Amalarius soit connu pour se délecter d'interprétations spirituelles exaltées des réalités sacrées, il offre étonnamment un traitement plutôt sobre des *Supplices* dans son *De Ecclesiasticis officiis*. Ici, Amalarius décrit simplement cette section du Canon comme une prière d'acceptation où l'Ange, envoyé sur l'ordre du prêtre, communique au royaume céleste ce qui a été accompli dans le royaume terrestre.⁴³ Nous pouvons supposer qu'il s'agissait d'une perspective courante au IXe siècle, puisque même le principal adversaire et opposant théologique d'Amalarius, Florus de Lyon, un homme qui avait tendance à ne rien avoir à voir avec les interprétations allégoriques d'Amalarius, ne trouvait rien d'offensant dans cette interprétation particulière des *Supplices*.⁴⁴

Sur la base de ces détails, Jungmann note qu'« il n'y a aucune raison valable de s'écarter du sens naturel du mot » « ange » puisque, selon les détails donnés dans le Livre de l'Apocalypse où l'ange dépose de l'encens représentant les prières des fidèles sur l'autel céleste,⁴⁵ l'Église a une conscience aiguë de la « participation du monde angélique à notre oblation ». ⁴⁶ Jungmann renforce encore cette idée lorsqu'il explique qu'elle correspond à la conception globale de la communion de

⁴² Cf. Botte, « L'ange du sacrifice », 289 : « Quis enim fidelium habere dubium possit ipsa immolationis hora ad sacerdotis vocem coelos aperiri, in illo Jesu Christi mysterio angelorum choros adesse, summis ima sociari, terram coelestibus jungi, unum quid ex visibilibus et invisibilibus fieri. » Botte cite ici l'exposé sur la messe intitulé *Quotiens contra se* d'un auteur anonyme, trouvé dans *Patrologia Latina* 96, éd. J.-P. Migne (Paris, 1862) 1496. Botte mentionne que la dernière phrase est une citation des *Dialogues* de saint Grégoire le Grand, IV, 60, bien que dans *The Holy Sacrifice of the Mass: Dogmatically, Liturgically, and Ascetically Explained* (St. Louis, MO: Herder, 1902) 666, de Nikolaus Gehr, le passage soit attribué aux *Dialogues*, IV, 58 : « Quelle âme croyante peut douter qu'à l'heure du Sacrifice, sur la parole du prêtre, le ciel s'ouvre et que des chœurs d'anges assistent à ce mystère de Jésus-Christ, qu'ici le plus haut se combine avec le plus bas, le terrestre s'unit au céleste, le visible et l'invisible ne font plus qu'un ? »

⁴³ Ibid. Botte cite Amalarius, *De Ecclesiasticis officiis*, lib. III, cap. 25, dans *Patrologia Latina* 105, éd. J.-P. Migne (Paris, 1864) 1142 : « Precature sacerdos ut praesens oblatio ita sit accepta in conspectus divinae majestatis, quatenus sumpturi eam, simul fiant coelestes et gratia Dei repleti. [...] Credit [Ecclesia] sacrificium praesens per angelorum manus deferri ante conspectum Domini et sentit mandendum esse ab humano ore. » NB : dans sa note de bas de page, Botte cite à tort ce passage comme provenant du chapitre 35 du quatrième livre de l'œuvre d'Amalarius, alors qu'il apparaît dans l'édition de Migne comme se trouvant au chapitre 25 du troisième livre.

⁴⁴ Ibid. : « Il faut croire qu'il se conformait en cela à l'opinion commune de son temps, car son adversaire acharné, Florus de Lyon, ne semble avoir rien trouvé à redire à cette interprétation. » Botte cite ensuite, à la page 290, l'extrait suivant du *De expositione missae* de Florus, dans *Patrologia Latina* 119, éd. J.-P. Migne (Paris, 1852) 59-60 : « intelligamus sublime altare Dei rationabile et intelligibile esse in electa et rationali creatura, angelica scilicet et humana » (p. 59) ; « Fit ergo in ista oratione et oblatione sacra consecrationis aliquid incomprehensibile et ineffabile et multo his mirabilius, ut per angelica ministeria et supplicationes tamquam de sublimi altari divinae majestatis conspectibus offerantur in illa immolationis hora, cum adstantibus ministris coelestibus Christus ut proposita consecret adesse credendus est » (p. 60).

⁴⁵ Cf. Ap 8, 3-4.

⁴⁶ Jungmann, *The Mass of the Roman Rite*, 2:234. Gehr, *The Holy Sacrifice of the Mass*, 664n1, offre une perspective similaire.

l'Église, selon laquelle « les anges, qui ont bien sûr une relation très différente avec la rédemption de l'homme, devraient néanmoins participer d'une certaine manière au sacrifice de la rédemption ».⁴⁷ La raison pour laquelle l'Ange est anonyme et pourquoi plus de détails ne sont pas donnés à ce stade du Canon pour mieux définir comment ce ministère angélique est exercé est, selon Jungmann, un moyen de protéger le mystère de l'autel, bien que cela puisse, à l'inverse, le rendre vulnérable à une « curiosité inconvenante ».⁴⁸ À cet égard, Jungmann suit les commentaires de Nikolaus Gehr, qui relate les différentes options possibles pour déterminer l'identité de l'Ange en question. Comme l'affirme Gehr,

De nombreux saints et serviteurs de Dieu avaient une dévotion particulière pour l'ange mentionné ici, sans pouvoir ou vouloir se prononcer sur son nom. Certains croient qu'il est l'ange gardien de l'église et de l'autel, ou celui du prêtre, qu'il assiste, dirige et éclaire le plus efficacement pendant la célébration des saints mystères. D'autres supposent, et cela semble probable, qu'il s'agit de saint Michel, qui est honoré comme l'ange gardien de l'Eucharistie et de l'Église militante.⁴⁹

Nous trouvons ici certaines des difficultés inhérentes à cette interprétation qui consiste à voir l'Ange dans le Canon comme un esprit angélique créé. Certes, l'historicité de la forme plurielle trouvée dans *De Sacramentis* est bien attestée, et si, selon Mazza, la forme grecque dans l'Anaphore de saint Marc — le collectif « τῆς ἀρχαγγελικῆς σου λειτουργίας » (*archangelicum ministerium/liturgiam*) — a été traduite en latin au singulier — *per manus sancti Angeli tui* — lors de la codification du Canon, alors on pourrait considérer cet ange comme représentatif de tout le ministère des anges. En effet, comme le note saint Ambroise dans son commentaire sur l'Évangile de Luc, lorsque l'archange Gabriel est apparu à Zacharie à l'autel de l'encens (Lc 1, 8-23), cela s'est produit pour notre bien, comme un signe de la miséricorde de Dieu envers son peuple, en envoyant des anges pour l'aider dans son culte. Ambroise note ensuite que si tel était le cas pour le culte offert

⁴⁷ Jungmann, *La messe du rite romain*, 2:234

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Gehr, *The Holy Sacrifice of the Mass*, 664. Adrian Fortescue, dans *The Mass: A Study of the Roman Liturgy* (New York: Longmans, Green and Co., 1912) 352n1, fournit davantage de détails et de citations liés à ces théories : « Dionysius Cartus (*dans Apoc. Enar.* viii, 9) pense qu'il s'agit de saint Michel, Hildebert de Tours († vers 1134 : *de mysterio missæ* ; P.L. clxxi, 1188) suppose qu'il s'agit de l'ange gardien du célébrant, J. Clichtove (*Elucidatorium Eccles.* Paris, 1516, p. 135) qu'il s'agit d'un singulier collectif, pour « anges ». Une idée encore plus curieuse est que l'« angelus » est le célébrant (Durandus : *Rationale*, iv, 44, §9). Saint Thomas d'Aquin voit la véritable explication... qu'il s'agit de l'ange dans Apoc. viii, 4 (*Sum. Theol.* iii, qu. Lxxxiii, art. 4, ad 9). Dans *l'Or. Christ.*, iii (1903), p. 67, se trouve un texte d'Anastase du Sinaï (VIIe siècle), qui montre à quel point l'idée des anges portant le sacrifice jusqu'à Dieu était familière (on les voit le faire dans un rêve). »

dans l'Ancienne Alliance, à combien plus forte raison cela serait-il vrai dans la Nouvelle, où le Christ lui-même est immolé sur l'autel pour notre salut.⁵⁰

Cependant, comme le déduisent Jungmann et Gehr, nous éprouvons une curiosité et une attirance naturelles pour les choses de Dieu, qui nous poussent à aspirer à une meilleure compréhension, ou du moins à spéculer. Les anges participent à la liturgie sacrée, et nous les invoquons à chaque messe dans le Préface et *le Sanctus*, et — lorsque cela est prescrit — dans le *Gloria*. Néanmoins, la question de savoir si, à ce stade du Canon — après la consécration et dans le cadre de ce qui a été décrit comme un arrangement épyclétique — l'ordre angélique serait délégué pour servir de médiateur aux activités sacrées se déroulant à l'autel — reste un *dubium* valable. Pour certains érudits, la question de l'Ange est tellement entourée de mystère qu'il vaut mieux la laisser de côté. Ainsi, Florus de Lyon a déclaré que cette section du Canon devrait être « vénérée et crainte plutôt que discutée ».⁵¹ Cependant, saint Robert Bellarmine est plus catégorique lorsqu'il affirme qu'« il serait tout à fait absurde de dire que le corps du Christ devrait maintenant être d'abord emporté physiquement au ciel par les anges ».⁵² Comme nous le verrons dans la suite, il existe deux alternatives à cette perspective littéraire et historique, qui nous ramènent toutes deux à la discussion sur la forme et la fonction des *Supplices* en tant qu'épiclèse.

L'ange en tant que Saint-Esprit

Dans son étude sur les origines du *Te Deum*, le bénédictin Paul Cagin, de Solesmes, a consacré la troisième partie de son ouvrage à analyser si cet hymne ancien pouvait être considéré comme le vestige de l'anaphore latine primitive qui a finalement donné naissance au Canon

⁵⁰ Ambroise, *Expositio Evangelii secundum Lucam (Traité sur l'Évangile de saint Luc)*, Sources Chrétiennes 45, vol. 1 « Livres I-VI », trad. Gabriel Tissot (Paris : Les Éditions du Cerf, 1956) 1, n. 28, p. 61 : « Apparuit autem a dextris altaris incensi, quia diuinae insigne misericordiae deferebat ; *dominus enim a dextris mihi, ne commouear* et alibi : *dominus protectio tua super manum dexteræ tuæ*. Atque utinam nobis quoque adolentibus altaria, sacrificium deferentibus adsistat angelus, immo praebeat se uidendum ; non enim dubites adsistere angelum, quando Christus adsistit, Christus immolatur ; *etenim pascha nostrum immolatus est Christus*. » Italiques d'origine.

⁵¹ Florus de Lyon, *De expositio missae*, dans *Patrologia Latina* 119, éd. J.-P. Migne (Paris, 1852) 58 : « Haec verba mysterii tam profunda, tam mira et stupenda quis comprehendere sufficiat ? quis inde digne aliquid loquatur ? magis veneranda sunt et pavenda quam discutienda. » Traduction anglaise tirée de Fortescue, *The Mass*, 352-353.

⁵² Robert Bellarmine, *Disputationes de controversiis christianæ fidei*, lib. III, chap. 24 « *de Missa* », ob. 11 (Rome, 1838) 805, traduit dans Fortescue, *The Mass*, 353.

romain.⁵³ Une partie de son analyse portait sur les *Supplices*, ainsi que sur l'antienne aujourd'hui disparue intitulée *Emitte Angelum* ou *Emitte Spiritum*,⁵⁴ qui était un chant associé au rite de la fraction dans certains manuscrits, et comme antienne de communion dans d'autres.⁵⁵ Bien que cela ne semble pas évident au premier abord, les liens entre un chant récité pendant la préparation de l'hostie pour la distribution aux fidèles et les *Supplices* sont significatifs. Pour commencer, si, comme nous l'avons vu précédemment, nous devons comprendre les *Supplices* comme une épiclese post-consécration dans laquelle se prépare la réception digne et fructueuse des saints mystères par les fidèles, alors Cagin souligne que le langage des *Supplices* anticipe la fraction, et que le langage de la fraction, à son tour, résume la pétition des *Supplices*.⁵⁶

En fait, Cagin se demande si le titre traditionnel donné par le Missel à la section *Communicantes* du Canon — « *Infra Actionem* » — n'est pas en réalité une corruption d'un titre plus ancien qui aurait été « *In Fractione* », rendant ainsi plus claire la connexion entre l'épiclese et la fraction où le *telos* des espèces sacrées s'accomplit dans sa distribution au Corps mystique du

⁵³ Cagin, *Te Deum ou illatio?*, 198: « Nous allons donc examiner enfin l'hypothèse annoncée dans l'Introduction de ce mémoire, p. 13, et considérer le *Te Deum* non plus comme un cantique, mais comme un type plus ou moins désaffecté d'anaphore, de l'une des anaphores qui ont pu diversifier, dans l'Église latine primitive, le formulaire central de la messe, avant la fixation de ce que nous appelons aujourd'hui le Canon. » À la p. 13, Cagin expose la nature de son étude qui consiste à analyser le *Te Deum* non seulement à partir d'un genre particulier de texte liturgique — l'*illatio* — mais à partir de toutes les formules analogues dans tous les textes liturgiques (« Alors j'étudie ces deux formules... dans les relations qu'elles soutiennent avec les formules analogues de toutes les liturgies » [pp. 12-13, italiques dans l'original]). Ainsi, Cagin réaffirme clairement sa thèse finale selon laquelle le *Te Deum* n'est pas un texte entièrement hérité de sources extérieures, mais le reflet d'une anaphore latine primitive (« Ce n'est plus alors à un *Te Deum* plagiaire, à une rapsodie quelconque que nous avons affaire, c'est au vrai *Te Deum*, à un *Te Deum* original, et tellement original qu'on peut se demander s'il n'est pas, littérairement, l'égal des plus vieilles anaphores, et si, liturgiquement, il n'a pas été lui-même, à l'origine, en fonction d'anaphore, s'il ne serait pas un type défiguré, fragmentaire, de l'anaphore latine primitive » [p. 13, italiques dans l'original]). Pour rappel, l'« *illatio* » correspond à la préface dans le rite romain telle qu'elle est présentée dans les liturgies mozarabe et gallicane. Cagin utilise une *illatio* particulière pour le dimanche de Pâques tirée du Missel mozarabe du cardinal Ximènes comme source de son investigation. On trouve le texte de cette *illatio* aux pages 9-10 de son ouvrage, ainsi qu'un texte parallèle tiré du Sacramentaire de Bobbio aux pages 10-11.

⁵⁴ À la page 217, Cagin présente trois variantes de l'antienne dans les manuscrits — qui datent du Xe au XIIIe siècle — qui la contiennent. Voici une synthèse du texte, avec les variantes entre [crochets] : « Emmite angelum [*Spiritum Sanctum*] tuum Domine|ut dignetur sanctificare [*et dignare sanctificando mundare corda et corpora nostra ad percipiendum*] corpus et sanguinem tuum.|Nos frangimus, Domine,|Tu dignare benedicere [*Tu dignare tribuere*],|ut immaculatis manibus illud tractemus.|O quam beatus venter ille [*O quam beatus pectus illud*] qui christum meruit portare [*quod Christi corpus meruerit digne percipere*] |O quam pretiosa gemma et margarita quam lucis mundi illustrat gratia. [*Ô combien précieuse est cette nourriture qui rassasie l'âme affamée*] |Ô combien heureux sont les pieds [*Ô combien heureux sont les hommes*] qui ont mérité de porter le Christ,|auxquels les anges et les archanges offrent des présents [*munera offerunt*],|au Roi éternel [*immortel*] et sublime, alléluia. »

⁵⁵ Ibid., 215 : « Il s'agit de l'antienne *Emitte Angelum* ou *Emitte Spiritum*, que plusieurs anciens antiphonaires nous ont conservée, principalement en Italie. On l'y trouve tantôt sous la rubrique *In fractione*, tantôt sous celle-ci : *Dum frangitur corpus*, ou encore : *Ad corpus Domini sumendum*, etc., le plus souvent à la messe du jour de Noël, parfois à celle de l'Épiphanie, ou bien encore à Pâques et à la Pentecôte, soit une fois pour toutes, soit itérativement. »

⁵⁶ Ibid., 218 : « L'épiclese, en dernière analyse, implique la fraction comme acte sacramentel préalable à la dispensation des saints mystères, et la fraction, à son tour, résume ou mieux implique la dispensation elle-même. »

Christ.⁵⁷ Ce lien présumé entre la Fraction et l'Epiclesis est renforcé par le fait que le *post-secreta* ou *post-pridie* — comprenant les sections anamnétiques et post-consécratoires de l'anaphore dans de nombreuses familles liturgiques occidentales non romaines⁵⁸ — apparaît dans plusieurs textes gallicans afin de relier la réception fructueuse de l'oblation à la fraction du Corps du Seigneur pour la distribution.⁵⁹

L'un des principaux éléments de preuve documentaire utilisés par Cagin pour étayer son point de vue selon lequel le langage des *Supplices* — en particulier avec sa référence à l'Ange non identifié — est lié à la fois au rite de la fraction et à l'antienne *Emitte Angelum/Spiritum*, est tiré du Sacramentaire de Ratoldus du Xe siècle. Dans la section traitant de la veillée pascale, nous trouvons le texte de ce sacramentaire demandant au prêtre de réciter le texte suivant lorsqu'il rompt l'hostie au-dessus du calice :

*Emittere digneris, Domine, sanctum Angelum tuum ad sacrum et immortale mysterium, scilicet Corpus et sanguinem tuum : Nos enim frangimus, Domine, illud : tu dignare benedicere, et praesta : ut immaculatis sensibus, et manibus illud tractare valeamus, et digne sumere. Per Dominum nostrum.*⁶⁰

Dans son analyse de ce texte, Cagin souligne le parallèle évident avec l'antienne *Emitte Angelum*, rendu plus explicite dans le Sacramentaire de Ratoldus par la rubrique qui prescrit que l'antienne soit chantée après – ou en même temps que – le texte liturgique cité ci-dessus.⁶¹

Si l'objectif ultime de Cagin en examinant ce texte était de s'appuyer sur des exemples antérieurs montrant comment certaines euchologies peuvent être considérées comme ayant évolué à

⁵⁷ Ibid., 218-219 : « Il serait donc intéressant de rechercher si la rubrique *Infra Actionem*, qui précède la Consécration, et que l'on trouve associée, depuis des temps immémoriaux, soit au *Communicantes*, soit au *Hanc igitur*, ne serait pas, elle-même, autre chose qu'une corruption de *In fractione*. Combien de manuscrits anciens n'écrivent-ils pas en réalité, soit *infract.*, soit *in fract.*? comme si la tradition, plus forte qu'eux, leur imposait cette fidélité inconsciente à une appellation perdue ? »

⁵⁸ Cf. Joseph Jungmann, *The Mass of the Roman Rite: Its Origins and Development (Missarum Solemnia)*, vol. 1, tr. Francis A. Brunner (Notre Dame, IN: Christian Classics/Ave Maria Press, 1951) 48.

⁵⁹ Cagin, *Te Deum ou illatio ?*, 219. Cagin présente ici deux exemples. Le premier est tiré du formulaire LXXVIII du *Missale Gothicum*, où le *post secreta* dit : « Credimus, Domine, credimus IN HAC CONFRACTIONE CORPORIS, et effusione tui Sanguinis nos esse redemptos : confidimus etiam quod spe hic interim jam tenemus, in æternum perfruit mereamur. Per » (cf. *Missale Gothicum*, LXXVIII [Item Missa Dominicalis]). Le second est également tiré du *Missale Gothicum*, mais cette fois-ci de son formulaire pour la Nativité : « Credimus, Domine, adventum tuum : recolimus Passionem tuam. Corpus tuum in peccatorum nostrorum remissione CONFRACTUM, Sanguis sanctus tuus in pretium nostræ redemptionis effusus est. Qui cum Patre et Spiritu Sancto vivis et regnas in sæcul » (IV [Ordo Missæ in die Nativitatis Domini nostri Jesu Christi]).

⁶⁰ *Le Sacramentaire de Ratoldus (Paris, Bibliothèque Nationale de France, Lat. 12052)*, Henry Bradshaw Society 116, éd. Nicholas Orchard (Woodbridge, Suffolk : The Boydell Press, 2005) 244, §1115. Dans Cagin, *Te Deum ou illatio ?*, 227, le texte de l'antienne *Emitte Angelum* est placé à côté du texte *Emittere digneris* afin de montrer le chevauchement évident entre les deux.

⁶¹ Ibid., 244, §1116 : « A. Emitte angelum tuum domine ut dignetur. »

partir du langage anaphorique du rite romain primitif, notre préoccupation actuelle en réfléchissant à ses recherches est simplement de mettre en évidence les éléments communs entre les *Supplices*, probablement une épiclese de communion, et *l'Emitte Angelum/Spiritum*, texte et chant accompagnant le rite de la fraction. La prière dans laquelle le Seigneur est invité à envoyer son Saint Ange – donnée dans le Sacramentaire de Ratoldus sous forme d'infinitif, « *Emittere* », et dans l'antienne « *Emitte Angelum/Spiritum* » sous forme d'impératif – est parallèle au langage des *Supplices*, où le prêtre demande humblement à Dieu d'ordonner à son Ange de porter les offrandes à l'autel. De plus, le reste du contenu de *l'Emittere* de Ratoldus et de *l'Emitte Angelum/Spiritum* demande que, tandis que les fidèles se préparent à recevoir le don du Corps et du Sang du Christ, ils puissent le faire avec des sens et des mains purs et, ainsi, être jugés dignes de recevoir l'offrande sacrée (« *ut immaculatis sensibus, et manibus illud tractare valeamus, et digne sumere* »).

L'argument en faveur de l'identification de l'Ange des *Supplices* avec la troisième Personne de la Sainte Trinité est plus clairement exposé dans l'ouvrage de Ludwig Augustin Hoppe. Dans son étude comparant et opposant l'épiclese dans les liturgies orientale et romaine, Hoppe se concentre d'abord sur la disposition corporelle et les gestes du prêtre célébrant. En Orient, l'⁶², le prêtre s'incline profondément et fait le signe de croix au moment de l'invocation qui demande au Saint-Esprit de descendre sur les offrandes, deux gestes également accomplis par le prêtre pendant les *Supplices*, bien que le signe de croix sur les éléments sacrés ne se produise que dans la forme traditionnelle du Canon.⁶³ Sur la base de ces parallèles, Hoppe affirme, à l'instar des autres chercheurs déjà mentionnés, que les *Supplices* sont une forme d'épiclese.⁶⁴ En ce qui concerne toutefois l'identité de l'Ange médiateur dans les *Supplices*, Hoppe reconnaît que les preuves avancées pour affirmer qu'il s'agit du Christ – une question qui sera abordée dans la prochaine section de cet article – sont logiques, d'autant plus qu'elles font écho à des éléments trouvés chez les Pères de l'Église et à la structure générale du Canon en tant que prière du Christ au Père dans l'Esprit. Cependant, un problème à surmonter réside dans la tautologie malheureuse que cette

⁶² Cf. Ludwig Augustin Hoppe, *Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgien und der römische Konsekrationskanon* (Schaffhausen, 1864) 198-199. Ici, Hoppe met en évidence des détails tirés des liturgies divines de saint Basile et de saint Jean Chrysostome, ainsi que des liturgies des traditions syrienne, arménienne et alexandrine.

⁶³ Hoppe, *Die Epiklesis*, 200-201 : « Ainsi, le rite de notre prière correspond exactement au rite oriental de *l'ἐπίκλησις*. Tout comme le prêtre grec, lorsqu'il invoque le Saint-Esprit, se prosterne profondément devant la grandeur de sa prière, la nécessité qu'elle soit exaucée et son propre pouvoir, le prêtre latin ne peut exprimer autrement cette même prière et cette même conscience ; et comme celui-ci, celui-là se lève également pour répandre la bénédiction implorée sur l'offrande dans le symbole de bénédiction du signe de croix. »

⁶⁴ Ibid., 201 : « Qui pourrait voir dans ce merveilleux consensus des formes rituelles, tel que l'Église l'a conservé à travers toutes les liturgies exactement au même endroit, une œuvre du hasard, ou même oser attribuer à la gravité de la sainte Église un jeu de formes vide de sens ? Comme à travers le texte du *Supplices*, nous nous voyons à nouveau introduits par son rite dans *l'ἐπίκληση*. »

interprétation créée.⁶⁵ Si l'Ange *est* le Christ, alors son activité au milieu de l'anaphore est sans doute répétitive, puisqu'il élève vers l'autel céleste son Corps et son Sang sacrés sous forme sacramentelle pour ensuite redescendre vers l'autel terrestre afin d'assurer la réception fructueuse de la Communion pour les fidèles membres de son Église. Pour Hoppe, cette tautologie « brouille et détruit l'image » véhiculée dans cette section du Canon.⁶⁶

Au lieu de cette interprétation, Hoppe soutient que l'identité de l'Ange médiateur des *Supplices* est le Saint-Esprit. Sa principale source pour étayer cet argument est le *post-pridie* du rite mozarabe que l'on trouve les jours de fête des saints Marciana et Rufina, qui est lui-même une adaptation du *post-pridie* que l'on trouve le cinquième dimanche de Pâques.⁶⁷ Cependant, alors que l'euchologie du cinquième dimanche de Pâques parle de l'Ange comme de l'agent chargé de distribuer les offrandes consacrées aux fidèles (*accepta discurrente sancto angelo tuo nobis sanctificata distribuas*), l'euchologie des jours de fête des saints Marciana et Rufina décrit cette distribution comme se produisant par le ministère du Saint-Esprit (*per ministerium sancti Spiritus*).⁶⁸ Du point de vue de Hoppe, cette concordance verbale entre ces formules euchologiques nous permet d'identifier l'*angelus* du *post-pridie* mozarabe du cinquième dimanche de Pâques avec le *sanctus spiritus* du *post-pridie* des formules pour les fêtes respectives des saints Marciana et Rufina.⁶⁹

⁶⁵ Ibid., 172 : « En ce qui concerne les interprétations auxquelles recourt l'*angelus Christus*, celles-ci ne trouvent certes aucun obstacle dans le langage ecclésiastique et, dans la mesure où le pouvoir de consécration ne peut être refusé au Christ, elles s'accordent avec le contenu avéré de l'oraison elle-même, mais en établissant une tautologie entre le sublime autare et le *sanctus angelus*, elles ne s'inscrivent pas logiquement dans la formulation formelle actuelle de ce contenu. » logiquement à la formulation formelle actuelle de ce contenu. »

⁶⁶ Ibid., 172 : « Car si l'image choisie pour désigner la transsubstantiation (*perferri in sublime altare*) exige une action dirigée vers le haut, c'est-à-dire vers la présence humaine du Christ dans le ciel, à partir du bas, c'est-à-dire à partir des éléments sacrificiels de l'autel terrestre, alors, dans cette hypothèse, l'oraison demande la descente du Logos, pour le représenter ensuite immédiatement comme remontant vers lui-même, vers sa sainte humanité. La tautologie trouble et détruit l'image. » Soulignement ajouté dans la citation.

⁶⁷ Ibid., 174 : « Confitemur, Domine, confitemur et credimus, pro nostro scelere te corporaliter mortis subiisse supplicium, et pro omnium salute prostrato mortis interitu triumphantibus angelis coelestem patris ex qua veneras ad mansionem reversum. Pro quo *te Deus omnipotens rogamus* et petimus, ut oblata in conspectu tuo nostrae servitutis libamina *ipse tibi acceptabilia facias*, et *accepta discurrente sancto angelo tuo nobis sanctificata* distribuas, ut dum corda nostra corporis et sanguinis filii tui Domini nostri commixione purificas, petitiones nostras in odorem suavitatis accipias. » Souligné dans la citation de Hoppe tirée de la source mozarabe.

⁶⁸ Ibid., 175 : « Die sub 1. angeführte oratio post-pridie findet sich wörtlich noch zweimal im Mozarabischen Missal : in der Messe des Festes der heil. Marciana und celle de sainte Rufina, à la différence près que dans celles-ci, le « *discurrente sancto angelo tuo* » est remplacé par « *per ministerium sancti Spiritus* ». » Souligné dans l'original.

⁶⁹ Ibid., 175 : « Si nous pouvions maintenant – et la concordance littérale du reste du texte nous y invite – mettre ces deux termes sur un pied d'égalité, cela conduirait non seulement à l'identité de l'*angelus* de la première prière avec le *sanctus spiritus* de la seconde, mais aussi à la raison de cette désignation particulière : le Saint-Esprit serait alors considéré comme un ministre chargé par le Père d'accomplir sa volonté (par la consécration) et envoyé à cette fin, *spiritus administratorius* (Hébreux 1, 14). Geist serait ainsi représenté comme un ministre chargé par le Père d'accomplir sa volonté (avec l'exécution de la consécration) et envoyé à cette fin, *spiritus administratorius* (Hébreux 1, 14). »

L'argumentation de Hoppe s'appuie également sur des connaissances tirées des anciennes formes de la *benedictio fontis*, non seulement dans les liturgies mozarabe et gallicane, mais aussi dans la liturgie romaine. Naturellement, l'Église, tant en Orient qu'en Occident, a mis fortement l'accent sur l'activité du Saint-Esprit dans l'administration de certains sacrements, tels que les ordres sacrés, et les sacramentaux, tels que la bénédiction de l'eau baptismale. Cependant, Hoppe note que certaines formes de ces euchologies majeures invoquent un ange saint à la place où le Saint-Esprit est généralement invoqué.⁷⁰ On trouve un exemple de cet arrangement dans le sacramentaire presbytéral romain du VIII^e siècle, le *Gelasianum vetus*, dans son traitement de la célébration des rites d'initiation lors de la fête solennelle de la Pentecôte. Dans l'une de ses bénédictions alternatives du baptistère, le *Gelasianum vetus* demande qu'un *angelum sanctitatis* soit envoyé sur les eaux afin que ceux qui y sont lavés puissent être régénérés dans le Saint-Esprit.⁷¹ Sur la base de ces détails, Hoppe estime que l'Ange des *Supplices* ne peut être autre que le « saint messager du Père et du Fils, qui procède continuellement du Père et du Fils », le Saint-Esprit.⁷²

L'argument solide avancé par Cagin et Hoppe en faveur de l'Ange comme étant le Saint-Esprit repose sur le fait que *les Supplices* sont une forme d'épiclèse. Pour corroborer davantage cet argument, certains documents judéo-chrétiens anciens, comme l'*Ascension d'Isaïe*,⁷³ parlent du Saint-Esprit en termes angéliques tels que « l'Ange de l'Esprit » et « l'Ange de l'Église ». ⁷⁴ Comme indiqué précédemment, cette conception de l'activité post-consécratoire du Saint-Esprit dans l'anaphore a conduit le Consilium liturgique à faire explicitement référence à l'activité du Saint-

⁷⁰ Ibid., 176 : « C'est un fait incontestable que toute l'Église d'Orient comme d'Occident a toujours invoqué le Saint-Esprit sur l'eau baptismale comme celui qui doit lui conférer la puissance de la renaissance. Parmi les formules utilisées à cet effet, il en existe certaines qui implorent un *angelus sanctus* dans le même but. » Souligné dans l'original.

⁷¹ *Liber sacramentorum Romanae Aeclesiae ordinis anni circuli. Sacramentarium gelasianum*, éd. Leo Cunibert Mohlberg, Leo Eizenhöfer, Petrus Siffrin, *Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Series Maior, Fontes IV* (Rome : Herder, 1960) 95, §606 [Item alia ad cuccurrendum] : « Domine, sanctae pater, omnipotens aeternae deus, aquarum spiritualium sanctificator, te suppliciter depraecamus, ut ad hoc ministerium/humilitatis nostrae respicere digneris, et super has abluendis aquis et vivificandis hominibus preparatas angelum sanctitatis emittas, quo peccatis vitae prioris abluti reatuque deturso, purum sancto spiritui habitaculum in regeneratis procuret : per dominum nostrum. » Souligné par l'auteur. Cf. Hoppe, *Die Epiklesis*, 178 : « De même, l'Église romaine, qui prie jusqu'à présent avec une triple force : « descendat in hanc plenitudinem fontis *virtus Spiritus sancti* », invoquait autrefois l'« *angelus sanctitatis* » sur la source baptismale. » Souligné dans l'original.

⁷² Hoppe, *Die Epiklesis*, 179 : « Nous connaissons maintenant le sanctus angelus, que la prière *Supplices* implore afin qu'il apparaisse sur l'ordre du Père et élève les offrandes du prêtre et du peuple vers le sacrifice unique et éternel du Grand Prêtre unique et éternel, c'est-à-dire qu'il les transforme en corps et sang du Christ. Il s'est en effet révélé à nous dans sa haute gloire, comme un angelus *gloriosus* : ce n'est nul autre que le saint envoyé du Père et du Fils, qui procède sans cesse du Père et du Fils pour accomplir l'œuvre de la rédemption, – le Saint-Esprit. » Souligné dans l'original.

⁷³ *Ascensio Isaiae : Textus*. P. Bettiolo, A. Giambelluca Kossova, L. Leonardi, E. Norelli et L. Perrone, éd. et trad. Corpus Christianorum Series Apocryphorum 7. Turnhout : Brepols, 1995, et *Ascensio Isaiae : Commentarius*. Corpus Christianorum Series Apocryphorum 8. Turnhout : Brepols, 1995. Cf. Charles A. Gieschen, *Angelomorphic Christology: Antecedents and Early Evidence* (Waco, TX : Baylor University Press, 2017) 229-244. Selon Gieschen (p. 229), ce document date du II^e au IV^e siècle après J.-C.

⁷⁴ Gieschen, *Angelomorphic Christology*, 231.

Esprit dans l'épiclèse de communion des prières eucharistiques nouvellement composées des missels de Paul VI et Jean-Paul II.⁷⁵

Cependant, bien que l'argument de Cagin et Hoppe repose sur des bases crédibles, pour certains théologiens — comme Maurice de la Taille, dont la critique de l'approche pneumatologique sera exposée dans la prochaine section de cet essai —, le manque d'autorités patristiques et médiévales qui souscrivent à ce point de vue suffit à qualifier cette école de pensée de simple conjecture improbable. À l'inverse, le statut des *Supplices* en tant qu'épiclèse est largement reconnu. Ainsi, lorsque nous examinons l'argument en faveur de la conception de l'Ange comme étant le Christ, nous constatons que les partisans de cette approche se basent également sur la nature épyclétique de cette section du Canon.

L'Ange comme Christ

Dans le livre IV de son *Commentaire sur les Sentences*, saint Bonaventure expose son opinion sur l'Ange dans le Canon. Bonaventure présente son argument en soulignant d'abord le rôle d'intercession et de médiation des anges en tant qu'êtres spirituels qui, grâce à leur proximité avec le trône de Dieu et à leur affection sainte, pure et fervente pour Dieu, peuvent présenter nos prières et nos requêtes au Tout-Puissant.⁷⁶ Cependant, dans le cas du sacrifice de la messe, puisque les anges, tout comme nous, vénèrent le corps sacré du Seigneur dans les cieux, le seul capable de servir de médiateur entre cette réalité sacrée de l'autel terrestre et celle de l'autel céleste est « l'Ange du Grand Conseil », qui est à la fois notre « Pontife » et notre « Avocat », et qui se tient continuellement devant la face de Dieu : le Christ lui-même.⁷⁷

L'utilisation du titre « Ange du Grand Conseil » ou « Bon Conseil » est vaguement liée à Isaïe 9:6,⁷⁸ où l'enfant né pour restaurer la fortune d'Israël est appelé « Conseiller merveilleux, Dieu

⁷⁵ Cf. Annibale Bugnini, *Reform of the Liturgy 1948-1975*, trad. Matthew J. O'Connell (Collegeville, MN : Liturgical Press, 1990) 456-458.

⁷⁶ Bonaventure, *Sententiarum*, lib. IV, distinctio XI, pars 1, dubium 4, dans *Opera Omnia*, vol. 5, éd. A.C. Peltier (Paris, 1866) 478 : « Sed hoc intelligendum est, quod sicut Angeli intelliguntur Deo offerre orationes nostras et petitiones, similiter desideria, non propter ignorantiam Dei, sed propter commoditatem nostrum : quia suis sanctis affectibus et puris nos adjuvant, et merita nostra in conspectu Dei explicant, ut ex eorum puritate sancta, et affectione ferventi, ratione dignitatis nuntii sint acceptabilia. »

⁷⁷ Ibid. « Il faut comprendre ainsi l'offrande des sacrifices, car ceux qui assistent aux mystères sacrés prient avec nous afin que nos offrandes soient acceptées, et avec nous ils révèrent le très saint corps du Christ, comme au ciel : c'est pourquoi on dit qu'ils enlèvent et associent au ciel, dans la mesure où ils jugent digne d'honneur sur l'autel, comme au ciel. C'est également ainsi qu'il faut comprendre la prière du canon, car, comme l'explique Innocent, l'Ange du grand conseil est le Christ : par ses mains, nous prions pour que le sacrifice soit offert, c'est-à-dire que, par ses mérites et ses prières, notre sacrifice soit accepté par Dieu. Unde ipse est pontifex, et advocatus noster, et apparet continue vultui Dei ad interpellandum pro nobis ; et sic patent quæsitæ. »

⁷⁸ 9:5, dans la Septante.

puissant, Père éternel, Prince de la paix ».⁷⁹ La troisième homélie d'Origène sur le Livre du prophète Isaïe, traitant d'un passage précédent dans Isaïe 4:1 où sept femmes réagissent à la tribulation à laquelle Israël est confronté en s'attachant à un homme qui peut ôter leur opprobre, identifie l'homme en question comme étant le Christ et le décrit en outre comme « l'ange du grand conseil » rempli de force et de puissance.⁸⁰ Il faut reconnaître qu'Origène est quelque peu unique parmi les Pères de l'Église qui souscrivent à une christologie angélique, dans la mesure où, dans certains de ses écrits, il associe non seulement le Fils à une fonction angélique, mais aussi l'Esprit. Par exemple, dans son *Commentaire sur les Romains*, Origène identifie les deux chérubins fixés à l'Arche d'Alliance dans Exode 25:22 comme représentant à la fois le Fils et l'Esprit, et il relate également, dans son *De Principiis*, que les deux séraphins dans Isaïe 6:2-3 sont également la deuxième et la troisième personne de la Trinité.⁸¹

D'autres Pères de l'Église peuvent être cités comme ayant maintenu une christologie angéomorphique. Saint Justin Martyr, par exemple, dans son *Dialogue avec Tryphon*, fait valoir un certain nombre de liens entre certaines théophanies de l'Ancien Testament et la deuxième personne de la Trinité. En particulier, Justin interprète la présence du Fils dans la colonne de nuée dans Exode 13-14, ainsi que dans l'un des trois hommes qu'Abraham a rencontrés à Mamré dans Genèse 18, comme étant celui qui a lutté avec Jacob dans Genèse 32, et qui est apparu dans le buisson ardent dans Exode 3, et comme le guerrier qui est apparu à Josué dans Josué 5.⁸² Distinguant soigneusement entre le Fils éternellement engendré du Père et les autres anges créés, saint Justin explique à Tryphon son principe exégétique :

Ainsi, ni Abraham, ni Isaac, ni Jacob, ni aucun homme n'a vu le Père et le Seigneur ineffable de toutes les créatures et du Christ lui-même, mais [ils ont vu] celui qui, selon la volonté de Dieu, est Dieu le Fils, et son ange parce qu'il sert la volonté du Père ; celui qui,

⁷⁹ Sauf indication contraire, les traductions bibliques sont tirées de la *Revised Standard Version Catholic Edition*, New York : Oxford University Press, 2004.

⁸⁰ Cf. *Origène : Homélie sur Isaïe*, trad. Elizabeth Ann Dively Lauro (Washington, D.C. : Catholic University of America Press, 2021) 59-66, en particulier 63.

⁸¹ Gieschen, *Angelomorphic Christology*, 195. Gieschen cite le *Commentaire* d'Origène sur *Romains* 111.8 : « Que devons-nous penser d'eux en tant que symbole ? Les chérubins signifient la plénitude de la connaissance. Où trouvons-nous la plénitude de la connaissance si ce n'est en celui dont l'Apôtre dit « en qui sont tous les trésors de la sagesse et de la connaissance » [Col 2.3] ? Et l'apôtre dit cela du Verbe. Il écrit également la même chose du Saint-Esprit lorsqu'il dit : « L'Esprit scrute toutes choses, même les profondeurs de Dieu » [1 Cor 2.10]. » Gieschen cite ensuite *De Principiis* I.3.4 : « Les Hébreux ont dit que les deux séraphins à six ailes dans Isaïe qui s'interpellent et disent : « Saint, saint, saint est le Seigneur Sabaoth », sont le Fils unique de Dieu et le Saint-Esprit. Pour notre part, nous croyons que l'expression dans le *psaume d'Habacuc* [Hab. 3,2 LXX], « au milieu des deux êtres vivants », fait référence au Christ et au Saint-Esprit. »

⁸² Justin Martyr, *Dialogue avec Tryphon*, Sélection des Pères de l'Église 3, trad. Thomas B. Falls, éd. Thomas P. Halton et Michael Slusser (Washington, D.C. : The Catholic University of America Press, 2003) 58 (ch. 37.4), 83-88 (ch. 56), 89-91 (ch. 58.4-13), 91-92 (ch. 59.1) et 96 (ch. 62.5), respectivement. Cf. Gieschen, *Angelomorphic Christology*, 189.

par sa volonté, est devenu homme par une vierge ; qui est également devenu feu lorsqu'il a parlé à Moïse depuis le buisson.⁸³

Comme saint Justin, Tertullien, dans son *Adversus Praxean*, « attribue tout jugement et toute activité révélatrice, y compris ceux exercés par l'Ange du Seigneur, au Fils », en prenant soin, dans son ouvrage *De carne Christi*, de « préciser que l'utilisation de la terminologie angélique en christologie n'implique pas une nature angélique ».⁸⁴ De même, saint Clément d'Alexandrie comprend le Verbe préincarné comme ayant été un interlocuteur de Moïse, l'instruisant et le précédant lorsqu'il conduisait les Israélites d'Égypte vers la Terre promise.⁸⁵ Plus pertinent pour notre discussion, l'anaphore dans la *Traditio Apostolica* fait référence au Christ comme « l'Ange de la volonté du Père », que Bernard Botte relie à « l'Ange du Bon Conseil » d'Isaïe dans son édition critique,⁸⁶ et qui est également la manière dont le Christ est identifié dans le huitième livre des

⁸³ Justin Martyr, *Dialogue avec Tryphon*, 191-192 (ch. 127.4). Cf. Gieschen, *Angelomorphic Christology*, 189. Il faut toutefois reconnaître que certains ont remis en question le fait que le traitement par Justin de sa christologie angéomorphique ait conservé toutes les distinctions importantes lorsqu'il discutait de la fonction de la Seconde Personne en tant que héraut de la volonté du Père, et de sa nature en tant qu'éternel engendré du Père. Par exemple, Gieschen se concentre sur la déclaration de Justin dans *I Apologia* 6.1-2, où, dans sa confession de foi trinitaire, Justin parle de « l'armée des autres bons anges » qui suivent le Fils et « sont faits à son image ». Gieschen note ensuite que « ce qui est frappant dans ce texte, c'est à la fois la reconnaissance par Justin [sic] que les anges sont faits à l'image du Christ (c'est-à-dire de même nature) et l'inclusion des anges comme recevant « l'adoration et la vénération » dans une séquence après le Père et le Fils et avant l'Esprit (prophétique) » (Gieschen, *Angelomorphic Christology*, 193-194).

⁸⁴ Gieschen, *Angelomorphic Christology*, 193. Ici, Gieschen cite *Adversus Praxean* 16, qui renvoie également à *Adversus Marcionem*, 2.27 : « C'est donc le Fils qui, depuis le commencement, a rendu le jugement, renversé la tour orgueilleuse [Babel], divisé les langues, puni le monde entier par la violence des eaux, fait pleuvoir le feu et le soufre sur Sodome et Gomorre, en tant que Seigneur issu du Seigneur. Car c'est lui qui, à tout moment, est descendu pour converser avec les hommes, depuis Adam jusqu'aux patriarches et aux prophètes, dans des visions, des rêves, des miroirs, des paroles obscures ; posant dès le commencement les fondements de la course de ses dispensations, qu'il avait l'intention de suivre jusqu'à la fin. Ainsi, même en tant que Dieu, il apprenait sans cesse à converser avec les hommes sur terre, n'étant autre que le Verbe qui allait se faire chair. » Dans son *De carne Christi* 14, Tertullien dit : « Il est en effet appelé « Ange du Grand Conseil », [sic], c'est-à-dire messenger, par un mot qui se réfère à sa fonction plutôt qu'à sa nature. Car il avait pour mission d'annoncer au monde le grand dessein du Père, à savoir celui concernant la restitution de l'humanité. Il ne faut cependant pas le comprendre comme un ange réel comme Gabriel ou Michel. » Ici, Gieschen renvoie également au *De Trinitate* 28 de Novation.

⁸⁵ Gieschen, *Angelomorphic Christology*, 194. Ici, Gieschen cite *Paedagogus* I.7 : « Car c'est vraiment le Seigneur [le Fils] qui était l'instructeur du peuple ancien par Moïse ; mais Il est l'instructeur du nouveau peuple par lui-même, face à face. « Car voici », dit-il à Moïse, « mon ange marchera devant toi », représentant la puissance évangélique et commandante de la Parole, mais gardant la prérogative du Seigneur. [...] Autrefois, les anciens avaient une ancienne alliance, et la loi disciplinait le peuple par la crainte, et la Parole était un ange ; mais au peuple nouveau et frais a également été donnée une nouvelle alliance, et la Parole est apparue, et la crainte s'est transformée en amour, et cet ange mystique est né : Jésus. »

⁸⁶ *La Tradition Apostolique : D'après les anciennes versions*, éd. Bernard Botte, Sources Chrétiennes 11bis (Paris : Les éditions du Cerf, 1984) 48, 50, §4 (version éthiopienne) : « Gratias tibi referimus deus, per dilectum filium tuum Iesum Christum, quem in ultimis temporibus misisti nobis salvatorem et redemptorem et angelum voluntatis tuae, qui est verbum quod a te < non separator >, per quem omnia fecisti, volens, et misisti de caelo in matricem virginis, qui s'est fait chair et a été porté dans son sein, et ton Fils a été révélé par le Saint-Esprit. » Dans la note de bas de page 2, p. 49, Botte note ce qui suit : « Allusion à *Is.* 9, 5 d'après les Septante : l'Ange du grand conseil. »

Constitutiones Apostolorum : « le premier-né de toute créature, l'ange du grand conseil et le souverain prêtre ».⁸⁷

En lien avec la formule eucharistique dans la *Traditio Apostolica*, Christiaan Kappes présente une discussion intéressante dans son exégèse de la bénédiction des fils de Joseph par Jacob dans Genèse 48.⁸⁸ Dans ce chapitre de la Genèse, Éphraïm et Manassé sont amenés devant le vieux patriarche Jacob par leur père Joseph, afin qu'ils reçoivent la bénédiction de leur grand-père. Comme Manassé était l'aîné, Joseph le conduisit à la droite de Jacob, tandis qu'Éphraïm, le cadet, fut conduit à la gauche de Jacob. Cependant, lorsqu'il impose sa bénédiction, Jacob croise son bras droit sur son bras gauche afin que sa main droite, et non sa main gauche, repose sur la tête du plus jeune, Éphraïm, ce que Kappes interprète comme la préfiguration de l'ascendant du « frère cadet », le Corps mystique du Christ, sur l'aîné, le peuple juif, dans la mission du salut. S'appuyant sur un commentaire de Philon associant le nom « Éphraïm » aux concepts de « mémoire » et de « fécondité »,⁸⁹ Kappes présente l'anaphore dans la *Traditio* comme une sorte de glose de Genèse 48, 15-16, les versets qui contiennent la formule de bénédiction elle-même. Jacob y prie ainsi : « Que le Dieu devant lequel ont marché mes pères Abraham et Isaac, le Dieu qui m'a conduit toute ma vie jusqu'à ce jour, l'ange qui m'a racheté de tout mal, bénisse ces jeunes gens ; et qu'en eux mon nom soit perpétué, ainsi que le nom de mes pères Abraham et Isaac ; et qu'ils deviennent une multitude au milieu de la terre » (vv. 15-16). En comparant cela avec le protocole d'ouverture de l'anaphore de la *Traditio Apostolica*, on trouve un parallèle dans lequel le célébrant prie également le Dieu qui a envoyé un messenger dans le monde pour guider son peuple : « Ô Dieu, par ton fils bien-aimé Jésus-Christ, que tu nous as envoyé dans les derniers temps comme Sauveur et Rédempteur et Ange de ta volonté/conseil, qui est ta parole inséparable, par qui tu as fait toutes

⁸⁷ *Constitutiones Apostolorum*, livre 8, chapitre 36, 3 ; cf. livre 2, chapitre 24, 3 ; chapitre 30, 2. Cité dans Maurice De La Taille, *The Mystery of Faith and Human Opinion Contrasted and Defined*, « A Letter to a Theologian on the Angel of Sacrifice and the Sacrifice in Heaven » (Londres : Sheed & Ward, 1934) 59-79, en particulier 62.

⁸⁸ Christiaan Kappes. « The Angel of Great Counsel and the Angel-Redeemer: Reception of the Angelomorphic Christ. » Dans *Let us be attentive! Proceedings of the Seventh International Congress of the Society of Oriental Liturgy—Prešov (Slovakia), 9-14 July 2018*. Édité par Martin Lüsttraeten, Brian Butcher, Steven Hawkes-Teeple. Münster : Aschendorff Verlag, 2020. Pp. 99-134.

⁸⁹ Philon d'Alexandrie, « Commentaire allégorique », dans *Les œuvres de Philon : édition complète et intégrale, nouvelle édition mise à jour*, trad. C. D. Young (Peabody, MA, 1995) 60-61 (ch. 30:90-31:96). Cf. Kappes, « The Angel of Great Counsel and the Angel-Redeemer », 105-106. Dans son commentaire, Philon note la distinction entre les noms de Manassé et d'Éphraïm, Manassé signifiant « souvenir » et Éphraïm « mémoire ». Du point de vue de Philon, la mémoire est la plus parfaite des deux, car elle « a des perceptions fraîches, harmonieuses et claires, de sorte qu'elle ne se trompe jamais par ignorance ». En revanche, le souvenir « n'est qu'une chose mutilée et aveugle », car il est toujours précédé par l'oubli. Pour cette raison, Éphraïm, en tant que « mémoire », peut également être assimilé à « la fécondité (*καρποφορία*) de l'âme d'un homme érudit, qui produit son fruit approprié (*καρπὸν*) lorsqu'elle a confirmé ses spéculations et les conserve dans sa mémoire ».

choses et qui t'a été agréable [...] ».⁹⁰ Sur la base de ce parallèle, et en rapportant le langage de l'anaphore de la *Traditio* à d'autres auteurs patristiques de cette période, Kappes note que

Le Dieu « aux yeux duquel » les patriarches étaient agréables [...] est le Jésus préincarné visible. Cela correspond à une préoccupation typique des chrétiens proto-orthodoxes comme Justin et Novatien, qui affirmaient leur exégèse face à une exégèse concurrente du Père visible de la fin du IIe et du milieu du IIIe siècle, à savoir que Dieu le Père de l'Ancien Testament ne peut être vu, mais seulement le Fils.⁹¹

Outre la ligne de pensée issue des périodes post-apostolique et antique tardive, l'argument en faveur de la vision du Christ comme l'Ange des *Supplices* a également des défenseurs modernes. Au début du XXe siècle, le savant jésuite français Maurice de la Taille, en examinant le langage des *Supplices*, a vu un lien étroit entre celui-ci et la doctrine de la transsubstantiation de l'Église. Répondant à une critique de son ouvrage principal, *Mysterium fidei*, par un autre jésuite français,⁹² , tout en admettant volontiers la validité de l'opinion majoritaire qui voyait dans l'Ange des *Supplices* la représentation de l'ordre collectif des anges déjà à l'œuvre dans la liturgie — et en critiquant, conjointement avec d'Alès, l'opinion de Hoppe et Cagin concernant leur interprétation de l'Ange comme étant le Saint-Esprit⁹³ —, a néanmoins remis en question l'objection soulevée à l'égard de la possibilité que l'Ange soit le Christ. La réplique de de la Taille reposait essentiellement sur le fait que la description de l'activité de l'Ange — portant les dons consacrés (*hæc perferri*) à l'autel céleste — est une activité propre appartenant déjà aux *munera* du Christ en tant que Prêtre, Victime et Autel.⁹⁴

⁹⁰ Traduction de Kappes, « The Angel of Great Counsel and the Angel-Redeemer », 129-130.

⁹¹ Kappes, « The Angel of Great Counsel and the Angel-Redeemer », 131.

⁹² Adhémar d'Alès, « Bulletin de théologie historique », dans *Recherches de Science Religieuse* (1922) 362-384.

⁹³ De la Taille, *The Mystery of Faith and Human Opinion Contrasted and Defined*, 69n1. Ici, de la Taille note : « Comme cette discussion s'est déroulée avec le Père d'Alès, il n'y avait aucune raison d'examiner le point de vue qui identifie notre Ange au Saint-Esprit, puisque mon correspondant rejette ce point de vue, tout comme moi. Cette hypothèse, cependant, avancée par Hoppe il y a une soixantaine d'années, a été reprise de nos jours par certains liturgistes de renom. Elle ne bénéficie pas de l'autorité d'aucun porte-parole de l'Antiquité patristique ou médiévale. Dans les textes liturgiques, on ne trouve que deux points d'appui : (i) une antienne figurant dans des manuscrits du Xe-XIIIe siècle (cf. Cagin, *Te Deum ou Illatio* ? p. 217), et oscillant entre les deux formes suivantes : *Emitte Angelum tuum, Domine* et *Emitte, Spiritum Sanctum tuum, Domine*, « pour la sanctification de ton Corps et de ton Sang » (il n'est pas question d'une translation des dons, mais d'une simple *épiclesse* descendante) ; (ii) un fragment du *Liber Ordinum* (*Mysterium Fidei* p. 447), sans aucune référence à l'Eucharistie, mais ayant uniquement pour objet la descente du Saint-Esprit, « Ange de la Vérité », sur les fonts baptismaux. Cela est trop peu pour conférer à l'interprétation conjecturale de Hoppe une probabilité sérieuse. Cela serait vrai de son opinion, même s'il n'y avait pas contre elle un imposant ensemble de déclarations scripturaires, patristiques et liturgiques en faveur du Verbe, du Souverain Prêtre, du Chef de la hiérarchie céleste, ce Fils du Père que, après tout, tant d'autres *épicleses* [sic], même de l'Antiquité la plus reculée, invoquent. »

⁹⁴ *Ibid.*, 61.

De la Taille expose son argumentation dans *Mysterium Fidei*, citant de nombreux théologiens patristiques et scolastiques pour étayer son approche, notamment saint Paschasius Radbertus, l'⁹⁵ t Thomas de Walden, l'⁹⁶ , ainsi que le théologien grec Nicolas Cabasilas. C'est peut-être la citation de l'ouvrage de Cabasilas, *Liturgiae Expositio*, qui résume le mieux l'argumentation de de la Taille. Dans une perspective orientale, Cabasilas commente l'approche latine de la consécration du pain et du vin lors de la messe. Concernant les *Supplices*, Cabasilas fait référence à Matthieu 23, 19, où le Seigneur critique les pharisiens et les scribes qui considèrent le don placé sur l'autel comme plus sacré que l'autel qui rend le don sacré. À la lumière de cette exhortation dominicale, Cabasilas note que lorsque le prêtre prie pour que les dons soient transportés par l'Ange de l'autel terrestre à l'autel céleste, le prêtre en question ne fait référence à nul autre que le Christ lui-même, qui seul peut sanctifier.⁹⁷ Ainsi, pour Cabasilas, le Christ n'est pas seulement le don, mais aussi l'autel *et* l'Ange.

Le rôle de l'Ange à ce moment-là est donc de servir de médiateur au Sacrifice, ce qui est en soi une activité très sacerdotale. Comme de la Taille l'explique plus en détail dans sa réponse à la critique de d'Alès, il déclare que

le Christ est l'Ange qui descend et l'Ange qui monte ; le Messager de Dieu, l'Interprète des hommes ; l'Ange Médiateur. Le prêtre est un tel médiateur, tourné tantôt vers Dieu au nom des hommes, tantôt vers les hommes au nom de Dieu : « car il est l'ange du Dieu des

⁹⁵ Principalement, son *Liber de corpore et sanguine Christi*, dans *Patrologia Latina* 120, éd. J.-P. Migne, 1286 (chap. 8, n. 1), 1286-1287 (chap. 8, n. 2), 1290 (chap. 8, n. 6), 1310-1311 (chap. 12, n. 1) et 1334 (c. 21, n. 2). Cf. Maurice de la Taille, *Mysterium fidei de augustissimo corporis et sanguinis Christi sacrificio atque sacramento : Elucidationes L, in tres libros distinctae* (Paris : G. Beauchesne, 1921) 276-277.

⁹⁶ *Sacramentalia*, tit. 4, chap. 39, fol. 94, citant saint Bède le Vénérable, *De Tabernaculo*, lib. 3, chap. 12, dans *Patrologia Latina* 91, 494. Cf. De La Taille, *Mysterium fidei*, 279.

⁹⁷ Nicholas Cabasilas, *Liturgia Expositio*, chap. 30, dans *Patrologia Graeca* 150, éd. J.-P. Migne (Paris, 1865) 433-437 : « Les Latins ne demandent pas ouvertement la sanctification et la transformation en corps dominical, mais ils utilisent d'autres noms qui ont la même signification. Quelle est donc cette prière ? Jube surus ferri dona haec in manu angeli ad supercoeleste tuum altare... Omnia quae intercedendi vim habent et sanctificationem nobis praebent, solus est ipse Salvator. Quenam ergo sunt quae intercedendi vim habent et sanctificant ? Sacerdos, Hostia, Altare. Etenim et altare sanctificat, ut vult sermo Domini. *Altare enim, inquit, est quod sanctificat donum*. Ergo quoniam solus ipse est qui sanctificat, solus fuerit Sacerdos et Hostia et Altare. ...Ad hoc supercoeleste altare orat sacerdos [Latinus] dona sursum ferri, quod est sanctificari, in ipsum supercoeleste Christi corpus mutari... Quoniam enim altare sanctificat dona ei superimposita, idem est orare ut dona sanctificentur, et orare ut altari superimponentur. (Quae enim est sanctificatio, qua altare sanctificat dona imposita? Ea qua ipse Sacerdos seipsum sanctificavit : scilicet eo quod oblatum est Deo et sanctificatus.) Quoniam enim idem est et a Sacerdos et Altare, et Hostia, idem est et a Sacerdote sacrificatum esse, et in Hostiam illam mutatum esse, et in illo supercoelesti Altari posita et dedicata esse. Propterea, cum aliquod horum trium separatim oraveris, universum exorasti. » Cf. De la Taille, *Mysterium fidei*, 276.

armées », dit le prophète Malachias [sic] (2:7) [...]. Il s'ensuit que le Christ, le Souverain Prêtre, est, en tant que tel, l'Ange de Dieu *par excellence*.⁹⁸

Sur la question du sacerdoce du Christ et de la participation du prêtre ministériel à ce sacerdoce, ainsi que sur l'assistance d'autres ministres jouant leur rôle propre dans la liturgie sacrée, de la Taille voit dans le langage des *Supplices* une indication du rôle important de la hiérarchie : tout comme le Christ, « le Liturgus suprême (Hébreux 8, 1-2), le Prêtre invisible, l'Ange bien-aimé de Dieu (Justin, *Dial*, 93) », a des ministres angéliques — ou diacres — qui l'assistent, de même le prêtre visible à l'autel, en tant que vicaire de l'Ange Médiateur, est assisté par le diacre, un substitut de l'ordre créé des anges.⁹⁹ À partir de là, de la Taille affirme que

C'est la collectivité, ou plutôt la hiérarchie, de ce ministère supraterrestre qui semble être envisagée dans la prière du Canon pour le transfert des dons offerts. Nous demandons que le transfert soit effectué par l'Envoyé divin, par le Liturgus glorifié assis à la droite du Père et intervenant ici comme il interviendra au dernier jour.¹⁰⁰

Ainsi, si les créatures angéliques sont certainement à l'œuvre dans la liturgie, comme le précise à juste titre l'opinion majoritaire, servant le Christ comme elles l'ont fait lors de sa tentation dans le désert et pendant son agonie dans le jardin, le sacrifice qui « scelle l'alliance entre la terre et le ciel » n'est pas médiatisé par les mains des anges créés, mais par la main de l'« Ange souverain », par la main du Christ.¹⁰¹

Remarques finales

Comme nous l'avons noté au début de cet article, notre objectif était simplement de revisiter le débat scientifique concernant l'identité de l'Ange dans les *Supplications* afin de réfléchir au rôle de la médiation dans le Sacrifice de la Messe et à notre participation à ce mystère. Les arguments

⁹⁸ De la Taille, *The Mystery of Faith and Human Opinion Contrasted and Defined*, 61. Dans le même ordre d'idées, Prosper Guéranger note qu'« il n'y a ni chérubin, ni séraphin, ni ange, ni archange qui puisse accomplir ce que le prêtre demande ici à Dieu d'ordonner. C'est un acte qui dépasse totalement le pouvoir de tout être créé. Maintenant, observez la signification du mot Ange ; il signifie *envoyé*, et le Fils de Dieu était *Celui qui a été envoyé* par le Père ; Il est descendu sur terre parmi les hommes, Il est le véritable *Messenger*, Envoyé, comme Il le dit de Lui-même : *Et qui misit me Pater* (Jean 5, 37). Notre Seigneur n'est pas simplement au rang de ces esprits que nous appelons anges et archanges, placés près de nous par Dieu. Non, il est l'Ange par excellence, il est, comme le dit l'Écriture, l'Ange du Grand Conseil, *Angelus magni Consilii*, de ce grand Conseil de Dieu par lequel, voulant racheter le monde, il a donné son propre Fils. Ainsi, le prêtre supplie Dieu que l'Ange emporte *hæc* (*ce qui est sur l'autel*) et le place sur l'autel du Ciel ; il fait cette demande afin de montrer l'identité du Sacrifice du Ciel avec le Sacrifice de la terre. [...] Or, qui peut faire en sorte que ces deux sacrifices ne soient qu'un ? C'est Jésus-Christ, l'Envoyé, l'Ange du Grand Conseil » (Prosper Guéranger, *Sur la Sainte Messe*, trad. Laurence Shepherd [Farnborough : Saint Michael's Abbey Press, 2006] 96-97).

⁹⁹ De la Taille, *Le mystère de la foi et l'opinion humaine contrastées et définies*, 68.

¹⁰⁰ Ibid., 68.

¹⁰¹ Ibid., 69.

avancés par les trois écoles d'interprétation – l'école littéraire et historique qui voit l'Ange comme le représentant de l'ordre angélique collectif, l'école pneumatologique qui voit l'Ange comme le Saint-Esprit et l'école christologique qui voit l'Ange comme le Christ – sont tous bien fondés tant sur le plan de la critique textuelle que sur celui de la réflexion théologique. L'argument littéraire et historique, qui s'appuie sur l'utilisation du pluriel *angelus* dans le Canon de saint Ambroise dans le livre IV de *De Sacramentis (per manus angelorum tuorum)* et dans la référence de saint Marc/saint Cyrille à la « liturgie/ministère archangélique » dans la liturgie, fournit une preuve textuelle solide du ministère des anges à ce stade de la liturgie, servant d'ordre collectif d'une manière qui n'est pas sans précédent dans les Écritures sacrées.¹⁰² En ce qui concerne l'approche pneumatologique, le statut des *Supplices* en tant que forme d'épiclese post-consécration pour la réception fructueuse de la Sainte Communion par les fidèles fournit la toile de fond pour mettre en évidence l'activité de l'Esprit. Non seulement la pratique orientale consistant à situer l'épiclese pneumatologique après la consécration donne du crédit à l'existence d'un tel élément dans la liturgie romaine, mais les références post-consécratoires au Saint-Esprit dans certaines formules du *post-privie* mozarabe permettent également une telle spéculation. Enfin, l'approche christologique bénéficie du soutien ferme de nombreux Pères de l'Église post-apostoliques et de la fin de l'Antiquité, ainsi que de l'appui de voix importantes de la période scolastique qui considèrent le rôle de médiation dans le Canon comme une activité appartenant uniquement à la Deuxième Personne de la Très Sainte Trinité.

S'il est important de conserver le même niveau de circonspection objective que celui dont ont fait preuve bon nombre des érudits évoqués dans cet article en s'abstenant de donner des interprétations définitives sur des questions qui peuvent être envisagées de multiples façons, il est tout aussi important de faire progresser le discours théologique en donnant un avis éclairé sur les questions débattues. À cette fin, bien que l'argument christologique comporte des points de critique légitimes, notamment les nuances théologiques qui doivent être maintenues pour éviter toute

¹⁰² Nous pouvons nous tourner vers des activités telles que l'apparition de l'archange Gabriel au prophète Daniel au moment de l'offrande du soir dans le Temple (Dan 9, 20-21), ou sa venue à Zacharie à droite de l'autel de l'encens (Lc 1, 11), ou la vision des chérubins près du Temple dans la vision d'Ézéchiel (Ez 10, 1-22), ou la vision d'Isaïe des séraphins (Is 6, 1-7), ou les quatre êtres vivants adorant Dieu dans la liturgie céleste (Ap 4, 6-8). De même, les anges descendant et montant dans l'échelle de Jacob (Gn 28, 10-15) ont des connotations similaires à celles que l'on trouve dans les aspects ascendants/descendants des *Supplices*.

apparence d'hétérodoxie,¹⁰³ et également à la lumière de la variante textuelle qui existe entre le Canon romain et l'un de ses premiers exemplaires (*De Sacramentis*),¹⁰⁴ on pourrait soutenir que les avantages de cette école de pensée sont doubles.

Premièrement, la vision théologique proprement orthodoxe de l'activité du Christ en tant que Grand Prêtre et, par conséquent, Ange médiateur, fournit un aperçu riche du Canon en tant que prière du Christ au Père dans le Saint-Esprit. Les *munera* liturgiques du Christ — Prêtre, Victime et Autel — correspondent à la dynamique qui dénote le mouvement de la grâce tant dans l'histoire du salut que dans la réalité sacramentelle, depuis le Père (*a Patre*), à travers le Fils (*per Filium*), dans l'Esprit (*in Spiritu Sancto*), puis, de notre côté, dans la louange et l'adoration, de retour vers le Père (*ad Patrem*), à travers le Fils, dans l'Esprit.¹⁰⁵ Même lorsque, comme l'a noté Ludwig Augustin Hoppe, il apparaît dans les *Supplices* une tautologie superflue dans laquelle le Christ apporte à l'autel céleste son Corps et son Sang sacrés sous forme sacramentelle, pour ensuite redescendre à l'autel terrestre afin d'assurer la réception fructueuse de la Communion pour les fidèles membres de son Église,¹⁰⁶ cette tautologie trouve une réponse dans l'approche du début du Moyen Âge qui considérait l'Ange des *Supplications* non seulement comme Notre Seigneur seul, mais comme Notre Seigneur « à la tête des anges ».¹⁰⁷ De plus, étant donné que la réforme liturgique tridentine et la réforme liturgique actuelle ont toutes deux invoqué un retour de la liturgie aux normes des anciens

¹⁰³ À ce sujet, Gieschen note ce qui suit : « La contribution des traditions angéomorphiques au développement de la christologie s'est principalement produite au cours des trois premiers siècles avant le concile de Nicée [sic] en 325 APRÈS J.-C. [AD]. Au cours de cette période richement générative, des efforts exégétiques ont été déployés pour exprimer la préexistence du Christ, ainsi que pour affirmer sa divinité, en utilisant les traditions trouvées dans la littérature israélite et juive. Aboutissant à la controverse arienne et aux formulations de Nicée, des questions ontologiques ont été soulevées qui ont effectivement étouffé toute discussion ultérieure sur la relation entre les traditions angéliques manifestes et le Christ. Par conséquent, le débat christologique arien a servi à voiler et à enterrer l'importante contribution des traditions angéomorphiques à l'expression primitive de la christologie » (Gieschen, *Angelomorphic Christology*, 7).

¹⁰⁴ Joseph Barbel a tenté d'expliquer cela de manière non contraignante. Cf. Barbel, *Christos Angelos*, 284.

¹⁰⁵ Cipriano Vagaggini, *Theological Dimensions of the Liturgy: A General Treatise on the Theology of the Liturgy*, trad. Leonard J. Doyle et W.A. Jurgens (Collegeville, MN : The Liturgical Press, 1976) 198. Ici, Vagaggini note le thème général du Nouveau Testament qui décrit le rôle des personnes individuelles de la Trinité dans l'œuvre du salut, et notre réponse : « Tout ce qui est bon nous vient du Père, par l'intermédiaire de son Fils incarné, Jésus-Christ, grâce à la présence en nous du Saint-Esprit ; et de même, c'est par la présence du Saint-Esprit, par l'intermédiaire du Fils incarné, Jésus-Christ, que tout retourne au Père. *A Patre, per Filium eius, Iesum Christum, in Spiritu Sancto, ad Patrem* — tel est l'aspect primordial et prédominant sous lequel le Nouveau Testament parle de la Trinité. »

¹⁰⁶ Cf. Hoppe, *Die Epiklesis*, 172.

¹⁰⁷ De la Taille, *The Mystery of Faith and Human Opinion Contrasted and Defined*, 61. De la Taille invoque en particulier Thomas de Walden, « la seule grande théologie du XVe siècle ».

Pères,¹⁰⁸ il ne faut pas écarter trop rapidement la considération des Pères post-apostoliques et de la fin de l'Antiquité qui accordaient une grande importance à une christologie angélique orthodoxe.

Le deuxième avantage de cette interprétation de l'Ange des *Supplices* comme étant le Christ est qu'elle satisfait la compréhension des *Supplices* comme une épiclese post-consécrationnelle, ou communion. Bien que l'argument pneumatologique de Hoppe et Cagin aurait également atteint ce but, les preuves à l'appui de leur argument ne sont sans doute pas aussi solidement étayées que celles fournies par l'école christologique. L'épiclese *du Logos* — attestée par les documents égyptiens du IV^e siècle, *l'Euchologium Serapionis* et le *Deir Balizeh*, et également défendue par Rudolf Buchwald comme ayant été l'approche romaine originale de l'épiclese — corrige la critique habituelle adressée au Canon romain pour l'absence d'une épiclese bien définie. Les spécialistes de la liturgie — ainsi que l'Église elle-même à travers ses réformes liturgiques modernes — sont parvenus à un consensus concernant le *Quam oblationem* comme étant l'épiclese pré-consécrationnelle dans le Canon. L'identification d'une épiclese *du Logos* dans le contexte des *Supplices* répondrait également à ce besoin, car le contenu des *Supplices* est en fin de compte une supplication pour que les fidèles reçoivent fructueusement l'oblation, ce qui est le but d'une épiclese de communion, comme en témoignent d'autres formulaires du registre liturgique.

Les trois écoles de pensée présentées dans cet article ont des voix importantes qui défendent leur cause, et bien que la conclusion de cet article penche en faveur d'une école, celle christologique, la circonspection scientifique qui nous a amenés à cette conclusion peut être résumée par de la Taille qui note que « dans les questions de ce genre, dès lors que nous essayons de déterminer la pensée de ceux qui ont rédigé nos anciennes formules, nous ne pouvons prétendre atteindre une certitude mathématique. Les probabilités suffisent, basées sur l'esprit de l'époque, sur l'interprétation de l'époque suivante et sur la raison intrinsèque ». ¹⁰⁹

¹⁰⁸ Cf. Pie V, *Quo Primum*, dans *Missale Romanum, Editio typica 1962*, éd. Manlio Sodi et Alessandro Toniolo, Monumenta Liturgica Piana 1 (Cité du Vatican : Libreria Editrice Vaticana, 2007) 5 : « ad pristinam Missale ipsum sanctorum Patrum normam ac ritum restituerunt. » Cf. *Sacrosanctum concilium* 50.

¹⁰⁹ De la Taille, *The Mystery of Faith and Human Opinion Contrasted and Defined*, 67.