



**ASSEMBLÉES
DU SEIGNEUR**
DEUXIÈME SÉRIE

N° 1

**LA PRIÈRE
EUCARISTIQUE**



*Cette collection
vous apparaît désormais
avec un nouveau visage.*

*C'est que l'Église transforme rapidement
sa liturgie :*

*le Canon romain se proclame en français,
bientôt de nouvelles anaphores
entreront en usage, et le missel sera
transformé de fond en comble par
l'introduction de lectures très variées.*

*La série actuelle
entend présenter un outil
pratique de travail et de réflexion
tant aux laïcs soucieux de participer
plus intelligemment
à la liturgie*

*qu'aux pasteurs débordés
qui veulent accorder
priorité au ministère de
la Parole de Dieu.*

*Ne gardez pas
ces brochures sous le boisseau.
Faites-les connaître à vos amis.*

*Sans retard
transmettez à la rédaction
vos critiques et vos souhaits
en remplissant
la fiche-enquête ci-jointe.*

2007723

2 ASS

As 7

**ASSEMBLÉES
DU SEIGNEUR**

DEUXIÈME SÉRIE

N° 1

**LA PRIÈRE
EUCCHARISTIQUE**

FACULTAD
DE
TEOLOGIA
Univ. de Deusto
BIBLIOTECA

~~115478~~



Avec l'autorisation des supérieurs

© LES EDITIONS DU CERF, 1968
29, boulevard Latour-Maubourg, Paris 7^e

programme de la deuxième série d'Assemblées du Seigneur

Le temps que nous vivons nous offre une chance exceptionnelle : nous pouvons participer activement au profond renouveau de la prière dans l'Eglise. C'est pourquoi *Assemblées du Seigneur* inaugure, dès aujourd'hui, sa nouvelle série.

La Rédaction travaille cependant à élaborer les tables de la première série qui paraîtront bientôt. Mais elle n'a pas voulu attendre davantage pour mettre entre les mains des pasteurs et des fidèles les commentaires des nouveaux textes liturgiques. Et pour aborder ces textes avec fruit, il a paru bon de consacrer d'abord deux numéros de la nouvelle série à l'étude plus générale de la prière et de la liturgie eucharistiques.

Ce tome-ci traite des origines et des caractéristiques du Canon de la messe, que sa traduction française vient de mettre en relief. Le second tome aura pour objet d'expliquer — aussitôt après leur promulgation — les nouvelles anaphores composées par le Consilium de liturgie. En outre, lorsqu'on publiera *ad experimentum* le nouveau Lectionnaire festivo-dominical, ce sera l'occasion d'exposer, dans un troisième tome, les principes qui ont présidé à son élaboration. Nous y ajouterons une table de concordance entre les nouvelles péripécies et les thèmes correspondants de la première série.

Enfin, aussitôt que commencera l'expérimentation de ces lectures — réparties, comme on le sait, en trois cycles annuels — nous reprendrons la publication mensuelle régulière des livres consacrés à chaque dimanche et aux grandes fêtes. Le délai prévu est de cinq ans. Outre l'exégèse développée des textes bibliques, ils donneront des pistes catéchétiques. Si en effet le message de la Révélation interpelle les communautés chrétiennes de notre temps, il ne rencontre pas moins les problèmes concrets qui les hantent. La liturgie doit s'enraciner au cœur de la vie de l'homme pour le conduire à Dieu.

THOMAS NÈVE.



TEMOIGNAGE :

Pour que l'assemblée participa...

p. 9

Une équipe sacerdotale parmi d'autres cherche à se situer face aux exigences de la célébration du Canon en français. Après avoir dressé le bilan liturgique de ces dernières années, elle prend conscience de l'importance capitale que revêtent désormais le rôle très délicat du président au sein d'une assemblée et la participation éclairée de celle-ci. Cela suppose que prêtres et fidèles révisent leurs conceptions tout autant que leurs attitudes. Mais il faut qu'intervienne aussi toute une technique de la diction, des gestes, d'alternance entre pauses et rythmes variés au cours de l'action, etc. Entamer une recherche sincère en ce domaine, c'est s'engager à ne jamais croire trop vite qu'on a trouvé « la » solution !

par Robert Llewellyn
Directeur de l'école Fénelon à Paris

PRESENTATION LITTÉRAIRE :

La traduction française du Canon romain

p. 71

S'agissait-il de faire un simple décalque du latin, au risque de dépayser l'auditeur ? Ou, au contraire, d'ajouter une de ces « belles infidèles » à notre répertoire littéraire ? Entre ces deux extrêmes, la traduction d'un texte liturgique, destiné à être proclamé, requérait tout à la fois une fidélité littérale et une transposition dans un français vivant. C'est pourquoi le souci d'obtenir un énoncé naturel et limpide, qui ne perde pas pour autant son style et sa cadence, a contraint les traducteurs à simplifier ce qui était redondance et ornement, mais aussi à rendre par des périphrases les expressions latines trop concises. Aux usagers d'apprécier maintenant le fruit d'un tel labeur !

par A.-M. Roguet
Directeur de la Maison-Dieu

Un inventaire de l'immense richesse théologique contenue dans les multiples anaphores de l'Eglise : voilà ce que nous présente cette étude, afin d'ouvrir des pistes à la catéchèse du Peuple de Dieu sur le mystère eucharistique. C'est le thème du *mémorial* qui domine toute la prière eucharistique. Comme dans d'autres religions, nous avons affaire à une célébration culturelle mystérieuse. En intégrant celle-ci dans l'histoire du salut, les Juifs en avaient déjà fait un mémorial de l'Alliance, efficace dans le présent et ouvert sur l'avenir. Le Christ nous demande de faire ce qu'il a fait : ses paroles et ses gestes se réfèrent à son *sacrifice* pour le salut des hommes. C'est donc le mémorial de ce sacrifice de la nouvelle Alliance que célèbre l'Eglise et qui s'exprime dans l'anamnèse. Par ailleurs, la prière eucharistique constitue une authentique louange, une *action de grâce* au Père pour la création et la rédemption opérée par son Fils. En accueillant le don de l'amour de Dieu, l'Eglise « apprend à *s'offrir* elle-même par le Christ », dit saint Augustin. Tel est notre sacrifice spirituel, qui requiert l'*invocation* de l'Esprit Saint ou épiclese ; celle-ci se développe dans une prière de demande pour qu'il rende efficace la transformation pascale de tous les membres de l'Eglise. Ces multiples thèmes — souvent mieux explicités dans les anaphores orientales que dans le Canon romain — réclament une catéchèse synthétique approfondie, si l'on veut faire participer les chrétiens avec foi, et donc avec fruit, au mémorial de la Pâque du Seigneur.

par Paul Tihon
Professeur du collège philosophique et théologique
Saint-Albert (Eegenhoven-Louvain)

Après des siècles d'immobilisme, l'Eglise d'Occident vient de reprendre conscience de la liberté qu'elle avait héritée du Christ pour formuler sa prière eucharistique. Où trouver d'ailleurs des arguments plus adéquats que dans la pratique de l'Eglise ? Le fait du pluralisme des anaphores saute aux yeux, non moins que les avantages qu'il peut procurer au Peuple

de Dieu. La prière eucharistique nous apparaît comme une liturgie de l'Action, constituée par un mémorial et une action de grâce ; elle n'est pas sans lien avec la liturgie de la Parole qu'elle actualise pour la faire déboucher dans le rite sacramentel. La foi exigée de l'assemblée pour participer à l'Eucharistie, se trouvera désormais guidée par la proclamation d'un texte intelligible pour tous. Sans doute gagnerait-elle encore à s'exprimer en diverses interventions greffées sur le discours présidentiel, comme c'est le cas dans nombre de liturgies orientales.

par Philippe Rouillard
Bénédictin de l'Abbaye de Wisques

Il n'est pas aisé de reconstituer la genèse et le développement de la prière eucharistique. On ne peut tout expliquer à partir du récit de l'institution : tout en débordant de l'anaphore, il ne constitue qu'une de ses parties. Faute de disposer des textes des trois premiers siècles, il convient d'emprunter la voie de l'hypothèse historique en recourant aux données du N.T. et de chercher dans les plus anciennes liturgies la confirmation de cette hypothèse. A la Cène, selon la liturgie du repas juif, Jésus a d'abord béni le pain, et pour terminer a rendu grâce sur la coupe de vin. De plus, la Cène a repris des éléments à la Pâque. Par la suite, les rites et prières judaïques se sont vite fondus et transformés sous l'influence du mémorial sacramentel institué par le Christ. Il vaut la peine de scruter quelque peu la technique du *birkat ha-mazon*, pour mieux comprendre l'origine des composantes de notre Canon : le récit de l'institution, l'anamnèse, l'épiclese et les intercessions. Du même coup on s'explique comment leur ordonnance et leur contenu se sont différenciés pour donner naissance aux diverses familles d'anaphores orientales. La conclusion s'impose : l'Eglise n'a fait que continuer en la développant la Cène du Seigneur qui, toute construite qu'elle fût sur les bases de la liturgie juive, y avait introduit trop d'éléments originaux pour ne pas se révéler d'emblée la célébration du monde nouveau.

par Louis Ligier
Professeur de l'Université grégorienne à Rome



Un bilan liturgique

En équipe sacerdotale, nous avons essayé de faire le bilan de tous les changements survenus dans la messe depuis le Concile. Le fruit de notre recherche a été très abondant quant aux formes, au point même de surprendre certains par la rapidité d'accoutumance de notre communauté. Le changement du « fond » s'est avéré beaucoup plus lent ; intellectuellement, nous avons découvert et compris bien des vérités signifiées par les réformes liturgiques, mais ces vérités ne sont pas encore entrées au plus profond du vécu.

Et voilà qu'il nous faut maintenant prendre possession de ce Canon en français ; il nous faut l'insérer dans ce qui doit être une prise de conscience plus approfondie de la dimension cosmique de l'Eucharistie : le monde vers le Père, et le Père vers le monde, par le Christ, dans l'Eglise !

Les prêtres de ma génération (ordination 1935) ont été formés dans deux modes de pensée opposés. Au cours de théologie sacramentaire, l'Eucharistie nous a été présentée comme la source et le point d'arrivée de tout le Mystère du Christ. Aux cours de liturgie et de spiritualité, la messe nous a été proposée comme le point culminant de la vie spirituelle du prêtre ; moment sacré pendant lequel il fallait être tout entier plongé en oraison, dont il ne fallait se laisser distraire par qui que ce soit : les fidèles eux-mêmes risquaient d'être une gêne... on les tolérait à condition qu'ils ne nous dérangent pas. Rien n'était merveilleux comme la messe que nous servions à l'un de nos directeurs, dans l'intimité d'un petit oratoire. Nous nous sommes appliqués à mécaniser les gestes prescrits par les rubriques, pour qu'ils ne troublent pas notre recueillement. Les paroles elles-mêmes, articulées par les lèvres et pourtant silencieuses, étaient l'accompagnement extérieur d'une prière profonde qu'elles ne devaient pas gêner. Pour bien me faire comprendre, j'exagère un peu... à peine !

LA PRIÈRE EUCARISTIQUE

POUR QUE L'ASSEMBLÉE PARTICIPE A LA PRIÈRE PRÉSIDENTIELLE PAR ROBERT LLEWELLYN

Fidèles, au collège ou à la paroisse, nous chantions des cantiques, de toutes nos forces et avec nos livres de chant. Parfois on nous disait à quelle page nous devions lire à haute voix, ensemble, des « actes » qui devaient exprimer les sentiments que nous étions censés éprouver.

Plus tard les premiers missels de Dom Lefebvre nous ont donné les prières mêmes du prêtre pendant le Canon. Et nous nous lancions dans une course éperdue contre le célébrant, qui gagnait d'ailleurs à tous les coups ; il arrivait avant nous à la Consécration, et avant nous au Pater. Nous suivions la messe, nous poursuivions le célébrant... de loin, essoufflés. Et mon Dieu ! quand nous étions arrivés à lire toutes les prières de la messe, à toute vitesse, nous avions bonne conscience d'avoir accompli ce que le Seigneur attendait de ses enfants.

Quand le premier train de réformes nous a donné la liturgie de la Parole en langue vernaculaire, il a fallu bien du temps pour que les fidèles écoutent, au lieu de lire dans leur livre de messe : depuis le temps qu'on leur disait de « suivre dans leur livre » !

Pour beaucoup de prêtres, le passage du latin au français n'a d'abord été qu'une transposition. Il a encore fallu du temps pour prendre conscience que l'épître et l'évangile n'étaient pas lus *devant* les fidèles, mais proclamés pour eux, avec l'intention qu'ils entendent... et qu'ils comprennent.

Le Canon dit ou chanté en latin a été une dure épreuve pour ceux qui n'arrivaient plus à suivre le fil intérieur de leur prière personnelle : depuis longtemps ils avaient « mécanisé » paroles et gestes pour être sûrs de ne pas manquer aux rubriques, et justement pour pouvoir suivre leur méditation.

Que dire aussi de la présidence d'une assemblée, ou d'une concélébration au cours de laquelle il fallait inventer des gestes vrais, au lieu de suivre des rubriques à la lettre, fût-ce avec des gestes faux !

La présidence de l'Assemblée

Après cette évocation du passé, nécessaire pour comprendre d'où nous venons, et après ce bilan, nous nous sommes mis au travail.

Présider une assemblée, c'est une mentalité nouvelle qui reste à créer chez beaucoup. Il faut que soient surmontées toute fausse modestie, toute timidité. Celui

qui préside l'Assemblée ressemble au père qui préside la table de famille, veille à la tenue de tous, oriente les conversations et les pensées, stimule et dirige.

Il donne la parole à qui il juge bon (les concélébrants ou le commentateur) ; il marque par des pauses les temps importants ; il prend l'initiative des prières dites par les concélébrants ou des acclamations de tous. Naguère il entonnait sans complexe le Gloria et le Credo. Il lui faut maintenant entonner aussi franchement Sanctus et Pater, lancer la prière commune et non pas attendre qu'elle jaillisse toute seule, dans la confusion.

Représentant Jésus-Christ invisible mais présent, il est le « Pontife », il « fait le pont » entre sa communauté assemblée (et l'Eglise universelle invisible mais présente, unie dans un même Esprit) — et Dieu le Père. Il porte et entraîne l'offrande de sa communauté, unie à celle du Christ, de même que tout à l'heure il l'enverra en mission dans le monde, au nom du Père, pour continuer la mission du Fils, dans un même Esprit d'Eglise.

Le président de l'Assemblée est en train d'accomplir quelque chose de tellement énorme : avec le Christ il offre l'univers au Père. Le salut du monde est lié à son action sacramentelle, en quelque sorte dépend de lui...

...de lui, en union avec sa communauté qu'il entraîne dans une action unique, qui est celle du Christ rendant éternellement grâce au Père,

...de lui, en union avec tous ses frères prêtres qui président eux aussi des assemblées, jusqu'aux confins de la terre,

...de lui, en union avec son évêque dont il tient sa mission, et au nom duquel il préside cette assemblée qui le dépasse déjà pour rejoindre l'Eglise locale,

...de lui, en union avec « tous ceux qui veillent fidèlement sur la foi catholique reçue des apôtres », cette foule d'évêques entrevus au Concile, répartis sur tous les continents,

...de lui, en union avec le Pape, l'évêque de Rome et le premier parmi ses frères,

...de lui qui, en vertu du sacrement de l'Ordre, agit ici au nom du Christ lui-même.

Il lui faut donc être convaincu de l'importance de sa fonction de président d'une Assemblée qui ne connaît pas de frontières, qui signifie le monde, l'univers, le cosmos... et en même temps il lui faut être humble, celui qui n'est ce qu'il est que parce qu'il fait « un » avec tous les autres, rouage essentiel et pourtant

*Pour que
l'assemblée
participe...*

minime. Qu'il soit en même temps le père et le pauvre serviteur.

Tout cela, ce n'est pas « des mots », mais une réalité qui ne peut s'accomplir que dans la mesure où le président de l'Assemblée est concrètement pénétré, convaincu de sa fonction. Nous avons donc décidé que chacun des Pères de la communauté présiderait à tour de rôle, même les jours les plus solennels. Il faut en effet permettre à chacun des prêtres de se faire une mentalité, une âme de président. Il faut en même temps éviter qu'aucun ne devienne imbu de sa fonction (tentation de curé !) au point de se prendre au sérieux et d'en oublier sa condition d'homme.

La participation de l'Assemblée

Cette notion d'une assemblée régulièrement tenue avec un président, il faut aussi que la communauté puisse l'acquiescer : qu'elle prenne conscience qu'elle est la famille de Dieu, signe visible de l'Eglise entière invisible, réunie pour le « grand Evénement », auquel elle participe en apportant son monde à elle, et le monde entier, auquel elle participe en se gorgeant de forces pour la mission qu'il lui faut encore accomplir. Après la prière universelle, à l'offertoire, déjà les catéchumènes sont reconduits à la porte par leurs parrains. Souvent aussi les petits, ceux qui n'ont pas encore participé à l'Eucharistie, sont emmenés pour une réunion complémentaire. Je sais un collège où, en semaine, la liturgie de la Parole est obligatoire pour tous, même dans les grandes classes, mais où peuvent partir avant l'offertoire ceux qui ne veulent pas participer à l'Eucharistie.

Nous avons décidé ainsi que pour les mariages et enterrements, qui réunissent une foule souvent hétéroclite, une monition soulignerait la gravité de ce qui va se passer ; ne peuvent le comprendre que ceux qui ont voulu être initiés ; il faut que la gravité du ton, au moins, puisse convaincre les non-fidèles présents qu'un événement qui les dépasse va s'accomplir.

Ce n'est plus le moment de prier individuellement pour ses propres petites affaires ; il convient que tous les participants puissent personnellement prendre le monde en charge, conscients qu'ils sont ensemble chargés d'assumer l'univers avec le Christ pour le traîner vers le Père.

C'est le fruit d'une longue catéchèse, certes. Mais des communautés ni trop nombreuses ni anonymes

peuvent parvenir à le comprendre et à accomplir cette mission unanime.

Il y aura longtemps encore des chrétiens qui déploieront cette prise en charge ; qui refuseront d'être unanimes ; qui se plaindront de ne pas pouvoir « prier » pendant la messe ; qui chercheront à se replier sur eux-mêmes pour ne pas participer. Ce sont souvent ceux qui, chez eux, ont le plus le sens de leur autorité sans conteste, qui refuseront avec le plus de véhémence l'autorité du président de l'Assemblée, et refuseront par le fait même d'être dans la communauté d'Eglise. Le Christ les a pris en charge et portés sur sa croix. Il nous a donc chargés de les conduire peu à peu à prendre part à la rédemption du monde dans son Corps.

La diction

Ensuite, nous avons étudié ensemble les *conditions* pour que le Canon en français « passe la rampe », si j'ose dire ; pour qu'il puisse arracher l'assentiment de l'assemblée, l'emporter, et le monde avec elle.

La première condition qui nous est venue à l'esprit, c'est la *diction*. Peut-être sommes-nous excessifs, mais toute notre recherche et toute notre expérience commune nous ont convaincus que l'important, autant pour le Canon que pour la liturgie de la Parole, c'est une technique, et un « esprit intérieur » capable de s'exprimer.

Nous nous sommes donc tout de suite remis au travail, avec un professeur, comme nous l'avions fait il y a deux ans, et avec nous l'équipe des laïcs destinés à devenir lecteurs.

Nous nous étions laissés déformer — au cours des années — par la prononciation (ou l'absence de prononciation) du latin ; d'ailleurs, les fidèles ne comprenaient pas ...et quelquefois nous, ...à peine ! Or la stricte honnêteté, à l'égard de cette communauté au nom de laquelle nous parlons à Dieu, c'est qu'elle entende ce que nous disons en son nom, et qu'elle puisse répondre *amen* à bon escient : je dis « entende », je souhaiterais « écoute », et mieux encore « comprenne ».

Il y a donc une technique de diction, qui permet au président de se faire entendre, même sans micro, jusqu'au fond des grandes nefes, et cela sans forcer la voix. Il est important que le président et tous ceux qui participent à l'action puissent posséder cette technique. Le sacrifice pécuniaire de quelques leçons est largement

*Pour que
l'assemblée
participe...*

compensé par le profit qu'en tire la communauté tout entière.

Il y a — et c'est encore plus important — une technique « d'extériorisation de l'intériorité » de celui qui parle... Termes compliqués pour dire qu'il y a une façon de s'exprimer et de faire passer ce que l'on veut dire ; et cela aussi s'apprend en prenant des leçons, en suivant des cours. Ce n'est pas du théâtre ; ni de la déclamation ; cela peut se dire *recto tono*, sans inflexions de voix ni trémolos, mais c'est essentiel. Les orateurs publics et les acteurs travaillent assidûment cette technique. Pourquoi pas le pasteur, ou le président de l'Assemblée ?

Il est important aussi de savoir par cœur le Canon, d'en avoir pris possession par la méditation, d'en comprendre toujours mieux le sens, pour mieux y faire participer la communauté. Il faut découvrir le rythme du texte, et s'obliger à le répéter avec les prêtres non entraînés avant une célébration.

Les gestes

Nous avons ensuite réfléchi ensemble à la solennité des gestes. Il en reste peu. Heureusement. Mais ils ont un sens. Signe de croix, imposition des mains, ostension des oblats, gestes de la prière à mains étendues ou à mains jointes, tout cela a besoin d'être étudié. Pour qu'un geste soit vrai, comme il le faut pour la parole, nous devons nous pénétrer de son sens. Il convient de le rapprocher des gestes que nous faisons dans la vie courante, pour qu'il soit naturel. Tel d'entre nous, qui sait si bien accueillir d'un geste, ou manifester sa joie d'une rencontre, est facilement inhibé à l'autel, au point de faire des gestes étriqués ou excessifs, faux en tout cas ! Qu'on ait le courage de se critiquer ; certes, il est moins facile de se faire filmer pour se regarder ensuite, qu'il n'est aisé de s'enregistrer pour s'entendre après coup. Mais il faut faire confiance à l'œil et au jugement des autres. Les laïcs, sur ce point, sont des juges spécialement compétents, parce qu'usagers. Le moindre détail peut détourner l'attention de l'assemblée, la distraire. Nous n'avons pas le droit de négliger ces petites choses. La perfection des vêtements liturgiques, la netteté de l'habillement sont aussi des éléments importants.

Il est bon pour des prêtres d'assister souvent à la messe au milieu d'une communauté qu'ils ne connaissent pas. Un Père conciliaire nous avait confié ses

découvertes au retour de la première session : qu'on pouvait ne rien comprendre à la messe, qu'on pouvait ne pas savoir suivre la messe, et qu'on pouvait s'ennuyer à la messe. Vrai pour un évêque, cela est vrai aussi pour les prêtres. Chacun de nous se donne un dimanche par mois pour participer à une ou deux messes dans des paroisses inconnues, au milieu de l'assemblée locale. Occasion de se poser ensuite des questions : Ai-je été emporté par la prière de tous ? Y ai-je participé facilement ? Quelles critiques ferais-je au président de l'Assemblée dont j'ai été ainsi un membre ?

Cette expérience que nous faisons depuis un certain temps déjà, nous a obligés à constater que nous ne savions pas plus participer à la messe que la présider... Comment les fidèles le pourraient-ils, eux qui sont normalement moins formés que nous ? Il est vrai qu'ils sont aussi moins déformés !

Les pauses et les relais

Il est aussi des pauses nécessaires pour souligner les moments plus solennels : des temps de silence après la lecture de l'épître, après l'homélie, après la communion et les ablutions, sont prévus pour permettre à l'Assemblée de se recueillir et de se concentrer ; il faut aussi des pauses pour la prière silencieuse après les invitations à « prier le Seigneur ». Pourquoi n'y en aurait-il pas aussi, avant, après la Consécration ? Pauses ou ralentissements marqués, pour souligner l'importance plus grande de certaines prières, de certaines paroles ?

Un autre problème nous est apparu qui ne se posait pas lors de la concélébration en latin : les prières dites ensemble par tous les concélébrants. Il s'avère indispensable qu'elles soient compréhensibles pour l'Assemblée. Est-il alors opportun qu'elles soient dites par tous les prêtres ensemble ? Ne faudrait-il pas limiter au strict minimum — à la formule consécra-toire, par exemple — ce qui est dit ou chanté par tous les prêtres pendant le Canon ? Il appartiendrait alors au président de l'Assemblée de se faire relayer pour les autres prières, à moins qu'il ne les prononce seul, les autres s'y unissant à voix basse. Ce qui importe, par-dessus tout, c'est que l'Assemblée puisse les suivre, s'y unir.

Pour que
l'assemblée
participe...

Il y a une progression dans l'action eucharistique, du début jusqu'à la fin, de la préface à la conclusion, malgré les interruptions adventices. Cette prière du Christ à son Père, à laquelle il associe par nous l'Eglise universelle pour attirer le monde vers son Père, atteint un sommet avec l'élévation finale : « Par lui, avec lui et en lui... »

Nous n'avons pas encore trouvé comment marquer cette montée continue, dans laquelle s'inscrit le récit de la Cène. L'ostension des oblats qui suit la consécration interrompt la grande prière et constitue pour tous les « anciens » un sommet qui coupe court, et fausse le sens de la prière au Père. Il est difficile ensuite de tout rattraper.

Peut-être faudrait-il que mémentos et dyptiques soient dits avec une baisse dans le ton, peut-être serait-il bon qu'un diacre ou un lecteur prenne le relais : ces interruptions dans la montée pourraient constituer un palier, un temps de respiration, de relative détente.

Il est certain que les deux formules finales doivent reprendre un élan qui entraîne l'enthousiasme de l'Assemblée pour la fonction accomplie : la rédemption du monde à laquelle elle a été associée tout entière. Gestes, ton, solennité doivent y coopérer.

Le *Amen* final serait alors à la fois une totale adhésion ...et un « Ouf ! » de soulagement après une telle œuvre accomplie : il est lourd de porter vers le Père le monde tout entier, il est lourd de porter avec le Christ la Croix qu'il a assumée... et l'on sait que la tâche n'est pas terminée, qu'il faut la poursuivre. Après quoi, il faudra encore le temps de souffler, de se détendre, puis de se reprendre, avant l'invitation du Pater.

L'équilibre entre la liturgie de la Parole et la liturgie eucharistique est difficile à trouver. La première a une durée réelle plus longue : prières, lectures et commentaires, homélie et prière universelle, pauses et silences de méditation prennent chez nous entre 25' et une demi-heure. C'est un événement animé et varié, qui comporte de bonnes parties de silence, de bonnes parties de chant. Après la détente de l'offertoire, avec le chant et la collecte des offrandes, il faut se reprendre pour le Canon qui doit avoir une intensité extrême, alors que sa durée réelle est moindre, et qu'il ne doit pas pour autant paraître moins important. Il faut lui trouver une « durée psychologique » qui sera davantage marquée par les éléments dont nous avons discuté : pauses, solennité, relais.

Il est nécessaire ensuite qu'il y ait une détente nouvelle, avant, pendant et après la Communion. Le silence qui s'ensuit (le président de l'Assemblée allant s'asseoir au fauteuil pour le temps du silence ou du chant) va donner consistance à l'envoi en mission d'une Assemblée qui a pris davantage conscience de sa responsabilité à l'égard de l'évangélisation et du salut de ce monde dans lequel elle va se replonger.

Conclusion

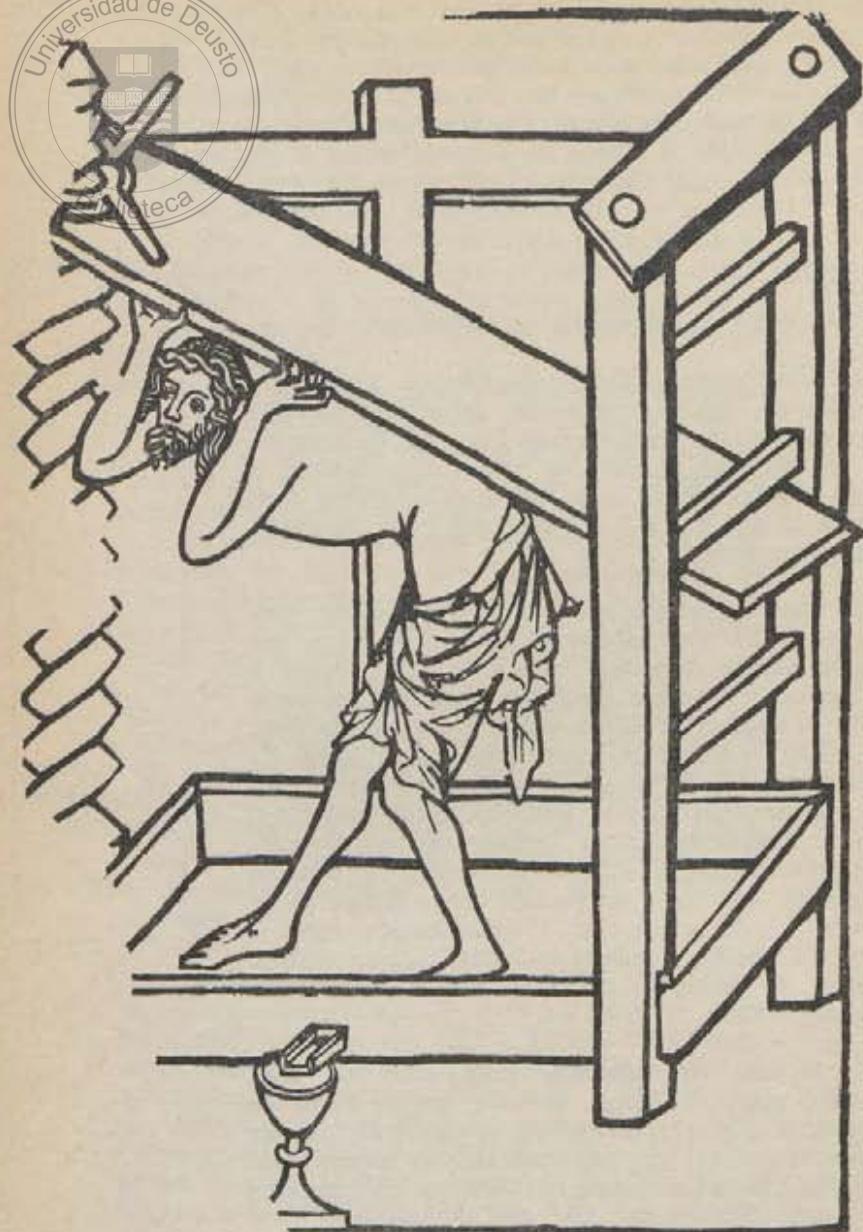
Tout cela peut s'accomplir en trois étapes :

1° Une longue réflexion de l'équipe sacerdotale, enrichie de lectures, méditation, de travail technique aussi et de correction fraternelle. Une prise de conscience de l'éminente dignité du prêtre, le président, le père — et en même temps une grande humilité dans l'esprit de service : « Il est venu non pour être servi, mais pour servir. »

2° Une longue catéchèse de la communauté chrétienne, qu'elle soit paroissiale ou scolaire, pour que chacun prenne davantage conscience, d'une messe à l'autre, de l'Événement continu et sans cesse renouvelé, de la rédemption du monde, par le Christ, vers le Père, dans l'Eglise où se manifeste l'unité de l'Esprit. La réalisation concrète d'une véritable communauté dans les paroisses qui ne sont pas trop nombreuses, ainsi que la conscience de son appartenance au doyenné, à l'Eglise locale, à l'Eglise universelle, y aideront beaucoup. Tout cela est le rôle de la liturgie de la Parole, et de toutes les « communautés-relais » (Action Catholique, équipes de foyers, action caritative, groupes de formation religieuse des enfants et des adultes).

3° Et enfin une laborieuse préparation, un effort continu, pour que jamais on ne s'imagine qu'on est « parvenu », mais au contraire pour qu'il y ait toujours recherche, effort, tension vers un accomplissement meilleur. Une communauté qui n'est pas en recherche est morte, déjà, avant même qu'il n'y paraisse.

Pour que
l'assemblée
participe...



« Le Pressoir mystique », gravure allemande du xv^e siècle

Entre la Cène de Jésus et le canon ou anaphore de l'Eglise¹, l'élément commun est à coup sûr le « texte institutionnel » de la messe, si proche des narrations évangéliques qu'il paraît en être le décalque. Une ressemblance aussi frappante signale au premier coup d'œil une continuité. La tentation est donc grande de s'y appuyer et de faire de ce récit le noyau d'où proviendrait notre anaphore par développement interne et différenciation graduelle. D'autres, naguère, l'ont pensé.

Rien pourtant ne permet de prendre cette hypothèse au sérieux. Si le texte institutionnel pouvait être en effet au principe de quelque développement liturgique, il ne faudrait pas le chercher à l'intérieur du canon, mais ailleurs, dans l'ensemble de la liturgie eucharistique de la messe : car c'est bien la totalité de cette partie eucharistique, depuis l'offertoire jusqu'à la communion, qui reprend et dramatise les gestes du Seigneur rapportés par le récit. A l'offertoire, le célébrant saisit dans ses mains le pain et le vin, comme l'a fait Jésus selon la narration ; à partir de la préface, il prononce la bénédiction, comme fit aussi le Seigneur ; pendant la fraction et la communion, il rompt et distribue comme lui, selon le même récit. Le canon n'apparaît que comme le développement des seuls mots : « *gratias agens benedixit...* » Quant à l'en-

LA PRIÈRE EUCCHARISTIQUE

DE LA CÈNE A L'EUCCHARISTIE

PAR
LOUIS LIGIER

19

1. Cet exposé sur le passage de la Cène à l'Eucharistie, venant peu après l'article « *De la Cène de Jésus à l'Anaphore de l'Eglise* » (dans « *Le Canon de la Messe* », *La Maison-Dieu*, n° 87 [1966], pp. 7-51), se situe dans les mêmes perspectives. La présentation est pourtant nouvelle et les différences plus fréquentes qu'il n'y paraît. Au lieu de deux parties, on en aura ici trois. La première correspond à la première de MD 87 et la simplifie. La seconde et la troisième correspondent à la deuxième de MD, mais elles apportent des précisions et des compléments. L'article de la *Maison-Dieu* sera cité sous le sigle MD 87.

Pour les références nous recourrons fréquemment au fascicule édité pour les étudiants de l'Institut Pontifical Oriental et ceux de l'Université Pontificale Grégorienne sous le titre : *Textus selecti de magna oratione eucharistica, addita Haggadah*

semble du récit², il a manifestement exercé sur la messe une double influence : d'abord principe général de structure depuis l'offertoire jusqu'à la communion, il est aussi un élément distinct à l'intérieur de cette structure, c'est-à-dire partie du canon. Il a donc une double fonction. C'est là indiscutablement le signe de son importance. Mais c'est aussi pour nous une cause de perplexité. D'emblée nous sommes obligés d'avouer que le « récit » n'explique pas tout de lui-même : on ne passe pas directement ni de plain-pied de sa narration à l'anaphore.

Il reste en effet à préciser comment « la bénédiction » et « l'action de grâces », initialement séparées et attachées respectivement aux deux rites, ont pu se fondre en une seule prière, devenue celle du canon actuel. Ensuite, il faut éclairer la genèse et le développement de cette prière : car sur sa structure et son objet le Nouveau Testament n'apporte que deux mots succints : *εὐλόγησας* et *εὐχαριστήσας*³. Enfin, il y aura lieu d'expliquer comment le récit, dont on a vu la première influence, a pu s'insérer à titre d'élément intégrant dans la prière elle-même. Telles sont les principales difficultés pendantes. Comment les élucider ?

La voie est délicate à trouver. Si par fortune nous avons conservé les textes eucharistiques en usage durant les trois premiers siècles, c'est-à-dire depuis les apôtres jusqu'à la fin du siècle d'Hippolyte, il suffirait de les disposer en ordre chronologique et de résumer le chemin parcouru. Malheureusement les textes liturgiques font défaut dans cette période intermédiaire. Les prières de *Didachè IX-X* ne sont pas considérées comme certainement eucharistiques⁴. La première Apologie de Justin ne fournit pas de textes, mais un schéma⁵. Le premier canon authentique, celui de la « Tradition apostolique » d'Hippolyte, date de la première partie du III^e siècle. Et voici qu'aussitôt après, dès le IV^e et le V^e siècle, apparaissent, suffisamment différenciées, les principales anaphores de l'Orient⁶.

Paschae et nonnullis Judaeorum benedictionibus, Rome, 1965². Nous le citerons par le sigle TS.

2. Dom Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy*, Westminster, 1947⁴, pp. 48-49.

3. Mt 26,26-27 ; Mc 14,22-23 ; Lc 22,19 ; 1 Co 11,24.

4. TS, pp. 5-6.

5. TS, pp. 7-9.

6. A la même époque le *De Sacramentis* de saint Ambroise donne quelques éléments du canon romain (IV, 5, 21-22 ; 6, 27 ; éd. Dom B. Borde, S.C. 25 bis, pp. 114-116). Mais en

Bref, entre cette période déjà très riche et le Nouveau Testament s'étend un abîme, que le canon d'Hippolyte, unique et trop tardif, ne comble pas. La voie historique nous est fermée. On ne peut avancer que par la voie de l'hypothèse et de l'hypothèse liturgique, en cherchant les solutions qu'autorisera le Nouveau Testament et que confirmeront les plus anciennes liturgies. Il faut donc s'attacher avant tout aux données fournies par le Nouveau Testament sur la Cène et l'Eucharistie.

I. LES DONNÉES DU NOUVEAU TESTAMENT

Mais le problème à traiter dicte aussitôt un choix. Il ne s'agit pas ici en effet d'éclairer tous les aspects de la doctrine ou de la pratique eucharistiques au cours des siècles ; il faut seulement expliquer la genèse de cette partie de la messe que constitue l'anaphore. Or l'anaphore comporte toujours le texte institutionnel, sauf rarissimes exceptions⁷. C'est donc des récits néotestamentaires de cette institution qu'il faut partir, et d'eux seuls. Malgré l'intérêt et l'importance de « la fraction du pain » des Actes des apôtres pour l'histoire et la liturgie primitive, il faut l'écartier par souci de méthode : il s'agit en effet d'élucider les anaphores telles que nous les avons entre les mains⁸. Le postulat d'Hans Lietzmann, accordant la même importance à cette « fraction du pain » des Actes qu'à l'Eucharistie dite paulinienne, à *Didachè IX-X* qu'à une anaphore authentique, constitue du point de vue liturgique une erreur de méthode qu'on ne doit pas renouveler si l'on a vraiment l'intention d'expliquer les liturgies telles qu'elles sont⁹.

raison des exigences de la démonstration, c'est des anaphores orientales et seulement des plus anciennes que l'on tirera ici argument.

7. C'est le cas de l'anaphore d'*Addai et Mari*, selon les *manuscripts nestoriens* (TS, pp. 69-73), ainsi que d'une anaphore syro-orientale du VI^e siècle, laquelle fait pourtant allusion à l'institution (Dom R.H. Connolly, *Sixth-Century Fragments of an East-Syrian Anaphora*, Oriens Christianus, Neue Serie 12-14 [1925], pp. 112-113 ; cf. F.E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western. I. Eastern Liturgies*, Oxford, 1896, p. 515).

8. L'explication une fois fournie, il y aurait lieu de revenir aux cas qui font exception. Mais ce serait une erreur, à notre avis, d'éclairer la règle par l'exception.

9. Avec le recul du temps, il semble bien que l'échec de

Du reste, les quatre récits de l'institution, Marc et Matthieu, Paul et Luc¹⁰, n'ont consenti aucun sacrifice à l'imagination : ils méritent donc confiance. Le liturgiste leur en sait gré. Il ne peut toutefois se défendre de souffrir de leur sobriété. Ainsi aucun d'eux n'a conservé le texte de la prière prononcée par Jésus pour bénir le pain et le calice. Les paroles du Seigneur, « Ceci est mon corps... » et « Ceci est le calice de mon sang... », suivirent manifestement cette bénédiction ; elles ne peuvent donc pas la remplacer ; elles ne furent dites qu'au moment où Jésus présenta à ses apôtres le pain et la coupe en participation. La prière elle-même manque dans tous nos documents.

Il reste pourtant que tous ces récits, à quelque tradition qu'ils appartiennent, parlent d'un dernier repas de Jésus. Cette donnée est ferme et importante. Il faut l'analyser en détail. Tout repas se présente en effet comme une liturgie, surtout celui de la veillée pascale. Peut-être sera-t-il possible d'éclairer ainsi « la bénédiction » de Jésus en recourant à cette liturgie domestique, notamment au jour de la Pâque.

La Cène de Jésus et la liturgie du repas

Il est vrai que la liberté que manifeste toujours la prière de Jésus pourrait relativiser cette indication initiale. Conscient de son rapport unique et exclusif avec le Père, il avait sa manière propre de s'adresser à lui et de le prier. Il aimait à « lever les yeux au ciel »¹¹ : ce qui n'était pas habituel¹². Il invoquait Dieu du seul nom de Père. Sur ses lèvres les évangiles n'ont jamais retenu l'exclamation passive familière : « Béni sois-tu, Seigneur, notre Dieu et Dieu de nos

l'essai brillant d'Hans LIETZMANN (*Messe und Herrenmahl, Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, Bonn, 1926) provienne pour une part de ce qu'il a donné trop d'importance aux cas exceptionnels de « la fraction du pain » des Actes (*l.c.*, pp. 239 ss.), et de la *Didachè* (pp. 230 ss., 256 ss.). Peut-être aussi a-t-il fait erreur en prétendant ramener toutes les liturgies aux deux types qui seraient la liturgie d'Hippolyte (pp. 174 ss.) et celle de Sérapion en Egypte (pp. 186 ss.). Sérapion est en effet une exception.

10. 1 Co 11,23-26 ; Mt 26,26-29 ; Mc 14,22-25 ; Lc 22,15-20.
11. Mt 14,19 ; Mc 6,41 ; Lc 9,16 ; Jn 11,41.

12. H.L. STRACK — P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. II, pp. 246-247 ; t. I, p. 685 ; A. SCHLATTER, *Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit*, Stuttgart, 1929, pp. 464-465.

pères... » Il usait plutôt, semble-t-il, des formules personnelles et actives des psaumes : « Je te bénis... »¹³ ou « Je te rends grâce... »¹⁴, mieux adaptées au ton direct de son dialogue avec son Père. Il est donc vraisemblable que Jésus infléchit considérablement à la Cène la prière traditionnelle de la table pour y commémorer en termes nouveaux sa propre mission et annoncer son départ. Toutefois ces adaptations, parfaitement de mise¹⁵, doivent s'entendre sur la base d'une fidélité d'ensemble.

Effectivement la liturgie habituelle du repas a laissé son empreinte sur nos textes néo-testamentaires. Il faut l'avoir présente à l'esprit pour expliquer les deux données qui concernent la place respective des deux rites et le nom de leur prière.

Aujourd'hui, en effet au canon, les deux consécrations du pain et du calice se suivent immédiatement au point de ne former qu'un rite. Marc et Matthieu légitiment cet usage : ils rapprochent déjà matériellement les deux gestes du Christ et les décrivent en termes parallèles. Par contre les traditions plus anciennes de Paul et de Luc séparent la bénédiction du pain et celle de la coupe par tout le déroulement du repas. Les mots qui signalent l'intervalle, *similiter postquam cenatum est*¹⁶, admettent, il est vrai, une autre interprétation. Ils peuvent signifier que les deux rites furent également — *similiter* — célébrés à la fin du repas. Mais ainsi comprise, la formule ne satisfait plus au contexte. Elle arriverait trop tard, deviendrait peu naturelle, voire franchement inutile : si en effet la fraction du pain avait eu lieu à la fin du repas, il est clair — chez un écrivain cohérent — que le rite mentionné par lui « après » n'a pas été célébré « avant ». Le *similiter* s'entendra donc autrement, de la similitude des gestes préparatoires, que ni Paul ni Luc, à la différence des deux autres, ne prennent la peine de répéter : ils se contentent de les résumer de l'adverbe *similiter*.

Du reste, Marc et Matthieu distinguent aussi à leur manière les deux rites. Ils leur réservent deux termes

13. Mt 11,25 ; Lc 10,21.

14. Jn 11,41.

15. A cette époque la liturgie juive permettait au président d'adapter, sinon d'inventer proprement sa prière. Il suffisait que le thème en fût respecté. Ainsi faisaient encore un siècle après le Christ R. Tarphon et R. Akiba dans leur texte de la fameuse *birkat gh'ullah* ou bénédiction de la rédemption (MISHNAH, *Pesachim X*, 6).

16. 1 Co 11,25.

différents : ils écrivent « bénir » pour le rite du pain et « rendre grâce » pour celui de la coupe¹⁷. Paul et Luc, au contraire, résumant et disent une seule fois « rendre grâce » pour couvrir les deux rites¹⁸ ; exactement comme ils renoncent à répéter chacun des gestes de Jésus sur le calice et se contentent du *similiter* qui les résume. Marc et Matthieu, qui ont en propre la tendance à la répétition et au parallélisme, ont gardé le mot technique pour désigner chacun des deux rites dans sa spécificité.

Or cette précision de vocabulaire — méritoire chez les Synoptiques pour qui les termes de « bénir » et « rendre grâce » sont d'ordinaire équivalents — est parfaitement à sa place si l'on tient compte du style liturgique des repas juifs. La brève prière que prononce le père de famille en rompant le pain n'est qu'une « eulogie ». On n'y entend qu'un simple « Béni soistu, Seigneur... », sans prononcé d'action de grâce ni mémoire de bienfaits historiques de Dieu¹⁹. La seule prière où vienne le terme hébreu [le]-*hodot*, *εὐχαριστεῖν*, « rendre grâce », est précisément celle qui est dite « après le repas »²⁰, comme écrivent Paul et Luc pour la consécration du calice sacramentel et la Mishnah pour désigner le *birkat ha-mazon*²¹.

L'originalité liturgique de la Cène est donc évidente. Les rites du pain et de la coupe y furent séparés et ils furent caractérisés par leur prière propre ; ils eurent chacun leur bénédiction.

Pareille disposition ne devait pas durer : il faut le dire aussitôt. Dès le second siècle elle a disparu²². La possibilité et l'opportunité du changement ne tardèrent pas à se faire sentir. La bénédiction de la coupe était de soi une prière longue et solide. A l'époque de Jésus elle comportait les trois premières péripécies actuelles²³, parmi lesquelles la seconde se

détachait par sa place et son thème d'action de grâce souligné par le vocabulaire. Son ampleur garantissait sa survie, et la variété de ses thèmes la prédestinait à des prolongements christologiques et ecclésiologiques. Au contraire, la bénédiction du pain était pauvre de contenu et pratiquement dénuée de structure. Même enrichie quelque peu par Jésus, elle était trop grêle pour survivre à la disparition du repas qu'elle introduisait et sur lequel elle s'appuyait primitivement. Sa brièveté et sa relation à l'économie du Christ, dont parlait plus longuement l'action de grâce sur la coupe, favorisaient une fusion, qui ne pouvait s'opérer que sur la base de la structure et des thèmes de l'action de grâce sur la coupe.

L'unification dut s'opérer dès l'époque apostolique. Le Nouveau Testament en apporte trois indices avant-coureurs : d'abord le rapprochement effectué par Marc et Matthieu entre le rite du pain et celui de la coupe ; la prépondérance graduelle du terme *εὐχαριστεῖν* sur celui de « rompre le pain » pour désigner l'ensemble du rite ; enfin, dans les traditions de Paul et de Luc, l'emploi du même *εὐχαριστεῖν*, rendre grâce, pour désigner d'un seul mot les deux bénédictions. Ces trois données, sans être la conséquence de l'unification déjà opérée, sont au moins le signe d'une orientation déjà prise. Du jour où la communauté, séparant le repas et le rite sacramentel, les célébra l'un après l'autre, l'unification devint une nécessité. Il était en effet impossible que le repas ordinaire et le rite sacré conservent longtemps la totalité des bénédictions que chacun d'eux exigeait primitivement. Il fallait simplifier. Le plus pratique était de se contenter de l'action de grâce sur le repas en raison de sa place charnière. Il suffisait de lui attribuer la teneur eucharistique nouvelle et de lui faire introduire les deux rites du pain et du calice sacramentels. Dans la suite, quand disparaîtrait le repas, la bénédiction eucharistique resterait à cette place avant nos deux rites.

La Cène et le repas pascal

Si l'on en croit les Synoptiques, le repas d'institution coïncida avec celui de la Pâque. Cette rencontre

convient donc d'en faire abstraction. On notera du reste que l'Amen final de la *birkat ha-mazon* vient précisément à la fin de la troisième péripécie.

17. Mt 26,26-27 ; Mc 14,22-23.

18. 1 Co 11,24 ; Lc 22,19.

19. Seligmann BAER, *Seder 'avodat Isra'el*, Tel-Aviv, 1957, p. 198 ; E.D. GOLDSCHMIDT, *The Passover Haggadah. Its Sources and History*, Jerusalem, 1960, p. 127 ; TS, pp. 104 et 120.

20. BAER, l. c., p. 555 ; GOLDSCHMIDT, l. c., p. 128 ; TS, pp. 106-107 et 121.

21. MISHNAH, *Berakot* VI, 6 (et III, 4).

22. La description de la prière eucharistique de Justin (*I Apol.* lxx-lxxvii) témoigne d'une unification déjà bien établie ; il n'y a qu'une seule bénédiction et un seul Amen (TS pp. 7-9).

23. La quatrième des péripécies actuellement en usage a été ajoutée au II^e siècle de notre ère pour remercier Dieu d'une faveur faite à l'occasion d'un combat avec les Romains. Il

pascale n'est-elle pas à son tour une donnée dont il faut tenir compte dans la genèse eucharistique? La question doit être examinée. Du point de vue historique et littéraire du Nouveau Testament, elle est fort discutée de nos jours²⁴. Les raisons de la controverse sont à chercher dans l'histoire des traditions évangéliques et dans la chronologie de la Passion. Le calendrier des Synoptiques, favorable à la thèse pascale, paraît contredit par celui de l'évangile de Jean²⁵. Par ailleurs, du point de vue liturgique, de bons auteurs estiment que la prérogative pascale n'a pas l'importance que l'on croit pour la formation de la prière eucharistique²⁶. Celle-ci dépend essen-

24. Les travaux les plus généralement estimés restent ceux de GUSTAV DALMAN, *Jesus-Jeschua*, Leipzig, 1922; H.L. STRACK, *Pesahim. Der Mischnatraktat Passafest mit Berücksichtigung des Neuen Testaments und der jetzigen Passafest der Juden*, Leipzig, 1911; H.L. STRACK — P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament, aus Talmud und Midrasch*, t. IV/1, pp. 41-76; JOACHIM JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, 1960³, Göttingen. Ce dernier a fait plusieurs fois le point des opinions dans les diverses éditions de son capital ouvrage. Heinz SCHÜRMAN a montré comment la tradition primitive, d'abord attentive à l'essentiel, c'est-à-dire aux rites sacramentels institués par Jésus, est revenue progressivement au contexte pascal de la Cène (*Der Paschamahlbericht Lk. 22 [7-14], 15-18. I. Teil einer quellenkritischen Untersuchung des Lukanischen Abendmahlberichtes Lk. 22, 7-38*, Münster, Westf. 1953, pp. 10, 119-120; *Le récit de la dernière Cène. Une règle de célébration eucharistique, une règle communautaire, une règle de vie*, trad. de R.H. HOLZER, Le Puy-Lyon, 1966, pp. 26-27, 29, 84-90).

25. Selon l'évangile de Jean, Jésus fut condamné et crucifié le jour même où l'on immolait et mangeait la Pâque. C'est en effet « pour ne pas se souiller et pouvoir manger l'agneau pascal » (Jn 18, 28) que les Juifs refusèrent d'entrer dans le prétoire de Pilate.

Pour éclairer cette difficulté de calendrier, les hypothèses ont été nombreuses. La thèse de W. GOOSSENS fit le point pour les années antérieures à 1931 (*Les origines de l'Eucharistie, sacrement et sacrifice*, pp. 122-127). Annie JAUBERT, qui propose une explication entièrement nouvelle, fait aussi le point pour la période intermédiaire (*La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, Paris, 1957). Cette thèse, accueillie avec intérêt et une certaine faveur, n'a pourtant pas fait l'unanimité.

On trouvera un classement des positions adoptées à l'égard de cette hypothèse en conclusion d'un article de Jean CARMIGNAC, *Comment Jésus et ses contemporains pouvaient-ils célébrer la Pâque à une date non officielle?* dans *Revue de Qumrân*, 5 (1964-1966), pp. 59-80. Voici l'opinion de l'auteur sur les difficultés que l'on a faites à la « thèse pascale » : « On ne doit pas considérer comme insoluble le problème de l'immolation rituelle de l'agneau pascal à une date différente de la date officielle admise par le Sanhédrin » (*ib.*, p. 74).

26. C'était l'opinion de H. LIETZMANN, *I. c.*, pp. 204-210, 228 ss.; de Dom Gregory DIX, *I. c.*, pp. 50-102. Aujourd'hui

tiellement de la *birkat ha-mazon* prononcée à la fin du repas et ne dépendrait que d'elle. Or cette action de grâces n'a rien de spécifiquement différent aux jours ordinaires, aux fêtes et pour la Pâque. Ses péripécies fondamentales sont les mêmes.

Les interprètes du Nouveau Testament admettent communément en effet que ce fut au moment de la *birkat ha-mazon* que Jésus consacra son calice sacramentel. Et il est hors de conteste que même au jour de la Pâque la *birkat ha-mazon* conserve sa structure de base. Notre Eucharistie du reste n'a gardé aucun des rites spécifiques de la Pâque, sauf l'usage du pain azyme dans l'Eglise latine²⁷. Néanmoins, nous pensons que les additions pascales de la prière de la table ne sont point négligeables, tant du point de vue liturgique que du point de vue biblique.

Pour leur part, les données du Nouveau Testament — abstraction faite du calendrier²⁸ — s'accordent mieux en effet avec l'interprétation pascale. H. Schürmann a montré comment la communauté primitive, d'abord satisfaite d'une narration courte, réduite aux rites chrétiens, comprit très tôt l'intérêt de la tradition pascale et l'ajouta à la première dans la trame évangélique²⁹. De fait, si Jésus n'a pas vraiment mangé la Pâque, on ne voit pas comment il a pu dire la parole rapportée par Luc : « J'ai désiré avec ardeur manger cette Pâque avec vous... »³⁰. Et l'on ne comprend pas pourquoi le même Luc et les deux autres Synoptiques ont tenu à conserver le récit des préparatifs de la Pâque³¹. Aussi bien, au cours du repas, plusieurs notations reflètent l'incidence pascale. Jésus et les siens sont venus dans cette intention à Jérusalem, qu'ils quitteront aussitôt après³². On est « au premier

c'est encore le sentiment de Louis BOUYER, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Tournai-Paris, 1966, pp. 101-103.

27. Notre messe n'a rien qui rappelle le *qidush*, le style du *midrash*, la somptuosité des chants du Hallel.

28. C'est en effet le calendrier qui fait question. Pour trancher la controverse ce n'est donc pas à lui que l'on peut en appeler, mais aux données parallèles.

29. *Der Paschamahlbericht Lk. 22 (7-14), 15-18*, pp. 10, 119-120; *Le récit de la dernière Cène*, pp. 26-27, 29, 84-90.

30. Lc 22,15.

31. Mt 26,17-19; Mc 14,12-16; Lc 22,7-13.

32. Jésus, qui se trouvait auparavant à Béthanie (Mt 26,6; Mc 14,3; Jn 12,1), arriva à Jérusalem pour manger la Pâque, « le soir venu » (Mc 14,17). Après la Cène, il quitta la ville pour se rendre au Mont des oliviers (Mt 26,30; Mc 14,26; Lc 22,39; Jn 18,1).

jour des Azyms, où l'on immolait la Pâque »³³. C'est aussi « le soir »³⁴. Jésus et les disciples « sont étendus »³⁵; ils « trempent » la main dans le plat³⁶. Les paroles du Christ sur les éléments sacramentels ont, pour une part, le style des explications du père de famille sur les aliments symboliques de la Pâque³⁷. Un chant de psaumes conclut le repas (ὕμνήσαντες)³⁸, et on l'identifie volontiers avec le Hallel d'Égypte³⁹. Entendus dans ce contexte, les mots rapportés plus haut avant la coupe, « J'ai désiré avec ardeur manger cette Pâque avec vous... », ont la même thématique que la « bénédiction de la rédemption », accompagnée elle aussi d'une coupe. Son texte conservé par la Mishnah est ancien; encore hésitant à la fin du premier siècle de notre ère et au début du second, il peut cependant avoir été en usage dès le temps du Christ⁴⁰. Enfin, selon H. Kosmala, le voisinage de la coupe d'Elie pourrait éclairer l'un des mots de Jésus sur son calice⁴¹. Bref, la narration évangélique,

33. Mc 14,12 (cf. STRACK-BILLERBECK, *l.c.*, t. II, pp. 813-815).

34. Mc 14,17; Mt 26,20.

35. Mc 14,18.

36. Mt 26,23; Mc 14,20; Lc 22,21; Jn 13,26. On peut mettre ce geste en rapport avec la question de l'enfant la nuit de la Pâque, selon la Mishnah: « Les autres nuits nous "trempions" une fois (= à l'entrée du repas), cette nuit-ci, deux fois (= à l'entrée et pendant le repas proprement dit) ». Le texte traditionnel du *sédèr* accentue encore la différence et fait dire: « Les autres nuits, nous ne trempions jamais » (TS, p. 109).

37. GOLDSCHMIDT, *l.c.*, p. 125; TS, pp. 117-118.

38. Mt 26,30; Mc 14,26.

39. J. HUBY, *Évangile selon saint Marc* (Verbum salutis), Paris, 1927, p. 373; M.J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc* (Études bibliques), 1929, Paris, p. 382; A. SCHLATTER, *l.c.*, p. 745; E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus*, Göttingen, 1951, p. 311; V. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, London, 1956, pp. 193-194; cf. 330-331; J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, 1960³, p. 49; F.V. FILSON, *The Gospel according to St. Matthew*, London, 1960, p. 277; P. BONNARD, *L'évangile selon saint Matthieu*, Neuchâtel-Paris, 1963, p. 381.

40. GOLDSCHMIDT, *l.c.*, p. 126; TS, p. 119.

41. HANS KOSMALA, *Hebräer - Essener - Christen. Studien zur Vorgeschichte der frühchristlichen Verkündigung*, Leiden, 1959, pp. 174-191; 393-394. Cette hypothèse est résumée dans MD 87, pp. 15-17. Le mot en question est le τὸ ὑπὲρ ὕμῶν ἐκχυνόμενον de Lc 22,20, souvent expliqué par l'oracle d'Is 53,12. L'auteur fait observer que le prophète n'emploie pas le verbe hébreu *saphakh*, équivalent habituel de ἐκχεῖν, mais *'arah*, ni la préposition ὑπὲρ, mais ἐντὶ. Pour expliquer le verbe ἐκχυνόμενον, il recourt donc au *saphakh* de la « coupe d'Elie » (*l.c.*, pp. 175 ss.).

lue dans le contexte de la Pâque, prend incontestablement plus de relief.

Et le passage à la liturgie eucharistique s'explique mieux. Il est vrai que la *birkat ha-mazon* commune suffisait à accueillir la prière eucharistique de Jésus. Sa seconde péricope s'y prêtait manifestement. Bien plus, la supplication de sa troisième péricope était ouverte aux intentions du Seigneur. Toute prière juive du repas comporte un appel eschatologique qui jaillit de son action de grâces. Ces deux mouvements, qui la caractérisent toujours, l'ordonnent à la liturgie de la messe. Néanmoins, sa forme quotidienne ne suffit pas à ce que notre liturgie a de plus habituel: la présence divine, le sacrifice accepté et ratifié, l'épiclese interprétée en parousie. C'est seulement aux jours de néoménie et de fête qu'apparaît l'embolisme culturel, *ya'alèh we-yavo*, et son mémorial qui montent vers Dieu comme la fumée des sacrifices⁴². Et c'est seulement pour la Pâque qu'à la supplication s'ajoute l'attente de la réponse. Le passage de Dieu, rappelé pour le passé dans le *midrash*, c'est-à-dire dans le récit de l'exode fait aux convives par le père de famille, est attendu liturgiquement à la fin de la *birkat ha-mazon* pascale. Au moment où s'achèvent en effet les dernières supplications, voici que s'ouvre soudain la porte de la salle à manger: on attend le passage du prophète avant-coureur du jour du Seigneur, Elie. Alors, sur la coupe qui lui est réservée, la communauté prononce les versets qui annoncent « l'effusion » de la colère sur les nations qui ne connaissent pas Dieu⁴³. Par l'effet de ce rite ajouté à la dernière péricope de la prière du repas, la liturgie pascale de la table est la seule à commémorer et à attendre

42. BAER, *l.c.*, p. 557. Comme le note justement H. KOSMALA, cet embolisme n'est pas réservé exclusivement à la Pâque (« *Das tut in meinen Gedächtnis* », Novum Testamentum 4 [1960], pp. 81-94). Il est commun aux nouvelles lunes et aux fêtes (Nouvel an, Kippur, Tabernacles, etc.). Par ailleurs, l'embolisme *ya'alèh we-yavo* apparaît aussi dans le *shemonèh-'esrèh*. Il y prend place dans la *birkat 'avodah*, « Retsèh », que la tradition faisait dire au moment des sacrifices. On notera du reste que le premier mot *ya'alèh* appartient à la racine à laquelle se rattache le mot qui signifie holocauste, *'olah*.

43. Voici les principaux versets de « la coupe d'Elie »: Ps 79,6-7 (Jr 10,25); 69,25 (plus parfois vv. 23-29); Lm 3,66; Os 9,14; So 3,8 (cf. TS, pp. 124-125; GOLDSCHMIDT, *l.c.*, pp. 63-64 et 130. Le nombre des versets varie selon les rites (M.M. KASHER, *Haggadah Selemah*, Jérusalem, 1960, pp. 177-180; H. KOSMALA, *l.c.*, pp. 184-185).

le jour du Seigneur sous ses deux aspects bibliques : faveur divine pour Israël, Jérusalem et le Temple ; crainte et colère pour les nations ⁴⁴. Seule surtout elle en actualise l'attente comme un passage de Dieu, une effusion, et comme l'abolition de l'ignorance païenne de Dieu.

Dans cette perspective, on explique mieux l'importance que l'anaphore accorda à la prière pour l'Eglise et le monde, ainsi qu'à la connaissance du vrai Dieu parmi les nations. On rend mieux compte du développement de la prière d'intercession à l'intérieur de l'Eucharistie. Plusieurs de ses intentions furent sans doute empruntées à la prière universelle ; mais elles auraient eu difficulté à s'introduire dans le canon, notamment en Orient, si elles n'y avaient trouvé comme pierre d'attente un thème primitif et déjà différencié de supplication. On comprend mieux enfin l'insistance de l'anaphore sur la présence divine, la recommandation du sacrifice et la valeur nouvelle de l'épiclèse, entendue non seulement comme une supplication, mais comme une réponse, une mission et une effusion de l'Esprit de Dieu sur les espèces sacramentelles et par elles sur l'Eglise.

Il est dès lors facile de conclure en situant les principaux moments de la Cène dans le cadre du repas et du *sédèr* pascal. Les versets de Luc 22,15-18, paroles du Maître et première coupe, correspondraient au moment de la « bénédiction de la rédemption », suivie déjà d'une coupe ⁴⁵. Conformément à la tradition pascalle, Jésus y exprime sa joie de prendre part à cette Pâque ; mais, au lieu de manifester ensuite selon l'usage son désir de participer aux festivités

44. Ces deux aspects du « jour du Seigneur », rapprochés par les prophètes et les psaumes (cf. H. KOSMALA, *l.c.*), l'étaient également par la prière cultuelle prononcée par Néhémie sur le sacrifice au jour de la restauration du feu (2 M 1,26-29). Ils le sont aussi dans la belle prière messianique que le Siracide introduit après son enseignement sur les sacrifices (Si 36,1-17). Mais dans cette prière la disposition des thèmes est inversée. Le thème des païens, frappés par la crainte de Dieu ou par sa colère, vient en premier lieu (36,1-9). Le thème du rassemblement des tribus et celui de la *compassion* de Dieu pour son peuple et sa ville viennent ensuite (36,11-17). On notera l'allusion au retour de la *shekinah* (v. 13), le mot caractéristique *rahèm* et plusieurs thèmes typiques de la *birkat Yerusalayim* de la table et du *shemonèh-essrèh*. C'est là en effet le témoignage le plus précis et le plus ancien que l'on ait sur cette péricope (cf. M.Z. SEGAL, *Sèphèr Ben-Sira ha-shalèm*, Jérusalem, 1958², p. 228).

45. Cf. *supra*, p. 28, n. 40.

prochaines, il déclare que c'est là pour lui la dernière Pâque avant la venue du Royaume. Vient ensuite le rite du pain, qui coïnciderait avec la bénédiction des azymes, puisqu'elle vient aussitôt après et marque le début du banquet ⁴⁶. Enfin, la consécration du calice, repoussée à la fin du repas selon les traditions de Paul et de Luc, se situe au moment où le père de famille fait la longue prière d'action de grâces. C'est seulement après l'avoir dite que Jésus aura présenté la coupe et prononcé les paroles sacramentelles devant ses apôtres, à l'instant où selon le rituel ceux-ci s'apprétaient à rappeler les versets de la colère ⁴⁷. Le Christ rédempteur avait transformé la coupe de la colère en calice de miséricorde pour la multitude des nations ⁴⁸.

II. L'ANAPHORE ET LE BIRKAT HA-MAZON DE LA PAQUE

Les données recueillies dans les récits du Nouveau Testament permettent de préciser encore la méthode à suivre. Pour éclairer le passage de la Cène à la prière eucharistique du canon, c'est bien de la *birkat ha-mazon* et d'elle seule qu'il faut partir, mais à deux conditions. Il faut d'abord prendre cette prière dans son ensemble, c'est-à-dire avec les trois péricopes qui existaient au temps du Christ. Malgré l'exemple de Gregory Dix, on ne saurait se contenter de la

46. Au jour de la Pâque, ce rite est constitué de deux courtes bénédictions qui se suivent immédiatement (cf. TS, p. 120). La première n'est autre que la bénédiction habituelle du pain, celle que l'on rencontre par exemple au *qiddush* du sabbat : « Béni sois-tu, Seigneur, notre Dieu, roi de l'univers, qui produis le fruit de la terre » (TS, p. 104). La seconde est propre au temps des azymes : « Béni sois-tu, Seigneur, notre Dieu, roi de l'univers, qui nous as sanctifiés par tes commandements et nous as prescrit de manger du pain azyme » (TS, p. 120). Ces derniers mots font de la manducation des azymes un mémorial cultuel. Par ailleurs, de notre point de vue actuel, la présence de ces deux formules dont la seconde précise la première, montre bien que le Christ pouvait légitimement préciser à son tour et ériger cette manducation du pain en nouveau mémorial : ce qu'ont retenu les traditions de Paul et de Luc qui placent ici la première mention du mémorial (1 Co 11,24 ; Lc 22,19).

47. H. KOSMALA, *l.c.*, p. 186.

48. *Ibid.*, pp. 188-189.

seconde⁴⁹. Il faut absolument tenir compte de la troisième, qui contient le thème de la supplication : elle est au principe de l'épiclese et elle est seule à présenter l'Amen final. D'autre part, il faut considérer la *birkat ha-mazon* dans son contexte pascal, donc avec l'embolisme *ya'alèh we-yavo* et les versets de la coupe d'Elie, qui viennent donner sa plénitude de sens au thème si important de la supplication.

Observations préliminaires sur l'anaphore

Mettons maintenant en évidence quelques observations qui, sans donner une physionomie complète de la structure du canon de la messe, permettront de le comparer avec la prière juive de la table.

a) Toute anaphore comporte un mouvement épiclestique, d'ailleurs diversement structuré, exprimé et même situé. L'assemblée y demande au Père de bénir son offrande et, en Orient, de la sanctifier par la mission du Saint-Esprit. Parfois elle l'exprime en deux prières distinctes, de part et d'autre du récit-anamnèse ; parfois aussi elle en admet davantage⁵⁰. Mais la place ordinaire de l'épiclese est après l'anamnèse. Et, sauf dans le canon romain actuel, elle a constamment pour but de demander la mission ou la venue de l'Esprit Saint : l'épiclese eucharistique est aussi normalement pneumatique que postconsécratoire.

b) Sauf accidents tout à fait rares, toutes les anaphores présentent le texte institutionnel. Et celui-ci, considéré du point de vue littéraire, apparaît avec la structure d'un récit qui, au lieu d'être fait pour la communauté, est adressé à Dieu le Père. Plusieurs traits manifestent à l'évidence sa parenté avec les récits institutionnels du Nouveau Testament et son caractère narratif. Il a même longueur et même contenu ; on y retrouve, en dépit d'une évidente

tendance au parallélisme et à la répétition, les mêmes gestes et les mêmes paroles du Seigneur. Les articulations littéraires sont les mêmes : le début est emprunté régulièrement en Orient au texte de Paul ; au centre, on retrouve la transition paulinienne *similiter postquam cenatum est*, tout au moins *similiter et calicem* ; en conclusion, l'ordre de Jésus instituant son mémorial. Ces caractéristiques communes aux liturgies montrent que le texte institutionnel, en dépit de son adresse au Père, conserve le style d'un récit comme dans le Nouveau Testament.

c) Mais en toutes les liturgies ce récit est suivi de l'anamnèse, *Unde et memores*⁵¹. Le mode de liaison peut varier de l'une à l'autre ; mais la liaison est régulière. Pas de récit sans anamnèse⁵². L'un et l'autre, malgré leurs différences, constituent un bloc ferme et spécifique de la messe. Cette donnée est d'autant plus évidente que ce bloc, ferme en lui-même, n'occupe pas une place fixe à l'intérieur de l'anaphore. Il est mobile. Suivant les familles liturgiques il se présente différemment : après la commémoration du salut, à Antioche ; après la prière pour l'Eglise et entre deux épicleses, en Egypte ; après les intercessions sans première épiclese, chez les Chaldéo-Nestoriens. Bref il apparaît dans un cadre anamnétique ou épiclestique ; mais de toute façon, en raison de sa mobilité, il fait figure d'embolisme à l'intérieur de la prière. C'est l'embolisme eucharistique, distinctif de toute messe⁵³.

51. On admet pourtant qu'au rite maronite, la III^e anaphore de Pierre, dite *sharar*, présente quelque exception, qu'il faudrait expliquer (TS, p. 76).

52. C'est là un principe connu et admis. Dom B. BOTTE l'a utilisé pour éclairer le cas de l'anaphore d'*Addai et Mari* (*L'anaphore chaldéenne des apôtres*, dans *Orientalia Christ. Per.*, XV [1949], p. 270) : ce que nous n'entendons pas faire ici.

53. L'embolisme eucharistique n'est donc pas formé du seul récit de l'institution, mais constitué tout à la fois du récit et de l'anamnèse. On ne peut qu'être surpris qu'H. Lietzmann, analysant l'anaphore d'Hippolyte, dont il fait le type n° 1 de toutes les liturgies, ait non seulement refusé la liaison, mais aussi et surtout affirmé la rupture entre le récit et l'anamnèse (*l.c.*, p. 177). Peut-être a-t-il été par contre trop sensible à la continuité apparente qui relie ce récit à la commémoration qui le précède (*l.c.*, p. 176). En réalité, malgré cette liaison apparemment parfaite, il n'est pas difficile de noter, à voir la réitération des buts de la passion, que le récit est ajouté à la commémoration. Au contraire, la liaison du récit et de l'anamnèse est assurée par l'ordre du Christ, auquel fait écho le « *Memores igitur* ».

49. Dom Gregory Dix, *l.c.*, ch. VIII, pp. 209-237, notamment pp. 214-225 et plus particulièrement pp. 216-217.

50. Le rite authentiquement égyptien, représenté par l'anaphore de saint Marc, comporte deux épicleses qui encadrent le récit-anamnèse (TS, pp. 86-91). De son côté, le canon romain offre plusieurs prières de type épiclestique : *Te igitur, Hanc oblationem, Quam oblationem, Supplices...*

d) Enfin, en raison de sa complexité interne, cet embolisme présente deux traits littéraires et liturgiques, dont il faudra tenir compte. Par son récit, il est narratif. Par l'anamnèse conjointe, il est dogmatique et eschatologique. Ces deux orientations complémentaires ouvrent la voie à deux adaptations liturgiques possibles.

Les embolismes de la birkat ha-mazon

Après ces observations, deux questions se posent : la *birkat ha-mazon* de la Pâque comporte-t-elle une supplication épyclétique? Admet-elle aussi l'embolisme? Ces deux demandes sont appelées par les observations précédentes sur l'anaphore.

De soi, la réponse serait simple. Elle se complique néanmoins du fait que la *birkat ha-mazon* n'est pas seule à admettre simultanément l'embolisme et la supplication : on les rencontre aussi tous deux dans la prière quotidienne des dix-huit bénédictions ou *shemonèh-essréh*. Toutefois, on le verra, la réponse reste aisée. Pour la faciliter davantage, donnons d'abord le texte des trois premières péripécies de la *birkat ha-mazon*, empruntées au texte du Siddur R. Saadja Gaon (x^e siècle) :

1. Barukh attah, *Béni sois-tu, Seigneur, notre Dieu, roi de l'univers, qui nous nourris et nous nourris le monde entier par bonté, grâce, tendresse et miséricorde. Béni sois-tu, toi qui nourris l'univers* [birkat ha-zan : *bénédictio du Dieu qui nourrit*].

2. Nodèh, *Nous te rendrons grâces, Seigneur, notre Dieu, pour nous avoir donné en héritage une terre désirable, bonne et vaste, l'alliance et la loi, la vie et la nourriture.*

[Ici prend place l'embolisme institutionnel de *Hanukah* et de *Purim*.]

We-^{al} kullam anu modim lakh. *Et pour tous ces bienfaits nous te rendons grâces et nous bénissons ton nom pour toujours et à jamais. Béni sois-tu, Seigneur, pour la terre et la nourriture* [birkat ha-aretz : *bénédictio du pays*].

3. Rahèm, *Aie compassion, Seigneur, notre Dieu, d'Israël ton peuple, de Jérusalem ta ville, de ton sanctuaire, de ta demeure et de Sion, séjour de ta gloire, et de la grande et sainte maison sur laquelle a été invoqué ton nom. Et restaure en son lieu de nos jours la royauté de la maison de David et construis bientôt Jérusalem.*

[Ici prend place l'embolisme épyclétique *ya'alèh we-yavo*.]

Béni sois-tu, Seigneur, toi qui construis Jérusalem. Amen. [birkat Yerusalayim : *bénédictio de Jérusalem*].

[Ensuite, au temps du Christ, venaient probablement ici les versets de « la coupe d'Elie », selon l'hypothèse de H. Kosmala : « Répands ta colère... »].

a) On le voit, toute prière de la table, même hors de la Pâque, comporte une péripécie de supplication, la *birkat Yerusalayim*, dont l'incipit est *rahèm*, « aie compassion ». On y prie pour Israël, Jérusalem, la famille de David et le temple. D'autre part, aux jours de néoménie et de fête, la *birkat ha-mazon* reçoit l'embolisme cultuel et épyclétique *ya'alèh we-yavo*, qui supplie Dieu d'agréer avec bienveillance le souvenir de son peuple et de David⁵⁴. Enfin, au jour de la Pâque, le thème épyclétique, déjà renforcé par cet embolisme⁵⁵, est encore appuyé par la présence des versets de la coupe d'Elie, qui demandent « l'effusion » de la colère divine⁵⁶. Ainsi, au jour de la Pâque, le mouvement épyclétique est doublement souligné, d'un embolisme et d'une addition.

b) Quant à l'embolisme narratif, toute *birkat ha-mazon* en admet l'insertion possible. Elle le comportera en fait les jours où se commémore l'institution d'une fête postérieure à l'alliance des pères. C'est le cas de *Hanukah* et de *Purim* introduites par l'exil. A leur occasion, la prière de la table insère le récit des circonstances de leur institution et elle l'adresse à Dieu en action de grâces. Cet embolisme trouve nor-

54. Cf. *supra*, p. 29, n. 42.

55. GOLDSCHMIDT, *l.c.*, p. 129 ; TS, pp. 122-123.

56. GOLDSCHMIDT, *l.c.*, p. 130 ; TS, pp. 124-125.

malement place dans la péricope d'action de grâces, dite *Birkat ha-aretz*, dont l'incipit est précisément *nodèh*, « nous rendrons grâces »⁵⁷. Il vient, à la manière d'un ajouté, après la mémoire de l'alliance et du don de la terre, donc avant la clause. Au jour de la Pâque, il est clair qu'il n'y a pas lieu d'avoir un embolisme narratif, puisque la sortie d'Égypte, déjà commémorée dans le *midrash*, appartient justement au thème fondamental de la seconde péricope, l'alliance des pères et la terre promise : elle y est donc incluse. Aussi n'y a-t-il pas à compléter. Mais à la Cène de Jésus une addition était évidemment possible, puisque son alliance achevait la première. C'est donc là qu'il put rendre grâces au Père de sa mission rédemptrice, qui consommait la première économie. Et l'on conçoit fort bien que l'Église ait aussi pensé à cette péricope de l'action de grâces pour y placer l'embolisme eucharistique.

Résumons. Dans la *birkat ha-mazon* de la Pâque l'embolisme eucharistique, récit-anamnèse, peut trouver deux places. En raison de son thème institutionnel et narratif, il peut d'abord venir dans la seconde péricope ou *birkat ha-aretz*, là où s'insèrent les embolismes institutionnels. Mais en raison de son thème eschatologique, il peut aussi avoir été attiré par la supplication de la troisième péricope, en conjonction avec l'embolisme du souvenir, *ya'alèh we-yavo*.

Il est vrai, comme on l'a déjà indiqué, que le *shemonèh-essrèh* peut aussi accueillir l'embolisme narratif des fêtes de *Hanukah* et de *Purim*. Il le place dans une péricope symétrique de la *birkat ha-aretz*, appelée *birkat hoda'ah* en raison de son thème d'action de grâces⁵⁸. Il admet en outre l'embolisme culturel et épiciétique *ya'alèh we-yavo*⁵⁹. Il est donc possible d'imaginer que les dix-huit bénédictions de la synagogue, tout autant que la prière domestique de la table, auront influencé la genèse de notre eucharistie.

On ne retiendra pourtant pas cette hypothèse. Du point de vue évangélique, en effet, rien ne la suggère ni la confirme ; ou plutôt tout concourt à l'écartier. Au regard de l'ordonnance liturgique, surtout, il faut l'exclure pour les trois raisons de structure que voici.

1° Dans le *shemonèh-essrèh* de la synagogue, les deux thèmes principaux que nous envisageons ici — action de grâces et supplication — trouvent l'un par rapport à l'autre une disposition inverse de celle qu'ils ont dans l'eucharistie chrétienne et dans la prière juive de la table. L'identité de structure va seulement de l'anaphore à la *birkat ha-mazon*. Dans les dix-huit bénédictions, en effet, la supplication vient en premier lieu : l'action de grâces suit, conformément au propos fondamental de cette prière, *tephillah*, où la demande occupe la place majeure⁶⁰. Dans la prière de la table, au contraire, la place centrale est réservée à l'action de grâces. Les thèmes de reconnaissance et de confession sont encadrés entre les deux termes caractéristiques, *nodèh... modim*. La supplication est postérieure et brève. De même, dans notre liturgie eucharistique, le thème premier, annoncé du reste à l'exclusion de tout autre dans le dialogue, est toujours l'action de grâces. Le mouvement épiciétique ne vient jamais qu'après.

2° Si, faisant maintenant abstraction de la « supplication », *rahèm*, on s'en tient à la seule bénédiction d'« action de grâces », *birkat ha-aretz* de la table ou *birkat hoda'ah* des dix-huit bénédictions, on constate en outre que la disposition interne qu'elle présente à la synagogue dans le *shemonèh-essrèh* est toujours différente, et dans certains cas inverse, de l'ordre qu'elle présente à table ou dans notre eucharistie. La *birkat hoda'ah* de la synagogue commence en effet à l'indicatif et au présent : « nous te rendons grâces », *modim anahnu lakh*. Tel est l'incipit selon toutes les recensions. L'invitation au futur : « rendons grâces [ou : nous rendons grâces] », *nodèh*, ne vient qu'après et n'apparaît du reste que dans la recension du *Sédèr Rav Amram* ; elle n'est pas dans le *Siddur R. Saadja Gaon*⁶¹. Quant à la clause, *Et pour tous ces bienfaits*, qui suit l'embolisme, elle comporte bien aussi le thème de l'action de grâces, mais elle ne l'exprime pas au présent au compte de l'assemblée. On le voit, l'ordre et le style

60. Tout au moins dans sa forme pleine et quotidienne qui comporte les dix-huit bénédictions. Mais les douze bénédictions qui sont au centre [elles vont de la 4^e à la 15^e, laquelle porte précisément le nom de *tephillah*] tombent le jour du sabbat. Seules restent ce jour-là les trois premières et les trois dernières ; elles encadrent une bénédiction intermédiaire qui vient rendre grâces pour le don du jour du repos.

61. *Seder R. Amram Gaon*, t. I (éd. D. HEDEGARD, Lund, 1951), p. lamèd-hèt. *Siddur R. Saadja Gaon* (éd. I. DAVIDSON - S. ASSAF - B.I. IOEL, Jerusalem, 1951), p. 19.

57. BAER, *L.c.*, p. 555 ; TS, pp. 106-107.

58. BAER, *L.c.*, p. 99 ; TS, p. 137.

59. BAER, *L.c.*, p. 99.

de cette bénédiction du *shemonèh-essrèh* différent de ceux de la prière juive de la table et de notre prière eucharistique.

3^o Enfin, au jour de la Pâque, la *birkat-ha-mazon* offre le complément épyclétique des versets de la coupe d'Elie, qui n'apparaissent jamais dans les dix-huit bénédictions de la *tephillah* à la synagogue⁶².

Ainsi l'hypothèse proposée, autorisée d'abord par le Nouveau Testament, est justifiée par un argument général de structure liturgique.

Confirmation par les textes

Elle est également confirmée par la considération des liturgies particulières effectivement en usage. Mais il faut s'adresser alors aux documents orientaux, plus nombreux et plus variés. Plusieurs d'entre eux présentent jusqu'à l'épiclese une structure particulière et ancienne⁶³. C'est le cas de l'anaphore syro-orientale d'Addai et Mari ainsi que de la liturgie maronite apparentée, *sharar*, puis de l'anaphore de saint Marc en Egypte, enfin de l'anaphore syro-occidentale des XII Apôtres ainsi que de la liturgie byzantine apparentée de saint Jean Chrysostome. On rapprochera leur structure de celle de la *birkat ha-mazon* et, pour faciliter la comparaison, on les dépouillera du complément tardif du *Sanctus*.

Les plus caractéristiques sont la prière eucharistique d'Addai et Mari⁶⁴ et celle de *sharar*⁶⁵. Leurs trois sections ou *g'hanata* font immédiatement songer aux trois péripécopes de la *birkat ha-mazon* au temps de Jésus. La première a pour objet le Dieu créateur et rédempteur de l'univers. La seconde est exactement une action de grâces par son incipit et par sa clausule. Elle exalte et énumère les bienfaits de l'économie du salut. Comme la *birkat ha-aretz* de la table, elle

ramène à la fin le thème initial de l'action de grâces par ce *qanona* significatif : « Et pour tous ces bienfaits... »⁶⁶. La dernière *g'hanta* est une supplication qui presse le Père d'avoir un souvenir bienveillant pour les ancêtres, les fidèles baptisés et tous les habitants de la terre⁶⁷. On le voit, les thèmes se succèdent exactement dans l'ordre de la prière juive de la table : bénédiction du Dieu créateur de l'univers, action de grâces, supplication-souvenir. Où donc va être placé l'embolisme eucharistique ? Il faudrait avouer notre ignorance, si nous ne disposions que du texte d'Addai et Mari : car les manuscrits nestoriens, les plus anciens, n'ont pas ce texte. Mais l'anaphore maronite *sharar* le donne. Et elle le situe à l'intérieur de la troisième section, en conclusion de la supplication-souvenir. Ce serait donc cette « supplication », bref la troisième péripécopie de la prière juive de la table, qui aurait appelé le mémorial du Christ. Après avoir dit en effet au Père : « Fais mémoire des pères, des fidèles baptisés, etc... », la prière introduit alors le récit par ces mots : « Quant à nous, nous faisons mémoire... »⁶⁸.

Le cas de l'anaphore alexandrine de saint Marc, la plus ancienne de l'Egypte, est assez semblable⁶⁹. Il est pourtant rendu plus obscur, donc moins sûr, par l'aspect fragmentaire de son texte ancien, établi sur des papyrus discontinus, d'âge différent. La prière eucharistique débute par une préface qui est tout à la fois bénédiction du Dieu créateur et action de grâces par le Christ : les deux péripécopes initiales de la *birkat ha-mazon* semblent bien s'y confondre⁷⁰. Ensuite s'ouvre la « supplication », qui débute par la prière pour l'Eglise universelle. Quant à l'embolisme eucharistique, fourni par un autre papyrus⁷¹, il vient après une première prière épyclétique et il se conclut par l'épiclese classique, celle qu'Antioche place après l'anamnèse⁷². Il semble donc appelé par le mouvement de la supplication pour l'Eglise. Ce serait son thème eschatologique, adapté aux appels de cette

62. Cf. *supra*, p. 35, n. 56.

63. Nous nous permettons de renvoyer ici à l'article intitulé : *Célébration divine et anamnèse dans la première partie de l'anaphore ou canon de la messe orientale*, dans *Gregorianum*, 48 (1967), pp. 225-252, notamment pp. 228-232.

64. TS, pp. 70-73.

65. TS, pp. 74-77.

66. TS, pp. 71 et 75.

67. TS, pp. 72 et 75.

68. TS, pp. 75-76.

69. BRIGHTMAN, *l.c.*, pp. 125-135.

70. *Célébration divine et anamnèse... l.c.*, pp. 228-232.

71. Papyrus n° 465 de la John Rylands Library, Manchester (éd. C.H. ROBERTS, *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library Manchester*, III, Manchester, 1938), pp. 25-28. Cf. TS, pp. 87-93.

72. TS, pp. 90-91.

intercession, qui aura prévalu sur le motif institutionnel du récit. L'Égypte, comme la Syrie orientale, donnant plus d'importance à la « supplication » qu'à l'« action de grâces », aurait inséré l'embolisme eucharistique à la troisième péricope de la *birkat ha-mazon*⁷³.

Les Syro-antiochiens et les Byzantins, par contre, plus fidèles au motif et au mouvement eucharistiques, ont rattaché l'embolisme à la péricope de l'action de grâces, comme le montrent les documents conjoints des XII apôtres en Syrie⁷⁴ et de saint Jean Chrysostome à Byzance⁷⁵. Après le dialogue initial, ils débute l'un et l'autre par une sorte de préface qui, après avoir brièvement glorifié Dieu, rend grâces pour la création et la rédemption et s'achève comme l'action de grâces de la *birkat ha-aretz* par cette reprise du thème fondamental : « Et pour tous ces bienfaits nous te rendons grâces... »⁷⁶. L'embolisme eucharistique, récit-anamnèse, vient aussitôt après, puisqu'on doit faire abstraction du *Sanctus*. Ensuite, on s'attendrait à ce qu'il soit directement suivi de la « supplication », c'est-à-dire de l'épiclese. Or voici qu'il est d'abord couronné d'une action de grâces, ajoutée exactement à la fin de l'anamnèse. Le célébrant commence et l'assemblée continue :

Célébrant : *Nous aussi, Seigneur, qui avons reçu ta faveur, nous te rendons grâces pour tout et de tout.*

Assemblée : *Nous te louons, nous te bénissons, nous t'adorons et nous te prions...*⁷⁷.

Ces mots, dont la signification de clause, attestée d'abord ici par l'ecphonèse du célébrant et la proclamation de l'assemblée, est confirmée par leur généralisation en toute anaphore syrienne, pourraient bien s'expliquer comme une reprise de la clause relevée plus haut à la fin de la préface : « Et pour tous ces bienfaits nous te rendons grâces... » Car les termes de

louange et de bénédiction qui s'y ajoutent, au moment de l'anamnèse, trouvent déjà place dans l'action de grâces juive de la *birkat ha-aretz*, après les embolismes de *Hanukah* et de *Purim*, donc au même point :

*Et pour tous ces bienfaits, Seigneur, notre Dieu, nous te rendons grâces et nous bénissons ton nom pour toujours et à jamais*⁷⁸.

La seule différence qui, distinguant notre embolisme eucharistique de celui de *Hanukah*, masque peut-être le rapprochement signalé, est que le nôtre n'est pas réduit au seul récit, comme celui de la prière juive. En vertu de l'ordre de Jésus il se prolonge dans l'anamnèse proprement dite qu'il inclut. D'où la difficulté : on ne songe pas à aller au delà de l'anamnèse et à y chercher la clause du mouvement eucharistique. Il faut pourtant le faire, si l'on veut être en mesure de donner un sens et une explication à la clause des XII Apôtres et de la liturgie syrienne en général, corroborée par le témoignage de l'anaphore de saint Jean Chrysostome et de la liturgie de saint Basile. L'une et l'autre concluent en effet leur anamnèse par cette exclamation, caractéristique de l'action de grâces et parallèle de celle des Syriens :

*...en t'offrant ce qui t'appartient et vient de tes mains, nous te célébrons en tout et pour tout, nous te bénissons et nous te rendons grâces...*⁷⁹.

Ainsi ces anaphores, les plus anciennes de l'Orient, semblent bien justifier l'hypothèse proposée ici. Leur prière eucharistique, qui forme un tout, parfaitement distinct de l'offertoire et du rite de la paix, ne trahit pas l'influence du *shemonèh-essrèh* de la synagogue⁸⁰. Elle est disposée selon le schéma des trois péripocopes fondamentales de la *birkat ha-mazon*. L'action de grâ-

73. Mais l'Égypte n'en a propre d'avoir donné plus d'ampleur aux intentions de la supplication.

74. TS, pp. 19-23.

75. BRIGHTMAN, *l.c.*, pp. 383-390 ; TS, pp. 15-18.

76. BRIGHTMAN, *l.c.*, pp. 322, 13 ; TS, p. 16.

77. TS, p. 21 (cf. p. 36).

78. On comparera avec la formule qui conclut la *birkat hoda'ah* du *shemonèh-essrèh*.

79. BRIGHTMAN, *l.c.*, p. 329 ; TS, pp. 17 et 27.

80. Mais nous admettons que le *shemonèh-essrèh* put avoir une influence postérieure : on le verra plus loin.

ces, souvent conjointe à la bénédiction initiale du Dieu créateur⁸¹, occupe manifestement la première place. La supplication ne vient qu'après. La messe est essentiellement eucharistique. Et l'embolisme, formé par le bloc récit-anamnèse, peut prendre place soit dans la péricope d'« action de grâces » soit dans celle de la « supplication ». Cette option, qui présente des nuances et caractérise un rite en Orient, permet d'éclairer l'origine des diverses familles liturgiques⁸².

III. DÉVELOPPEMENTS ULTÉRIEURS

Sans entrer dans le détail de cette différenciation en familles, il faut indiquer les grandes lignes du développement. En effet, ce serait une erreur, peut-être aussi une illusion, de s'en tenir au rapprochement proposé entre la prière juive de la table et notre canon de la messe. La différence reste trop évidente, la complexité finale de notre eucharistie, trop manifeste. Il est indispensable de garder sous les yeux cette originalité, pour tenter maintenant de la rejoindre et de l'éclairer à partir du point de départ établi.

Principes de différenciation

Quelques principes de différenciation, sommairement indiqués, marqueront la route. Les uns, extérieurs à la *birkat ha-mazon* et à la liturgie de la Pâque, appartiennent à la prière juive dans sa branche synagogale, quotidienne et festive. L'analogie et les similitudes verbales que présente en effet la *birkat ha-aretz* de la table avec la *birkat hoda'ah* des dix-huit bénédictions, ainsi que la *birkat Yerusalayim : rahèm*, qui appartiennent à l'une et à l'autre structure, n'ont pas manqué de provoquer des contaminations⁸³. On aura voulu

81. De cette conjonction ou, si l'on préfère, de cette absorption de la première péricope, on reparlera plus loin pour essayer de l'expliquer, pp. 50-51.

82. Pratiquement, les liturgistes se contentent de décrire ces familles : ils n'en expliquent pas la genèse de façon satisfaisante.

83. On fait ici état de l'étude récente du Dr Joseph HEINEMANN, *Prayer in the Period of the Tanna'im and the Amora'im. Its Nature and its Patterns*, Jérusalem, 1964 (notam-

enrichir la simplicité primitive de la liturgie domestique par les compléments qu'offraient sur les mêmes thèmes les bénédictions de la synagogue⁸⁴. D'autre part, les écoles littéraires qui avaient déjà exercé une première influence sur les prières du judaïsme hellénistique, ont pu également l'étendre à la prière chrétienne⁸⁵. Mais le principe essentiel d'originalité est à chercher dans la nouveauté de l'embolisme, puis dans le rythme trinitaire de la vie divine, transformant la conclusion de la prière et remaniant la structure tripartite primitive. C'est sur cette nouveauté qu'il faut maintenant insister. Certaines de ses manifestations tarderont à se révéler, nous aurons à le noter. D'autres, par contre, plus anciennes, caractériseront dès l'abord l'originalité de la prière eucharistique.

Dans le récit du mémorial

En raison de sa place au cœur de la liturgie eucharistique, le mémorial est d'abord le signe d'une éclatante fidélité à la volonté du Seigneur. Il faut donc le considérer avec attention.

En lui donnant une forme d'embolisme narratif, l'Eglise semblait d'abord ne lui accorder que la seconde place. Pour compenser cette infériorité liturgique, il ne suffisait pas que le récit, au lieu d'être adressé à la communauté, le fût au Père. Ce n'était pas encore une nouveauté : les embolismes narratifs de *Hanukah* et de *Purim* étaient aussi adressés à Dieu⁸⁶ ; et, pour la même raison : ils épousaient le

ment pp. 39 ss., 49-51). Fort bien accueillie par la critique spécialisée, elle se recommande par la nouveauté de la méthode et des conclusions. Il n'est plus permis désormais de se contenter des travaux d'I. Elbogen et L. Finkelstein, quel qu'ait été leur mérite.

84. La *birkat Yerusalayim*, qui appartient à la prière de la table, fait aussi partie du *shemonèh-essrèh* ainsi que de deux autres structures liturgiques. L'embolisme *ya'alèh we-yavo* est libre de tout contexte culturel dans la prière de la table ; mais dans le *shemonèh-essrèh* il fait partie de la prière culturelle par excellence, la *birkat avodah*, qui demande la restauration et l'agrément des sacrifices.

85. La pensée et le style hellénistiques, qui ont laissé leur influence sur la prière juive, semblent bien l'avoir étendue à la prière chrétienne : c'est au moins ce dont témoignent les prières des *Constitutions apostoliques*, aux livres VII et VIII, comme nous l'avons montré ailleurs à la suite de W. Bousset.

86. Il faut noter cet usage stylistique, qui passe trop souvent inaperçu. On le rencontre ailleurs, notamment dans la bénédiction sabbatique du *shemonèh-essrèh* (BAER, l.c., p. 219).

style de la prière qui les accueillait. L'originalité de l'embolisme eucharistique sera donc ailleurs ; mais elle ne fait aucun doute.

En effet, les embolismes de *Hanukah* et de *Purim*, malgré leur adresse à Dieu, demeurent pure narration. Aucune action rituelle ne les accompagne : ils ne coïncident pas même pour *Hanukah* avec le moment traditionnel de l'allumage des lumières. Au contraire, l'embolisme eucharistique, spécifié déjà par sa structure de confession autant que de récit, est essentiellement un « faire », appuyé sur une requête positive de Jésus. Il est célébration et action : il accomplit « la similitude de la mort » du Seigneur, comme écrit la liturgie de Sérapion⁸⁷ ; et, comme l'affirme l'anaphore de saint Basile, il est ce mémorial de notre salut que le Christ nous a laissé comme son mystère⁸⁸. De là l'originalité grandissante de ce récit, où les liturgies s'attachent à conserver les paroles du Seigneur, puis à répéter, voire à multiplier ses gestes. Elles en viennent même, contrairement aux textes évangéliques, à parler de ses mains, dont elles exaltent la pureté, la sainteté. Au lieu de rapporter sous sa forme primitive de commentaire apostolique le « quoticscumque... » paulinien⁸⁹, elles le mettent sur les lèvres du Seigneur. Et la communauté répond, qui se sent interpellée. Le célébrant lui-même, également concerné, en vient, au rite syrien d'Antioche, à changer le style de son anamnèse et à l'adresser directement au Christ⁹⁰. Tant il est vrai que l'anamnèse forme un tout avec le récit : l'ordre du Seigneur en forme l'articulation essentielle ; c'est l'ensemble récit-anamnèse qui constitue la célébration et l'action. A ce titre, on ne peut y voir un embolisme comme les autres.

L'anamnèse

Aussi l'anamnèse, qui en fait partie, est-elle nouvelle. Même au jour de la Pâque, la *birkat ha-mazon* n'en comporte pas de ce style. Autre chose est en effet la mémoire littéraire qui vient librement motiver la bénédiction d'un psaume ou d'une prière par l'énumération des hauts faits de Dieu⁹¹ ; autre chose, la mémoire cultuelle qui répond à un ordre positif, déterminant

un objet à commémorer et un acte à accomplir⁹². La liturgie pascale en présente un exemple typique, bien avant l'action de grâces finale. Son invitoire anamnétique conclut en effet l'épopée de la délivrance et la présentation des aliments symboliques. A cette place, il prend une valeur que son texte vient également rehausser : « En chaque génération et génération, chacun doit se considérer comme si lui-même était sorti d'Egypte... Dieu, le Saint béni soit-il, n'a pas seulement racheté nos pères, mais nous aussi avec eux... C'est pourquoi nous devons louer... »⁹³. On ne saurait trouver anticipation plus heureuse de notre *Unde et memores* : car cet invitoire pascal vise bien un mystère cultuel déterminé, celui de la Pâque ; et il rappelle à chaque génération qu'elle y est concernée. De même, chaque génération de baptisés est engagée dans le mystère pascal de Jésus. En disant l'*Unde et memores*, elle prend conscience d'avoir à faire une proclamation, comme la famille israélite reconnaît avoir à chanter le Hallel de sa libération. La ressemblance est donc indubitable. Néanmoins, l'anamnèse de la messe est spécifiée par une différence de place et de sens.

Dans la liturgie pascale, l'anamnèse fait suite au récit du *midrash* de l'exode et à la proposition des mets traditionnels. Précédant ainsi le repas, elle est largement distante de l'action de grâces qui ne vient qu'à la fin. Elle est donc extérieure à la *birkat ha-mazon*. Dans notre messe, au contraire, elle se trouve à l'intérieur de la prière eucharistique. Celle-ci, affranchie depuis longtemps du repas et de sa liturgie, n'a pas donné à l'anamnèse la place pascale. Elle la situe où l'a voulue le Christ, dans son mémorial dont elle est partie intégrante.

Dès lors la commémoration proprement cultuelle et spécifique du mystère du salut apparaît curieusement à l'intérieur d'une bénédiction qui comporte déjà la mémoire de la création et de l'économie⁹⁴. Le rythme stylistique et liturgique est donc changé. Il l'est même deux fois. Il abandonne d'abord la mémoire littéraire pour passer au mémorial cultuel du « Faites ceci en mémoire de moi ». Puis, ceci fait, l'anamnèse

87. TS, p. 95.

88. TS, pp. 26 et 30.

89. 1 Co 11,26.

90. TS, p. 21.

91. Ps 144 ; Tb 13 ; Le 1,68-71. Voir TS, pp. 108 et 119.

92. Ainsi, au repas pascal, l'ordre de manger du pain azyme, inclus dans la bénédiction de ce pain (TS, p. 120), et la monition invitant à chanter le Hallel de la Pâque (TS, pp. 118-119).

93. Cf. n. 92.

94. Au moins dans les liturgies syro-antiochiennes : *Saint Jacques*, *Saint Basile*, etc.

ne se conclut point par l'action de grâces solennelle appelée par ce mémorial cultuel ; elle revient à l'action de grâces mineure et coutumière de la *birkat ha-aretz* ou de la *birkat hoda'ah*. Tout au plus se contente-t-elle de l'adapter comme on l'a vu : « Et pour tous ces bienfaits, Seigneur, notre Dieu, nous te rendons grâces et nous bénissons ton nom pour toujours et à jamais. »⁹⁵. Ainsi la place de l'anamnèse, avec tous les changements qu'elle provoque, est caractéristique : elle distingue l'eucharistie de la Pâque et de la bénédiction juive du repas⁹⁶.

Ce changement dans la place se double d'un enrichissement dans l'objet et le but de l'anamnèse. Par son objet elle est orientée sur l'avenir tout autant que vers le passé : car la Passion et la Rédemption du Seigneur qu'elle proclame, ne sont pas considérées comme des événements révolus, mais comme un mystère définitif de salut. Cette nouveauté, qui fait écho aux dernières paroles de Jésus parlant de la consommation du Royaume, est déjà formellement soulignée par saint Paul : il faut annoncer la mort du Seigneur jusqu'à son retour. Les liturgies, particulièrement en Orient, proclament donc ici ce retour en gloire et le jugement universel⁹⁷. L'anamnèse eucharistique est prophétique autant que dogmatique : elle place tout l'entre-deux de l'histoire jusqu'à la consommation, sous la dépendance du Christ glorieux.

Aussi l'assemblée, comme soulevée par ce sentiment de plénitude et d'ouverture sur l'avenir, ne se contente pas de chanter la reconnaissance, elle fait un geste que ne connaissait pas la liturgie de la Pâque : elle

95. Cf. *supra*, p. 41, n. 78.

96. La *birkat ha-mazon* du repas commun n'a pas d'anamnèse proprement cultuelle. Il en va différemment du repas pascal, si on le prend dans sa totalité : car, en tant que repas et que célébration, il est bien un mémorial. Mais il faut noter aussitôt que ce mémorial cultuel est consommé, pour l'essentiel, avant la *birkat ha-mazon*. A la messe, au contraire, le mémorial est intérieur à la prière eucharistique. Toutefois il faut noter, si l'on veut être fidèle à saint Paul et à la théologie, que les rites de la fraction, de la consignation et de la communion, tout en étant extérieurs et postérieurs au canon proprement dit, font pourtant partie du mémorial (cf. 1 Co 11,26-27) : ils appartiennent à ce que le Christ a demandé de faire en son nom. Bref, tandis que dans la liturgie pascale, « le mémorial » précède plutôt l'action de grâces ou *birkat ha-mazon*, dans notre messe au contraire, « le mémorial », qui est d'abord intérieur au canon ou anaphore, le déborde ensuite *a parte post*.

97. TS, pp. 36 et 49.

offre. Cette oblation, que plusieurs anaphores syro-antiochiennes et arméniennes repoussent après l'épiclese⁹⁸, fait à bon droit partie de l'anamnèse elle-même, comme on le constate à Byzance⁹⁹, à Alexandrie¹⁰⁰ et à Rome¹⁰¹. L'Eucharistie n'est pas seulement en effet le sacrifice du Christ, mais aussi celui de l'Eglise au cours du temps : cette vérité mérite d'être proclamée. Il ne fut pas seulement offert une fois sur la croix : il l'est à chaque messe pour acheminer à la consommation l'offrande de la Cène et du Calvaire. Il convient donc que chaque génération soit appelée à son tour à le signifier. Et il paraît normal que cette offrande s'exprime non pas dans la prière qui enveloppe l'embolisme-mémorial, mais dans le mémorial lui-même : car l'ordre du Christ qui en est le pivot central, exprime admirablement l'union du Seigneur et de son Eglise dans l'unité d'une même oblation.

C'était là une nouveauté indubitable par rapport à la liturgie de la Pâque et à celle de la *birkat ha-mazon* commune. Il pourrait aussi se faire que cette originalité explique les transformations qui apparaissent dans la troisième partie de notre anaphore.

L'épiclese et les intercessions

Dans la prière juive de la table, la troisième péricope débute par un appel qui, tourné vers l'avenir, demande *compassion* pour le peuple de Dieu, sa ville, son temple, son oint : *rahèm*¹⁰². Cet incipit et ces thèmes s'accordent bien au mouvement dépréciatif qui suit l'anamnèse. Les anaphores syro-antiochiennes commencent en effet par un *Miserere*, dont on voit trop qu'elles n'ont pu ni comprendre ni modifier ni unifier complètement le sens : elles l'ont reçu en héritage.

Sur la base de cette supplication primitive, la genèse de l'épiclese, conçue elle-même comme la demande d'une parousie du Verbe ou de l'Esprit, s'explique assez bien. C'était en effet après ce pressant appel que la liturgie pascale insérait déjà son *ya'alèh we-yavo*, et qu'au temps du Christ elle s'arrêtait à

98. Ainsi font les *XII Apôtres* (TS, p. 22) et l'anaphore arménienne de *Saint Jacques* (TS, p. 42).

99. BRIGHTMAN, *l.c.*, p. 329 ; TS, pp. 17 et 27.

100. BRIGHTMAN, *l.c.*, p. 133, 30-31 ; TS, pp. 90-91.

101. « Offerimus... de tuis donis ac datis... »

102. TS, pp. 106-107 et 122.

l'attente d'Elie, à l'espérance du passage de Dieu¹⁰³. Et dans l'Eglise primitive, aussi, quand les assemblées chrétiennes se réunissaient au nom du Seigneur, elles concluaient précisément en demandant son retour: *Maran atha!*¹⁰⁴. L'épiclese répond à cette attente eschatologique. Elle a pu au cours des siècles changer de forme et éventuellement de sens, elle n'est pas cependant une création tardive. De même qu'il n'y a pas d'Eucharistie qui ne soit la représentation de la mort et de la résurrection du Seigneur, il n'y en a guère qui ne soit aussi une actualisation de sa parousie, sous la forme de cet Esprit promis à son repas d'adieu.

L'épiclese est ainsi un élément constitutif de l'anaphore. Il en va autrement d'une prière qui vient au iv^e siècle¹⁰⁵ la précéder après le début de la supplication, pour demander l'agrément du sacrifice de l'Eglise¹⁰⁶. Appelée sans doute par le geste d'offrande accompli par elle à l'anamnèse, elle ne provient pas de la *birkat ha-mazon* commune ni de la liturgie de la Pâque. Elle rappelle typiquement la prière biblique sur le sacrifice¹⁰⁷. Du point de vue liturgique, elle répond à cette péricope des dix-huit bénédictions, qui accueille aux jours de fête l'embolisme culturel *ya'alèh we-yavo*: la *birkat 'avodah*¹⁰⁸. Une tradition du Talmud veut qu'à l'époque du second temple elle fût récitée par les prêtres au moment du sacrifice¹⁰⁹. De fait, elle a conservé le nom de « bénédiction du

service [cultuel] » et demande à Dieu de restaurer les sacrifices par le feu. Elle pourrait bien avoir inspiré la thématique et provoqué l'insertion de notre prière *Respice* avant l'épiclese. Par là-même aussi, elle en modifiait le sens. Dans cette perspective, en effet, la venue de l'Esprit Saint n'est plus conçue comme une anticipation de la parousie du Seigneur — donc dans son sens eschatologique premier — ni même comme ouvrière de la transsubstantiation, mais, comme par un retour à la liturgie du temple, à la manière du feu divin témoignant de l'agrément et de la consommation du sacrifice¹¹⁰.

Quant aux intercessions, qui suivent ou parfois précèdent l'épiclese, elles répondent d'abord au détail des intentions de la troisième péricope de la table et de la Pâque: le peuple d'Israël, sa ville, son culte, son oint¹¹¹. Sous cette forme les intentions, peu nombreuses, sont indubitablement anciennes, comme en témoignent l'anaphore syro-orientale d'Addai et Mari et la liturgie maronite *sharar*¹¹². Elles précèdent l'épiclese, qui s'y insère, curieusement et normalement, sous la forme primitive de l'embolisme¹¹³.

Mais un renversement de structure, fondé du reste sur une théologie, ne tarda pas à se manifester en d'autres liturgies. En raison de la consommation des temps que représente l'Eucharistie, l'épiclese prend le pas sur les intercessions; et celles-ci, au lieu d'accueillir celle-là, sont rejetées en dernière place. La venue de l'Esprit Saint sur le sacrifice de l'Eglise, signifie en effet qu'il est exaucé. Tout désormais est acquis. Dès lors, dans le prolongement de cette épiclese et dans l'attente du retour, les intercessions peuvent se multiplier et rassembler les vivants et les morts pour

103. TS, pp. 122 et 124-125.

104. 1 Co 16,22; Ap 22,20; *Didachè X*, 6.

105. Cette prière, attestée en Occident dans le *De Sacramentis*, IV, 6, 27 (éd. B. BOTTE, S.C. 25 bis, p. 116), apparaît plus tard dans les anaphores syriennes de *Timothée d'Alexandrie* et de *Sévère d'Antioche*. Elle n'appartient pas encore à un document aussi ancien que l'anaphore de la « Tradition apostolique »; mais elle figure à la place que nous signalons dans les *Constitutions apostoliques*.

106. « Nous te demandons de jeter un regard apaisé sur les dons posés devant ta face, ô toi qui es sans besoins, et de t'y complaire pour l'honneur de ton Christ, et d'envoyer sur ce sacrifice ton Esprit Saint, témoin des tourments du Seigneur Jésus, pour qu'il manifeste que ce pain est le corps de ton Christ. » (*Const. Apost.*, VIII, 12, 39).

107. 2 M 1,26 (cf. Gn 4,4).

108. BAER, *l.c.*, pp. 98-99.

109. Si l'on tient compte de la description du « sacrifice perpétuel » faite au traité *Tamid V*, 1 de la MISHNAH, on constate que les prêtres de service, après avoir porté les membres de la victime sur l'autel et avant de poursuivre leur service, récitaient trois bénédictions, notamment la *birkat 'avodah* (J. BONNIRVEN, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Rome, 1954, p. 637, n° 2291).

110. Cf. 1 R 18,30-40; 2 Ch 7,1-3.

111. TS, pp. 106-107 et 122.

112. *Sarar* présente en effet, comme *Addai et Mari* et à la même place, la série brève et ancienne des intercessions (TS pp. 75 et 72). Mais la même anaphore a ajouté ensuite les intercessions syro-antiochiennes, qu'elle a situées entre l'anamnèse et l'épiclese.

113. Cette forme embolistique, loin d'être un signe d'addition récente, comme on le croit souvent, pourrait fort bien être un argument d'antiquité, dès qu'on admet le caractère sémitique de cette prière eucharistique. L'embolisme est en effet caractéristique de la *birkat ha-mazon* et du *shemonèh-essrèh*, qui sont des prières sémitiques anciennes. Il n'y a donc pas à s'arrêter à l'argumentation de Ratcliff (cependant le P. Louis Bouyer l'admet encore aujourd'hui [*l.c.*, pp. 152-153]).

l'unité finale. Ainsi l'épiclese, au lieu de limiter la supplication eucharistique et de la conclure, comme elle le fait chez les Syriens orientaux, peut en donner le signal et en ouvrir le champ, comme l'ont pensé les liturgies syro-antiochiennes et byzantines¹¹⁴.

C'était là une nouveauté pleine de grandeur : après l'économie du Christ conduisant au mémorial, voici qu'apparaissait, dans l'épiclese et les intercessions, l'économie de l'Église rassemblée sous le signe de l'Esprit Saint¹¹⁵.

Avant le mémorial

La partie qui précède le mémorial, évolua à son tour. Initialement, elle répondait à la fois aux deux premières péripécies de la *birkat ha-mazon*. Telle est au moins la conviction à laquelle conduit l'observation des documents les plus anciens auxquels nous nous sommes référés : l'anaphore syrienne des XII Apôtres et la byzantine de saint Jean Chrysostome, qui appartiennent toutes deux au groupe syro-antiochien ; la liturgie d'Addai et Mari et l'anaphore maronite *sharar*, qui représentent le groupe syro-oriental ; et enfin la liturgie alexandrine de saint Marc en Egypte. Chez les Syriens orientaux, les deux péripécies pourraient bien¹¹⁶ avoir conservé leur distinction et leur séparation primitives¹¹⁷. Mais à Antioche, Byzance et Alexandrie, tout se passe comme si elles avaient fusionné. En effet, leur prière avant le *Sanctus* parle successivement de Dieu lui-même et de l'économie rédemptrice ; elle est indistinctement bénédiction et action de grâces ; pareille structure paraît bien témoigner d'une fusion des deux péripécies.

Dans cette simplification, qui est une nouvelle originalité, on peut voir une dernière conséquence de la prépondérance du thème « eucharistique ». Ce primat avait amené d'abord le rapprochement du rite du pain et de celui du vin dans l'unité d'une même prière, celle de la coupe¹¹⁸. Il conduit finalement à

114. C'est le cas des liturgies de saint Jacques, saint Jean Chrysostome, saint Basile, etc.

115. L'anaphore de saint Jacques en est un exemple typique : la personne du Saint-Esprit, sa consubstantialité, sa mission pentecostale y sont fortement relevées.

116. Il se pourrait pourtant que l'origine de cette structure soit plus complexe (cf. *Célébration divine et anamnèse...*, l.c., pp. 228-232.)

117. TS, pp. 70-73 et 75.

118. Cf. *supra*, pp. 24-25.

absorber la première péripécie de la bénédiction dans la seconde, et même à modifier l'invitatoire habituel de la *birkat ha-mazon* pour en faire notre invitatoire de la préface. Les deux faits semblent en vérité connexes. Au lieu de dire : « Bénissons le Seigneur notre Dieu », comme le voudrait le texte juif, notre dialogue demande : « Rendons grâces au Seigneur notre Dieu ! » Ce *Gratias agamus* répond au grec *εὐχαριστεῖν* et au syriaque *ido* à la voix *aphel*. Le témoignage du syriaque ne laisse place à aucun doute : il ne suppose pas le *nebharekh* de l'invitatoire juif, mais un *nodèh*, comme au début de la seconde péripécie, qui est celle de l'action de grâces¹¹⁹. Après pareille anticipation, il est clair que la première bénédiction, fondée sur un simple *Barukh*, était condamnée à l'absorption.

Quoi qu'il en soit, cette partie, à l'égal de celle qui suit le mémorial, ne tarda guère à s'enrichir et à se différencier en raison du sens cultuel que le mémorial avait souligné et introduit dans la *birkat ha-mazon* habituelle. L'apparition du *Sanctus*, inconnu de la liturgie juive de la Pâque, est le signe et peut-être le point de départ de ce développement. Il s'intégra d'abord lui-même tant bien que mal dans les prières eucharistiques anciennes des XII Apôtres, de Chrysostome et d'Addai et Mari, peut-être aussi de saint Marc, pour lesquelles il n'était pas fait¹²⁰. Puis, dans les anaphores postérieures à sa généralisation liturgique, il fut au principe d'un renouveau du schéma.

Une disposition nouvelle, différente suivant les familles liturgiques, s'ensuivit. Elle est particulièrement significative dans les anaphores syro-antiochiennes et byzantines. Avant le *Sanctus*, la prière prend un style de célébration de Dieu considéré en lui-même et dans sa puissance créatrice : l'hymne angélique intervient pour aider l'homme impuissant et rassembler tous les êtres dans la louange de leur Créateur. Après le *Sanctus*, l'eucharistique entame la mémoire des hauts faits de Dieu en faveur de l'homme dans sa création et son histoire : elle commémore son péché et sa restauration, l'incarnation du Fils de Dieu et sa mission ; par cette voie — celle de l'histoire et non celle de l'épiclese — elle conduit au récit institutionnel.

119. BAER, l.c., p. 555 ; TS, pp. 106-107 et 121.

120. On notera en effet dans les deux premières anaphores, la maladresse de la transition qui conduit au *Sanctus* (Ts, pp. 16 et 20).

Au terme du développement, ces deux sections délimitées par le *Sanctus* retrouvent les thèmes qui différencient les premières péripécies de la *birkat ha-mazon* : la célébration du Dieu créateur reprend une place indépendante. Mais le style n'est plus celui de la prière de la table. Il admet peut-être quelques modèles antérieurs : il les emprunte alors aux psaumes ou à la commémoration culturelle du Kippur¹²¹, c'est-à-dire à la liturgie synagogale des fêtes. Généralement, il est plus neuf. Fidèle à la théologie et même aux formules du Nouveau Testament, il donne à la prière eucharistique une physionomie propre.

Structure générale et rythme trinitaire

Ainsi, les parties de l'anaphore qui prolongeaient les trois sections de la prière de la table, évoluèrent sous l'influence du mémorial qu'elles avaient accueilli. C'est leur originalité la plus notable. Une nouveauté dernière, importante aussi, procède de leur fidélité à la prière de Jésus et à la Trinité qu'il nous a révélée. L'Eucharistie y gagna un surcroît de spécificité et même d'unité.

La prière juive de la table, malgré son ordonnance raisonnée, était discontinue. Chacune de ses péripécies était bien définie en elle-même par son invocation initiale d'abord, répétée du reste pour chacune des trois ; puis, par son thème liturgique doublé d'un motif dogmatique : bénédiction [nourriture], action de grâces [pays], supplication [Jérusalem] ; enfin, par sa clause de bénédiction qui ramenait le thème initial et différenciat l'ensemble.

Cette disposition, à la fois discontinue et tripartite, n'est pas disparue complètement. Plusieurs familles d'anaphores l'ont conservée. Elle est en effet reconnaissable dans les trois *g'hanata* de l'eucharistie chaldéonnestorienne d'Addai et Mari. Chacune d'elles a aussi son thème liturgique doublé d'un argument dogmati-

121. Les *Textus Liturgiae Judaeorum* en donnent un exemple, bref et antique. On le comparera avec intérêt avec la partie préconsecratoire des anaphores de saint Jacques (TS, p. 34), des *Constitutions apostoliques* (TS, pp. 43-47) et de saint Basile (TS, pp. 25-26, 29-30). Qu'il nous soit permis de renvoyer ici à nos études antérieures : *Autour du sacrifice eucharistique : anaphores orientales et anamnèse juive de Kippur*, dans *Nouv. Rev. Théol.*, 82 (1960), pp. 40-55 ; *Péché d'Adam et péché du monde : Bible, Kippur, Eucharistie*, t. II (« Théologie », n° 49), Paris, 1961, pp. 289-308 ; *Anaphores orientales et prières juives*, dans *Proche-Orient Chrétien*, 13 (1963), pp. 3-20, 99-113.

que : célébration [création], action de grâces [économie], supplication [Eglise-monde]. Chacune d'elles finit en outre par une ecphonèse ou *qanona* de type doxologique¹²². Saint Marc pourrait aussi avoir eu un texte primitif tripartite : célébration du Dieu créateur, conclue par la médiation du Christ¹²³ ; prière pour l'Eglise, achevée par une doxologie¹²⁴ ; mémorial, enveloppé dans un mouvement épiclestique et couronné par la doxologie finale. A Antioche enfin, tout se passe comme si, après l'adoption du *Sanctus*, l'anaphore avait repris une ordonnance en trois sections. La première, centrée sur Dieu et les créatures, s'achève par le *Sanctus*. La seconde accueille le mémorial et se prolonge jusqu'à l'ecphonèse d'action de grâces qui clôt l'anamnèse : « En tout et pour tout nous te rendons grâces... »¹²⁵. La dernière, représentée par l'épiclèse et les intercessions, se conclut par la doxologie proprement dite. En dépit des apparences, la prière eucharistique n'a donc renoncé ni à la discontinuité sémitique ni au schéma ternaire. Toutefois, les sections sont plus longues ; les thèmes se renouvellent ; le rythme s'amplifie ; les clauses de bénédiction s'enrichissent.

Il y aurait donc erreur à situer le progrès dans l'uniformisation croissante des éléments à l'intérieur de la structure générale. Il faut le chercher plutôt dans l'apparition d'un rythme de prière, à la fois monothéiste et trinitaire. Ce rythme imprimera son mouvement, soit à chacune des sections, soit à l'ensemble du canon.

Essentiellement monothéiste, la prière juive montait vers Dieu d'une manière sensiblement uniforme : elle ne pouvait guère que multiplier les noms et les attributs divins. Par contre, la prière de Jésus a une modalité nouvelle : elle se définit par une triple relation : à lui-même d'abord, qui se distingue toujours de « ses frères »¹²⁶ ; à son Père, auquel elle s'adresse ; à l'Esprit, en qui elle est prononcée. Jésus demande donc à ses disciples de l'imiter, de « prier le Père », de le faire « en son nom »¹²⁷, de compter sur l'Esprit de vérité qu'il leur révèle¹²⁸. Et saint Paul, parlant de la prière eucharistique aux Ephésiens, les invite à cher-

122. TS, pp. 70, 71, 73.

123. TS, pp. 82-83.

124. TS, p. 85.

125. BRIGHTMAN, *l.c.*, p. 329 ; TS, pp. 17 et 27.

126. Cf. Jn 20, 17.

127. Jn 14,16-17,26 ; 16,13-15.

128. Jn 14,26.

cher « leur plénitude en l'Esprit », et à « rendre grâces au Père au nom de notre Seigneur Jésus-Christ »¹²⁹. Enfin, dès le siècle suivant, la première Apologie de Justin atteste que la prière eucharistique loue « le Père au nom du Fils et de l'Esprit Saint »¹³⁰. Bref, l'eucharistie chrétienne est spécifiée par une triple référence : c'est au Père qu'elle doit être adressée, du début à la fin, mais au nom du Fils et dans l'Esprit.

Exécutée à la lettre, cette directive, pour capitale qu'elle fût, pouvait conduire à unifier et uniformiser à l'excès la prière. Certains documents donnent en effet à penser que ce risque n'était pas factice. A lire la description de Justin et le canon d'Hippolyte, il paraît clair que la prière eucharistique se devait d'être ininterrompue, de conclure par un seul Amen¹³¹, donc d'être parfaitement une dans son style nouveau. En fut-il toujours ainsi ? On peut en douter. Pareille généralisation était bien difficile à obtenir. Il n'était rien moins qu'aisé de maintenir évidente dans une longue prière la triple référence au Père, au Fils et à l'Esprit. Sans doute l'adresse au Père pouvait-elle être soutenue, du début à la fin, grâce à l'identité de construction grammaticale. Mais il n'en était pas de même de la médiation du Fils dans l'Esprit, laquelle ne pouvait être signifiée que par l'addition, grammaticalement secondaire, de compléments indirects. Combien en fallait-il et où devait-on les placer pour qu'ils puissent rester gravés dans la mémoire des fidèles et définir le style trinitaire de la prière ? La solution, forcément imparfaite, ne pouvait être partout la même ni également facile à trouver. L'esprit filial nouveau devait donc tenir compte de possibilités diverses de s'insérer dans la structure préexistante.

De fait, les textes liturgiques chrétiens témoignent plutôt d'une imprégnation progressive et d'une grande variété de solutions. Même l'identité et la continuité dans l'adresse au Père manifestent des exceptions. L'exemple le plus illustre est l'eucharistie fortement sémitique d'Addai et Mari : ses trois *ghanata* passent du Père au Fils et reviennent au Père, sans toujours recourir aux indices liturgiques normaux¹³². Dans les

anaphores syro-occidentales, le célébrant adresse même l'anamnèse au Christ, auquel il parle à la seconde personne¹³³. On ne saurait briser d'une manière plus évidente la continuité de l'adresse au Père.

Quant à la médiation du Christ, si elle est toujours signifiée, elle l'est fort diversement. Laissons de côté son expression purement dogmatique¹³⁴, pour ne retenir que ses signes vraiment liturgiques. On constate qu'ils apparaissent à tous les moments imaginables. Au début de la préface, dans la Tradition apostolique d'Hippolyte¹³⁵. Parfois au milieu de cette préface, pour louer et rendre grâces par le Christ : ainsi font le canon romain et l'anaphore alexandrine de saint Marc. Ailleurs, à la fin de la prière d'intercession, pour supplier par le Christ : ainsi fait le même saint Marc¹³⁶. Au terme de l'anamnèse, pour rendre grâces par le Christ, comme on le voit dans les Constitutions apostoliques¹³⁷. Enfin, dans toutes les anaphores, à la doxologie, pour glorifier le nom du Père. La médiation liturgique du Christ occupe donc toutes les places et admet toutes les significations. On peut la trouver en chacune des principales articulations de l'anaphore ; mais aucune prière eucharistique ne la présente en toutes ces articulations à la fois.

Quant à l'intervention liturgique de l'Esprit Saint, elle se rencontre, avant même la doxologie, à deux moments privilégiés : dès la première épiclese, à Alexandrie ; dans la seconde, en tout l'Orient et dans le canon d'Hippolyte.

Devant pareil ensemble de faits, représentant autant de solutions possibles, on doit conclure que les anaphores ont compris l'avertissement du Christ et des Pères avec une grande liberté d'adaptation et avec souplesse dans la réalisation. Le rythme trinitaire, tout en s'imprimant dans les textes et les structures, ne les a ni violentés ni uniformisés.

Finalement, cette modulation trinitaire atteint un réel éclat dans la liturgie palestinienne et antiochienne. Chacune des trois principales parties de l'anaphore

133. Dom Paul Cagin, observant autrefois ce phénomène liturgique dans l'anaphore syrienne du *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, se demanda s'il n'y aurait pas là des « interpolations patripassiennes » (*L'anaphore apostolique et ses témoins*, Paris, 1919, pp. 42-63).

134. C'est-à-dire les passages où la prière rappelle le rôle théologique et économique du Fils.

135. TS, p. 12.

136. TS, p. 85.

137. TS, p. 49.

129. Ep 5,18-20 ; Col 3,16-17.

130. I *Apol.*, lxxv.

131. I *Apol.*, lxxvii.

132. C'est pourquoi on s'est parfois demandé si cette anaphore ne garderait pas des traces de modalisme et de monar-chianisme, en raison même de son antiquité (Dom B. BOTTE, *L'anaphore chaldéenne des Apôtres*, dans *Or. Chr. Per.*, XV [1949], pp. 265-266).

y est placée dans la mouvance des trois personnes de la Trinité, tout en maintenant l'adresse générale au Père. La première partie, spécifiée précisément par l'invocation et délimitée par l'ecphonèse du célébrant et le chant du *Sanctus*, est particulièrement dédiée au Père. Comme elle célèbre la transcendance de sa nature et l'œuvre de la création, elle convient bien à la première personne de la Trinité, puisque le Père est le principe de la divinité et que l'œuvre de la création lui est communément appropriée. Quant à la seconde partie, qui commence après l'embolisme du *Sanctus*, elle est réservée à l'économie du salut et s'achève après l'anamnèse par une nouvelle ecphonèse du célébrant et l'acclamation de l'assemblée, rendant grâces pour tant de bienfaits. Comme elle a pour centre le texte de l'institution de Jésus, préparé par la mémoire de l'incarnation et la mission rédemptrice, conclu par l'anamnèse du mystère pascal, elle est dans le sillage du Fils. Pour la troisième, qui débute par l'épiclese de l'Esprit, dont le Christ a obtenu l'envoi par son sacrifice et qui rassemble tous les hommes, vivants et morts, dans l'unité eschatologique, elle se développe sous le signe de l'Esprit. Ainsi, ces anaphores, dont l'eucharistie monte normalement vers le Père, ont une structure tripartite où se reflète l'économie trinitaire. Par delà l'évolution retracée plus haut, elles ont retrouvé les trois thèmes de la *birkat ha-mazon* au temps du Christ; mais elles les ont construits selon le schéma de l'unité et de la trinité divine.

CONCLUSIONS

Plusieurs conclusions se dégagent, qu'il n'est pas sans intérêt de résumer.

a) Notre messe et la liturgie juive manifestent une indéniable continuité. Outre le mode général biblique de bénir et de commémorer, elles ont en commun une structure liturgique précise. Comme on pouvait le prévoir, cette structure n'est autre que la prière d'action de grâces après le repas, telle qu'elle existait au temps du Christ, avec ses trois péricopes et leurs additions pascales. Les plus anciennes anaphores orientales sont un écho de ce schéma primitif, de ses thèmes et de leur ordonnance réciproque.

b) L'Eucharistie vient du Christ, qui l'a instituée pour son Eglise dans le cadre indiqué. Il était donc

important de ne pas s'en tenir aux rapprochements établis, mais de les prendre comme point de départ pour mieux percevoir l'originalité de la première Cène et celle de la messe. On a cherché à le faire en précisant les raisons et les axes les plus notables du changement. Les grandes lignes du développement à venir ont été tracées. On a même suggéré la première base de différenciation en familles liturgiques.

c) Si l'Eucharistie, définitivement constituée et séparée du repas proprement dit, a donné le primat au culte, donc à la prière et à l'offrande, ce ne fut point volonté arbitraire de l'Eglise à l'encontre des intentions du Seigneur. L'élément cultuel de prière, renforcé par le mémorial selon sa nouveauté, trouvait une préparation dans la « prière du repas », enrichie par Jésus, bénissant son Père et s'offrant à lui. L'Eglise n'a fait qu'apporter les compléments postulés par le mode « filial » et « spirituel » de cette prière de Jésus et par les intentions de son mémorial.



La passion selon Dürer (extrait) gravure du xvr^e siècle

Le soir du jeudi saint, ayant rendu grâce à son Père, et ayant donné à ses disciples le pain et le vin dont il venait de faire le sacrement de son corps et de son sang, le Seigneur ajouta simplement : « Faites cela en mémoire de moi ». L'indication était sommaire, et laissait aux premiers chrétiens — et aux chrétiens de tous les temps — une grande liberté pour organiser leur célébration de l'eucharistie.

Après une longue période de fixisme, l'Eglise d'Occident use à nouveau de cette liberté pour donner à sa célébration de l'eucharistie une expression mieux adaptée : d'une part elle traduit dans toutes les langues l'antique Canon romain de la messe, d'autre part elle décide d'employer trois nouvelles anaphores. Ce passage d'un texte unique et immuable à un répertoire plus varié, qui pourra encore s'enrichir par la suite, nous invite à réfléchir sur la nature et les caractéristiques de la prière eucharistique : celle-ci doit-elle être unique ? en quoi se distingue-t-elle des autres prières de la liturgie ? faut-il y voir une prière exclusivement sacerdotale, ou une prière de toute l'assemblée ?

Pour répondre à ces questions, nous emploierons la seule méthode qui nous paraisse valable dans un tel domaine : nous ne partirons pas de considérations a priori, mais nous nous référerons à la pratique de l'Eglise. Comment l'Eglise, au cours des temps et dans ses divers rites, a-t-elle célébré l'eucharistie ? En ce domaine sacramentel et liturgique, la pratique de l'Eglise, prise dans toute son ampleur, nous paraît un « lieu théologique » fondamental et une norme de première importance.

LA DIVERSITÉ DES PRIÈRES EUCHARISTIQUES

Il suffit d'ouvrir les yeux — et quelques livres liturgiques orientaux ou occidentaux — pour constater ce fait : l'Eglise a employé autrefois, et dans une certaine mesure emploie aujourd'hui encore, un très grand

LA PRIÈRE EUCHARISTIQUE

LA PRIÈRE EUCHARISTIQUE DANS L'ÉGLISE PAR PHILIPPE ROUILLARD

nombre de prières eucharistiques différentes. Donnons seulement quelques exemples.

En Orient, la liturgie byzantine actuelle possède deux anaphores : celle de saint Jean Chrysostome et celle de saint Basile¹. La liturgie syrienne occidentale a un répertoire d'environ soixante-dix anaphores². La liturgie éthiopienne dispose de dix-sept anaphores³. La plupart des autres liturgies possèdent également plusieurs anaphores, et si certaines n'en ont qu'une, c'est qu'elles ont subi, au XVI^e, XVII^e ou XVIII^e siècle, une forte influence latine. Dans presque tous les cas, ces recueils d'anaphores se sont constitués progressivement, s'enrichissant peu à peu de textes composés par des évêques particulièrement inspirés, et que l'usage liturgique avait sélectionnés parmi beaucoup d'autres.

En Occident, à partir du moment où le célébrant renonce à l'improvisation ou tout au moins à la semi-improvisation de son « action de grâce », deux traditions s'instaurent. Dans la liturgie romaine, et dans les liturgies italiennes qui en dépendent, on emploie un formulaire unique, qui comporte pourtant quelques éléments variables : préface, *Communicantes*, *Hanc igitur*. Il en va tout autrement dans la liturgie hispanique, c'est-à-dire dans la liturgie pratiquée en Espagne du IV^e ou V^e siècle jusqu'à la fin du XI^e : l'anaphore de cette liturgie ne comprend qu'un petit nombre d'éléments fixes — *Sanctus*, récit de l'institution, et conclusion — autour desquels viennent s'articuler des pièces propres à chaque messe du Temporal et du Sanctoral et qui, suivant les jours, représentent la moitié ou les trois quarts de l'anaphore⁴.

Ces quelques exemples nous permettent d'énoncer deux conclusions. D'une part, en Orient comme en Occident, chaque rite possède son anaphore ou son répertoire d'anaphores⁵ ; chaque famille liturgique a composé ou a retenu les prières eucharistiques qui correspondaient le mieux à sa mentalité théologique,

1. Traduction dans E. MERCENIER, *La prière des Eglises de rite byzantin*, I, pp. 250-256 et 270-278.

2. Texte syriaque et traduction latine dans A. RAES, *Anaphorae syriacae*, 2 vol. parus, Rome, 1939-1951.

3. Cf. E. HAMMERSCHMIDT, *Studies in the ethiopic anaphoras*, Berlin, 1961.

4. Textes dans M. FÉROTIN, *Liber mozarabicus sacramentorum*, Paris, 1912. Nous avons donné une traduction de l'anaphore du jour de Pâques dans *Parole et Pain*, n° 19 (1967), pp. 91-93.

5. Ceci n'exclut pas que certaines anaphores, comme celle d'Hippolyte ou celle d'Addai et Mari, soient communes à plusieurs rites.

à sa sensibilité religieuse et à sa conception de la célébration : ainsi, le contraste est évident entre la sobriété romaine et le lyrisme byzantin, entre la théologie sacrificielle de l'Occident et la théologie mystérique de l'Orient.

D'autre part, en Orient comme en Occident, deux réponses ont été données à la question du nombre des anaphores à employer dans la célébration de l'eucharistie. Certaines liturgies, comme celles de Rome et de Byzance, ne disposent que d'une ou deux prières eucharistiques, tandis que d'autres, comme celles de Syrie occidentale et d'Espagne, en utilisent plusieurs dizaines⁶. Ni l'une ni l'autre de ces solutions ne peut être écartée a priori, puisque toutes les deux sont attestées par la pratique de l'Eglise, mais il est bien évident que l'anaphore se présente de façon assez différente selon que l'on a adopté la première ou la seconde.

Dans le premier cas, on cherche à avoir un texte aussi riche que possible, puisqu'il est utilisé chaque jour ou tout au moins chaque dimanche pour exprimer l'action de grâce de l'assemblée, et donc il a normalement une certaine ampleur. Il faut pourtant prendre garde à ce que ce texte ne devienne pas un condensé de théologie, d'allure quelque peu scolaire, où tout serait dit, mais d'où le lyrisme et la poésie seraient presque entièrement exclus.

Dans le second cas, au contraire, chaque anaphore ne développe que l'un ou l'autre aspect de l'histoire du salut⁷ et du mystère de l'eucharistie, et donc elle peut être relativement brève. Le risque à éviter est alors de perdre de vue l'essentiel, de choisir un « thème » de façon arbitraire et systématique, et de sombrer dans une certaine pauvreté théologique ; ce danger n'a pas toujours été évité par les anaphores hispaniques du Sanctoral, dans lesquelles l'éloge du saint tient parfois une place envahissante, ou par certains récents essais hollandais et américains.

Il reste néanmoins que le mystère de la célébration eucharistique est trop vaste et trop riche pour pouvoir

6. Signalons, à titre de comparaison, que la liturgie de l'Eglise Réformée de France dispose, pour la célébration de la Cène, de trois formulaires dominicaux, auxquels s'ajoutent des formulaires propres pour chaque grande fête. Ces formulaires comprennent une préface d'action de grâce, le récit de l'institution et une prière qui équivaut à la fois à l'anamnèse et à l'épiclese.

7. Comme le font, par exemple, les différentes préfaces de la liturgie romaine.

être exprimé de façon adéquate dans un formulaire unique. Chaque anaphore n'en retient que quelques aspects, et aucune ne peut prétendre être l'anaphore idéale, qui rendrait superflues toutes les autres. Il semble donc qu'une liturgie soit plus riche lorsqu'elle dispose de plusieurs prières eucharistiques, et l'on comprend que l'Eglise d'Occident ait éprouvé le besoin de varier son répertoire.

Aux raisons objectives que nous avons alléguées en faveur du pluralisme, on peut d'ailleurs ajouter cette raison subjective que la prière eucharistique doit être adaptée à l'assemblée dont elle formule l'action de grâce. Aux trois ou quatre premiers siècles, les évêques improvisaient librement, à l'intérieur d'un schéma donné, la prière eucharistique de l'assemblée qu'ils présidaient, et cette prière eucharistique était, en quelque sorte, faite « sur mesures ». La possibilité de choisir, entre plusieurs anaphores, celle qui convient le mieux à telle ou telle communauté répond, sous une forme atténuée mais réelle, au même besoin pastoral que la liberté d'improvisation.

LES CARACTÉRISTIQUES DE LA PRIÈRE EUCHARISTIQUE

L'histoire des différentes liturgies d'Orient et d'Occident montre que l'Eglise a employé un grand nombre d'anaphores. Elle montrerait également que ces multiples anaphores comportent toutes les mêmes éléments essentiels : dialogue d'introduction, action de grâce plus ou moins développée pour la création et le mystère du salut, récit de l'institution, anamnèse, épiclese et doxologie finale.

En effet, à l'inverse des oraisons, des intentions de la Prière universelle et des autres prières de la liturgie, la grande prière eucharistique ne jaillit pas dans une totale liberté. Elle obéit à des lois qui lui sont propres et qui la caractérisent.

Un mémorial

D'abord, la prière eucharistique est un mémorial. Le prêtre qui rend grâce ne le fait pas seulement en son propre nom, ni même au nom de toute l'assemblée, mais au nom du Christ lui-même qui, en instituant l'eucharistie, dit à ses apôtres : « Faites cela en mémoire de moi ». La liturgie que célèbre le prêtre

est un mémorial de la Pâque du Seigneur, le mémorial de cet insondable mystère du Christ donnant sa vie pour les hommes et les entraînant dans la gloire de sa résurrection. Ce mystère proprement ineffable débordera toujours de toutes parts la formulation qui en sera faite dans la prière eucharistique, mais le prêtre qui rend grâce ne peut pas viser à autre chose qu'à traduire en paroles humaines ce mystère de Jésus-Christ. Il n'est qu'un porte-parole, et ce qu'il dit compte moins que ce qui est accompli sous le signe de son langage.

Une liturgie de l'action

En effet — et c'est la deuxième loi de la prière eucharistique — celle-ci est essentiellement une action. Alors que la première partie de la messe est une liturgie de la Parole, la seconde est une liturgie de l'Action. La relation entre l'homme et Dieu s'y noue non plus au plan des mots — et de la connaissance, du sentiment ou du vouloir dont ils sont porteurs — mais au plan des actes : le Christ livre son corps et répand son sang pour nous, et nous les donne en nourriture sous le sacrement du pain et du vin.

Sur ce point, la prière eucharistique se rapproche des autres préfaces consécatoires de la liturgie (préfaces de consécration de l'eau et de l'huile, des diacres, des prêtres et des évêques, des vierges, etc.), dans lesquelles l'action est également première par rapport à la parole. Dans ces diverses prières consécatoires, et a fortiori dans la prière eucharistique, le texte ne vaut pas pour lui-même, comme c'est le cas d'une oraison ou d'une hymne : il n'a de valeur que par l'action qu'il enveloppe en ne l'exprimant jamais que de façon très approximative.

Une action de grâce

En troisième lieu, la prière eucharistique est une action de grâce. A l'occasion de la traduction du *canon* en langue vivante et de l'introduction des nouvelles *anaphores*, une campagne d'opinion s'efforcera de substituer à ces termes savants celui de *prière eucharistique*. Il s'agit là de bien autre chose que d'une question de mots : en rectifiant le vocabulaire, on voudrait aider les chrétiens à reconnaître un des caractères essentiels de cette prière centrale de la liturgie, si pauvrement désignée par le terme de *canon*.

La prière
eucharistique
dans l'Eglise

De fait, si les croyants sont rassemblés autour de l'autel, c'est avant tout pour adresser à Dieu le Père une eucharistie, c'est-à-dire une action de grâce. Presque toutes les anaphores connues s'ouvrent par un dialogue aboutissant à cette invitation qui, dans le rituel juif, introduisait la prière de bénédiction : « Rendons grâce au Seigneur notre Dieu ». De ce dialogue initial à la doxologie finale, la prière eucharistique est tout entière action de grâce, comme l'a été la dernière Cène.

En effet, au moment où il institua le mémorial de son sacrifice et où il donna à ses disciples le pain et le vin dont il avait fait le sacrement de son corps et de son sang, le Christ « bénit en rendant grâce » (*gratias agens benedixit*). Il importe relativement peu de savoir si ce mot « bénit » doit être compris comme une bénédiction de Dieu ou comme une bénédiction du pain et du vin : selon toute la tradition liturgique, l'eucharistie est à la fois une louange de Dieu prononcée sur le pain et le vin, et une sacralisation de ce pain et de ce vin ; c'est en bénissant Dieu pour toutes ses merveilles que le Christ (et le prêtre à sa suite) consacre le pain et le vin qui sont le mémorial de ces merveilles.

Si la prière eucharistique est une action de grâce adressée à Dieu pour sa puissance et sa bonté, elle devra être rédigée dans un tout autre style que les prières de la liturgie de la Parole. Elle n'a pas un but didactique, et donc elle ne doit pas reprendre sous une forme nouvelle l'enseignement dispensé par les lectures. Elle doit traduire l'émerveillement et la reconnaissance de l'homme devant les merveilles que Dieu, aujourd'hui comme autrefois, accomplit en sa faveur. Elle doit éviter aussi bien le langage de l'historien que celui du théologien, et employer plutôt un langage biblique, un langage poétique, un langage qui suggère plus qu'il ne définit. Ici encore, il faudrait se référer à la pratique de l'Eglise, et dégager par une étude littéraire des anaphores orientales et occidentales l'originalité de cette langue eucharistique.

Prière eucharistique et liturgie de la parole

Pour achever de caractériser la prière d'action de grâce en la situant dans l'ensemble de la célébration, nous devons soulever encore une question : quel lien existe entre la prière eucharistique et la fête du jour, ou de façon plus précise entre la prière eucharistique

et la liturgie de la Parole ? A cette question, l'usage de l'Eglise offre, une fois de plus, une double réponse.

En Orient, le texte des anaphores est absolument invariable, et donc ne fait aucune allusion à la fête du jour ou aux lectures de la messe : le même texte peut être utilisé, sans aucune variante, le jour de Noël et le dimanche de Pâques.

En Occident, au contraire, les prières eucharistiques comportent un certain nombre d'éléments mobiles, qui varient au moins aux grandes fêtes. Dans le rite romain, toutes les fêtes importantes ont une préface propre, parfois aussi un *Communicantes* et un *Hanc igitur*, qui évoquent de façon plus ou moins détaillée le mystère célébré ce jour-là. Dans le rite hispanique, le lien de la liturgie eucharistique avec la liturgie de la Parole est beaucoup plus marqué encore : chaque messe en effet possède une anaphore propre — exception faite de quelques éléments fixes — et les prières de cette anaphore font largement écho à la fête célébrée, à l'évangile du jour ou même à la légende du saint. Ainsi, l'avant-dernier dimanche de Carême, où on lit l'évangile de Lazare, le *Post Sanctus* et le *Post Pridie* de l'anaphore évoquent la résurrection de Lazare.

Qu'il suffise d'avoir signalé ici cette possibilité abondamment exploitée par une liturgie qui a été utilisée pendant six ou sept siècles dans un grand pays chrétien. Si, dans quelques années, on devait composer des anaphores montrant comment la lecture biblique s'actualise dans la célébration eucharistique, une telle nouveauté n'aurait rien d'une innovation.

LA PARTICIPATION DE L'ASSEMBLÉE À LA PRIÈRE EUCHARISTIQUE

L'emploi de la langue vivante pour le canon de la messe doit permettre à l'assemblée de mieux le comprendre et donc de participer davantage à cette prière et à l'action qu'elle exprime. On peut toutefois se demander si une véritable participation des fidèles à la prière eucharistique n'exigera pas davantage⁸. Sans doute, depuis quelque temps, on a souligné l'im-

8. Cf. l'excellent article de J. GELINEAU, *Les interventions de l'assemblée dans le canon de la messe*, dans *La Maison-Dieu*, 87 (1966), pp. 141-149.

portance de l'*Amen* final, mais ces deux syllabes, même amplifiées dans un chant polyphonique, ne représentent qu'une intervention bien sommaire et bien tardive. Les expériences faites ici ou là au cours de ces derniers mois ont fait ressentir de la façon la plus nette la nécessité d'interventions de l'assemblée après chacune des consécration et au moment de l'anamnèse.

Les interventions dans le récit de l'institution

Ici encore, la pratique de l'Eglise en ses divers rites nous servira de guide. Dans presque toutes les liturgies orientales, et aussi dans la liturgie hispanique, le récit de l'institution est ponctué d'un certain nombre d'*Amen*. Tantôt l'assemblée dit *Amen* deux fois seulement, après la consécration du pain et après la consécration du vin ; tantôt, comme dans l'anaphore alexandrine de saint Basile, elle le répète après chacun des mots essentiels du récit de l'institution : « Ayant pris du pain... il rendit grâce (R/*Amen*), le bénit (R/*Amen*), le sanctifia (R/*Amen*), le rompit et le donna à ses saints disciples et apôtres ».

L'acclamation d'anamnèse

En outre, dans presque toutes les liturgies orientales, le récit de l'institution est suivi d'une acclamation d'anamnèse, dite ou chantée par toute la foule, telle que : « Nous annonçons ta mort, Seigneur, et nous confessons ta résurrection ». Dans certaines liturgies, cette anamnèse mentionne aussi l'ascension et la parousie. Dans la liturgie hispanique, le peuple dit simplement : « Nous le croyons, Seigneur ».

On sait que, dans la « messe normative » de la liturgie romaine, présentée au Synode épiscopal en octobre 1967, cette intervention a été rétablie, et déjà quelques acclamations sont prévues pour accompagner les nouvelles anaphores. Mais une question ne manquera pas de se poser : si toute l'assemblée, y compris le célébrant ou les célébrants, chante l'anamnèse, est-il nécessaire et même acceptable qu'ensuite le prêtre, poursuivant seul la prière eucharistique, dise à nouveau une anamnèse ? En d'autres termes, cet élément essentiel de la prière eucharistique qu'est l'anamnèse est-il typiquement sacerdotal ou revient-il à tous les

fidèles ? Des prêtres, expérimentant le canon en français, n'ont pas pu éluder cette question, et l'ont résolue de diverses manières.

Si, fidèles à notre méthode, nous nous reportons à la pratique de l'Eglise, et donc aux textes des anaphores, nous constatons que presque toutes les anaphores qui prévoient une acclamation d'anamnèse par le peuple prévoient aussi une prière d'anamnèse dite par le prêtre qui préside l'eucharistie. Cette règle ne souffre d'exceptions que dans la liturgie hispanique, qui appellerait sur ce point une étude plus approfondie.

Une majorité aussi large ne laisse guère d'hésitations sur la solution à adopter. Il nous semble d'ailleurs que c'est mal poser la question que de se demander si l'anamnèse appartient au prêtre seul, ou si elle revient à toute l'assemblée. La prière eucharistique n'a pas à être partagée entre le célébrant et les fidèles. Tout entière elle est prière de la communauté réunie autour de l'autel, dont le prêtre qui la préside est en quelque sorte le porte-parole⁹, mais aussi elle est tout entière traduction en langage humain d'une action que seul le prêtre, du fait de son sacerdoce, peut accomplir au nom du Christ. Les interventions de l'assemblée ne retirent rien au ministère du prêtre, et le fait que le prêtre reprenne l'anamnèse sous une forme nouvelle ne signifie pas que celle de l'assemblée était sans valeur : fidèles et célébrant obéissent, chacun à leur manière et à leur rang, à l'ordre du Christ.

Autres interventions

De nombreuses liturgies orientales comportent encore d'autres interventions du peuple au cours de la prière eucharistique. Dans les deux anaphores actuellement en usage au rite byzantin, et dans beaucoup d'autres anaphores de divers rites, une acclamation de louange chantée par tout le peuple vient s'insérer entre l'anamnèse et l'épiclese dites par le prêtre : « Nous te louons, nous te bénissons, nous te rendons grâce, Seigneur, et nous te prions, ô notre Dieu ». Un tel chant maintient l'assemblée dans le climat de louange et d'action de grâce qui doit être celui de toute la célébration eucharistique.

9. Toutes les anaphores ont toujours été rédigées au pluriel : « Nous, tes serviteurs, et ta famille entière... »

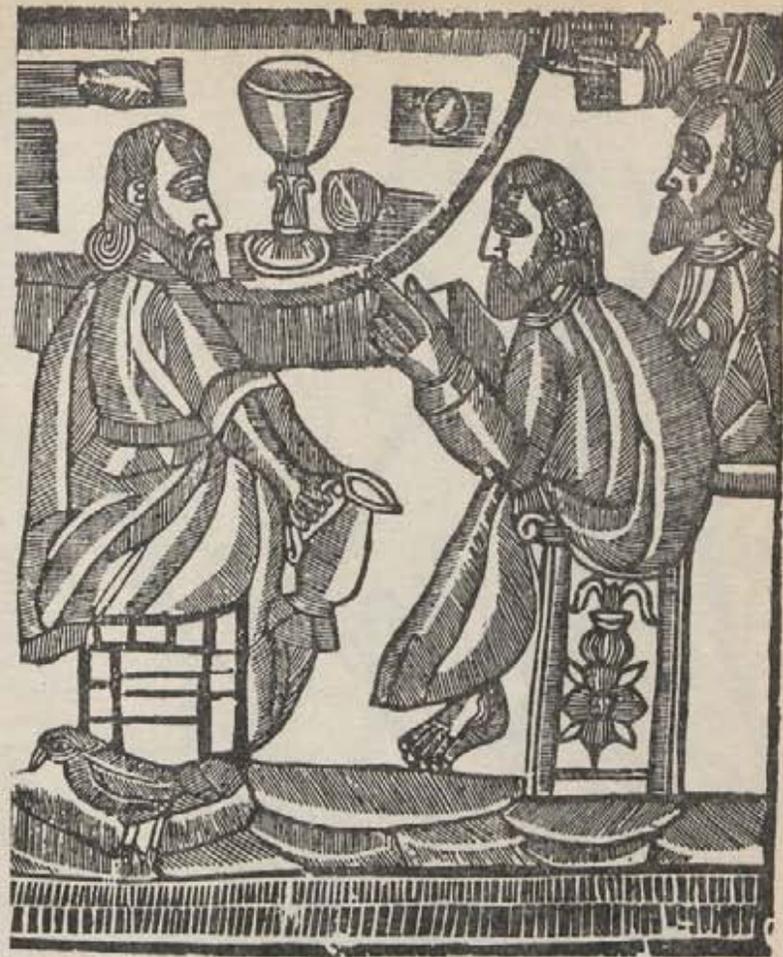
Comme le récit de l'institution, l'épiclese — qui demande à Dieu d'envoyer l'Esprit Saint pour qu'il fasse du pain et du vin le corps et le sang du Christ — est ponctué à plusieurs reprises par des *Amen* (par exemple dans l'anaphore alexandrine de saint Basile) ou bien elle est suivie d'un chant (dans le rite arménien). Les prières d'intercession entraînent souvent le chant du *Kyrie eleison* ou d'autres invocations. Enfin la doxologie finale ou la prière de conclusion provoque dans beaucoup de liturgies une participation de la foule plus étoffée que le modeste *Amen* de la liturgie romaine. A la fin de l'anaphore égyptienne de saint Marc et de l'anaphore alexandrine de saint Basile, le peuple chante : « Comme il était, comme il est et comme il sera, de génération en génération, pour les siècles des siècles. Amen ». Ailleurs, toute l'assemblée chante une doxologie trinitaire.

Par ces quelques indications sommaires, nous voulions seulement montrer que l'intervention du peuple au cours de la prière eucharistique est traditionnelle dans l'Eglise. Si l'on veut que les fidèles participent réellement à l'« action de grâce », il ne suffit pas que celle-ci soit dite ou chantée en langue vivante : il faut encore qu'ils puissent intervenir de façon active par leurs chants ou leurs acclamations. Et de telles interventions ne risquent pas d'empiéter sur la fonction proprement sacerdotale du célébrant.

CONCLUSION

L'étude des diverses anaphores employées par l'Eglise au long des siècles nous a permis de dégager les normes auxquelles a toujours obéi la prière eucharistique et auxquelles elle ne cessera de se conformer. Mais cette étude devrait être reprise et prolongée sur un plan plus strictement théologique : il y aurait lieu de montrer en quel sens toute la prière eucharistique est consécatoire, et surtout il faudrait inventorier l'immense richesse théologique contenue dans ces multiples anaphores qui ont été pour tant d'hommes un lieu privilégié de rencontre avec Dieu¹⁰.

10. Cette piste a été frayée avec brio par le Père L. BOUYER dans son livre récent : *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Desclée, 1966.





G.B. - Croquis pris pendant la messe à St-Séverin

Toute traduction est tendue entre deux pôles : la fidélité si l'on songe avant tout à l'auteur du texte, au point de départ ; le naturel, la facilité si l'on songe avant tout au lecteur, au point d'arrivée. On ne peut se contenter d'établir une cote mal taillée entre ces deux exigences. Encore serait-il bon, si l'on s'y résigne, de rester fidèle au parti adopté. Un grand défaut, dans la plupart des traductions, est le manque d'homogénéité : successivement et parfois à intervalles très rapprochés, le traducteur passe d'une fidélité farouche et presque barbare à une désinvolture élégante qui en prend trop à son aise avec le texte¹.

Diverses manières de traduire

Cette homogénéité, cette continuité de ton étant supposée, bien qu'en fait elle soit fort rare, on peut adopter deux partis très différents, tous deux légitimes, mais dont nous verrons que dans le domaine qui nous occupe — la traduction liturgique — ils conviennent respectivement à deux objets et à deux emplois différents.

Le premier parti pourrait être appelé celui du décalque. Nous n'entendons pas désigner par là une traduction qui se borne à un mot à mot barbare, presque à la simple francisation des termes étrangers. Ce parti extrême et rarement excusable connaît des réussites, quand il est adopté par un grand poète. Que l'on songe à la Vulgate traduite par Claudel. Mais peut-on alors parler d'une vraie traduction ?

Sans aller aussi loin, il existe des traductions qui tiennent à garder sans les traduire des éléments du

LA PRIÈRE EUCARISTIQUE

LA TRADUCTION FRANÇAISE DU CANON ROMAIN

**PAR
A.-M. ROGUET**

71

1. On en verra des exemples finement critiqués dans le précieux petit livre de G. MOUNIN, *Les Belles Infidèles*, éd. des Cahiers du Sud, 1955, dont nous nous sommes beaucoup inspiré. Malheureusement cet essai si juste et si suggestif est épuisé. Il faut lire du même auteur l'ouvrage plus récent qui, chose curieuse, n'existe qu'en italien : *Teoria e storia della Traduzione*, dans la *Piccola Biblioteca Einaudi*. Turin, 1965.

texte, pour suggérer la couleur locale. Ainsi les romans traduits de l'anglais où l'on appelle les personnages Mistress, Miss, ou Mister, au lieu de Madame, Mademoiselle, Monsieur, les biographies qui nous parlent inlassablement de la Madre Teresa plutôt que de la Mère Thérèse, ou les romans russes pleins d'isbas, de samovars, de verstes et de barines.

Gabriele d'Annunzio, dans sa correspondance avec son traducteur français Georges Hérelle, insiste pour que celui-ci ne rende pas son texte de façon trop française, trop aisée. D'Annunzio aurait voulu que son lecteur français s'imagine savoir un peu d'italien. Remarquons ce qu'il y a de faux dans cette conception de la traduction : le lecteur ne devrait pas s'imaginer qu'il sait *un peu* d'italien, mais qu'il sait parfaitement cette langue, si bien qu'il lise d'Annunzio dans sa version française comme un lecteur italien le lit dans le texte original. La requête de d'Annunzio peut cependant se justifier sur un point : son style étant un style précieux, baroque, il ne faut pas que le traducteur français lui donne la limpidité d'un humanisme classique ou d'un romancier ami des platitudes. Le style de sa traduction devra ressembler à celui de Huysmans ou des Goncourt plutôt qu'à celui d'Anatole France ou de Paul Bourget, pour prendre des contemporains².

Un exemple curieux de cette volonté d'imposer un effort au lecteur nous est fourni par la traduction, due à Littré, de la Divine Comédie en français du XIV^e siècle. A-t-elle encore, a-t-elle jamais eu des lecteurs ?

Dans ces différents cas, le traducteur ne tient pas tellement à rapprocher son lecteur du texte. Il tient à lui donner une impression d'étrangeté, de distance,

2. *D'Annunzio à Georges Hérelle*, correspondance présentée par G. Tost, Paris [1946]. Ainsi ces récriminations, dans lesquelles on trouve mêlées des critiques sans doute valables et des exigences excessives : « Je pense que souvent au lieu de substituer à mes expressions des *synonymes* [que signifie ce mot, quand il s'agit de traduction ?] ...il vaudrait mieux traduire franchement à la lettre, en restituant la période dans sa forme originale, toutes les fois que cette forme *ne heurte pas* la syntaxe française... Je pense que votre traduction serait merveilleuse si vous suiviez de plus près l'*original* dans la structure des phrases, sans vous fatiguer à trouver l'*à peu près* » [ce n'est pas trouver l'*à peu près*, mais l'équivalent exact qui est fatigant] (pp. 157-158). En revanche ceci est parfaitement juste : « Dans la traduction, il faudra chercher à conserver le plus possible cette préciosité, et ce raffinement de style qui sont appropriés au sujet » (p. 180). Les passages soulignés le sont par d'Annunzio.

d'exotisme. Par là, certaines traductions maladroites peuvent dégager une certaine poésie.

Le traducteur peut avoir un tout autre idéal. Non plus décalquer mais recréer, obtenir un texte français d'une telle limpidité, d'une telle aisance que le lecteur s'imagine accéder directement au texte, sans intermédiaire, lire d'Annunzio ou Tolstoï comme si c'étaient des écrivains français, mis à part les détails matériels indispensables à la peinture d'un milieu donné. Le traducteur se hausse au-dessus de la tâche subalterne d'interprète. Il cherche à égaler son modèle. Ce fut quelquefois le cas de grands écrivains — qui ne connaissaient pas toujours très bien la langue de l'original et faisaient quelques contresens — comme Baudelaire pour Edgar Poe, Mérimée pour certaines œuvres russes, et Nerval pour Goethe.

Le cas extrême de ces traductions transparentes fut ce qu'on appela « les belles infidèles ». Les traducteurs de l'époque classique, peu sensibles à la couleur locale et à l'exotisme, se souciaient de bonne langue et de naturel plus que d'exactitude. Mais il n'est pas nécessaire que de telles traductions soient infidèles. On peut même se demander si elles n'aboutissent pas à une fidélité plus profonde qu'en cherchant à rendre sensibles des couleurs, des particularités du texte qui ne peuvent apparaître qu'à un étranger. Et, il faut le dire tout de suite, les traducteurs qui veulent ainsi triompher de la distance, de l'altérité entre deux langues, doivent se livrer à un labeur beaucoup plus ardu que ceux qui se contentent de rendre vaille que vaille le texte original dans une langue qui n'est pas toujours du vrai français : ce qu'on appelle du « français de version latine », une langue que personne n'écrirait ou ne parlerait naturellement ; ou encore, s'agissant de traductions bibliques, du « patois de Chanaan ».

Traductions liturgiques

Ces deux types opposés peuvent être utilisés dans deux catégories de traductions liturgiques. Dans son discours au Congrès des traducteurs liturgiques, tenu à Rome en novembre 1965, Paul VI disait : « C'est bien entendu, autre est le langage que doivent utiliser les traducteurs pour les passages tirés de la Sainte Écriture, qui contient la parole de Dieu, et autre est le langage qu'ils doivent utiliser pour les oraisons et les hymnes. » Mais, en signalant cette différence fonda-

mentale, le Pape ne disait pas en quoi elle consistait. Nous allons nous y essayer.

Les traductions bibliques, même approuvées et officialisées par l'autorité compétente, demeurent des traductions. Elles rendent un texte original qui demeure le seul inspiré. D'autre part, elles apportent aux fidèles une Parole de Dieu qu'ils reçoivent, qui leur est donnée d'en-haut, et qui provient d'un lointain passé. Le souci dominant du traducteur doit être d'exactitude, de fidélité. Certes, cela ne lui permet pas d'être barbare. La Bible doit être rendue en bon français, sa traduction ne doit pas s'encombrer de sémitismes inutiles, dépourvus de toute valeur vraiment religieuse. Ici aussi, comme toujours en matière de traduction, il faut songer à donner un texte facilement intelligible au lecteur et plus encore à l'auditeur.

Toutefois, une traduction biblique qui serait totalement recréée serait une mauvaise traduction. L'auditeur le plus inculte se doute bien qu'Isaïe ou Jésus ne peuvent pas parler comme un français du XX^e siècle. Leurs discours, leurs paraboles, leurs prophéties emploient des images qui correspondent à une nature, à un mode de vie typiquement juifs. D'autre part, ils reprennent des thèmes qui se retrouvent dans toute la Bible. Moderniser ces thèmes ou ces images aboutirait peut-être à rendre la Parole plus immédiatement intelligible, mais en la coupant de toutes ses résonances avec le reste de la Bible. Si, sous prétexte qu'un habitant de grands ensembles ignore ce qu'est un berger, on transpose la parabole-allégorie du Bon Pasteur de Jn 10 ou de Lc 15, on la détache de son contexte très large : d'Ez 34, du Ps 22 et de quantité d'autres passages. Sous prétexte d'obtenir une intelligibilité immédiate, instantanée, de tel texte particulier, on entrave une compréhension profonde de la Bible prise comme un ensemble.

Il en est tout autrement de la traduction des textes liturgiques non bibliques, des prières en particulier : oraisons, préfaces, canon. Et cela pour un double motif. D'abord parce que le texte employé en français dans la liturgie, même s'il est en fait traduit d'un original latin, cesse d'être employé comme une traduction. Il devient, comme le Pape lui-même le fait remarquer, *le* texte liturgique³. Il accède à une dignité nouvelle et il acquiert une sorte d'autonomie.

3. Dans le discours cité (cf. *La Maison-Dieu*, n° 86, p. 8) :

En outre, il ne s'agit plus maintenant d'un texte que le fidèle reçoit d'en-haut et d'un lointain passé. Ce n'est plus Dieu qui lui parle, c'est lui-même qui parle à Dieu, même si ce texte est prononcé par le célébrant. Car celui-ci parle au nom de tous les fidèles. C'est pourquoi il s'exprime toujours au pluriel : « Nous offrons, nous demandons... » Ce texte sera nécessairement stylisé et hiératique ; d'abord parce qu'il s'adresse à Dieu, ce qui exige noblesse et dignité, mais aussi parce qu'il exprime la prière d'une assemblée, ce qui exclut les expressions trop personnelles, ou d'une ferveur excessive qui ne peut être le fait de tous les membres d'une assemblée nombreuse et mélangée. Néanmoins, cette prière appartient à l'assemblée d'un pays, d'une époque. Elle ne peut donc s'exprimer dans un langage archaïque ou contourné, qui donnerait l'impression d'un déguisement ou d'une mauvaise reconstitution, qui manquerait totalement de naturel,

On voudra bien excuser la longueur de ces préliminaires. Ils étaient nécessaires pour situer le sujet de cet exposé, qui est la traduction française du canon romain.

Comment devait-on traduire le canon ?

Il existait déjà, certes, des traductions du Canon de la messe, et qui avaient de grands mérites⁴. Elles

« Maintenant les traductions font partie des rites eux-mêmes, elles sont devenues la voix de l'Eglise ».

4. Dans sa lettre du 21 juin 1967 aux présidents des Conférences épiscopales (cf. *Documentation Catholique* du 17 septembre 1967, n° 1507, col. 1.561) le Cardinal Lercaro, président du *Consilium* pour la réforme liturgique, écrivait : « Qu'on veuille bien noter que, pour le Canon, le Saint-Siège n'approuve pas les traductions qui se trouvent dans les missels des fidèles et qui ont été approuvées *ad interim* les années passées ». Ceci n'est pas tout à fait exact pour le Canon, puisque le principe de sa récitation en langue vivante n'a été autorisé que par l'Instruction *Tres abhinc annos*, applicable seulement depuis le 29 juin 1967. D'autre part le Saint-Siège a autorisé, ultérieurement à la lettre citée, l'emploi de traductions *ad interim* et beaucoup de conférences épiscopales ont usé de cette faculté. Cependant l'épiscopat français a préféré attendre de voir confirmer par le Saint-Siège une traduction définitive, celle dont il est question ici, pour éviter de mettre en usage une traduction provisoire qui devrait bientôt être remplacée par une autre. Quoi qu'il en soit de ces détails, on voit que le Saint-Siège n'a pas admis qu'on

relevaient du premier genre de traduction que nous avons essayé de définir : le décalque. En effet, il s'agissait de permettre aux fidèles, qui suivaient le Canon récité par le prêtre en latin (et d'ailleurs à voix basse), d'avoir sans cesse devant les yeux une version française qui leur donnât, terme par terme, une correspondance avec le texte latin. A force de lire côte à côte ces deux textes, le lecteur en arrivait presque à les identifier. Il risque de croire, si on lui offre maintenant une traduction d'un genre différent, que celle-ci trahit le texte en le simplifiant, en négligeant ces impalpables nuances qui distinguent par exemple *benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilem*, et que les traductions les plus consciencieuses, à dire vrai, rendaient quelque peu à l'aveuglette.

La nouvelle traduction devait appartenir à la deuxième catégorie que nous avons essayé de caractériser. En effet, il ne s'agit plus d'une traduction destinée à être imprimée et lue en parallèle : il s'agit d'une traduction devenue un texte liturgique, lu et entendu pour lui-même. Elle n'est pas faite pour être parcourue des yeux, en silence, mais pour être proclamée, voire chantée, et reçue directement par une assemblée. Elle devra donc avoir des qualités de clarté, de phrasé, d'euphonie qu'on n'exigeait nullement des traductions antérieures. Il faut en même temps qu'elle n'use pas de cette langue rampante et pâteuse qui est celle de toutes les traductions trop matérielles, mais d'une langue naturelle et vivante, qui ne paraisse pas engoncée et surannée aux chrétiens de notre époque.

Le latin du Canon est un latin très noble, très cérémonieux, qui se plaît aux redondances. Nous venons de citer les cinq adjectifs qui dans le *Quam oblationem* caractérisent notre offrande. Or, de telles redondances sont difficilement supportables en français où elles donnent une impression pénible de piétinement dans la pensée et de délayage dans l'expression.

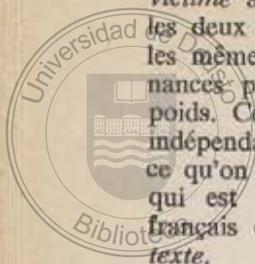
Autre point, sur lequel une traduction en français vivant appelle des simplifications. Le latin du Canon, comme celui des oraisons, abonde en termes tels que : *quaesumus, propitius, mereamur, digneris*, employés beaucoup moins pour leur sens précis que parce qu'ils donnent aux phrases de bonnes cadences rythmiques.

puisse se contenter, de façon définitive, des traductions existantes, qui n'avaient pas été faites pour l'usage proprement liturgique.

Ils y réussissent sans charger ni briser la période : au contraire ils contribuent à lui donner de la fluidité. Si nous voulons à tout prix rendre en français chacun de ces mots, ils vont exiger ou bien des incisives (*nous t'en prions, nous te le demandons*) qui brisent le mouvement, ou bien des auxiliaires (*que nous puissions obtenir, daigne nous accorder*) qui détendent et banalisent l'expression. La plupart du temps, le devoir du traducteur sera de négliger ces accessoires de langage. Ce qui ne veut pas dire qu'il ne les traduira pas, car ces mots — outre leurs avantages de pure stylistique — servaient à donner à la prière un ton très prenant de respect et d'humilité. Le traducteur devra donc veiller à ce que, si dégagé et si vif qu'il soit, son texte n'apparaisse pas sec et désinvolte. Par d'autres moyens, comme le choix des mots et la courbe de la phrase, il devra produire, en se conformant au génie du français, un effet semblable à celui que produisait le latin par les moyens de son propre génie.

Une objection se lève aussitôt. Si le traducteur peut ainsi omettre des mots, jugés secondaires ou encombrants, peut-on dire que sa traduction demeure *littérale*? Précisément on sait que le Cardinal Lercaro a demandé que les traductions du Canon en langues vivantes soient littérales⁵. Il faut bien s'entendre sur ce mot. Celui-ci en effet ne peut signifier « à la lettre », car, si l'on voulait véritablement rendre un texte à la lettre, il ne faudrait pas le traduire mais le recopier. Littéral ne peut pas non plus signifier mot à mot. Car il est absolument impossible de trouver une équivalence absolue entre deux mots appartenant à deux langues différentes. Le dictionnaire peut bien nous suggérer par exemple que *vénérable* correspond à *venerabilis*, ou

5. Le Cardinal Lercaro disait dans la lettre citée plus haut : « Cette traduction doit être *littérale et intégrale*. Il faut prendre les textes tels qu'ils sont, sans les amputer ni les simplifier d'aucune manière. L'adaptation au génie des langues vivantes doit être sobre et discrète. » Nous nous expliquons sur ce qu'est vraiment une traduction « littérale » et nous disons en quel sens le traducteur n'a pas le droit d'adapter ou de simplifier le texte pour faciliter sa tâche. Quant à l'exigence d'une traduction *intégrale*, elle se rapporte à des demandes présentées par plusieurs conférences épiscopales souhaitant quelques allègements dans le texte même. Cette question ne concerne pas la traduction comme telle, mais une réforme du Canon. Jusqu'ici le Saint-Siège ne semble pas favorable à une telle réforme. Il semble même que ce soit en partie pour maintenir l'intégrité du Canon qu'il a favorisé la composition et ultérieurement l'emploi de trois nouvelles prières eucharistiques. Mais ceci encore est hors de notre sujet.



victime à *hostia* ; il reste que dans les deux langues, les deux mots prétendument interchangeables n'ont ni les mêmes capacités d'association, ni les mêmes résonances poétiques, ni la même sonorité, ni le même poids. Ce que l'on traduit, ce ne sont pas des mots indépendants, mais des mots qui forment un ensemble, ce qu'on appelle un texte (étymologiquement un tissu, qui est autre chose qu'un amas de fils). Le mot français qui correspond à *littera*, c'est justement : le *texte*.

C'est un texte, qu'il s'agit de traduire. L'erreur serait de croire qu'on extrait les idées contenues dans le texte et que, en oubliant celui-ci, on peut revêtir des idées abstraites, nues, d'un vêtement nouveau. Ce n'est plus là une traduction littérale : c'est une recomposition, une reconstruction qui risque d'être arbitraire. Une autre façon de manquer à la littéralité de la traduction, c'est l'adaptation. Constatant que le texte résiste à se laisser commodément traduire en langue vivante, on commence par le modifier pour supprimer les difficultés à la source. On ne traduit pas le texte : on traduit un texte voisin, préalablement accommodé.

La traduction française du Canon qui vient d'être approuvée ne s'est permis aucune de ces facilités, de ces infidélités. Elle a traduit le texte lui-même, mais en cherchant à produire les mêmes résultats par d'autres procédés. Les mots, dans leur détail, peuvent différer. Les deux textes, pris dans leur ensemble, coïncident au maximum.

Traduction en français vivant

Nous avons parlé de langue « vivante ». Ceci encore demande des explications, qu'on illustrera par quelques exemples. La traduction-décalque n'hésitera pas à rendre des mots latins par des mots français de forme très rapprochée. Par exemple, on traduira *in sancias ac venerabiles manus suas* par « dans ses mains saintes et vénérables ». On traduira *hostia* par « victime » ou par « hostie ». On traduira *calix* par « calice ». Cette fidélité apparemment littérale aboutit à une traduction en français vieillot, fané et finalement inexact. Analysons chacun de ces exemples⁶.

6. On sera peut-être surpris de lire nos réflexions sur la traduction de *calix*, puisque le texte publié porte précisément « calice » et non « coupe ». Nous avons rédigé ce commen-

Lorsqu'il fut question d'élaborer la traduction du Canon destinée à devenir liturgique, on se livra à une consultation préliminaire. Il fut demandé à un grand nombre de prêtres du ministère et de laïcs de donner leur opinion sur une traduction récente : celle qui a été publiée dans la plupart des missels latins-français parus en 1966. Le résultat fut très négatif : on signala quantité d'expressions peu naturelles, pompeuses, désuètes. Cette réaction avait besoin d'être étudiée de près car, emportés peut-être par le désir de modernité, certains auraient volontiers — au moins dans un premier mouvement — jeté par-dessus bord des mots difficiles, peu usuels peut-être, mais indispensables à l'expression authentique du mystère chrétien. Il ne pouvait être question de refondre un Canon nouveau, coupé de toutes ses racines et dépouillé de tout mystère. Mais, dans cette espèce de référendum indicatif, un point au moins avait fait l'unanimité : le rejet des « mains saintes et vénérables ».

N'est-ce pas là pourtant une expression très touchante et très traditionnelle de la piété chrétienne, et notamment sacerdotale, que suscitent les mains de notre Sauveur prenant le pain et la coupe pour les consacrer ? Cette répugnance envers l'expression du Canon romain, bien discrète pourtant à côté de l'accumulation d'adjectifs des anaphores orientales, venait-elle d'un parti-pris de désinvolture frisant l'irrespect ? Il ne suffisait pas d'enregistrer cette réaction unanime. Il fallait l'analyser. Et l'analyse l'a justifiée.

Tout d'abord il faut remarquer la difficulté créée par l'ordre des mots. Le latin dit, grâce à sa souplesse de construction : *in sanctas ac venerabiles manus suas*, c'est-à-dire que l'accent porte sur *manus suas*, tandis que *sanctas ac venerabiles* fait figure d'ornement secondaire. Au contraire le français, dont la construction est très rigide, impose de traduire : « dans ses mains saintes et vénérables ». L'accent est donc inversé : « ses mains » passe presque inaperçu, tandis que « saintes et vénérables » prend une importance excessive.

Ensuite, le français « vénérable » ne traduit pas

taire sur le « texte 12 », approuvé par le vote des conférences épiscopales francophones et agréé, c'est-à-dire ratifié par le Siège apostolique, conformément à la Constitution conciliaire sur la liturgie, art. 36, §§ 3 et 4. Or, après cet agrément et cette ratification, l'autorité romaine a encore imposé diverses modifications, dont le remplacement de « coupe » par « calice ». Nos remarques à ce sujet gardent cependant toute leur valeur objective.



venerabilis aussi bien qu'on aurait pu le croire, car, en français moderne, « *vénérable* » ne signifie plus « *digne de vénération* », mais très vieux, avec une nuance de pitié souriante. Ainsi, une locution très digne et très émouvante en latin, apparemment transcrite en français de la façon la plus fidèle, changeait complètement de ton et apportait une dissonance dans la majesté de ce passage. On s'est donc contenté de traduire « *dans ses mains très saintes* » et il semble bien, si l'on considère l'ensemble du récit de l'Institution, que celui-ci n'y perde rien.

Comment traduire *hostia*? Le mot « *victime* » vient immédiatement à l'esprit. Cependant, il n'a presque plus aucune valeur sacrificielle dans le français d'aujourd'hui. Il ne désigne plus que le détriment subi, généralement de façon tout à fait involontaire, du fait de la malveillance ou de n'importe quel événement fâcheux : on parlera de victimes d'un incendie, d'une émeute, d'un escroc, ou même d'une simple erreur. Pour que le mot retrouve sa valeur sacrificielle, il faut qu'il soit rapproché du mot « *prêtre* », du mot « *sacrifice* », ou qu'il soit corrigé et rechargé par une épithète telle que « *volontaire* ».

Traduire *hostia* par « *hostie* » n'est pas meilleur. « *L'hostie* » désigne un fragment de pain azyme, consacré ou non. Elle ne désigne en tout cas qu'un objet inerte, Elle ne connote absolument pas un acte sacrificiel, volontaire, une offrande et un sacrifice.

Ajoutons que les adjectifs tels que « *pure, sainte, immaculée* » accolés soit à « *victime* », soit à « *hostie* » n'auront plus aucun sens religieux, rituel, mais un sens moralisant, désignant les vertus de la victime beaucoup plus que la dignité du sacrifice, ou même — pour « *l'hostie immaculée* » — la blancheur du pain azyme. On a donc, dans l'*Unde et memores* traduit *hostiam sanctam, hostiam puram, hostiam immaculatam* par « *cette offrande... le sacrifice pur et saint, le sacrifice parfait...* » Sans doute, en français, « *sacrifice* » désigne l'action plus que son objet (alors que *hostia* signifie les deux), mais cet inconvénient est pallié par l'emploi du mot « *offrande* » (qui signifie les deux) en apposition au « *sacrifice* », d'autant plus que l'emploi de ce mot est encore rectifié par une dernière apposition : « *pain de la vie éternelle et coupe du salut* ». *Immaculatam* est traduit par « *parfait* » qui rend de façon positive le contenu, exprimé de façon négative par le mot latin : sans-tache. On remarquera enfin que la redondance très solennelle (*hostiam* trois fois répété, avec un triple adjectif) est respectée par

l'emploi du mot *offrande* et celui du mot *sacrifice*, répété deux fois, et relevé par trois adjectifs, sans que cette redondance donne l'impression d'une répétition fastidieuse.

Ne serait-il pas tout naturel de traduire *calix* par « *calice* »? Il y a cependant à cela une difficulté. Le mot « *calice* » désigne un vase sacré, un objet d'orfèvrerie, réservé à la célébration de la messe. Ce n'est pas cet objet rituel que le Christ a employé à la Cène. Il a pris un objet ordinaire : nous dirions en français courant un *verre* ou un *gobelet*. Mais on ne peut parler de verre là où il s'agit d'un vase de métal (et on ne dira pas : *timbale*). Le terme de *gobelet* est trop prosaïque. Le terme de *coupe* est à la fois général et noble. D'autre part, et cet argument est décisif, toutes les Bibles modernes traduisent régulièrement le *calix* de la Vulgate par « *coupe* », qu'il s'agisse de la coupe de la colère de Dieu, de la coupe débordante (ou selon la Vulgate « *incomparable* ») du Ps 22. Le Lectionnaire officiel français employait, depuis des années, le terme de « *coupe* » dans les récits évangéliques et paulinien de l'Institution eucharistique.

Suppressions

Un point important pour assurer au texte français la netteté inhérente au génie de la langue est la suppression des adjectifs qualificatifs lorsque ceux-ci sont inutiles dans l'usage de cette langue. Par exemple dans le Canon romain, on parle d'*aeterna damnatio (Hanc igitur)* : en français *la damnation* ne peut être qu'éternelle.

On présente à Dieu (*Unde et memores*) *panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae*. La traduction dit : « *le pain de la vie éternelle* » car « *la vie* » suggère d'abord une réalité terrestre, biologique ; mais « *la coupe du salut* » tout court car, si *salus* peut signifier la santé du corps, « *le salut* » ne peut être qu'éternel. Et il faut ajouter qu'ici, le français n'a qu'un mot, *éternel*, là où le latin en a deux : *aeterna* et *perpetua*.

Dans le *Supplices*, nous demandons à Dieu de faire porter l'offrande eucharistique sur l'autel céleste *per manus sancti Angeli tui*. On s'est contenté de traduire : « *par ton ange* », car les anges n'ont pas de mains (*manus* en latin n'a pas forcément le sens concret, il n'ajoute presque rien à *per*) ; et puisque cet ange est « *ton ange* », il ne peut être que saint. Dans la même

Université de
Bibliothèque

rière, « *comblés de ta grâce et de tes bénédictions* » suffit, sans qu'il soit besoin de traduire *caelesti*. Sans parler de l'inconvénient de trois sifflantes successives (*bénédictio céleste*), il est bien évident que la *bénédictio* dont Dieu nous comble est céleste.

Toutes ces omissions de mots superflus ne constituent pas un appauvrissement, mais un renforcement. Les épithètes conventionnelles et insignifiantes, de même que des superlatifs (très saint, sacrosaint) affaiblissent et détendent le sens au lieu de le renforcer.

Développements

Qu'on n'en déduise pas cependant que le travail des traducteurs se résume à des suppressions ! En certains cas, ils ont dû au contraire développer, détendre des locutions latines qui en français seraient devenues obscures à force de concision. Ou encore, ils ont dû expliciter une liaison organique là où le latin se contentait d'une simple apposition que le jeu des désinences, inconnu en français, suffisait à lier. Voici quelques exemples de ces développements.

La prière qui suit le Sanctus commence par *Te igitur, clementissime Pater*. Cet *igitur* a pour but évident de relier cette prière au Père, à qui la Préface présentait l'action de grâce et à qui va s'adresser tout le reste de la prière eucharistique. Le « *donc* » français n'aurait pas suffi à remplir clairement ce rôle. D'autre part le *Te* que le latin met en vedette n'aurait pu garder cette place en français qu'au prix d'une inversion forcée. On a donc essayé de rendre ce double effet — liaison du *igitur* et mise en vedette du *Te* — par une phrase française un peu plus développée, et matériellement assez différente du latin : « *Père infiniment bon, toi vers qui montent nos louanges...* »

La prière qui suit le Mémento des vivants commence par un participe présent assez étrange parce qu'il ne comporte aucun complément : *Communicantes*. On l'a traduit ainsi : « *Dans la communion de toute l'Eglise...* », locution circonstancielle qui commence une phrase française de façon moins lourde qu'un participe présent (lequel, d'ailleurs, en ce cas ?). On ne pouvait se contenter de dire « *dans la communion de l'Eglise* », car il est bien certain qu'une telle prière n'est pas prononcée par des excommuniés. « *Toute l'Eglise* » désigne ici l'Eglise du ciel unie à l'Eglise catholique de la terre, puisque cette prière nous fait invoquer les bienheureux qui sont dans la gloire.

Dans l'*Unde et memores*, avant de nommer l'*hos-*

tiam puram, hostiam, sanctam, hostiam immaculatam, on la spécifie par l'incise : *de tuis donis ac datis*. Ici, triple difficulté. Comment rendre la synonymie entre *donis* et *datis* ? Comment expliciter le *de* latin dont le « *de* » français serait un substitut très insuffisant ? Pouvait-on enfin, sans être obscur, placer cette incise avant l'offrande qu'elle qualifie et éloigner ainsi le complément direct du verbe qui le commande ? On a résolu cette triple difficulté par un déplacement de mots et une articulation plus construite : « *Nous te présentons... cette offrande prélevée sur les biens que tu nous donnes.* »

A la fin de la prière *Supra quae* on trouve quatre mots : *sanctum sacrificium, immaculatam hostiam* qui viennent en apposition à *quod tibi obtulit... Melchisedech*. On sait en effet que ces quatre mots ont été introduits par saint Léon contre les Manichéens qui dépréciaient les sacrifices de l'Ancienne Alliance. Une simple apposition, en français, aurait donné lieu à une suite informe de mots juxtaposés. Une expression aussi maladroite aurait pu faire croire que ces derniers mots s'appliquaient au sacrifice du Christ. Sans doute, il s'y appliquent, mais indirectement, par l'intermédiaire du sacrifice préfiguratif de Melchisédech. On s'est donc permis une très légère addition qui organise la phrase et apporte de la clarté sans rien ajouter d'important au sens : « *le sacrifice de notre Père Abraham, et celui que t'offrit Melchisédech, ton grand prêtre, en signe du sacrifice parfait* ».

Conclusion

Arrêtons là ces exemples. Car on ne peut étudier cette traduction dans tous ses détails. Les plus intéressants seraient les plus difficiles à analyser. Il faudrait des pages et des pages pour expliquer comment tel renversement dans l'ordre d'une phrase a permis d'éviter une cacophonie, tel autre une confusion entre un sujet au singulier et un autre au pluriel, qui ont le même son en français ; comment une légère coupe, un détail de ponctuation, la place d'un adverbe ou d'un pronom permet à cette prière si complexe et si merveilleusement liée en latin par un jeu de particules et de relatifs inutilisables en français, de se dérouler dans notre langue sans heurt, ni confusion, ni rupture ; comment la cadence de telle phrase lui confère un ton religieux impossible à définir mais évident pour toute oreille attentive et sensible...

Etant donné toutes ces précautions, tous ces soins,

étant donné aussi le nombre considérable de personnes consultées dans le monde entier, en plus de tous les membres des épiscopats francophones, étant donné les *modi* reçus, au nombre de plus de deux mille, qui ont été relevés, comparés, assimilés : il n'est pas surprenant que la commission n'ait totalement arrêté son travail qu'après l'avoir conduit jusqu'à un dernier état portant le numéro 12...

La dignité, la sainteté du Canon romain méritait de tels efforts. Ceux-ci n'ont certainement pas abouti à la perfection : par hypothèse toute traduction est imparfaite, donc critiquable, et perfectible. C'est la pratique seulement qui nous dira si ce texte, fait non pas pour être lu et analysé, mais proclamé et entendu au cours de l'Action, répond à ce qu'on attendait de lui.

Pour l'unité du mystère eucharistique

Dans la prière eucharistique s'est toujours trouvé concentré l'essentiel du mystère de la Cène du Seigneur. Désormais, sa proclamation en langue vivante nous accule plus que jamais à en approfondir les thèmes fondamentaux. Dans bien des cas et sur bien des points, les difficultés commenceront seulement à surgir. Par ailleurs, nous sommes aujourd'hui, mieux que par le passé, en mesure d'y faire face. En effet, nombre de travaux de valeur ont été publiés ces dernières années sur l'Eucharistie¹. Ainsi, tandis que nous apparaissent certains défauts ou certaines limites des diverses traditions liturgiques, entre autres du Canon romain, le moyen nous est fourni de retrouver, dans une plus grande fidélité aux sources scripturaires, une vue synthétique des multiples aspects de la prière eucharistique. Cela s'avère nécessaire pour rétablir aujourd'hui — par-delà les théories partielles proposées naguère par les théologiens, et dont certains vestiges subsistent avec ténacité malgré leur inconsistance manifeste² — l'équilibre de cette action cultuelle centrale, dont Vatican II nous dit qu'elle reflète la structure même de l'Eglise³.

LA PRIÈRE EUCARISTIQUE

THÉOLOGIE DE LA PRIÈRE EUCARISTIQUE

**PAR
PAUL TIHON**

85

1. Rappelons, entre autres, les travaux de H. SCHÜRMAN et P. NEUENZEIT sur l'Eucharistie dans l'Écriture, ceux de J.P. AUDET, de L. LIGIER, de L. BOUYER sur les rapports entre liturgies juive et chrétienne, le livre de M. THURIAN sur le thème du mémorial, la vaste synthèse de J. BETZ sur l'Eucharistie dans le N.T. et les Pères des premiers siècles.

2. Nous songeons en particulier à la « présence simultanée sur l'autel des espèces séparées » qui serait censée représenter le Christ en état de victime.

3. Voir en particulier la *Constitution sur la liturgie*, n. 2 ; mais aussi, par ex., *Lumen Gentium*, nn. 3, 7, 11, 26 ; *Unitatis redintegratio*, n. 2 ; *Dei verbum*, n. 26 ; *Presbyterorum ordinis*, nn. 5, 6 ; *Christus Dominus*, nn. 11, 15. Une présentation commode des textes de Vatican II sur l'Eucharistie est donnée

En même temps, la prière eucharistique nous oblige à surmonter une certaine dissociation que présente le déroulement du rite lui-même. Le canon va de la préface à la doxologie qui précède le Pater, c'est vrai. Toutefois, il englobe le récit de l'institution, où se trouve évoqué l'ensemble de l'action eucharistique, y compris la fraction et la communion. Or, il importe de respecter cette unité, si l'on veut éviter de se perdre dans certaines impasses ; on ne peut en aucune manière considérer que le mémorial du Seigneur est pleinement accompli par la seule bénédiction prononcée sur les oblats, et omettre de souligner la référence explicite du récit de l'institution au partage effectif du pain et de la coupe.

L'accomplissement du mémorial, principe d'unité

On a souvent souligné le caractère complexe et composite du Canon romain, tout en reconnaissant ses qualités littéraires, d'ailleurs peu traduisibles. Mais il suit un schéma essentiel, commun à toutes les anaphores, et dont les éléments s'enchaînent selon un ordre en partie invariable : action de grâces - récit de l'institution, suivi de l'anamnèse - invocations diverses (que nous désignons par le terme général d'*épiclese* au sens large) - doxologie finale. C'est sur ces éléments que doit porter surtout la réflexion théologique.

Or il semble qu'on puisse dire aujourd'hui ce qui suit : par-delà les insistances propres au Canon romain sur l'offrande de l'Eglise, la *dominante littéraire* du canon n'est autre que la structure traditionnelle de la bénédiction (la *beraka* juive et chrétienne). Celle-ci comporte successivement la louange de Dieu, le rappel de ses bienfaits et la prière pour qu'il nous les renouvelle ; ainsi a-t-on la séquence : préface - anamnèse - épiclese. Mais si l'on cherche à interpréter le sens de l'*action rituelle* (l'ensemble des paroles et des gestes) dans la prière eucharistique, il faut concentrer son attention sur l'accomplissement du mémorial : « Cela, faites-le en mémoire de moi ». Nous commencerons donc par là, pour aborder ensuite l'aspect de bénédiction (avec celui d'« offrande »), et terminer par l'étude de l'invocation (ou épiclese).

I. "CELA FAITES-LE EN MÉMOIRE DE MOI"

Que signifie "faire en mémoire de..." ?

Les termes « mémoire », « mémorial », « anamnèse » sont des synonymes, qui traduisent le mot hébreu *zikkaron* ; c'est donc au sens de celui-ci et de ses dérivés qu'il faut se référer. Il s'agit là d'une catégorie dont on redécouvre aujourd'hui la plénitude et la précision, par-delà certains appauvrissements. L'histoire des religions et la phénoménologie religieuse nous ont réappris ce qu'était une célébration mystérique ; l'A.T. et les sources juives, ce qu'était la célébration d'un mémorial rituel. Lorsque nous parlons du mémorial, nous ne visons donc pas la prière « *Unde et memores* » qui, dans presque toutes les anaphores, suit immédiatement le récit de l'institution, mais l'action même ordonnée par Jésus : le « cela » du « Vous ferez cela en mémoire de moi ».

Il ne nous paraît pas inutile de rappeler, à l'aide de la phénoménologie religieuse, quelle est la structure naturelle assumée (et modifiée, certes) par l'Eucharistie, son enracinement humain. On verra ensuite la même structure se transformer au contact de la religion d'Israël, où d'ailleurs prendra corps le mémorial proprement dit.

Une structure naturelle

A l'envisager de ce point de vue, l'Eucharistie est, en un sens très précis, une *célébration cultuelle mystérique*. Les trois termes ont leur importance.

a) Comme *célébration*, l'Eucharistie est un ensemble de rites qui tendent à susciter la prise de conscience et l'acceptation, tant personnelle que collective, de notre condition humaine la plus profonde. Le simple rite de partage du pain ou du « repas sacré », même indépendamment de toute référence à Dieu, exerce cette fonction d'*intégration* de l'individu au groupe, et du groupe aux rythmes cosmiques dont dépend son existence. La célébration apparaît, de la sorte, comme un temps fort, symbolique, stylisé, qui vise à faire « réaliser » l'interdépendance vitale des êtres, en tant qu'ils constituent un tout au sein duquel chacun doit s'intégrer s'il veut vraiment vivre. L'Eucharistie est cela aussi : une célébration symbolique, visant l'entrée

consciente et libre des membres de la communauté dans un « mystère » qui constitue le sens le plus profond de leur existence. Elle doit par conséquent respecter les caractères essentiels de toute célébration : son aptitude à engager la foi vivante et la liberté, son rôle de « temps fort » (critère décisif pour établir sa fréquence), tout son déploiement rituel adapté à la sensibilité du lieu et de l'époque, son alternance de parole et de silence, etc.

b) En tant que célébration *cultuelle*, l'Eucharistie se déroule devant Dieu. Le culte ne se limite pas au partage du pain et de la coupe, il comporte en outre un rite de prémices, c'est-à-dire la présentation à Dieu d'un élément symbolique, en signe de reconnaissance pour ses bienfaits, d'acceptation de notre état de créatures recevant tout de sa main (« *de tuis donis ac datis* »). Nous disons à dessein *présentation*, plutôt qu'*offrande*. En effet, l'*offrande* se voit souvent menacée par un risque de dégradation religieuse : grande est la tentation du « *do ut des* », et la conception courante de l'Eucharistie n'y a pas toujours échappé. A fortiori conviendra-t-il de se prémunir contre ce danger, quand on parlera de l'*offrande* du sacrifice. Non que ces termes soient à proscrire ; mais leur signification, dans toute sa pureté, s'exprime mieux par le geste des prémices, qui consiste à présenter à Dieu un objet aussi symbolique que possible. Par exemple, un morceau de pain, pas trop grand, pour éviter toute apparence de cadeau — comme si nous pouvions donner quelque chose à Dieu ! — mais représentatif en quelque sorte de *notre propre vie*. Car, en définitive, c'est de nous qu'il s'agit, et jamais de l'élément matériel isolé. Tout ceci vaut évidemment de l'Eucharistie. Il s'agit moins de donner quelque chose à Dieu, que de lui présenter ce qu'on reconnaît lui appartenir totalement : « Ceci est à Toi ». Ceci, c'est-à-dire nous-mêmes, à travers les éléments partagés.

c) Enfin, comme célébration *mystérique*, l'Eucharistie évoque cette loi mystérieuse de l'existence entrevue par bien des religions anciennes⁴ : toute vie naît d'une mort, et toute mort est promesse d'une vie nouvelle. Le Christ lui-même a fait appel à cette intuition en parlant du grain de blé qui doit mourir pour porter du fruit (Jn 12,24). Et l'Eucharistie, en définissant le pain partagé comme corps livré, et la coupe comme

4. Notamment, mais pas seulement, par les « religions à mystères » de l'époque hellénistique : le culte de Mithra, celui de Déméter à Eleusis, celui de Dionysos, etc.

sang répandu, utilise la même structure rituelle du « mystère » en ce sens précis : c'est du fait que Jésus s'est livré à la mort que se nourrit notre vie. Ce « don » étant à la fois cultuel et mystérique, le Repas du Seigneur pourra être envisagé comme « sacrifice mystérique » ou comme « mystère sacrificiel » suivant que l'accent sera mis sur le rapport à Dieu ou sur la mise en œuvre de la structure mort-vie.

La référence à l'histoire et le mémorial rituel

Si Jésus a repris, dans l'institution de l'Eucharistie, la structure naturelle de la célébration, ce n'est qu'indirectement. Insérés dans le contexte d'une histoire d'alliance, les rites de célébration cultuelle avaient subi chez les Juifs une modification profonde. On sait qu'une fois passés en Israël, les rites agraires de Canaan ont été mis en relation avec des événements précis du passé, et non plus seulement avec un « temps originel » mythique (coextensif en fait au cycle indéfiniment répété des astres et des saisons). Ainsi les prémices rappellent la conclusion de l'Alliance (dans le judaïsme post-exilien) ou l'entrée en Terre Promise (cf. Dt 26, 2-11). Les Azymes et surtout la Pâque font revivre la sortie d'Égypte : ici encore, il y a une structure mystérique, un passage « de la mort à la vie », mais en référence au passé bien défini de l'Exode (cf. Ex 12 ; 34,18 ; Dt 16,3). Enfin, les rites de rénovation d'alliance re-présentent tous l'alliance du Sinaï (Ex 24), qui constituait Israël comme peuple de Dieu.

C'est ce rapport à l'histoire qui fait du culte d'Israël un *mémorial*. Il s'agit d'une re-présentation de l'intervention passée de Dieu, pour lui en rendre grâce, lui demander d'encore la manifester aujourd'hui, et s'y disposer. Cela entraîne un changement profond dans l'intention du rite et l'attitude qu'il requiert des participants. Sans doute y a-t-il toujours une attitude fondamentale de bénédiction et de reconnaissance, et prend-on avant tout conscience de bénéficier actuellement du salut accompli par Dieu. Mais ici, cette intervention divine manifeste explicitement son caractère libre et gratuit : elle est une élection, une prédilection toujours imméritée. Voilà pourquoi l'action de grâce domine dans la prière d'Israël ; la même dominante subsiste dans notre prière eucharistique, au point de lui donner son nom.

Corrélativement, la bénédiction doit s'ouvrir sur



l'invocation et l'attente eschatologique. En effet, la liberté absolue des interventions divines exclut toute prétention de l'homme à s'assurer une efficacité quelconque par l'accomplissement pur et simple du rite. Les invectives répétées des prophètes contre le formalisme rituel exigent que toute célébration suscite un engagement concret et intérieur (cf. Ps 50 ; Is 1,11-17 ; Jr 6,20 ; 7,21-28 ; Os 6,6 ; Am 5,21-25 ; Mi 6,6-8). D'autre part, le contraste entre la célébration présente et la plénitude qu'elle communique par anticipation, fait entrevoir un avenir définitif. Ainsi, en ce qui regarde les préfigurations de l'Eucharistie dans l'A.T., ce sont les avatars du culte, au temps de l'exil et dans la suite, qui font surgir l'appel à une nouvelle alliance (Jr 31,31-35 ; Ez 37,26-27) scellée par le sang du Serviteur de Dieu (Is 42,6 ; 49,6-8 ; cf. Ez 34,23), à une oblation parfaite (Ml 1,11), à un repas de communion rassemblant tous les peuples (Is 55,1-3 ; cf. Pr 9,1-2 ; Is 25,6).

On constate donc que, dès l'A.T., du moins en principe, le mémorial cultuel ne consiste jamais pour l'homme à se plonger dans la répétition indéfinie des cycles du passé. Il ne se contente même pas de lui faire prendre appui sur un événement révélateur survenu une fois pour toutes (ce qui est vrai, mais partiel). La liturgie ne se base pas simplement sur la répétition, fût-ce en comptant avec la « fidélité de Dieu ». Sur le modèle de l'intervention inespérée vécue dans le passé, elle ouvre aujourd'hui les cœurs à une nouvelle intervention possible, dont on sait surtout qu'elle déconcertera les prévisions humaines tout en les comblant. Telle est la dimension d'espérance propre au mémorial⁵ et son ouverture face à l'avenir. Le « *donec veniat* » eucharistique ne donne donc pas au chrétien la clef du futur, comme s'il pouvait s'y installer d'avance et s'y mouvoir à l'aise ; mais il exprime l'assurance même de sa foi face à l'avenir : l'avenir, le renouvellement annoncé sera pour lui une surprise, car il ne se déduit en aucune manière des actions passées de Dieu.

Dès lors, nous ne pouvons plus parler simplement de « structure », pour la célébration judéo-chrétienne. Les cultes païens se prêtaient à une analyse de type « structuraliste », basée essentiellement sur l'observation des répétitions et des homologies. Or, c'est là précisé-

ment ce que l'idée du mémorial fait éclater, en ne prévoyant pas d'autre répétition que celle d'une intervention rénovatrice de la liberté divine.

Il convient d'insister sur ce point, d'autant plus que la liturgie (même chrétienne) s'est toujours caractérisée par son caractère traditionnel, itératif, orienté vers le passé. On touche là une mentalité qui n'a rien de typiquement chrétien ni même de juif. Notre époque le perçoit d'autant mieux qu'elle tend à s'émanciper par rapport aux traditions (ressenties comme des entraves dans un monde en évolution rapide), et se tourne de plus en plus vers l'avenir. Aussi paradoxal que cela paraisse, l'accomplissement du mémorial, loin de nous rejeter dans le souvenir, nous ouvre à la profondeur du présent, et nous fait entrevoir en lui les virtualités insoupçonnées qui laissent le champ libre aux interventions gratuites de Dieu.

Le contenu du mémorial eucharistique

L'Eucharistie consiste à « faire (en mémorial) ce que Jésus a fait » : c'est l'ensemble des actions et des paroles qui va déterminer le contenu et le sens de ce mémorial. Telle doit être la norme décisive dans notre interprétation de la prière eucharistique, en particulier lorsque la tradition liturgique nous laisse dans l'ambiguïté. On s'aperçoit vite, en effet, que la diversité des perspectives, d'une anaphore à l'autre, provient d'un certain choix dans la richesse du mystère, ou même de telle coloration d'ensemble due à des motifs contingents. Or souvent ces étroitesse peuvent être aujourd'hui dépassées, grâce (en particulier) à une meilleure connaissance de l'Écriture.

Ce que *fit* Jésus et ce qu'il nous commande de *faire*, nous le redisons à chaque Eucharistie dans le récit d'institution, et nous le faisons, à des moments distincts. Nous prenons le pain et la coupe à l'offertoire, puis au début du récit d'institution. Nous prononçons la bénédiction sur le pain et sur la coupe dans la préface et ses développements (anamnèse et épiclese). Nous rompons le pain bien *après* la prière eucharistique, dans la liturgie romaine. Enfin, nous partageons le pain et la coupe à la communion.

On retrouve là — éclairée par les paroles du Christ qui confèrent à ses gestes une portée nouvelle — une brève célébration cultuelle (dans le sens précisé plus haut) que les Juifs connaissaient bien. Il s'agissait

5. Cf. J. MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung*, München, 1966, chap. 4, § 2 ; G. SAUTER, *Zukunft und Verheissung*, Zürich, 1965, pp. 200-202.

pour les participants de bénir Dieu, à l'occasion du repas de fête, en prenant conscience des biens de l'Alliance dont ils ne cessent d'être comblés, et d'y adhérer plus pleinement en s'ouvrant à l'action miséricordieuse de Dieu.

Ce mémorial de l'Alliance, les paroles du Christ en font un mémorial mystérieux, car elles le mettent en rapport avec sa mort, devenue pour nous source de vie en vertu de sa résurrection. « Ceci est mon corps livré pour vous... Ceci est la coupe de la nouvelle Alliance en mon sang qui sera répandu pour vous, en rémission des péchés ». L'exégèse récente nous a appris à voir d'abord là des gestes prophétiques efficaces, par lesquels Jésus engage réellement l'avenir : sa propre mort en croix, et surtout la portée de cette mort « pour nous », portée qui n'apparaît pas si clairement dans la Passion elle-même. Ce sens « mystérieux » se voit confirmé, d'ailleurs, par le contexte pascal où les Synoptiques rapportent la tradition du dernier repas : « La nuit qu'il fut livré... ». Nous avons en effet rappelé plus haut que la Pâque juive constituait déjà un mémorial mystérieux.

Le geste lui-même, soulignons-le, se révèle éminemment apte à recevoir cette signification, sans qu'on doive faire intervenir d'autres théories d'« immolation figurative ». C'est évident pour le pain partagé, symbolisant le corps livré ; et non moins clair pour la coupe, bien que nous risquions davantage ici de perdre la richesse du symbole lui-même, en fixant trop vite notre attention sur le « sang répandu » qui consacre la nouvelle Alliance. Car la coupe contient d'abord ce « vin nouveau du Royaume », dont la jouissance est signe de l'entrée dans la vraie terre promise, de la possession anticipée des biens définitifs, du vrai banquet servi dès à présent par la Sagesse éternelle. La coupe signifie encore l'effusion de l'Esprit dont nous sommes « abreuvés » (1 Co 12,13), caractéristique de la vie nouvelle à laquelle nous avons accès par la mort du Seigneur⁶.

La table du Seigneur

Lorsque l'Eglise célèbre l'Eucharistie, elle actualise donc réellement (comme en tout mémorial) le fait que

6. Cf. P. LEBEAU, *Le vin nouveau du Royaume*, Paris-Bruges, 1966.

Jésus s'est livré à la mort pour l'humanité, et du même coup elle entre activement dans l'Alliance nouvelle. Mais elle le fait sur la convocation de son Seigneur. Celui-ci, tout en étant la nourriture spirituelle qui est servie, demeure néanmoins le Maître de maison qui invite à sa table. Voilà pourquoi toute célébration eucharistique suppose une distinction des rôles. Autre est la fonction de celui qui agit au nom du Christ, autre la fonction de l'assemblée qui représente l'humanité rachetée et réconciliée.

La présidence de l'assemblée, loin de pouvoir être assurée par le premier dirigeant venu, requiert un homme capable de tenir valablement le rôle de Jésus, de manifester visiblement, sacramentellement sa présence à son Eglise. Dans l'Eglise catholique romaine et nombre d'autres Eglises, ce n'est le fait que des évêques et des prêtres consacrés par le sacrement de l'ordre. Très rares sont les communautés chrétiennes qui confient le ministère eucharistique à un membre quelconque de l'assemblée. Même là où ce service ministériel n'est pas rattaché à un sacrement (au sens romain), on réserve pratiquement toujours la présidence de l'Eucharistie à un ministre légitimement désigné (ou consacré). Et cela, le plus souvent, non par simple délégation de l'assemblée, mais par sanction ecclésiale d'un appel reçu de Dieu. Seule une réaction simpliste risque de voir dans ce « privilège » un abus clérical. Il s'agit de la visibilité du mystère du Christ, à traduire là-même, et là surtout où l'Eglise célèbre son propre mystère. L'Eucharistie reste d'abord l'acte du Christ.

Le mémorial célébré par l'Eglise

Célébrer son propre mystère : tel est bien le sens de l'acte par lequel l'Eglise, obéissant à l'ordre du Christ, « fait » toujours à nouveau mémoire de son offrande de Serviteur, en rompant le pain et partageant la coupe de bénédiction. Elle manifeste ainsi le sens de la destinée humaine réconciliée avec Dieu, et l'actualise dans la communauté concrète qui célèbre. Celle-ci devient par le fait même signe sensible, sacrement du salut de l'humanité⁷. Répondant à l'initiative

7. Voir E. POUSETT, *L'eucharistie : sacrement et existence*, dans *Nouv. Rev. Théol.*, 88 (1966), pp. 943-965.

divine en Jésus-Christ, la conscience des croyants se réveille, leur liberté s'engage un peu plus, symboliquement et activement, dans la réalité de la vie en Esprit qui leur est communiquée par le Christ au sein de son Eglise.

Cet engagement s'exprime bien, lui aussi, en vocabulaire sacrificiel. Comme le dit saint Augustin : « Le Christ est prêtre en tant qu'il est à la fois celui qui offre et celui qui est l'offrande ; et il a voulu que cette réalité ait son sacrement quotidien dans le sacrifice de l'Eglise, laquelle, étant le corps dont il est la tête, apprend ainsi à s'offrir elle-même par lui » (*Cité de Dieu*, X, 20). Pareil apprentissage, pour être symbolique, ne s'avère pas moins efficace, à condition qu'on s'y engage « consciemment et activement », comme ne cesse de le rappeler la *Constitution sur la liturgie* (nn. 11,14,19,27,34,48).

Présidentielle, la prière eucharistique nous apparaît en même temps comme la prière et l'action de toute l'assemblée. C'est d'abord à l'Eglise que s'adresse le « vous ferez cela », c'est la communauté qui célèbre le mémorial et qui forme elle-même, en tant que rassemblement visible, l'une de ses composantes sacramentelles. Dans le Christ qui bénit son Père, il y a aussi l'humanité qui rend grâce ; au mouvement par lequel Jésus donne sa vie correspond le mouvement par lequel la multitude renonce à sa dispersion individualiste et égoïste, pour ne former qu'un seul corps en recevant le même pain. Le même Augustin nous éclaire sur ce point : « Tel est le sacrifice des chrétiens : à plusieurs n'être qu'un seul corps dans le Christ. Et ce sacrifice, l'Eglise ne cesse de le célébrer dans le sacrement de l'autel bien connu des fidèles, où il lui est montré que, dans ce qu'elle offre, elle est elle-même offerte » (*ibid.* X, 6).

Anamnèse et proclamation

En célébrant le repas du Seigneur, nous dit saint Paul, nous « annonçons » sa mort « jusqu'à ce qu'il vienne » (1 Co 11,26). Certaines anaphores introduisent ce texte à la suite du récit de l'institution. Même s'il reste implicite, cet aspect de proclamation ou d'annonce devient effectif, dès que se célèbre l'Eucharistie. Toute la célébration elle-même est une sorte de langage qui s'introduit dans l'histoire des hommes, et qui renvoie sans cesse l'Eglise à sa mission au sein de l'humanité. En effet, lorsque la communauté croyante

se réunit pour le mémorial, elle constitue un signe qui ne renvoie pas simplement à sa vie à elle, mais à la vie de toute l'humanité en tant que celle-ci aboutit véritablement à sa destinée. Ce n'est pas un monopole des chrétiens, nous rappelle Vatican II, de vivre dans le concret de l'existence la réalité du mystère pascal (cf. *Gaudium et spes*, n. 22, § 5). Si le signe s'adresse en principe à toute l'humanité, cela ne veut évidemment pas dire qu'il soit par lui-même un instrument d'évangélisation directe ; mais il indique la source du dynamisme évangélisateur et le terme auquel l'annonce de la Parole doit aboutir⁸.

Jusqu'à un certain point, la prière appelée « anamnèse » — formant dans les anaphores un couple stable avec le récit de l'institution — exprime la conscience qu'a l'Eglise, en obéissant à l'ordre du Christ, de constituer le signe du mystère pascal (Passion, mais aussi Résurrection et Ascension), d'une manière qui engage l'humanité entière. Mais la prédominance, dans le canon romain, du thème de l'offrande empêche cet aspect de se manifester : on passe tout de suite du « memores » à l'« offerimus ».

Quant à l'aspect provisoire de la célébration du mémorial, à la tension eschatologique exprimée par le *donec veniat* de saint Paul, il doit lui aussi être plutôt deviné que lu dans notre canon romain (et d'autres). Il est sans doute véhiculé, implicitement mais très réellement, par le caractère voilé du symbole eucharistique lui-même, avivant l'espérance du face à face. Mais surtout, comme nous allons le voir, il marque les invocations qui accompagnent la louange de l'Eglise.

II. « ILS T'OFFRENT CE SACRIFICE DE LOUANGE »

La bénédiction et l'action de grâces

Que l'Eucharistie soit un sacrifice de louange, tous les chrétiens l'admettent, même ceux qui, sur la base

8. J. LOEW (*Comme s'il voyait l'invisible*, Paris, 1964, pp. 211-215) a rappelé cette nécessité de ne pas faire passer le « temps du sacrement » avant celui de la « parole » et celui de l'être-avec. Sur l'eucharistie comme terme de l'évangélisation, cf. la *Constitution sur la liturgie*, nn. 9-10 ; *Lumen gentium*, nn. 11, 26, 30 ; *Ad gentes*, nn. 5, 6, etc.

d'un malentendu en bonne partie dissipé à présent, refusait au temps de la Réforme d'y voir un sacrifice propitiatoire ». Aujourd'hui, il est redevenu évident que la prière eucharistique appartient tout entière au genre littéraire de la bénédiction. Or, ce qui donne le ton à ce type de prière, c'est la louange et l'action de grâces.

Le Canon romain, rappelant ce que fit Jésus, joint les deux termes utilisés par les récits du N.T. : « Rendant grâces, il bénit ». Les exégètes sont d'accord pour voir là deux synonymes ; la distinction reflète sans doute seulement le fait que la bénédiction sur la coupe était la plus développée⁹. Comprendre, comme certains : « Il rendit grâces à Dieu et bénit le pain (ou la coupe) » n'est peut-être pas un contresens grammatical (cf. Lc 9,16), mais expose à un contresens rituel et spirituel. En effet, ce qui prime dans la bénédiction « sur » un objet, ce n'est pas que cet objet en reçoive une « consécration », c'est que l'homme rende grâce à Dieu et bénisse Dieu. Non pas Dieu considéré abstraitement dans sa grandeur et ses perfections, mais Dieu qui se communique à l'humanité par des interventions toujours libres, irréductibles à des nécessités naturelles. C'est pourquoi la bénédiction « fait mémoire », se réfère à des événements précis du passé. Dans le Canon romain, les préfaces mobiles montrent bien cela, en faisant anamnèse des divers aspects de l'œuvre du salut accompli par Jésus-Christ.

La bénédiction est donc l'expression spontanée de l'homme qui se sait prévenu par les bienfaits divins de tout ordre. Le fait qu'il s'agisse d'un mémorial de la Pâque du Christ ne doit pas restreindre la perspective spirituelle à une considération du passé : ce dont on rend grâce, c'est toujours ce dont on éprouve le bienfait présent. C'est de posséder aujourd'hui, grâce à Jésus-Christ, une lumière nouvelle sur l'existence, de se voir délivré de l'errance tâtonnante des hommes qui sont « sans espérance et sans dieu dans le monde » (Ep 2, 12), d'être passé de la mort à la vie. Mais combien de chrétiens ont conscience d'être entrés par la foi dans une expérience neuve, capable de les remplir d'exultation ?

La dimension de mémorial de la nouvelle Alliance n'est cependant pas exclusive. La bénédiction classique dont il semble que Jésus se soit inspiré et qu'ont en tout cas suivie certaines anaphores, commence par

9. Voir L. LIGIER, *De la Cène de Jésus à l'anaphore de l'Eglise*, dans *La Maison-Dieu*, 87 (1966), p. 18.

rendre grâce à Dieu « roi de l'univers, qui nourrit le monde entier »¹⁰. Dieu est alors loué comme le Créateur, en des termes qui n'ont rien de spécifiquement juif. A l'opposé d'autres anaphores, le Canon romain ne comporte pas de louange directe pour la création : celle-ci ne se trouve guère évoquée qu'à travers les éléments eucharistiques vus comme prémices (« *de tuis donis ac datis* »), ou dans la brève formule sur les dons créés précédant la doxologie finale (« *per quem haec omnia... semper bona creas... benedixisti et praestas nobis* »). Or, aujourd'hui plus que jamais, nous sommes sensibles à cet aspect des choses, surtout si l'on envisage non seulement la « nature », mais la puissance des réalisations humaines. C'est donc légitimement que l'on souhaite de bien des côtés voir développer cet aspect de la bénédiction, soit dans de nouvelles préfaces, soit dans d'autres formulaires du canon. L'universalisme de ces formules nous séduit aujourd'hui, et à juste titre.

Il reste que la création n'est que le « pré-supposé de l'Alliance », et que le mystère du Christ ne gagne pas à être réduit à une simple mention. Notre Eucharistie va bien plus loin dans les profondeurs de l'expérience de l'humanité : l'homme n'est pas seulement le « collaborateur de Dieu » dans la création, car en outre Dieu l'appelle à une communion d'amour qui le dépasse totalement, et pour laquelle il lui faut accepter, comme le Christ, de « souffrir pour entrer dans sa gloire » (Lc 24,26). Et le Christ n'est pas seulement celui par qui tout a été créé (Jn 1,3) : par lui et en lui « s'éclaire l'énigme de la douleur et de la mort qui, hors de son Evangile, nous écrase » (*Gaudium et spes*, n. 22, § 6). Voilà pourquoi la bénédiction eucharistique va plus loin que l'action de grâces pour les dons de la création.

L'accueil qui est une offrande

« *Unde et memores... offerimus* ». L'action de grâces pour le salut, dont le mémorial vient d'être représenté, se mue en offrande. Ce n'est point là un mouvement propre au Canon romain, bien que celui-ci revienne à satiété sur la considération de « notre offrande » (il ne s'agit guère en tout cela du sacrifice du Christ). Recon-

10. Voir *ibid.*, pp. 31-32, le texte de l'action de grâces juive pour le repas.

naître ce défaut¹¹ ne nous dispense pas de réfléchir à la manière dont le mémorial du Seigneur mérite le nom de sacrifice.

Bien que la langue liturgique ne distingue guère offrande et sacrifice, pas plus que la langue dogmatique (cf. Concile de Trente), on peut suivre sur ce point la mentalité commune, qui appellera plutôt offrande toute espèce de cadeau plus ou moins symbolique, réservant le terme de sacrifice à ce qui inclut un aspect onéreux, mortifiant — à la limite, une « mise à mort en l'honneur de Dieu », ou au moins la disponibilité à s'y livrer soi-même pour Dieu. Or ces termes s'appliquent tous deux à l'Eucharistie.

C'est précisément une des caractéristiques du Canon romain de mentionner explicitement le caractère de « prémices » du pain et du vin présentés (offerimus de tuis donis, qu'il faudrait traduire : « nous présentons devant toi ces éléments qui symbolisent tous les biens que tu nous donnes »). Cette « offrande », on le voit, consiste moins à donner quelque chose à Dieu — pas même son Fils, qui ne cesse de lui appartenir — qu'à s'avouer comblé et à reconnaître cette situation. On peut cependant parler d'une offrande, dans la mesure où, sensibles à la fonction de l'homme dans le devenir cosmique (symbolisé lui aussi par les éléments du pain et du vin, « fruit du travail de l'homme et de la terre »), nous voyons Dieu non seulement comme la source et l'origine, mais comme le terme auquel toutes choses, par l'action de l'homme, font retour. Mieux que celui de prémices, le terme d'offrande soulignerait alors ce caractère dynamique de l'accueil des dons divins par l'homme.

Mais cette offrande soulignée par le Canon romain demeure assez peu spécifique de l'Eucharistie. Celle-ci, nous l'avons dit, est le mémorial du don que le Christ fait de sa vie pour l'humanité, et donc le mémorial de ce qui constitue non seulement un sacrifice parmi d'autres, mais le prototype même de tout sacrifice. L'Eucharistie est sacrifice parce qu'elle est mémorial sacrificiel. Seul l'oubli de la valeur efficace de représentation actuelle du mémorial, qui réduit celui-ci à un simple souvenir, a fait chercher ailleurs, en de multiples théories, la preuve du caractère sacrificiel de la messe. Nous avons montré comment le rite même choisi par le Christ, le partage du pain et de la coupe,

était susceptible de porter cette signification : n'est-il pas symbolique de la vie donnée ?

Mais tout ne se trouve pas résolu de la sorte. Car le repas du Seigneur n'est pas seulement représentatif de son sacrifice à lui : il est encore « notre sacrifice » (prières de l'offertoire), celui que nous offrons. Voilà le point qui, pour les chrétiens réformés, soulève le plus de difficultés dans la conception catholique (telle qu'en témoigne le Canon romain). En quel sens intelligible peut-on dire que l'Eglise offre un sacrifice à Dieu, alors que seul le Christ offre ce sacrifice, une fois pour toutes, en se livrant à la mort pour nous donner la vie ? Ce qui fait difficulté aujourd'hui n'est plus tellement le « une fois pour toutes » : une meilleure compréhension du mémorial fait voir comment la répétition rituelle ne multiplie pas l'acte sauveur, mais le représente afin d'actualiser sa vérité toujours présente (et à venir) dans les consciences des participants, et d'engager leurs libertés en réponse à l'interpellation que le mémorial célébré leur adresse. Ce qui fait difficulté est de comprendre comment, de cette manière, l'Eglise « apprend à s'offrir elle-même par lui », et comment « en ce qu'elle offre elle s'offre elle-même », selon les formules de saint Augustin que nous avons citées.

Il n'y a pas de doute qu'une offrande de l'Eglise n'est « acceptée et digne de plaire » que dans la mesure où ce qu'elle offre est devenu indissociable de l'offrande même du Christ. En celle-ci se manifestent tout à la fois l'amour de Dieu pour les hommes (cf. 1 Jn 4,9-10 ; Jn 3,16) et le don le plus total qu'un homme puisse faire de lui-même à Dieu. Voilà pourquoi le sacrifice du Christ est le prototype de toute relation de l'homme à Dieu. A ce prototype se réfèrent, comme des ébauches, tous les gestes religieux par lesquels l'humanité, au cours des millénaires, s'est efforcée d'exprimer l'accueil de Dieu dans sa vie.

Nous tenons ici un argument décisif : le sacrifice de l'Eglise est tout entier le résultat d'une emprise de Dieu. Le fait qu'il soit un engagement réel de la liberté ne porte nullement atteinte à ce caractère d'absolue initiative de la grâce divine. Voilà un point auquel les chrétiens réformés sont très sensibles, et à juste titre. Dire que l'Eglise offre le Christ à Dieu, ce n'est donc en aucune façon se prévaloir d'une démarche partie simplement de notre spontanéité humaine et porteuse d'un résultat qui s'ajouterait à la plénitude manifestée

11. Voir C. VAGAGGINI, *Le canon de la messe et la réforme liturgique*, Paris, 1967.

en Jésus-Christ une fois pour toutes¹². Cela ne fait que souligner comment la puissance divine englobe peu à peu toute l'humanité en cette même plénitude.

Tel est le sens de la désignation de l'Eucharistie comme *sacrifice spirituel*. Cette formule ne veut point dire qu'elle ne serait pas un sacrifice visible et rituel (sous la forme d'un mémorial de bénédiction et de partage), mais que ce rite même n'a de valeur que parce qu'il nous communique la puissance de l'Esprit de Dieu. C'est ce que montre bien la tradition de l'épîclèse, dont il nous reste à parler.

III. « NOUS TE DEMANDONS ET TE PRIONS »

De la bénédiction à l'invocation

Nous avons observé comment, dans le mémorial cultuel, la bénédiction s'achevait naturellement en prière. Telle est la tradition juive, dont notre Eucharistie a reçu l'héritage. Car les œuvres de Dieu envers l'homme y ont manifesté leur gratuité, leur caractère de communication libre et personnelle interpellant d'autres libertés et suscitant leur réponse. De même que l'annonce évangélique se formule par un indicatif suivi d'un impératif : « Dieu vous a communiqué une vie nouvelle par Jésus-Christ... et maintenant, vivez non plus selon la chair mais selon l'Esprit » ; ainsi, le rappel des interventions divines dans le culte et la prière commence par une louange et se poursuit dans une prière : « Béni sois-tu, Toi qui nous crées et nous sauves... et maintenant, achève en nous ton œuvre ».

Que l'anamnèse s'accompagne d'une épîclèse, cela n'est pas seulement affaire de tradition eucologique ou liturgique ; la nature même du rapport de l'homme à Dieu l'impose. Non que Dieu ait besoin de nos demandes, lui qui « sait ce qu'il nous faut » ; pas plus qu'il n'a besoin de notre « mémorial » (« Souviens-toi, Seigneur... »), pour se souvenir de nous. Ces anthropomorphismes ne doivent pas nous cacher la vérité de l'attitude que la liturgie nous fait prendre. La prière de demande est la seule façon pour l'homme, être fragile et en devenir, de se situer correctement devant

la liberté de Dieu qui le prévient de sa faveur, tout en gardant sa souveraine indépendance ; celle-ci nous ôte tout droit strict (sauf celui à la fidélité de l'amour divin) à escompter le renouvellement automatique de ces mêmes dons. Bref, pour reprendre une formule de Kierkegaard, la prière n'apparaît pas fondée en vérité parce que nous amenons Dieu à vouloir ce que nous voulons, mais elle est elle-même une victoire de Dieu en nous, par laquelle il nous rend capables de recevoir ce qu'il veut nous donner¹³.

La prière eucharistique romaine fait une large place à cette prière, au point d'assourdir la note fondamentale d'action de grâces. C'est à juste titre qu'on réclame un retour à plus d'équilibre ; mais le principe d'un achèvement de la bénédiction en invocation reste en lui-même incontestable.

L'épîclèse et l'Esprit

La forme première et fondamentale de l'invocation dans la prière eucharistique, consiste simplement à demander que ce que nous faisons (l'accomplissement du mémorial) ne soit pas un simple geste, mais un événement spirituel réel, efficace, transformant. Prière qui peut se préciser en des directions diverses. Le Canon romain en retient deux, traditionnelles l'une et l'autre. La première vise le but même de la célébration : c'est la prière « *Supplices* », qui suit l'anamnèse après le récit de l'institution. On demande à Dieu que la participation au corps et au sang de son Fils soit pour nous source de bénédiction. L'autre prière demande que l'action rituelle acquière la plénitude de vérité à laquelle elle prétend : c'est la prière « *Quam oblationem* », qui introduit le récit de l'institution. On demande à Dieu que nos gestes humains et les éléments matériels que nous utilisons, reçoivent de lui leur vérité de corps et de sang du Christ, et cela « pour nous ».

D'autres anaphores ont précisé ces deux orientations de l'épîclèse en les mettant explicitement en rapport avec l'action de l'Esprit Saint. Voilà encore une des lacunes du Canon romain. En effet, c'est à l'Esprit Saint que l'Écriture et la tradition attribuent l'action

12. Voir J. BETZ, *Sacrifice et action de grâces*, dans *La Maison-Dieu*, 87 (1966), surtout pp. 84-96.

13. Nous citons très librement. Cf. S. KIERKEGAARD, *Journal*, 1846, éd. Tisseau, p. 53. Le texte est cité et commenté par M. NEDONCELLE, *Prière humaine, prière divine*, Bruges, 1962, p. 92.

sanctifiante de l'Eucharistie, en particulier sa fonction de rassemblement dans l'unité. Les textes de Vatican II et la théologie actuelle donnent de nombreuses indications en ce sens¹⁴. Le Christ fait des croyants un seul Corps, non pas simplement en leur donnant part à son corps eucharistique livré pour nous, mais parce que cette action sacramentelle est efficace par la puissance de l'Esprit; sans celle-ci, « la chair ne sert de rien » (Jn 6,63), nous avertit Jésus, précisément à la fin de son discours sur le « pain de vie » (peu suspect de minimiser le réalisme sacramental !).

De même que c'est l'Esprit qui opère dans les croyants les effets qu'on attend de la célébration, de même c'est lui qui transforme nos gestes matériels en opérations « spirituelles », et finalement, c'est à sa puissance qu'il faut attribuer la conversion des éléments eucharistiques au corps et au sang du Christ, faisant d'une nourriture matérielle une nourriture spirituelle, et d'un pain qui n'empêche pas la mort, un « Pain vivant qui donne la vie éternelle ».

On sait à quel point s'opposèrent ici la théologie orientale et la théologie latine, cette dernière attribuant la « puissance consécatoire » aux paroles du Christ prononcées par le prêtre, la première la réservant à l'épiclese du Saint-Esprit pour qu'il consacre les dons au corps et au sang du Christ. Il s'agit là de deux positions unilatérales, on s'en rend mieux compte aujourd'hui. Que serait la simple répétition des paroles, si la puissance de l'Esprit n'y était attachée? Cela va sans dire, affirme le théologien latin. A quoi l'on peut répondre que dans l'ordre des signes sacramentels, la manifestation au plan du langage n'est pas superflue. Quant à vouloir attribuer la conversion du pain et du vin à la formulation de l'épiclese à l'Esprit, il y a pour cela aussi peu d'arguments décisifs que pour l'attribuer à tels mots réduits au minimum à l'intérieur du récit de l'institution. L'orientation actuelle de la théologie eucharistique tend plutôt à attribuer cette « valeur consécatoire » à l'ensemble des paroles et des gestes par lesquels se constitue le mémorial, ce qui englobe la totalité de la prière eucharistique¹⁵.

14. Pour Vatican II, cf. par ex. *Lumen gentium*, nn. 13, 15; *Presbyt. ord.*, n. 5; *Ad gentes*, nn. 4, 7, 15; *Orient. eccles.*, n. 2; *Unitatis redintegr.*, nn. 2, 4, 24. Pour la théologie récente, cf. très spécialement H. MÜHLEN, *Der Heilige Geist als Person*. Münster, 1963; *Una mystica persona*, München, 1964.

15. Voir M. FRAEYMAN, *De sacramentaliteit van het eucharistisch Hooggebed*, dans *Tijdschrift voor Liturgie*, 45 (1961), pp. 74-87.

La prière d'intercession

Que l'épiclese, liée à la célébration du mémorial, se développe en diverses intercessions ou *mementos*, c'est assez naturel. A la prière pour que la célébration porte du fruit, on éprouve le besoin d'ajouter des précisions. Celles-ci englobent finalement toute l'Eglise militante et souffrante, et demandent l'intercession de l'Eglise du ciel à laquelle les fidèles souhaitent se voir associés. Le Canon romain est surabondant en cette matière, de telle sorte qu'une fois de plus on constate la difficulté d'y discerner encore la structure primordiale de la bénédiction (action de grâces - mémorial - épiclese). Sans contester la légitimité de principe de ces introductions, on peut souhaiter un allègement qui rende à la prière eucharistique cette « noble simplicité » fixée comme norme par la Constitution de Vatican II pour la restauration liturgique (*loc cit.*, n. 34).

CONCLUSION

Même sous sa forme romaine, la prière eucharistique nous a paru s'unifier au mieux autour de l'idée de *mémorial*. C'est la plus apte, semble-t-il, à manifester le centre d'unité et de compréhension du mystère. Elle inclut le thème du *sacrifice*, puisque ce dont fait mémoire le pain partagé, c'est l'acte par lequel le Christ se livre à la mort pour nous, et que la célébration a pour fonction de nous inclure dans le même mouvement. A partir de là, il va de soi que la dominante de l'Eucharistie comme prière est l'*action de grâces* et la bénédiction. Enfin, puisque la puissance transformante de la célébration n'a rien d'un automatisme, mais nous transmet l'interpellation libre de Dieu suscitant l'ouverture de nos libertés — toujours faillibles et en devenir — il ne faut pas s'étonner que toute la tradition du mémorial d'action de grâces comporte un aspect d'*invocation*. Tels sont, nous semble-t-il, les thèmes doctrinaux essentiels que doit expliquer une catéchèse de la prière eucharistique.



ACHEVÉ D'IMPRIMER A ROANNE
LE JEUDI SAINT 1968

D.L., 2^e Trim. 1968 - Ed., n° 5727 - Imp., n° 114

Imprimé en France

les abonnés à la souscription de 1967
ont droit d'office aux trois premiers numéros de
la nouvelle série...

à partir du 4^e volume, une nouvelle souscription
annuelle sera lancée **pour tous.**

→

le N° 2 « Anaphores nouvelles »
et le N° 3 « le lectionnaire dominical »

paraîtront prochainement

LE PRIX D'UN NUMÉRO DE LA DEUXIÈME SÉRIE : **8^f 50**



LA PRIÈRE EUCHARISTIQUE

TÉMOIGNAGE

Pour que l'assemblée participe...

Robert Llewellyn Directeur de l'école Fénelon à Paris

p. 9

PRÉSENTATION LITTÉRAIRE

La traduction française du Canon

A.-M. Roguet Directeur de la Maison-Dieu

p. 71

CATÉCHÈSE

Théologie de la prière eucharistique

*Paul Tihon Professeur du collège philosophique
et théologique de Saint-Albert (Eegenhoven-Louvain)*

p. 95

TRADITIONS LITURGIQUES

La diversité de la prière eucharistique dans l'Eglise

Philippe Rouillard Bénédictin de l'Abbaye de Wisques

p. 99

HISTOIRE DE LA LITURGIE

De la Cène du Seigneur à l'Eucharistie

*Louis Ligier Professeur de l'université grégorienne
à Rome*

p. 19

