



**ASSEMBLEES  
DU SEIGNEUR**

DEUXIEME SERIE

**N°2**

**ANAPHORES  
NOUVELLES**



*Nombre de lecteurs  
ont répondu à notre questionnaire,  
et nous les en remercions.  
Le dialogue entre le lecteur,  
la rédaction et l'éditeur est,  
sans aucun doute,  
le meilleur moyen  
pour faire de la collection  
cet "outil pratique  
de travail et de réflexion"  
qu'elle veut être.*

*Ceux qui nous ont répondu  
peuvent constater que,  
dans toute la mesure du possible,  
nous avons tenu compte  
de leurs suggestions.*

*Nous invitons  
de nouveau  
tous les lecteurs  
à nous transmettre leurs critiques  
(tant négatives que positives)  
et leurs souhaits.*

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

2007 724

2 ASS  
As 7

---

---

# ASSEMBLEES DU SEIGNEUR

---

---

DEUXIEME SERIE

---

---

## N°2

---

---

# ANAPHORES NOUVELLES

---

---

FACULTAD  
DE  
TEOLOGIA  
Univ. de Deusto  
BIBLIA

116412



Avec l'autorisation des supérieurs

© LES EDITIONS DU CERF, 1968  
29, boulevard Latour-Maubourg, Paris 7<sup>e</sup>

# formulations diverses de la prière eucharistique

La Congrégation des Rites a publié le 23 mai 1968 trois anaphores et huit préfaces nouvelles. Pasteurs et fidèles ne peuvent que se réjouir d'un tel enrichissement de la prière eucharistique dans la liturgie romaine.

Pour savoir quand et comment on peut employer ces nouvelles formules d'action de grâce à la place des anciennes, il suffit de se reporter aux normes qui accompagnent les différents textes. Mais avant de les proclamer dans l'assemblée, il faudra nécessairement s'efforcer d'en saisir la structure et d'en pénétrer le contenu doctrinal.

C'est pour aider prêtres et laïcs à cette catéchèse ou à cette étude préalable que la Collection « Assemblées du Seigneur » présente ici une explication détaillée de chacune des nouvelles prières eucharistiques et préfaces, sans pour cela revenir sur les généralités du N° 1 de la 2<sup>e</sup> série.

Les nouvelles préfaces peuvent introduire, au même titre que les anciennes, la Prière eucharistique I (canon romain), la Prière eucharistique II (anaphore brève) et la Prière eucharistique III ; tandis qu'une longue préface invariable est attachée à la Prière eucharistique IV, suivant la tradition orientale dont elle s'inspire.

En outre, pour qu'on puisse se faire une idée plus exacte de la liturgie des Eglises d'Orient, on a jugé



## ANAPHORES NOUVELLES

utile d'étudier de plus près, à titre d'exemple, l'anaphore alexandrine de saint Basile.

En revanche, il eût été prématuré d'émettre des suggestions pastorales précises. L'occasion s'en présentera peut-être le jour où notre répertoire de textes eucharistiques connaîtra encore de nouveaux développements.

## l'anaphore brève

*Certains auraient souhaité qu'on adopte purement et simplement l'anaphore de la Tradition apostolique de saint Hippolyte. Son admirable simplicité eût répondu aux goûts de notre époque. On a jugé cependant nécessaire d'en compléter la structure par diverses additions : Sanctus, épiclese de consécration et prières d'intercession. Il reste que le meilleur moyen d'éclairer le nouveau texte est de le comparer avec sa source.*

par Bernard Botte  
Professeur à l'Institut supérieur de Liturgie de Paris

## l'acclamation d'anamnèse

*On saisit d'emblée la fonction de cette pièce nouvelle de la prière eucharistique. Encore faut-il interpréter correctement toute sa richesse de signification.*

par Joseph Gelineau  
Professeur à l'Institut de musique liturgique de Paris

## la troisième prière eucharistique

*Par ses tournures claires et vivantes, cette prière répond assez bien aux exigences pastorales modernes. Elle emprunte pourtant son schéma et maintes formules à la riche tradition des anaphores gallicanes et hispaniques, héritières à leur tour du rite syrien occidental. La préface varie selon la fête ou le temps liturgique. Avant le récit de l'institution, une pièce nouvelle, le Vere sanctus, exprime l'offrande universelle de la création par le peuple de Dieu rassemblé, et introduit l'épiclese de consécration, où l'Eglise demande au Père de sanctifier le pain et le vin par son Esprit Saint. Les gestes et les paroles du Christ à la Cène*

sont suivis d'une acclamation de l'assemblée, et de l'anamnèse où nous offrons le sacrifice du Seigneur en mémoire de sa mort et de sa résurrection dans l'attente de son retour. L'épiclese de communion demande à la fois l'unité de l'Eglise et la consommation de notre sacrifice dans la gloire eschatologique. Puis, en union avec les saints, nous implorons le salut pour tous les membres vivants et défunts de l'Eglise. Enfin, la doxologie fait culminer l'action de grâce dans une dernière louange à la Trinité, que ratifie le peuple sacerdotal tout entier.

par Louis Bouyer,  
de l'Oratoire

## la quatrième prière eucharistique

p. 35

Des trois nouveaux textes, c'est celui qui nous déroute le plus par sa structure calquée sur celle des anaphores orientales. L'action de grâce débute par une préface fixe très courte, qui invite l'homme à louer le Dieu transcendant au nom de toute la création et de concert avec les anges. Mais après le Sanctus, la louange s'amplifie pour retracer à grands traits toute l'histoire du salut : d'abord la création du monde et de l'homme, le péché, et les cheminement de la pédagogie divine dans l'ancienne alliance, ensuite les grands mystères de l'Incarnation et de la Rédemption, enfin la mission du Saint-Esprit dans l'Eglise depuis la Pentecôte jusqu'à la Parousie. Après cette longue action de grâce, l'anaphore se déroule selon le même plan que les deux précédentes. Elle s'en distingue toutefois par un style biblique très marqué et par le relief spécial qu'elle donne à certaines valeurs : l'amour divin manifesté aux hommes, le salut de l'homme tout entier et de tout homme au long de l'histoire et dans une perspective cosmique, la Pâque du Seigneur qui suscite joie et louange en renouvelant toutes choses.

par Joseph Gelineau  
Professeur à l'Institut de musique liturgique de Paris

## l'anaphore alexandrine de saint Basile

p. 55

Bien qu'elle n'ait pas été adoptée par la réforme romaine, cette anaphore, qui appartient au groupe antiochien occidental, mérite d'être étudiée car elle nous aidera à comprendre la structure et le vocabulaire de la quatrième prière eucharistique. Elle s'ouvre par une invocation au Père et par la louange du Sanctus que lui adressent les anges. Elle dessine ensuite une large fresque de l'économie du salut depuis la création jusqu'à la Parousie, en détaillant l'œuvre messianique du Christ. Après le récit de l'institution et l'anamnèse vient l'épiclese consécatoire, qui implore la sanctification de l'Esprit Saint sur les dons et sur l'Eglise. Enfin, après avoir passé en revue tous les membres de celle-ci dans les intercessions, l'anaphore se termine par une très ample doxologie.

par Albert Houssiau  
Professeur à l'Université de Louvain

## les nouvelles préfaces

p. 7

Pour découvrir le sens précis de ces nouveaux textes composés en latin, il n'est pas inutile d'en établir d'abord une traduction littérale. Cherche-t-on à en expliquer aux chrétiens le contenu doctrinal afin d'enrichir leur action de grâce, il suffit de remonter aux sources liturgiques, bibliques et patristiques dont se sont inspirés les rédacteurs. Ces préfaces développent, plus ou moins longuement, l'un ou l'autre aspect du salut apporté aux hommes par le mystère du Christ.

par André Rose  
Secrétaire de la Commission liturgique  
du diocèse de Namur



# ANAPHORES NOUVELLES

---

## L'ANAPHORE BRÈVE

PAR  
BERNARD BOTTE

---

On aimerait savoir comment les apôtres ont célébré l'eucharistie, et quelle était l'action de grâces qu'ils prononçaient sur le pain et le vin à la Cène du Seigneur. Malheureusement les documents sont muets, et rechercher l'anaphore apostolique est une entreprise chimérique.

Il y a une cinquantaine d'années, un savant bénédictin, dom Paul Cagin, se livra à cette chasse à l'oiseau bleu et écrivit un petit volume intitulé précisément *l'Anaphore apostolique*, paru à Paris en 1919. Il y avait préludé par un savant ouvrage intitulé : *L'Eucharistia. Canon primitif de la messe ou formulaire essen-*

ciel et premier de toutes les liturgies (Paris, 1912). Malheureusement, comme il arrive en pareil cas, quand on croit avoir saisi l'oiseau bleu, on s'aperçoit qu'il est noir.

La formule éditée par dom Cagin est assurément vénérable, sans pour cela remonter aux apôtres. Depuis lors on a pu l'identifier. Elle fait partie d'un petit traité intitulé *Tradition apostolique*, qu'on a restitué à Hippolyte de Rome. Quoi qu'il en soit d'ailleurs de cette attribution, tout le monde est d'accord sur deux points : c'est un écrit du III<sup>e</sup> siècle, et il a eu une influence considérable aussi bien en Orient qu'en Occident. Quant à l'anaphore elle-même (c'est-à-dire l'action de grâces sur l'eucharistie), elle a survécu miraculeusement et elle est toujours en usage dans le rite éthiopien, avec bon nombre d'interpolations et quelques contresens.

Assurément, c'est un des témoins les plus vénérables de l'eucologie chrétienne, et il n'est pas étonnant que, à l'occasion de la réforme liturgique, on se soit demandé s'il n'était pas possible de remettre en usage cette prière d'une admirable simplicité.

### ***"l'anaphore de la tradition apostolique"***

Voici la traduction du texte, tel que je l'ai établi dans mon édition de la *Tradition apostolique*<sup>1</sup>. Il s'agit de l'eucharistie célébrée après le sacre épiscopal par le nouvel évêque.

---

« Quand il a été fait évêque, que tous lui offrent le baiser de paix, le saluant parce qu'il est devenu digne.

---

1. B. BOTTE, *La Tradition apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstitution* (Liturgiewiss. Quellen und Forschungen, 39), Münster in W., 1963.

Que les diacres lui présentent l'oblation et que lui, en imposant les mains sur elle avec tout le presbyterium, dise en rendant grâces :

*Le Seigneur soit avec vous.*

Et que tous disent :

*Et avec ton esprit.*

— *Elevez vos cœurs.*

*Nous les tenons vers le Seigneur.*

— *Rendons grâces au Seigneur.*

*C'est digne et juste.*

Et qu'il continue ainsi :

*Nous te rendons grâces, ô Dieu, par ton Enfant bien-aimé Jésus-Christ, que tu nous as envoyé en ces derniers jours comme sauveur, rédempteur et messenger de ton dessein, lui qui est ton Verbe inséparable, par qui tu as tout créé et que, dans ton bon plaisir, tu as envoyé du ciel dans le sein d'une vierge, et qui, ayant été conçu, s'est incarné et s'est manifesté comme ton Fils, né de l'Esprit-Saint et de la Vierge.*

*C'est lui qui, accomplissant ta volonté et t'acquérant un peuple saint, a étendu les mains tandis qu'il souffrait pour délivrer de la souffrance ceux qui ont confiance en toi.*

*Tandis qu'il se livrait à la souffrance volontaire, pour détruire la mort et rompre les chaînes du diable, fouler aux pieds l'enfer, fixer la règle (de foi ?) et manifester la résurrection, prenant du pain, il te rendit grâces et dit : Prenez, mangez, ceci est mon corps rompu pour vous. De même le calice en disant : Ceci est mon sang qui est répandu pour vous. Quand vous faites cela, faites-le en mémoire de moi.*

*Nous souvenant donc de sa mort et de sa résurrection, nous t'offrons ce pain et ce calice, en te rendant grâces de ce que tu nous a jugés dignes de nous tenir devant toi et de te servir comme prêtres.*

Et nous te demandons d'envoyer ton Esprit-Saint sur l'oblation de la sainte Eglise. En les rassemblant, donne à ceux qui participent à tes saints mystères, d'y participer pour être remplis de l'Esprit-Saint, pour l'affermissement de leur foi dans la vérité, afin que nous te louions et glorifions par ton Enfant Jésus-Christ, par qui à toi gloire et honneur avec le Saint-Esprit dans la sainte Eglise, maintenant et dans les siècles des siècles. — Amen. »

On trouve ici les pièces essentielles qui constituent l'armature des anaphores plus tardives.

#### 1. L'action de grâces :

Le Christ rendit grâces sur le pain et le vin. Ceux qui obéissent au commandement du Seigneur doivent faire comme lui. Ici le thème de cette action de grâces est l'œuvre du salut opéré par le Christ, Verbe du Père et Sauveur des hommes. Il n'y a qu'une brève allusion à la création.

#### 2. Le récit de l'institution :

L'œuvre du salut amène tout naturellement à la passion et à la dernière Cène qui lui donne son sens. C'est donc la place naturelle du récit de l'institution.

#### 3. L'anamnèse :

On donne ce nom à la prière qui s'enchaîne au récit de l'institution. Jésus a dit : « Faites ceci en mémoire de moi. » On rappelle donc que nous obéissons à l'ordre du Christ pour faire mémoire de sa mort et de sa résurrection qui en est inséparable, et nous offrons au Père le pain et le vin qui sont devenus le corps et le sang du Christ.

#### 4. L'épiclese :

On donne ce nom, qui signifie invocation, à une prière dans laquelle on demande la venue de l'Esprit

Saint. Elle aura un grand développement dans les liturgies orientales, nous y reviendrons plus loin. Notons ici que l'invocation de l'Esprit complète le schéma trinitaire de l'anaphore. L'action de grâces est adressée au Père par son Fils pour l'œuvre du salut accomplie par lui. Maintenant l'Esprit est invoqué pour rassembler ceux qui participent aux saints mystères et pour les affermir dans la foi.

#### 5. Doxologie :

Toute prière se conclut par une louange de Dieu. Celle-ci est très simple : on rend grâces au Père par le Fils avec l'Esprit Saint dans la sainte Eglise.

### éléments nouveaux

Telle est donc l'anaphore de la *Tradition apostolique*. Pouvait-elle être reprise telle quelle — avec quelques corrections de détail — et mise en usage dans le rite romain ? Certains le souhaitaient, non par amour de l'antiquité, mais à cause de la simplicité et de la densité de la prière. Les liturgies eucharistiques ont une longue histoire, au cours de laquelle elles se sont chargées et parfois surchargées d'éléments secondaires qui empêchent d'en voir la structure et les parties essentielles. Puisque la tradition nous offre un modèle de simplicité, pourquoi ne pas y revenir ? Ce serait d'un même coup revenir aux sources et répondre à un besoin légitime de la piété d'aujourd'hui.

Ceux qui ont eu la responsabilité de préparer les nouvelles anaphores n'ont pas cru devoir répondre sans réserve à ce désir. Sans doute l'anaphore brève est inspirée de celle de la *Tradition apostolique*, mais on a cru devoir apporter des corrections et des additions qui la modifient profondément.

Un premier problème a été posé par le *Sanctus*. Ce chant n'est pas primitif dans les anaphores. Dans plusieurs des plus anciennes, son insertion y est si mala-

droite qu'on aperçoit aisément la soudure avec le texte primitif. Mais il est un fait bien évident : le *Sanctus* s'est introduit dans toutes les liturgies, et on ne peut nier qu'il donne à l'action de grâces une nouvelle dimension : notre liturgie de la terre rejoint une liturgie céleste dont le Christ est l'unique prêtre. Il fallait donc trouver un point d'insertion pour le *Sanctus* et un moyen de rejoindre après lui la suite de la prière.

Cela ne présentait pas de difficulté particulière. Mais on rencontrait un autre problème, celui de l'épiclese.

Comme je l'ai dit plus haut, l'épiclese est une invocation pour la venue de l'Esprit. Dans le rite alexandrin, il y en a deux : une courte, qui précède le récit de l'institution ; une longue, qui suit l'anamnèse. Dans les rites de type antiochien, seule cette dernière existe. Elle a eu un développement progressif, et on y a demandé de plus en plus clairement le changement du pain au corps du Christ et du vin en son sang.

D'autre part, la liturgie romaine n'a jamais connu d'épiclese proprement dite, à moins qu'on ne donne ce nom au *Quam oblationem* qui se termine par les mots : « ut nobis corpus et sanguis fiat Domini nostri Iesu Christi. » Cette rédaction de la prière ne remonte d'ailleurs probablement pas au-delà de saint Grégoire.

De cette divergence dans la pratique liturgique est né un conflit théologique qui n'a pas encore trouvé de solution : la consécration s'opère-t-elle par les seules paroles de l'institution, ou bien l'invocation du Saint Esprit est-elle nécessaire ? Ce n'est pas ici le lieu de raconter cette controverse. Il suffit de la signaler pour expliquer l'embarras des rédacteurs des nouvelles anaphores. Celle de la *Tradition* possède une épiclese. Elle n'a pas un caractère nettement consécatoire, mais elle occupe la même place que dans les liturgies orientales, après l'anamnèse. D'autre part, ils ont voulu être fidèles à la tradition romaine et garder une partie de la formule du *Quam oblationem* qui introduit le récit de l'institution. Ils ont donc composé une prière de transition entre le *Sanctus* et la suite, prière qui est une épiclese :

*Toi qui es vraiment saint,  
toi qui es la source de toute sainteté,  
Seigneur, nous te prions :  
Sanctifie ces offrandes  
en répandant sur elle ton Esprit ;  
qu'elles deviennent pour nous  
le corps et le sang  
de Jésus, le Christ, notre Seigneur <sup>2</sup>.*

L'épiclese de la *Tradition* est donc transférée avant les paroles de l'institution, mais pas tout entière. On en a laissé une partie après l'anamnèse : on y demande qu'après avoir communiqué au corps et au sang du Christ, nous soyons réunis dans l'Esprit Saint.

La suite de l'anaphore n'a rien à voir avec l'anaphore de la *Tradition* : ce sont les prières d'intercession. Elles existent dans tous les rites, mais n'y ont pas toujours la même place. Dans la messe romaine, elles sont incorporées au canon. Ici elles sont placées après l'anamnèse et l'épiclese.

### comparaison des textes

J'ai essayé d'expliquer la structure de cette nouvelle anaphore à partir de celle de la *Tradition*. Pour le détail du texte, je ne crois pas qu'il y ait de difficultés. Celles que présentait le texte de la *Tradition* ont été éliminées.

Une seule expression demande une explication : que signifie « il étendit les mains à l'heure de sa passion » ? Il y a sans aucun doute une allusion à Is 65,2 :

2. Traduction *ad interim*, approuvée le 8 juillet 1968 par les évêques de la Commission internationale francophone.



« J'étendais tout le jour mes mains vers le peuple rebelle ». Le texte a été repris par saint Paul en Rm 10,21. Mais très anciennement il a été une prophétie de la crucifixion par l'épître de Barnabé (12) et par saint Justin dans son Dialogue avec Tryphon (97). La même expression est employée dans la prédiction de la mort de saint Pierre par Jésus (Jn 21,18). L'extension des mains n'est donc qu'une image de la crucifixion.

Pour le reste, le texte me paraît limpide. Le lecteur pourra comparer l'anaphore brève avec sa source. Quant aux difficultés que présente l'anaphore de la *Tradition*, je ne puis que renvoyer à l'édition que j'en ai faite.

## ANAPHORES NOUVELLES

---

### L'ACCLAMATION D'ANAMNÈSE

PAR  
JOSEPH GELINEAU

---

Chacune des trois nouvelles prières eucharistiques comporte, après le récit de l'Institution, une acclamation du peuple. Cette innovation dans la liturgie romaine est d'une grande importance pastorale.

Le retour à la proclamation publique de toute la prière eucharistique faisait apparaître le caractère trop passif de l'assemblée entre le Sanctus et l'Amen final. A l'exemple des liturgies orientales, où le peuple inter-

vient plus fréquemment dans la prière<sup>1</sup>, des acclamations d'anamnèse s'étaient déjà répandues dans les pays de langue française, confirmant la valeur de cette forme de participation active<sup>2</sup>.

1. Cette acclamation fait partie *intégrante* de la prière elle-même, au même titre que le Sanctus ou l'Amen final. Elle s'enchaîne avec les paroles du Seigneur: « Ceci est mon corps livré... mon sang répandu », ainsi qu'à l'ordre de réitération sacramentelle « Vous ferez cela... » comme la réponse de foi de l'assemblée célébrante: « Oui, le mystère que nous célébrons est celui de la mort du Christ ressuscité jusqu'à ce qu'il vienne », selon le commentaire que Paul lui-même nous donne en 1 Co 11,26.

2. La forme est celle d'une « *confessio anamnétique* », c'est-à-dire d'une *proclamation* publique *rappe-lant* (au sens fort, objectif, actualisant et eschatologique) le mystère pascal vécu dans le signe du repas du Seigneur. Toute l'assemblée est ainsi invitée à s'associer de manière active à ce qui est l'essentiel de la prière eucharistique.

3. A noter que dans cette acclamation, l'assemblée s'adresse au Christ lui-même: « Nous proclamons ta mort, Seigneur Jésus ». Il est en effet courant dans la prière liturgique que, tandis que le célébrant s'adresse au Père, par le Christ, le peuple s'adresse au Christ (Litanies, Hymnes, etc.). Ici, cette structure littéraire conditionne en outre la reprise de cette anamnèse par le célébrant qui la développe immédiatement après. Ce n'est pas un doublet. En s'adressant ensuite au Père, la prière accomplit son mouvement.

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

2. Voir *Eglise qui Chante* 38 (1962), pp. 3-9.

4. Trois textes sont proposés avec les nouvelles prières. Le premier « *Mortem tuam* », qui est reproduit avec chaque prière, est le plus traditionnel. On le trouve dans les liturgies palestiniennes et égyptiennes. Le second, « *Chaque fois que nous mangeons ce pain...* » est une idée récente utilisant la première épître aux Corinthiens de manière excellente. Le troisième « *Salvator mundi, salva nos...* » est plutôt une prière dévotionnelle et s'insère beaucoup moins bien dans le tissu de l'anaphore. Il faudrait éviter que ce genre se développe trop. Une certaine liberté est heureusement laissée aux conférences épiscopales pour la rédaction de ces textes qui doivent suivre les lois du style « *acclamatif* ». Encore faut-il qu'on en ait respecté la fonction propre.

5. L'acclamation est introduite par les mots « *Mysterium fidei* », normalement dits par le célébrant principal. On sait que le Synode de 1967 avait demandé que ces mots soient retirés des *Verba Domini*. Le Pape Paul VI a voulu qu'ils soient néanmoins conservés. C'est un moyen pratique d'introduire l'acclamation du peuple. Mais il faut prendre garde que l'expression change de sens: auparavant, le mystère de foi se rapportait au calice, et désignait l'économie du salut par le sang<sup>3</sup>. Dans la situation nouvelle, elle s'applique à ce qui suit et désigne la mort et la résurrection célébrées dans l'eucharistie jusqu'à la Parousie.

3. Voir B. BOTTE, *Mysterium fidei*, dans *Bible et vie chrétienne* 80 (1968), pp. 29-34.



# **ANAPHORES NOUVELLES**

---

## **LA TROISIÈME PRIÈRE EUCHARISTIQUE**

**PAR  
LOUIS BOUYER**

---

### ***les sources***

La seconde des nouvelles prières eucharistiques introduites au rite romain (qui portera le n° III, le n° I s'appliquant à l'ancien Canon romain) est formée sur un schéma qui correspond à celui des anciennes eucharisties gallicanes et hispaniques, et elle emprunte plusieurs de ses formules les plus importantes à cette même tradition.

Une remarque à ce propos : ce que nous avons pris l'habitude d'appeler « le rite romain » est depuis longtemps, à vrai dire, une combinaison du rite romain

proprement dit et de maints éléments de la liturgie qui fut commune, avec des variations locales, aux Eglises de la Gaule, de l'Espagne, et, plus généralement, à l'ensemble des pays celtiques et germaniques. En fait, le rite romain ne fut adopté dans ces diverses contrées — à l'époque de Pépin et de Charlemagne pour les pays francs — qu'en se chargeant lui-même de nombreuses cérémonies et d'abondantes formules reprises aux rites locaux qu'il avait supplantés. Ce ne fut cependant pas le cas pour la prière eucharistique elle-même (à l'exception, sans doute, d'un certain nombre de préfaces). Même le rite ambrosien, qui a gardé la plupart de ses anciennes particularités, adopta le Canon romain à une date assurément fort ancienne, sauf pour le Jeudi saint et la Nuit pascale.

Il était certainement très regrettable que des formulaires eucharistiques de la plus haute antiquité, dans bien des cas, et d'une grande richesse, aient ainsi disparu de l'Occident, où ils avaient été longtemps familiers ; seules les conservaient quelques rares églises d'Espagne, où une survivance de la liturgie mozarabe paraissait elle-même presque agonisante. Ces eucharisties ne constituaient-elles pas un trait d'union entre l'Orient et l'Occident chrétien ? On a relevé depuis longtemps les analogies qui les relient aux anaphores orientales, spécialement celles du rite syrien occidental. La pièce que nous nommons « préface » est appelée, dans les livres hispaniques, *illatio*, ce qui est la traduction littérale du grec *anaphora*. Et les similitudes de structure, de contenu, voire même les expressions, sont souvent telles qu'on ne peut guère soutenir, avec certains liturgistes, qu'il s'agirait là d'emprunts plus ou moins tardifs. On peut supposer, avec plus de vraisemblance, qu'il y a là une importation de la liturgie syrienne à une époque de transition, où elle avait encore gardé une plasticité qu'elle devait perdre en Orient dès la fin du IV<sup>e</sup> siècle, mais qu'elle garderait en Occident à peu près aussi longtemps qu'elle y survivrait. C'est, en effet, une autre caractéristique de ces liturgies celtiques, gallicanes ou hispaniques, que l'im-

provisation, ou, à tout le moins, la composition plus ou moins libre de nouveaux formulaires. D'où une abondance, une variété extraordinaires. Ce qui, d'ailleurs, n'a pas été sans quelque fâcheuse contrepartie. Parmi ces pièces d'époques très diverses, il s'en trouve un grand nombre de qualité très inégale, et même plus d'une où des éléments essentiels ont été tant soit peu perdus de vue, sous la prolifération de détails secondaires.

Cette abondance déconcertante, et inévitablement pas toujours heureuse, peut expliquer pourquoi le Canon romain, sobre dans sa plénitude, a pu si aisément s'imposer. Mais, en revanche, à condition d'opérer un choix attentif, il était possible de tirer de ce trésor mélangé une expression de l'eucharistie d'une grande beauté, en même temps que d'une souplesse favorable aux adaptations. En recourant à ce fonds, il était relativement facile de composer une anaphore à la fois profondément traditionnelle et pleinement moderne : on pouvait extraire, des formules les plus vénérables, les éléments d'une prière eucharistique claire, vivante, et directement expressive pour nos contemporains. Un peu de discernement suffisait pour réaliser, à partir des données indéfiniment variées dont on disposait, un retour aux sources les plus pures en même temps qu'une adaptation aux besoins actuels ; telle est la seule forme d'*aggiornamento* satisfaisante et qui ait des chances de durer.

### le plan

Le plan des eucharisties dont nous parlons est aussi simple que flexible. Il comporte trois parties mobiles alternant avec deux parties fixes. La première est l'*illatio* (équivalent, encore une fois, de la préface romaine ; *immolatio* ou *contestatio*, dans les livres gallicans). La seconde est le *Sanctus* ; la troisième, un *post-Sanctus*, reliant le *Sanctus* à la consécration. La quatrième est le récit de l'institution eucharis-

tique. La cinquième enfin, normalement dominée par l'anamnèse, re-présente à Dieu le « mémorial » de son œuvre de salut ; elle se poursuit par une supplication destinée à nous en appliquer les fruits et reprend finalement le thème initial de l'action de grâce qui court à travers toute l'*illatio*. C'est ce que les livres espagnols appellent le *post-pridie*, et les livres gallicans le *post-mysterium*.

### préface

Le trésor des préfaces restaurées fournira naturellement, pour cette prière n° III comme pour le Canon romain, l'action de grâce fondamentale, qui s'exprimait dans l'*illatio*. Rappelons que, désormais, non seulement l'année liturgique sera rythmée par la succession des plus belles « préfaces » de la tradition liturgique occidentale, mais qu'il n'y aura pas une seule messe où ne soit prévue quelque action de grâce explicite pour l'œuvre divine de la création et de sa restauration dans l'incarnation rédemptrice.

### “ vere sanctus ”

Le *post-Sanctus*, traditionnellement, se rattache au *Sanctus* lui-même, terme de l'*illatio*, par un *Vere sanctus* (« Tu es vraiment saint... »), qui reprend et achève la grande action de grâce, premier temps et temps fort de l'eucharistie. Comme il est destiné, dans l'anaphore n° III, à couronner des préfaces où l'action de grâce forme déjà un tout complet, il a paru que son thème devait être le terme même de l'histoire du salut : la constitution du peuple de Dieu définitif, l'Eglise de Dieu des derniers temps, Corps du Christ et temple de l'Esprit. Du même coup, l'action de grâce de l'eucharistie chrétienne culminant dans la re-présentation à Dieu du « mémorial » du sacrifice réconciliateur, on a voulu y évoquer cette oblation universelle de la création où s'achève son histoire. Dans la réconciliation de

toutes choses avec le Père, par l'unique offrande du propre Corps de son Fils, à laquelle la communication de son Esprit nous associe, le peuple sacerdotal accomplit en lui-même tout le dessein créateur. Il présente finalement au Père, dans le Fils, par l'Esprit, l'unique et pure oblation où toutes choses s'unissent dans la louange unanime.

Ces perspectives sont à la fois celles de l'épître aux Hébreux et de l'ecclésiologie sacrificielle de saint Augustin, telle qu'elle s'est exprimée d'une manière inoubliable en conclusion du X<sup>e</sup> livre de la *Cité de Dieu*. Nous sommes là également au cœur de la conception que les premiers Pères de l'Eglise se sont faite de l'eucharistie, et que saint Justin, dans le *Contre Tryphon*, a explicitement rattachée à la tradition juive sur les destinées sacerdotales du peuple de Dieu.

---

*Tu es vraiment saint, Dieu de l'univers,  
et toute la création proclame ta louange,  
car c'est toi qui donnes la vie,  
c'est toi qui sanctifies toutes choses,  
par ton Fils, Jésus Christ, notre Seigneur,  
avec la puissance de l'Esprit Saint ;  
et tu ne cesses de rassembler ton peuple,  
afin qu'il te présente  
partout dans le monde  
une offrande pure<sup>1</sup>.*

---

Dans cette formule qui a été adoptée, le point de départ du *Vere sanctus* est repris littéralement à une

---

1. Ici et plus loin, nous donnons la traduction *ad interim* approuvée le 8 juillet 1968 par les évêques de la Commission internationale francophone.

prière mozarabe pour le jour de la Circoncision<sup>2</sup>. Elle affirme tout d'abord la vocation universelle de la création : devenir une louange vivante à la gloire du Créateur. Puis, elle évoque le rassemblement de toutes créatures, opéré, dans le Christ s'immolant à la gloire du Père, par l'Esprit Saint qui nous « sanctifie » de la propre « sanctification » du Fils. Ainsi — suivant la vision prophétique de MI 1,11, familière aux liturgies orientales et spécialement à l'égyptienne, et que saint Justin, suivi par la plupart des Pères, avait appliquée déjà à l'eucharistie — se consomme, d'un bout du monde à l'autre, la « pure oblation » à laquelle tous les êtres concourent dans l'Eglise, où l'œuvre du Christ et de l'Esprit les a réconciliés entre eux en même temps qu'avec le Père.

### épiclèse consécratoire

Après cela, le *post-Sanctus* se conclut par une épiclese qui introduit aux paroles de l'institution et de la consécration. On a voulu, en effet — comme dans l'ancienne eucharistie, non seulement romaine mais également égyptienne, ainsi que dans les formules gallicanes ou mozarabes qui semblent bien les plus antiques — garder distinctes l'épiclèse consécratoire, placée avant les paroles du Christ, et l'épiclèse de communion, venant après celles-ci en conclusion de l'anamnèse. Mais, de la première comme de la seconde, on a voulu faire des épicleses pneumatologiques, où l'Esprit est explicitement invoqué pour qu'il consomme en nous-mêmes, par le sacrement, l'œuvre du Sauveur. Par là, renouant avec toute une tradition liturgique de l'ancien Occident, on rejoint un des développements de l'eucharistie orientale auquel nos frères orthodoxes sont très justement attachés.

2. *Missale mixtum*, dans *P.L.*, 85, 222 A.

Le *Vere sanctus* évoquait déjà cet accomplissement de l'œuvre du Christ par celle de l'Esprit. La transition se fait donc tout naturellement.

D'autre part, on a voulu manifester aussi par là que Dieu, envoyant son Esprit sur notre célébration, est, en fin de compte, son seul consécrateur ; ainsi, le sacrifice eucharistique n'est autre que le sacrifice de la Croix ; seul l'« Esprit éternel », par lequel le Christ lui-même l'a offert (cf. He 9,14), peut nous y associer.

---

*C'est pourquoi nous te supplions  
de consacrer toi-même  
les offrandes que nous apportons :  
sanctifie-les par ton Esprit  
pour qu'elles deviennent  
le corps et le sang de ton Fils,  
Jésus Christ, notre Seigneur,  
qui nous a dit  
de célébrer ce mystère.*

---

Il est superflu de souligner l'importance œcuménique de cette épiclese. Si la mention de l'Esprit nous unit aux orthodoxes, l'ensemble devrait contribuer à rapprocher de nous les protestants. L'expression la plus traditionnelle du sacrifice eucharistique y dissipe, en effet, jusqu'à l'apparence d'un sacrifice que nous offririons et consacrerions nous-mêmes, ou qui serait autre chose que le sacrement que Jésus nous a laissé pour nous associer à son unique et parfaite oblation. C'est ce que les tout derniers mots achèvent d'éclairer, avant les paroles de l'institution : ils nous rappellent le précepte du Christ, que nous exécutons en renouvelant ses gestes et ses paroles lors de son dernier repas avec les siens en ce monde.

A noter encore que ces derniers mots de l'épiclèse consécratoire sont repris, à peu près textuellement, à

l'un des plus anciens formulaires eucharistiques, celui de la liturgie syrienne orientale d'Addai et Mari.

### **récit de l'institution**

Nous ne nous étendrons pas sur les paroles centrales de la consécration : les paroles du Christ tirées des récits évangéliques et paulinien ; elles sont les mêmes dans les quatre prières qui vont être maintenant utilisées au rite romain. On a voulu toutefois garder au récit, dans chaque formulaire, quelque détail caractéristique des diverses traditions anciennes.

Comme dans les plus anciennes prières gallicanes et mozarabes, on a suivi ici la forme particulière au récit paulinien (*La nuit même où il fut livré...*). C'est là une rencontre supplémentaire avec les liturgies orientales originaires de la Syrie.

### **anamnèse**

Passons au *post-mysterium*. Son élément fondamental est naturellement l'*anamnèse*, évocation, au cœur de l'action de grâce, du mystère de salut, dont le gage nous a été donné par la consécration : ce gage vient de Dieu, et nous pouvons le lui re-présenter pour nous approcher de lui et l'invoquer avec pleine confiance. C'est vraiment l'expression centrale du sacrifice eucharistique : elle correspond substantiellement au « mémorial » évangélique, dont l'exégèse de Jeremias a su retrouver la signification foncière en sa plénitude originelle<sup>3</sup>. Nous n'y offrons à Dieu que ce qu'il nous a donné lui-même, et nous obéissons ainsi dans la foi au précepte du Sauveur, sous l'impulsion de son propre Esprit.

3. Voir, d'une édition à l'autre de son *Die Abendmahls Worte Jesu*, le développement progressif de cette redécouverte capitale.

*En faisant mémoire de ton Fils,  
de sa passion qui nous sauve,  
de sa glorieuse résurrection  
et de son ascension dans le ciel,  
alors que nous attendons son dernier avènement,  
nous offrons ce vivant sacrifice  
pour te rendre grâce.*

On remarquera encore dans cette anamnèse un trait particulièrement typique des plus intéressantes anamnèses orientales : le rapprochement opéré entre la commémoration de l'ascension (dans laquelle l'épître aux Hébreux nous incite à voir la consommation du sacrifice de la Croix, comme expiation parfaite) et l'attente de la Parousie. Comme les analyses de Jeremias une fois de plus l'ont établi, nous sommes ici au cœur de l'interprétation paulinienne du « mémorial de la Croix ». Si nous devons perpétuellement re-présenter au Père, en le faisant nôtre, le gage qu'il nous a donné de l'œuvre rédemptrice de son Fils, c'est, en effet, pour le supplier, avec toute l'assurance que ce gage apporte à la foi, de donner son accomplissement ultime à cette œuvre par la venue du Christ en son règne. Déjà le « mémorial » juif — qui concluait, aux jours de fête, aussi bien la prière *abodah* pour l'acceptation des sacrifices d'Israël que la « bénédiction » sur la coupe du repas — s'achevait sur l'attente de l'événement eschatologique : l'entrée du Roi-Messie dans son règne éternel.

### **épiclese de communion**

La prière qui suit va demander, comme cette anamnèse juive encore, que notre célébration sacramentelle nous y prépare et nous y mène. Toujours suivant la même ligne de la tradition juive fleurissant dans la tradition chrétienne primitive, elle unit deux

choses intimement liées : le rassemblement final des élus dans la Jérusalem céleste, et la consommation de leur existence, avec la création entière, dans la glorification éternelle de Dieu en son œuvre à jamais parachevée.

La liaison entre le « mémorial » et cette prière qui jaillit de sa re-présentation au Père sera fournie par une autre formule empruntée aux livres mozarabes<sup>4</sup>. Elle figure au *post-pridie* de la IV<sup>e</sup> férie de Pâques. Elle exprime, en des termes d'une singulière beauté, l'identité entre l'oblation de l'Eglise et celle du Sauveur lui-même : à la messe, le Christ s'offre en nous dans le même sacrifice qu'à la Croix :

---

*Regarde, Seigneur, le sacrifice de ton Eglise,  
et daigne y reconnaître celui de ton Fils  
qui nous as rétablis dans ton Alliance ;  
quand nous serons nourris de son corps et de son sang  
et remplis de l'Esprit Saint,  
accorde-nous d'être un seul corps et un seul esprit  
dans le Christ.  
Que l'Esprit Saint fasse de nous  
une éternelle offrande à ta gloire...*

---

Telle est « la seconde épiclese », comme nous l'avons appelée ; mais c'est en fait la forme la plus ancienne de l'épiclese : nous la trouvons dans des textes de la plus haute antiquité, comme la liturgie d'*Addai et Mari* ou celle de la *Tradition apostolique* d'Hippolyte, en l'état où ces prières sont parvenues jusqu'à nous. Cette seconde épiclese est, avons-nous dit, une « épiclese de communion » plutôt que de

consécration. Elle reprend simplement les demandes des plus anciennes anamnèses, dès la tradition juive : le « rassemblement des enfants de Dieu dispersés » dans la Jérusalem éternelle où ils glorifieront Dieu à jamais. Voilà pourquoi elle invoque l'Esprit Saint. N'est-il pas dès maintenant, en nous, le gage et les prémices de tout ce que nous attendons pour l'éternité : la parfaite unité dans le Christ de tout son Corps rassemblé, la parfaite glorification du Père, avec lui et en lui ?

Les deux dernières propositions — réunion des chrétiens en un seul corps et un seul esprit dans le Christ, consommation en nous-mêmes de sa propre offrande au Père — proviennent respectivement de la forme alexandrine de l'eucharistie de saint Basile et d'une des plus belles secrètes du missel romain (*Ille nos tibi perficiat munus aeternum*).

### **supplication finale**

A partir de là, sans nulle solution de continuité, la prière va se déployer en détaillant tous les membres du Christ avec lesquels nous entrons en communion lorsque nous communions à son propre Corps. Le « mémorial » du Sauveur — comme dans l'eucharistie de saint Basile, et suivant une ligne qui, une fois de plus, dérive directement des prières juives — se prolonge d'abord dans le « mémorial » des saints qui nous ont précédés auprès de lui.

Puis la prière s'étend à l'Eglise encore en pèlerinage sur la terre, à sa hiérarchie, à tous ses membres, vivants ou défunts, et finalement à tous les hommes. On retrouve donc, dans la supplication finale, la vision d'unité universaliste et cosmique sur laquelle l'action de grâce s'était épanouie dans le *post-Sanctus* :

---

*Et maintenant, nous te supplions, Seigneur :  
par le sacrifice qui nous réconcilie avec toi,*

4. Cf. *Missale mixtum*, dans P.L., 85, 502 A.

*étends au monde entier le salut et la paix ;  
affermis la foi et la charité de ton Eglise  
au long de son chemin sur la terre ;  
veille sur ton serviteur le pape N. et notre évêque N.,  
l'ensemble des évêques, les prêtres  
et tout le peuple des rachetés ;  
écoute les prières de ta famille  
assemblée devant toi,  
et ramène à toi, Père très aimant,  
tous tes enfants dispersés.*

Une pause, ici, permet de prier pour tous les vivants  
que l'on veut recommander spécialement.

*Pour nos frères défunts,  
pour les hommes qui ont quitté ce monde,  
et dont tu connais la droiture,  
nous te prions :  
reçois-les dans ton Royaume,  
où nous espérons être comblés de ta gloire,  
tous ensemble et pour l'éternité...*

Une seconde pause permet de particulariser les  
intentions pour les défunts. Vient alors la grande  
conclusion doxologique, la même que dans les autres  
nouvelles prières.

### **conclusion**

Nous avons détaillé les diverses sources de cette  
prière, pour qu'on puisse approfondir à bon escient  
toute la richesse de doctrine traditionnelle qu'elle s'est  
efforcée de recueillir et de transmettre. Mais il faut  
oublier tout cela pour la relire ou l'écouter d'un seul  
trait. On sera sensible alors, nous n'en doutons pas,  
au dessein essentiellement pastoral qui a présidé au  
choix et à l'agencement de ces éléments. Tout, par

l'enseignement des Pères, comme par les formulaires  
liturgiques les plus vénérables, y remonte finalement à  
la Parole de Dieu, comprise, à l'école de la tradition,  
dans la plénitude et la fraîcheur jaillissante de ses  
premières expressions. Mais de plus, tout a été choisi  
et rassemblé de manière à fournir une prière eucha-  
ristique simple, claire et continue dans son développe-  
ment, autant qu'il est possible, et ainsi facilement  
accessible aux chrétiens modernes.

Tout est dominé par la vision du grand dessein de  
Dieu, dont l'unité, manifestée dans la création et l'his-  
toire, procède directement de l'unité vivante de l'amour  
du Père, vie même de la Trinité. Dieu a voulu former  
dans la création un peuple qui vive de sa vie, qui soit  
le sien, qui connaisse et reconnaisse son amour. C'est  
pour cela qu'il nous a envoyé son Fils, et que le Fils,  
fait homme de notre chair, s'est offert « par l'Esprit  
éternel » sur la Croix. Ce même Fils, maintenant, par  
ce même Esprit, nous assemble, nous unit avec lui et  
en lui, dans sa glorification parfaite du Père. Son Esprit  
fera de nous son Corps, et de toutes choses avec nous  
une vivante louange de l'amour éternel.



## **ANAPHORES NOUVELLES**

---

### **LA QUATRIÈME PRIÈRE EUCHARISTIQUE**

**PAR  
JOSEPH GELINEAU**

---

Comparée au canon romain et aux deux autres nouvelles prières eucharistiques, la quatrième prière se distingue immédiatement par deux notes principales.

La première concerne la *structure* de la prière qui comporte une préface fixe et, après le Sanctus, un assez long développement sur la réalisation historique du salut. La seconde note tient au *contenu* de la prière. Cette « nouvelle » prière entend manifestement faire droit à certaines valeurs bibliques et chrétiennes fondamentales que le Concile Vatican II a remises en lumière, valeurs qui touchent de plus près nos contem-

porains et qu'ils regretteraient de ne pas trouver dans la prière liturgique par excellence.

Ces traits majeurs ne sauraient pourtant être isolés ni grossis — sans défigurer la prière. Pour avoir de celle-ci une meilleure connaissance, nous étudierons d'abord les particularités de sa structure ; nous dégagerons ensuite quelques caractéristiques et thèmes majeurs de son genre littéraire ; nous pourrions enfin faire une lecture suivie du texte, en signalant quelques sources et quelques détails intéressants.

## I. STRUCTURE DE LA PRIÈRE

### préface fixe

L'élaboration de nouvelles prières eucharistiques pour le rite romain devait nécessairement conduire à faire un choix entre le système occidental à préface variable et le système oriental à préface fixe. Cette option, qui semble ne concerner qu'un détail, rejaillit en fait sur la structure générale de la prière.

Comme la bénédiction juive sur laquelle elle s'est greffée, l'eucharistie chrétienne s'appuie sur l'histoire passée du salut, dont l'Eglise fait mémoire, pour en affirmer l'achèvement à venir et en implorer l'actualisation sacramentelle, le tout en rendant grâce à Dieu le Père. L'élément de *memoria-confessio*<sup>1</sup> qu'implique toute bénédiction eucharistique a été mis en œuvre, dans la tradition liturgique, selon deux lignes différentes.

1. Nous emploierons assez souvent, à défaut de mot français correspondant, le mot *confessio* pour mettre en valeur l'aspect de proclamation et d'annonce des merveilles historiques du salut, essentiel à la prière eucharistique comme à la bénédiction, et que n'expriment pas de soi les mots « louange » ou « action de grâce » généralement employés.

a) La première voie est celle du *récit continu* de l'« économie », c'est-à-dire l'exposé plus ou moins complet et ordonné de la réalisation historique du plan de salut, depuis la création jusqu'à l'Ascension du Christ, continuée dans l'Eglise, de la Pentecôte à la Parousie.

Les témoins les plus caractéristiques de ce type sont les anaphores orientales dites de saint Basile, celle des Constitutions Apostoliques, de la liturgie de saint Jacques, etc. Dieu y est d'abord loué pour lui-même, puis pour la création, puis pour l'économie, spécialement dans les mystères du Christ.

b) La deuxième voie est celle de l'*action de grâce sélective*. Au lieu de redire à chaque fois toute l'économie, on retient le mystère que l'on célèbre plus spécialement ce jour-là. L'histoire du salut est ainsi réfractée selon le cycle de l'année liturgique. On reconnaît le système des rites occidentaux avec une *préface* variable débouchant sur le Sanctus. En général, cette préface est déjà tout entière christologique.

Nul ne désirait perdre dans la liturgie romaine la richesse des préfaces variables, adaptées au mystère de la fête et du jour.

Cependant, la connaissance des anaphores orientales avait suscité le goût de cette grande louange pour l'économie, et éveillé le désir qu'une place plus large lui soit faite dans nos eucharisties<sup>2</sup>. Sans doute, l'introduction de nouvelles préfaces dominicales sur ce thème pouvait en partie combler un tel manque. Pourtant une préface du rite romain doit rester brève

2. Ce désir est motivé sans doute par une meilleure culture biblique, un sens plus vif de l'« histoire » du salut, le souci catéchétique que la liturgie n'omette pas cette proclamation, et enfin la lassitude d'un usage trop fréquent de la préface commune, pur cadre à l'action de grâce pour les mystères du salut.

et ne peut permettre que des évocations tout à fait ramassées de l'économie.

N'était-il pas possible de garder les préfaces propres et variables et de reprendre, après le Sanctus, un développement général de l'économie historique ? — Non, car c'est renoncer à toute logique : la plupart des préfaces propres concernent les mystères du Christ ; on ne peut plus ensuite « revenir » à la création, la chute, l'ancienne alliance ; enfin, on n'éviterait pas des redites en faisant suivre la *confessio* expresse d'un mystère particulier dans la préface, par un sommaire d'économie après le Sanctus qui risquerait de redire, avec moins de relief, ce même mystère.

Force donc était, si l'on voulait une ample évocation de l'économie, d'opter pour le discours continu avec préface fixe et intégration du Sanctus. En effet, préface variable sélective et exposé continu de l'économie constituent deux procédés incompatibles, qui, après leur élaboration historique, ne se sont plus mêlés<sup>3</sup>.

### le plan du discours d'action de grâce

Dans ce type de prière, on ne peut plus identifier, comme dans le canon romain, la section formelle de louange avec la « préface » entendue au sens habituel du mot, comme la partie qui précède le Sanctus. Ici, l'action de grâce initiale déborde par-dessus le Sanctus

3. Le schéma d'Hippolyte, dont toute la première partie est constituée par un exposé continu de l'économie, et qui ne comporte pas encore de Sanctus, se situe à un stade antérieur à la séparation des deux voies exposées ci-dessus. Il est à remarquer que toute la section *confessio* est christologique. C'est ce qui explique que, bien qu'Hippolyte se présente littérairement comme un témoin du premier type, il ait pu, dans sa réutilisation pour la deuxième des nouvelles prières eucharistiques, être assimilé au second type par séparation d'une préface christologique et insertion du Sanctus ensuite.

et l'englobe dans un tout qui se prolonge jusqu'à l'épiclese.

Cette *confessio* se divise clairement en quatre parties. On y rend successivement grâce à Dieu le Père :

- 1° pour lui-même,
- 2° pour la création et les débuts du salut,
- 3° pour la mission du Sauveur,
- 4° pour le mystère de l'Eglise.

### 1. La louange de Dieu pour lui-même (la Théo-logie)

Cette première partie se distingue, non seulement parce qu'elle précède le Sanctus, mais parce qu'elle se situe, d'une certaine manière, comme avant l'économie historique. Elle est pourtant ordonnée à celle-ci et elle en donne la clé : c'est la gloire de Dieu qui finalise toute l'histoire du salut.

Il est important de noter que cette louange de Dieu en lui-même n'est « vraie » que dans la relation du Dieu transcendant à sa créature qui le loue et confesse. D'où la structure ternaire de cette louange initiale :

- a) glorification de Dieu transcendant (« car tu es le seul Dieu... »),
- b) qui s'est pourtant communiqué (« toi, le Dieu de bonté... »),
- c) et reçoit la louange de ses créatures spirituelles et de tout l'univers créé, par le ministère de l'homme.

Le Sanctus, comme dans les anaphores de saint Basile ou de saint Jacques, se rattache immédiatement à la glorification que rendent à Dieu les créatures spirituelles (ici anges et hommes).

### 2. La louange pour la création, spécialement celle de l'homme, et, après la chute, pour les débuts de l'œuvre de rédemption.

La reprise de l'action de grâce après le Sanctus est très clairement exprimée par le verbe « *confitemur* ». Ici commence, à proprement parler, la *confessio* pour l'économie du salut. Le déroulement en est clair :

- a) rappel de la création universelle ;
- b) spécialement celle de l'homme fait à l'image de Dieu et roi de la création ;
- c) malgré le péché, le dessein de salut universel est entrevu et déjà valable pour tout homme ;
- d) mais il est plus expressément préparé dans l'ancienne alliance.

### 3. La louange pour la mission du Fils

Vient enfin l'accomplissement par l'envoi du Fils dont les mystères sont ainsi évoqués :

- a) incarnation,
- b) manifestation prophétique du Messie,
- c) mort et résurrection du Christ.

### 4. La louange pour la mission de l'Esprit dans l'Eglise

Ces mystères du Christ sont « *pour nous* ». D'où l'envoi de l'Esprit qui continue dans l'Eglise l'œuvre du Sauveur, par ses sacrements qui actualisent le mystère pascal.

C'est par la double évocation de l'achèvement de l'économie et du rôle sanctificateur de l'Esprit que va se faire la transition vers l'épiclese de consécration : ce que Dieu a voulu dans son mystère liturgique de salut, qu'il le réalise maintenant dans le sacrement. On notera la structure trinitaire de toute cette première partie de la prière eucharistique, qui récapitule vraiment l'économie entière : dessein du Père, œuvre du Fils, mission de l'Esprit.

## la seconde partie de la prière

A partir de l'épiclese de consécration, le plan de la Prière IV est le même que celui des Prières II et III, à savoir :

Epiclese ;  
Récit de l'Institution ;  
Anamnèse ;  
Epiclese de communion ;  
Intercessions ;  
Doxologie finale.

Il n'y a donc rien de spécial à dire sur cette structure <sup>4</sup>.

On remarquera seulement l'ordre des intercessions :

Eglise terrestre ;  
Défunts ;  
Eglise céleste.

Bien que différent dans les trois Prières, cet ordre aboutit toujours à évoquer l'achèvement céleste de l'histoire du salut, colorant ainsi de la plénitude eschatologique la doxologie finale, sommaire et conclusion de toute la prière eucharistique.

## II. CARACTÉRISTIQUES ET THÈMES MAJEURS

### style biblique

Toute prière liturgique est, au sens large, biblique, du moins dans son inspiration.

4. Voir la présentation des autres prières. Voir aussi J. GELINEAU, *Le mouvement interne de la prière eucharistique*, dans *La Maison-Dieu*, 94.

Avec la quatrième prière eucharistique, l'influence de l'Écriture se manifeste de manière directe et multiple :

- a) On remarque d'abord un affleurement presque continu de textes scripturaires, de citations implicites, ou d'expressions bibliques.
- b) Le vocabulaire est moins celui de la langue religieuse latine — qu'ont si bien exploité les anciens sacramentaires romains — que celui des versions de l'Écriture sainte.
- c) Le genre littéraire est plus proche du génie biblique que de celui de la littérature latine chrétienne ancienne. On y remarque par exemple l'usage fréquent du parallélisme (par exemple le début « *Vere dignum est... vere justum est...* »), la prédominance de la construction parataxique, etc.

Il en résulte que cette prière, bien qu'elle nous soit livrée en latin, n'est pas littérairement coulée dans la langue latine. Si on y a perdu en latinité, on y gagnera sans doute en facilité pour traduire — ou mieux, recréer — cette prière dans les diverses langues où elle devra être célébrée. Cette perspective est désormais essentielle à tout texte liturgique proposé à l'Eglise universelle <sup>5</sup>.

L'option du langage biblique nous apparaît, dans ces conditions, d'une grande importance : peu nombreuses sont les cultures où existe, vivante, une « langue liturgique chrétienne », déjà reçue par l'ensemble des croyants. Dans la plupart des cas, la liturgie en voie de renouveau doit « créer » son propre langage. Rares

5. On peut d'ailleurs penser que ces cas seront peu nombreux à l'avenir. En effet, la création de nouvelles prières en latin ne peut qu'être une transition. L'aspect oratoire (plutôt que littéraire, puisqu'il s'agit d'une communication orale) est un élément intégrant de la « prière eucharistique ». Les structures de langage n'étant pas séparables de la pensée, on ne créera de prières vraiment adaptées que le jour où elles seront tout à la fois pensées et parlées dans une langue donnée et pour un public donné.

aussi sont les cas où « une langue religieuse antérieure directement christianisable » puisse être utilisée. Force est alors de repartir de l'Écriture, traduite dans une bonne *koinè*, pour façonner un langage liturgique à partir de la Bible dont tout croyant reçoit « information ».

### thèmes et accents

Comme dans toute prière eucharistique, on pourrait suivre ici divers thèmes : le rôle central du Christ, l'œuvre de l'Esprit Saint (4 fois mentionné), le sacrement de l'Eglise et celui du sacrifice du Christ qu'elle célèbre, etc... Tout cela est classique et plus ou moins exprimé dans les diverses prières eucharistiques.

Mais il est intéressant de relever quelques « notes » particulières à la Prière IV, qui justifient peut-être la création d'une « nouvelle » prière, et qui veulent sans doute répondre à l'attente de nos contemporains, soucieux que certaines valeurs chrétiennes universelles soient plus apparentes dans l'eucharistie. Relevons quelques-unes de ces « notes ».

#### 1. L'amour de Dieu pour les hommes

Hors le « *Clementissime* » du début du canon romain, celui-ci ne nous a pas habitués à entendre formuler, dans la prière eucharistique, l'amour de Dieu pour les hommes. La prière IV y revient avec une certaine insistance.

Sitôt faite l'affirmation initiale de la transcendance de Dieu, et pour qu'on n'y voie pas un divin égoïsme, elle pose en contraste un Dieu bon qui veut se communiquer et qui crée pour répandre joie et lumière. Plus explicitement encore, il est loué d'avoir tout créé par amour. Même si l'homme a brisé l'amitié première, Dieu proposera à nouveau et sans se lasser son *alliance*, jusqu'à ce que, dans son excès d'amour pour le monde, il lui envoie son propre Fils. Lui-même, image et

témoin de l'amour du Père pour les pauvres et les esclaves, il aimera les siens jusqu'au bout et s'offrira pour eux à la mort, afin de les unir dans la charité même de l'Esprit.

## 2. Sens de l'homme

Dans cette même ligne de l'amour de Dieu pour les hommes, manifesté en Jésus-Christ et communiqué dans le mystère eucharistique, l'homme « tout entier » et « tout » homme est concerné.

L'homme apparaît au cœur du monde comme l'interprète de la louange cosmique rendue à Dieu par sa création. C'est sans doute la première fois qu'apparaît dans un prélude au Sanctus pour la prière eucharistique, cette mission de l'homme « chanteur » de la création. Très traditionnel, mais fort lourd de signification pour nos contemporains, est ensuite le thème de l'homme appelé à se soumettre la création pour qu'il la transforme et la rapporte à Dieu. L'image de l'homme devant Dieu prend encore plus de relief, et le sérieux de sa condition, avec l'Incarnation du Fils « qui a vécu notre condition d'homme en toute chose », donnant un sens nouveau aux réalités humaines, comme à ce « dernier repas du soir qu'il partagea » avec ses disciples, ou à la « coupe remplie du fruit de la vigne » dont il fait le sacrement de sa Pâque.

Non seulement l'homme tout entier est concerné, mais tout homme. Certains s'étonnaient que, dans l'eucharistie, pourtant célébrée « pour la multitude », la prière ne semblât s'intéresser qu'aux membres visibles de l'Eglise. La prière IV exprime avec insistance l'universalité du vouloir salvifique de Dieu. Elle rappelle que même avant la révélation historique (ou en marge de celle-ci), Dieu « est venu en aide à tous les hommes, pour qu'ils le cherchent et puissent le trouver » (cf. Ac 17,26-27). L'intercession fera mention de « tous », de « tous les hommes vivants qui cherchent Dieu avec droiture », de tous les défunts dont Dieu

« seul connaît la foi ». Le sacrifice enfin est offert pour le « salut du monde entier ».

Nul doute que la vision de Vatican II, montrant l'Eglise comme sacrement du salut universel, et l'esprit missionnaire du même concile, n'aient heureusement influé sur la rédaction de cette prière.

## 3. Sens cosmique

A travers son sens de l'homme, la prière eucharistique IV rejoint d'ailleurs la totalité de l'histoire et de l'univers, dont nos contemporains attendent de saisir comment ils ont aussi leur « sens » dans le Christ et par la « messe ».

A plusieurs reprises, c'est toute l'histoire, des origines à l'eschatologie et de la création à la fin des temps, qui est évoquée. Mais plus profondément, on ne rend grâce qu'en raison du « sens » que l'histoire, à ses différents moments (création, chute, alliances successives, incarnation, pâques, etc.), tire du salut donné par Dieu. Certes, la prière elle-même ne fait pas l'interprétation, ni la catéchèse, ni la théologie de l'économie ; conformément à son genre littéraire, elle en fait une *historia*, une simple narration symbolique, matière d'une *confessio* — mais ce genre littéraire est plus riche en possibilités de « sens » que les herméneutiques que certains voudraient lui préférer.

A l'universalité dans l'histoire, répond la perspective cosmique de la prière. Déjà sensible dans la préface, qui introduit par exemple le Sanctus, en citant Ap 5,13 : « *omnis creatura quae sub coelo est* », elle est plus significative au moment où, avec la création de l'homme, est rappelée la mission cosmique de celui-ci. Elle éclate enfin dans la transition entre les intercessions et la doxologie conclusive, qui rappelle nettement Rm 8,21 et l'avènement des cieux nouveaux et de la terre nouvelle annoncés par 2 P 3,12-13.

Ainsi le mystère eucharistique ne concerne pas seulement ceux qui y participent *hic et nunc*, mais toute

l'Eglise, toute l'humanité de tous les temps et, à travers l'homme, toute la création, en vue de la *palingenèsia*.

#### 4. Le mystère pascal

Le renouvellement de toute chose (Ap 21,5) par le mystère eucharistique s'identifie au mystère pascal dont l'importance a réapparu récemment à la conscience des croyants. Aussi est-il bien qu'à plusieurs reprises et de manière assez claire, la prière exprime le mystère de mort et de résurrection, tout à la fois du Seigneur personnellement, puis de tout croyant par l'Esprit Saint dans le baptême, enfin de toute l'Eglise avec son Seigneur au moment de l'anamnèse, qui est une des plus explicites que nous possédions.

Mais à cette expression du mystère pascal, il faut rattacher deux harmoniques qu'on est heureux de pouvoir discerner aussi clairement. D'abord l'expression de la *joie*, déjà dans l'intention de Dieu créateur, communiquée par le Christ et fruit de l'Esprit, qui se manifeste en louange. Le second thème — inséparable de la joie, de l'action de grâce, en un mot de l'eucharistie — est celui de la *louange*. Peut-être frustrés par le génie propre du canon romain, nombreux sont ceux qui attendaient que la louange sous-tende toute la prière eucharistique. On peut dire que, dans cette prière, la trame « doxologique » reste sensible d'un bout à l'autre et est exprimée presque dans chaque partie.

### III. EN LISANT LE TEXTE

#### la louange à Dieu

*Il est bon... il est juste et bon.* Le lyrisme du procédé est évident; peut-être aurait-il été plus efficace en français d'avoir, pour cette nouvelle prière, des formules d'assentiment autres que ces adjectifs. Mais

cela aurait supposé aussi une autre formule pour le « *Cela est juste et bon* » du dialogue sur quoi rebondit aussitôt la prière.

*Te rendre grâce... te glorifier.* Les deux expressions s'éclairent et se complètent pour suggérer ce qu'est l'eucharistie comme louange à Dieu.

*Tu es le seul Dieu.* La grande affirmation monothéiste s'impose au début d'une *confessio* qui déroulera ensuite l'économie trinitaire.

*Vivant et vrai... tu étais... tu demeures.* Dieu n'est pas loué pour des attributs abstraits. Mais il est nommé comme il s'est maintes fois révélé lui-même : « Je suis vivant ! et la gloire de Yahvé remplit toute la terre » (Nb 14,21); « Yahvé... riche en grâce et fidélité » (Ex 34,6) — *verus* est à entendre au sens biblique de *fidèle* — c'est-à-dire tel qu'il s'est manifesté aux hommes.

*Tu demeures lumière au-delà de toute lumière.* Cet emprunt à 1 Tm 6,16 veut à la fois enrichir l'affirmation de Dieu comme « tout autre » et transcendant, et en même temps poser l'image qui va faire le lien avec les deux phrases suivantes.

Car le *vivant* est aussi *source de vie* (Ps 35,10); le « bon » « béni » (Gn 1,31; Ac 14,16); la lumière, « inaccessible » en son foyer, rayonne et se communique : Dieu créant.

Ainsi les anges inondés de cette lumière louent celui qu'ils contemplent (plus exactement : « la gloire de sa face », c'est-à-dire Dieu en tant qu'il se fait connaître et se rend présent).

Et nous, ... avec la création tout entière qui t'acclame par nos voix. Le Sanctus lui-même évoque la louange cosmique; mais celle-ci passe par les hommes qui chantent l'hymne séraphique.

### la proclamation de l'économie

Nous proclamons. Par ce terme est réintroduit l'aspect d'annonce publique, inhérent à l'« action de grâce » biblique (*todah*) et à l'eucharistie célébrée par le peuple croyant et confessant ce qui suit.

La création est déjà l'œuvre de l'intelligence et de l'amour de Dieu, comme le développe Pr 3,19ss (cf. Ps 104,24). Bien que brève, cette affirmation est essentielle pour une eucharistie de notre temps. Elle mériterait d'être explicitée davantage dans d'autres prières, conformément aux affirmations répétées de Vatican II.

L'homme est au centre de l'œuvre créatrice ; deux notes bibliques le soulignent : le thème de l'image (Gn 1,27) et la mission de dominer sur l'univers (Gn 1,28.30 ; cf. Ps 8,6-9 ; Sg 9,2-3).

Afin qu'en te servant, toi, son Créateur, il règne sur la création. C'est un thème commun à plusieurs anaphores anciennes (spécialement gallicanes)<sup>6</sup>, qui exprime le dessein divin de la relation Dieu-homme-créeur.

Rapide, mais essentielle à l'annonce du dessein de salut, est la triple évocation a) de la justice originelle ; b) du péché et de la chute ; c) de la permanence de la bienveillance divine. On peut comparer cette formulation à celle de *Lumen Gentium* 2.

Tu es venu en aide à tous les hommes, même païens, antérieurs ou étrangers aux alliances historiques (cf. *Lumen Gentium* 16) : pour qu'ils te cherchent et puissent te trouver, selon les paroles de Paul à l'Aréopage (Ac 17,26-27).

6. Cf. C. VAGGAGINI, *Le Canon de la messe et la réforme liturgique* (Lex orandi, 41), Paris, 1967, pp. 190-191.

Tu as multiplié les alliances : avant l'alliance nouvelle et unique en Jésus-Christ, c'est par des alliances, comme dit Rm 9,4, que Dieu a formé son peuple en Abraham, Isaac, Jacob, Moïse, David, etc.

Tu as tellement aimé le monde. Cette phrase de Jn 3,16 ouvre l'économie du Fils. Elle a servi traditionnellement comme lien entre le Sanctus et le récit de l'Institution (cf. anaphores des Douze Apôtres, de Chrysostome, etc.).

L'évocation de la mission du Verbe incarné est faite en des termes fortement bibliques (cf. He 1,1 ; Ga 4,4, etc.). Deux aspects du mystère du Christ sont soulignés qui toucheront la foi des chrétiens de notre temps :

il a vécu notre condition d'homme en toute chose (cf. He 4,15 et 13,7) mettant en valeur le sérieux de l'incarnation ;

annonçant aux pauvres la bonne nouvelle... Texte où Jésus (Lc 4,18) proclame sa fonction prophétique et messianique en s'appliquant le texte de Is 61,1-2.

Ce dessein d'amour de Dieu (l'« économie », la *dispensatio*) s'accomplira dans le sacrifice pascal, volontaire et spirituel (Ep 5,2.25) du Christ (il s'est livré lui-même) et le renouveau de la résurrection. La formulation est reprise de la préface romaine de Pâques, inspirée de Paul.

Afin que notre vie... soit à lui... C'est une originalité de cette prière de passer ici de l'annonce du mystère pascal biblique et personnel du Christ à sa signification sacramentelle dans l'Eglise par la mission de l'Esprit, et de faire ainsi, par un emprunt à 2 Co 5,15 et un rappel de Rm 14,7, une excellente transition à l'épiclese consécatoire. Dans les modèles anciens de ce type, en effet, la question ne se posait pas, car l'épiclese venait après l'anamnèse, tout en complétant la vision trinitaire de l'économie dans une perspective eschatologique.

### ***l'épiclese***

*Que ce même Esprit Saint...* L'invocation est faite en termes sobres et clairs.

*Dans la célébration de ce grand mystère que lui-même nous a laissé...* Cette clause, qui rappelle le *Hanc igitur* du Jeudi saint, fait le lien entre l'épiclese et le récit de l'Institution (déjà introduit de cette manière dans l'anaphore de Basile alexandrin et celle d'Addai et Mari).

### ***l'institution***

Comme toutes les prières eucharistiques, celle-ci tend à exprimer dans les circonstances du récit et sa rédaction même, les riches significations du mystère eucharistique.

*Quand l'heure fut venue...* Le double exorde de Jn 13,1 (lavement des pieds-passion) et Jn 17,1 (prière sacerdotale du Christ) sont ici combinés pour signifier le contexte de ce récit, qui est en même temps parole sacramentelle, mémorial actualisant, annonce efficace.

*Tandis qu'il partageait avec eux le repas du soir* (Mt 26,26) veut remettre expressément les gestes et paroles du Seigneur dans le cadre du repas de fête pris en commun où ils trouvent leur sens.

*Il prit la coupe remplie du fruit de la vigne* veut également rendre plus explicite la riche signification biblique de ces thèmes connexes. Il est regrettable que le français n'ait pu garder la mention eschatologique de ce « fruit de la vigne » (Mt 26,29 ; Mc 14,25).

### ***anamnèse***

*Mort et descente au séjour des morts... résurrection et ascension à la droite de Dieu,* constituent une évocation très riche du mystère pascal, directement inspirée du

kérygme primitif (Ac 2,22-35), équilibrant par deux fois trois images les deux versants d'une unique réalité, et traçant une révolution parabolique très expressive.

*Le sacrifice qui est digne de toi,* c'est-à-dire le Christ comme en Ep 5,2 et He 10.

### ***invocation pour la communion***

*Cette offrande que tu as donnée toi-même* reprend le thème du *de tuis donis* traditionnel dans les anaphores, qui vaut tout à la fois et du signifiant et du signifié. Cela ramène bien la prière au geste de *partager le même pain et boire à la même coupe* (1 Co 10,17), sacrement d'unité dans l'unique corps spirituel du Christ ressuscité.

*Pour qu'ils soient eux-mêmes une vivante offrande,* rappelant la secrète du lundi de Pentecôte, inspirée elle-même de Rm 12,1, formule la demande spécifique de cette épiclese de communion : le sacrifice spirituel des fidèles (cf. *Lumen Gentium* 11), et surtout *Sacros. Concilium* 48 : « Qu'offrant la victime sans tache... ils apprennent à s'offrir eux-mêmes et, de jour en jour, soient consommés, par la médiation du Christ, dans l'unité avec Dieu et entre eux pour que, finalement, Dieu soit tout en tous ».

*A la louange de ta gloire* (Ep 1,14). Ici avait été prévue une nouvelle acclamation du peuple : après s'être associé à l'anamnèse, il est bon qu'il s'associe activement à la louange, comme on le voit dans un très grand nombre d'anaphores orientales<sup>7</sup> :

Dieu, nous te bénissons !  
Seigneur, nous te rendons gloire !  
Prends pitié de tous les hommes  
et montre-leur ton amour.

7. Cf. J. GELINEAU, *Les interventions de l'assemblée dans le canon de la messe*, dans *La Maison-Dieu* 87 (1966), pp. 142 ss.

En même temps, cette acclamation fait le lien entre l'action de grâce et les intercessions qui commencent immédiatement. On regrette qu'elle ne figure pas dans le texte typique de la prière IV.

### **intercessions**

Nous avons déjà souligné le caractère universel des intercessions, leur enchaînement, et leur débouché dans une perspective eschatologique de nouvelle création, qui rappelle à la fois 1 Co 15,26-28, Rm 8,11 et 2 P 3,12-13.

Mais cet élan est coupé pour pouvoir se raccrocher — assez artificiellement — au *Per quem... per ipsum* du canon romain. Aussi belle et riche que soit en elle-même la doxologie du canon romain, on regrette que la rédaction de « nouvelles » prières n'ait pas permis de leur donner leur couronnement propre, c'est-à-dire une conclusion conforme à leur génie littéraire et à leurs caractères distinctifs.

### **CONCLUSION**

La prière IV offre une grande richesse biblique et marque un effort pour intégrer les valeurs actuelles.

A propos du type « évocation globale de l'histoire du salut », concluons par trois remarques :

- a) Cette prière ne pourra guère être précédée par le *Credo* sans risquer des répétitions onéreuses ;
- b) Comme elle exclut les préfaces propres, elle sera elle-même exclue des grandes fêtes qui en comportent. Toutefois, comme elle met l'accent sur le mystère pascal, elle ne serait pas déplacée en ce temps liturgique ;
- c) La préface fixe interdit-elle tout renouvellement possible à ce type de prière ? Nous ne le pensons pas.

On pourrait très bien concevoir, selon le mystère du Christ qu'on célèbre, un embolisme (développement) qui le mette en valeur, et s'insère dans la section christologique de la *Confessio*, là où il convient. Une supplée analogue pourrait jouer pour les intercessions dans la seconde partie de la prière, analogue aux *Hanc igitur* variables du canon romain ancien.



## **ANAPHORES NOUVELLES**

---

### **L'ANAPHORE ALEXANDRINE DE SAINT BASILE**

**PAR  
ALBERT HOUSSIAU**

---

***la recension courte  
et la recension longue***

Différents rites orientaux ont conservé une liturgie attribuée à saint Basile ; ces diverses versions s'apparentent à deux grandes traditions d'un texte primitif. La recension courte ou « alexandrine » (*Bas alex*) est représentée par le texte grec autrefois en usage à Alexandrie, les versions bohaïriques et sahidiques du rite copte et la version éthiopienne du rite éthiopien. La recension longue ou « byzantine » (*Bas byz*) a été

reprise dans le rite syrien d'Antioche et l'ancien rite arménien, mais sa forme la plus répandue et, à certains égards, la plus élaborée, nous est transmise par le rite byzantin (texte grec et versions arabe et slaves)<sup>1</sup>.

Les historiens de la liturgie étaient autrefois persuadés que la liturgie primitive était fort longue et que les réformes allaient d'ordinaire dans le sens de l'abréviation. Mais Dom H. Engberding démontra en 1931, du moins pour la prière eucharistique de Basile (nn. 1-4a), que la recension longue était, au contraire, une amplification littéraire et théologique : alors que Bas alex fait des allusions souples aux thèmes bibliques, Bas byz l'enrichit par des citations assez littérales et témoigne en outre des préoccupations théologiques de la fin du IV<sup>e</sup> siècle. Tant pour la forme que pour le fond, la différence entre Bas alex et Bas byz est assez semblable à celle qui existe entre le vieux symbole des apôtres et le symbole élaboré à Nicée (325) et Constantinople (381). Il s'ensuit que Bas alex nous restitue en grande partie l'anaphore normale de l'Eglise de Cappadoce au IV<sup>e</sup> siècle et qu'elle remonte au delà de saint Basile, car la recension longue semble bien être due au grand docteur<sup>2</sup>. Dom B. Capelle a prouvé le bien-fondé de cette dernière intuition par des parallèles littéraires et théologiques avec les écrits de Basile<sup>3</sup>.

1. Liste des témoins et des éditions dans J. DORESSE — E. LANNE, *Un témoin archaïque de la liturgie de S. Basile* (Bibl. du Muséon 47), Louvain, pp. 7-12. Texte grec de Bas alex dans E. RENAUDOT, *Liturgiarum orientalium collectio*, Frankfurt, 1847 (2<sup>e</sup> éd.), I, pp. 64-71 ; texte grec de Bas byz dans F.E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, Oxford, 1896, pp. 321-337. Les divers textes des nn. 1-4a sont cités par Dom Engberding (voir note 2). Les deux textes grecs sont intégralement reproduits par A. HANGGI - I. PAHL, *Prex eucharistica*, Fribourg (Suisse), pp. 230-243 et 347-357.

2. H. ENGBERDING, *Das eucharistische Hochgebet der Basileios-liturgie*, Münster, 1931.

3. B. CAPELLE, *Les liturgies « basiliennes » et saint Basile* (Bibl. du Muséon, 47), Louvain, 1960. — Les variantes des divers témoins de Bas alex trahissent toutefois une influence de Bas byz, de Jacques et des liturgies égyptiennes dans l'histoire égyptienne du texte de Bas alex.

On peut cependant hésiter, pour l'origine du texte de base, entre la Cappadoce et le domaine antiochien<sup>4</sup>.

### la structure de l'anaphore

L'anaphore proprement dite (hormis le dialogue et les prières qui le précèdent) comprend dans les deux recensions (sauf en 1 et 7 où elles divergent) :

- 1 Une adresse invoquant Dieu (Bas byz : une prière de louange).
- 2 Le *Pré-Sanctus* introduisant le *Sanctus*.
- 3 Le *Vere sanctus*, enchaînant avec le *Sanctus* et détaillant l'œuvre du salut depuis la création de l'homme jusqu'à la parousie.
- 4 Le récit d'institution.
- 5 L'anamnèse et l'oblation.
- 6 L'épiclese sur « nous » et sur les dons.
- 7 La supplication pour les vivants et les morts (Bas byz : pour les morts et les vivants).
- 8 La doxologie finale.

Sauf pour la première partie — constituée par une simple adresse au lieu d'une louange explicite — ce schéma est fort semblable à celui de l'anaphore de Jacques et à celui de la liturgie de Jérusalem vers 400<sup>5</sup>, mais présente aussi certaines analogies avec la liturgie antiochienne du IV<sup>e</sup> siècle<sup>6</sup>.

4. H. ENGBERDING, *Sinn und Bedeutung der Verfassersangaben im Bereich der ostchristlichen Messliturgie*, dans *Jahres- und Tagungsbericht Görreges.*, 1952.

5. JEAN DE JÉRUSALEM, *V<sup>e</sup> Mystag.*, 6-10 (S.C. 126, pp. 152-161).

6. *Constitutions apostoliques*, VIII, 12 (BRIGHTMAN, pp. 14-23).

commentaire

I. L'ADRESSE AU PÈRE<sup>7</sup>

*Maître et Seigneur, Dieu de vérité, tu es !*

*Tu existes avant les siècles*

*et règnes pour les siècles.*

*et tu regardes les humbles réalités.*

*Tu as fait le ciel, la terre, la mer*

*et tout ce qu'ils contiennent.*

*Père de Jésus-Christ, notre Seigneur, Dieu et Sauveur,*

*par qui tu as fait toutes choses, visibles et invisibles.*

*Tu habites éternellement dans les hauteurs*

Au lieu d'enchaîner avec « Cela est juste et bon » du dialogue, Bas alex invoque simplement Dieu le Père. Il ne se limite pas à la stricte théologie (Dieu en lui-même) et n'use pas d'épithètes négatives. L'adresse évoque ainsi Dieu éternel, Créateur et Père de Jésus-Christ. Il n'est question que du Père et de Jésus-Christ ; rien ne trahit ici une préoccupation trinitaire<sup>8</sup>. L'économie divine à l'égard de l'homme ne sera exposée qu'après le Sanctus.

*Tu es...* L'existence absolue (*ho ðn*) n'appartient qu'à Dieu, car la créature « devient »<sup>9</sup>. Suivent comme en Jr 1,6 LXX, les titres royaux : *Maître*,

7. Nous traduisons Bas alex, en mettant entre parenthèses ce qui est omis par certain(s) témoin(s).

8. Peut-être Bas alex a-t-il abrégé ici, en omettant les termes de louange (Engberding) ; en tout cas, Bas byz (c'est-à-dire saint Basile) a visiblement amplifié en soulignant le bien-fondé du sacrifice spirituel qu'est l'adoration ; il spécifie ainsi les qualités des Trois Personnes : le Père, transcendant ; le Fils, image égale du Père ; l'Esprit vivifiant, source de la sanctification. B. Capelle a montré que seul Basile a pu ajouter ces précisions trinitaires en empruntant à Athanase ses expressions au sujet du Fils et en reprenant les siennes propres au sujet de l'Esprit. Bas byz insiste aussi, comme saint Basile, sur le rôle de l'Esprit en nous dans la louange (cf. note 49).

9. A la suite des LXX, de Philon et du N.T. (Ap).

*Seigneur. Dieu de vérité* signifie ici Dieu véritable<sup>10</sup>. Puis sont décrites l'existence éternelle avant le temps du monde et la souveraineté qui s'étend sans fin. Cette transcendance est cependant engagée : souveraineté cosmique et regard bienveillant sur notre petit monde (cf. Ps 112,5-6) ; nous sommes loin du Dieu d'Aristote.

*Toi qui as fait...* L'œuvre créatrice comprend la totalité de l'Univers, décrite de manière non systématique (cf. Ac 4,24), sans insistance sur la distinction du visible et de l'invisible<sup>11</sup>.

*Père de Jésus-Christ.* Le Christ est cité indirectement, puisque la prière anaphorique ne peut être adressée qu'au Père. Bas alex décrit ici la médiation créatrice du Christ (cf. Col 1,16). Il est ainsi placé au-dessus des puissances invisibles qui adorent le Père, et dont il va être question dans le *Pré-Sanctus*.

2. LE PRE-SANCTUS ET LE SANCTUS

*Tu es assis sur le trône de ta royauté, d'où rayonne ta sainte gloire ;*

*Tu es adoré par toutes les puissances célestes :*

*anges et Archanges, Principautés et Puissances, Trônes,*

*Dominationes et Vertus d'en-haut t'assistent ;*

*les Chérubins aux yeux innombrables*

*et les Séraphins ailés t'entourent,*

*tout en te louant, clamant et disant à jamais :*

*Saint, Saint, Saint, le Seigneur Sabaoth...*

Dès le v<sup>e</sup> ou le vi<sup>e</sup> siècle, les divers rites connaissent le *Sanctus* dans la liturgie eucharistique. L'Eglise

10. Bas byz comprend probablement : Dieu, source de toute connaissance.

11. Tout ceci est analogue à Marc alexandrin ; Bas byz distingue le visible et l'invisible, à l'exemple des symboles du iv<sup>e</sup> siècle. — La création disparaît de la première prière dans l'anaphore de Jacques et les liturgies qui en dépendent.

entend ainsi joindre son adoration au culte céleste rendu par les anges ; elle ne fait que reprendre un usage de la synagogue, qui se référait à la vision d'Isaïe. Le *Sanctus* s'est peut-être introduit par des voies différentes dans la liturgie eucharistique. Aussi apparaît-il sous deux formes distinctes : en Egypte, le *Sanctus* constitue le sacrifice spirituel des fidèles, qui le chantent à l'exemple des deux « vivants », Chérubin et Séraphin ; en Palestine et Syrie, le *Sanctus*, qui fait partie de l'évocation du culte céleste accompli par les neufs chœurs angéliques, est chanté précisément par les Chérubins et les Séraphins. C'est à ce second type que se rattache Bas alex<sup>12</sup>.

L'adresse s'inspire de la vision d'Isaïe : le Seigneur assis sur le trône de gloire (Is 6,1). Bas alex, comme toutes les liturgies, combine la vision d'Isaïe (Séraphins) et celle d'Ezéchiël (Chérubins : Ez 10) avec celle de Daniel (les myriades : Dn 7,10), mais distingue sept chœurs angéliques, à la façon syrienne<sup>13</sup>. Peut-être les Chérubins et les Séraphins qui entourent le Seigneur, sont-ils conçus aussi comme deux groupes (ou quatre anges) disposés « en cercle »<sup>14</sup>.

Le *Sanctus* se limitait probablement, à l'origine, à l'acclamation d'Isaïe, citée toujours en liturgie chrétienne sous la forme : « Le ciel et la terre sont remplis de ta gloire ». Il est fort malaisé de distinguer ici « gloire » et « sainteté » : la gloire désigne-t-elle la louange céleste et la nôtre, ou bien l'éclat de la présence divine au ciel et de son œuvre sur terre ? Il est vrai que l'œuvre céleste de Dieu est peu décrite dans

12. Sur le *Sanctus*, voir G. KRETSCHMAR, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, Tübingue, 1956, pp. 134-182 ; J.-M. HANSSSENS, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, Rome, 1932, t. 3, pp. 390-404.

13. Jean Chrysostome, Jean de Jérusalem, Pseudo-Denys ; cf. la liturgie clémentine du Livre VIII des *Constitutions apostoliques* ; voir R. ROQUES, Introduction à S.C. 58, pp. LVII-LXI.

14. Bas byz a quatre verbes pour exprimer la louange ; l'iconographie les mettra en rapport avec les quatre formes de Chérubins.

ce qui précède<sup>15</sup>, tandis que la sainteté de l'économie retiendra plus loin l'attention. Le *Sanctus*, tout en concluant la louange céleste au Dieu transcendant, introduit surtout à l'action de grâce de l'Eglise pour le salut.

### 3. LE VERE SANCTUS

*Saint, saint, saint es-tu vraiment, Seigneur notre Dieu.  
Tu nous a façonnés et nous as placés dans le jardin des délices.*

*Alors que nous avons transgressé ton précepte par la tromperie du serpent,  
que nous avons été déchus de la vie éternelle  
et exclus du jardin des délices,  
tu ne nous as pas rejetés pour toujours,  
mais tu nous as visités continuellement par tes saints prophètes.*

*Et en ces derniers jours, tu t'es manifesté à nous,  
qui étions plongés dans les ténèbres et l'ombre de la mort,  
par ton Fils unique Jésus-Christ, notre Seigneur, Dieu  
et Sauveur.*

*Il s'est fait homme de l'Esprit Saint et de la sainte  
(Notre-Dame, la sainte Mère de Dieu, toujours) Vierge Marie.*

*Il nous montra les voies du salut,  
en nous donnant de naître d'en-haut, de l'eau et de  
l'Esprit ;*

*il fit de nous son peuple d'élection  
et nous sanctifia par ton Esprit Saint.*

*Lui qui aimait les siens qui étaient dans le monde,  
Il se donna lui-même, comme rançon, à la mort  
qui régnait sur nous  
et nous détenait comme esclaves à cause de nos péchés.*

15. Dans Bas byz et Jacques, la gloire céleste semble plutôt désigner la louange que l'œuvre divine ; la sainteté désigne alors la perfection, fondement de la louange.

Il descendit par la Croix aux enfers  
et ressuscita le troisième jour d'entre les morts ;  
il monta aux cieux et s'assit à ta droite, Père,  
en fixant le jour de la rétribution où il se manifestera  
pour juger le monde avec justice et rendre à chacun  
selon ses œuvres.

Comme en toute liturgie syrienne, l'action de grâce s'appuie sur le terme *sanctus* : la gloire de Dieu ou plutôt sa sainteté éclate sur terre dans le salut de l'humanité. Suivant un schéma fort ancien<sup>16</sup>, l'action de grâce englobe toute l'économie divine qui commence à la création de l'homme, surmonte la chute du péché et culmine dans la victoire du Christ.

Le *Sanctus* ne reçoit pas ici d'interprétation trinitaire, ni même christologique : seul le Père est acclamé comme saint<sup>17</sup>. La sainteté divine éclate déjà dans la création de l'homme et son existence au paradis des délices ; si nous avons perdu la vie éternelle, c'est parce que le serpent nous a trompés. Mais dans sa bonté, Dieu ne nous a pas abandonnés : il a rendu « visite » à son peuple par les prophètes<sup>18</sup> et s'est manifesté aux derniers jours par son Fils unique, Jésus-Christ. Il faut voir en lui l'épiphanie suprême de Dieu : la Vie éternelle est apparue à ceux qui étaient morts<sup>19</sup>.

16. JUSTIN, *Dialogue*, 41 ; cf. liturgie clémentine, Jacques et Grégoire alexandrin.

17. Bas byz entend la sainteté dans un sens moral ; Dieu est si parfait qu'il manifeste sa bonté et sa justice dans toutes ses œuvres. Cette préoccupation antimanichéenne était courante au IV<sup>e</sup> siècle. Cf. BASILE, *Sermon « Dieu n'est pas l'auteur des maux »* (P.G. 31, 329 ss). — Bas byz a interprété le *Vere sanctus* comme une reprise du *Sanctus* céleste par l'Eglise.

18. Pour Bas byz et saint Basile, l'économie vétérotestamentaire comprend en outre les miracles, la loi et l'intervention des anges. Cf. B. CAPELLE, *Les liturgies basiliennes*, pp. 58-60.

19. Tandis que d'autres anaphores (Hippolyte, Chrysostome, Jacques) évoquent l'économie du salut en disant que « Dieu a envoyé son Fils », notre anaphore décrit l'ensemble du

La prière devient ensuite christologique, bien qu'elle reste adressée au Père ; il n'est plus question que du Fils qui nous aime. Son incarnation ne pouvait être plus clairement exprimée<sup>20</sup>. Son activité consiste à nous révéler le chemin du salut qui s'obtient par la nouvelle naissance du baptême ; c'est de cette manière qu'il fait de nous son peuple élu et nous communique le don de l'Esprit. Cette description de l'œuvre du salut n'est pas strictement chronologique, car elle porte à la fois sur son annonce par le Christ dans l'Evangile et sa réalisation en « nous » aujourd'hui. D'ailleurs ne sommes-nous pas concernés par toute l'économie divine depuis la création<sup>21</sup> ?

La mort du Sauveur est expliquée par son amour à l'égard des siens, c'est-à-dire des membres de son nouveau peuple. Le Christ se donne comme rançon. Si Bas alex insiste sur le don de sa vie, ce n'est pas en tant que sacrifice offert à Dieu, mais comme rançon payée pour nous à la mort souveraine ; dans cette présentation « réaliste » du salut, nous sommes comparés à des esclaves vendus par leur péché à la mort. Cette théologie de la mort correspond aux perspectives de Pères du IV<sup>e</sup> siècle, tel saint Athanase<sup>22</sup>. Le Christ accepte la mort abominable sur la Croix que lui infligent ses ennemis. Descendu dans la prison des morts pour anéantir le pouvoir de la mort, il en revient

mystère du Christ comme une épiphanie. Cf. ATHANASE, *De incarnatione*, 1 et 19 (S.C. 18, pp. 207 et 243). Bas byz n'en a presque rien retenu (« le Fils éternel apparaît sur terre »).

20. Le témoin bohaïrique de Bas alex ajoute des titres à Marie, notamment celui de « Mère de Dieu », cher aux alexandrins et aux monophysites. — Bas byz donne un développement théologique sur la condition divine du Verbe et sur notre divinisation qui découle du mystère de l'incarnation.

21. Dans l'anaphore syrienne orientale d'Addai et Mari ou l'anaphore maronite dite *Charar*, on n'évoque que *notre* salut réalisé dans le Christ, sans énumérer les événements de sa vie. 22. Voir par exemple *De incarnatione*, 8-9 ; 20-24 (S.C. 18, pp. 221-224 ; 243-254). — Bas byz explicite la portée salvifique de la résurrection et de l'ascension : « Il a ouvert la voie pour nous ».

victorieux. La résurrection et l'ascension sont décrites ici pour manifester son immortalité et peut-être même annoncer notre libération. En précisant : « le troisième jour », on veut sans doute souligner la vérité de sa descente aux enfers et par conséquent de sa victoire.

Il n'y a pas ici la moindre remarque sur la condition du corps du Christ au tombeau ; on se contente du récit des événements qui révèlent bien la toute-puissance du Fils unique.

S'inspirant, semble-t-il, de l'énumération du symbole de foi, Bas alex évoque pour finir la Parousie et le jugement. Quelques détails épars dans cette louange christologique trahissent d'ailleurs une certaine influence du symbole <sup>23</sup>.

#### 4. LE RECIT D'INSTITUTION

*Mais il nous a laissé le grand Mystère de la religion.  
En effet, au moment où il allait se livrer à la mort pour  
la vie du monde,  
il prit du pain*

*(en ses mains immaculées et bienheureuses,  
et, les yeux levés aux cieux, vers Toi, son Père,  
notre Dieu et Dieu de l'univers, il rendit grâce),  
le bénit, le sanctifia, le rompit et le donna à ses saints  
disciples et apôtres, en disant :*

*Prenez, mangez (-en tous), ceci est mon corps,  
(brisé et) distribué pour vous et pour beaucoup,  
en rémission des péchés.*

*Faites ceci en mémoire de moi.*

*De même, pour la coupe, après avoir soupé,  
il y mélangea le vin et l'eau, (rendit grâces),  
la bénit, la sanctifia, (rendit grâces,) (y goûta,)*

23. La liturgie clémentine conclut ce récit par la session du Fils à la droite du Père. — Selon Ac 17,31, c'est le Père qui a fixé le jour du jugement ; ici, le Christ lui-même. Bas byz a supprimé ce détail peu biblique (cf. Ac 1,17).

*et la donna à ses saints disciples et apôtres en disant :  
Prenez, buvez-en tous, ceci est mon sang  
(le sang de l'alliance nouvelle) versé pour vous et pour  
beaucoup,*

*en rémission des péchés.*

*Faites ceci en mémoire de moi.*

*Chaque fois que vous mangerez de ce pain  
et boirez de cette coupe, vous annoncerez ma mort  
(et vous confesserez ma résurrection et mon ascension),  
jusqu'à ce que je vienne.*

*(Nous annonçons ta mort et confessons ta résurrection).*

Au lieu d'interrompre la trame de l'économie du salut, pour y insérer à sa place l'institution de l'Eucharistie (comme dans Chrysostome et Jacques), Bas alex donne le récit de la Cène après l'annonce de la parousie. Il lui faut dès lors trouver, comme la liturgie clémentine <sup>24</sup>, une formule de transition qui rattache l'ordre du Christ à ce qui précède. C'est ainsi qu'il présente l'Eucharistie comme le « grand mystère de la piété » <sup>25</sup> que Jésus nous a laissé, c'est-à-dire le rite par excellence du culte chrétien ; « grand mystère » est d'ailleurs une expression consacrée pour désigner le rite eucharistique <sup>26</sup>.

Les récits liturgiques de la Cène ont évolué à partir d'un texte asymétrique et subi diverses influences : goût pour la symétrie dans les réalités évoquées ou dans le choix même des expressions, corrections par littéralisme biblique, amplifications théologiques, décalque

24. Const. apost., VIII, 12,35.

25. Basile supprime cette mauvaise citation de 1 Tm 3,16 et la remplace par « les souvenirs de la Passion salutaire ».

26. Anaphore syrienne orientale d'Addai et celle de Théodore ; Const. apost., VIII, 5,7 et 12,36 ; EUSÈBE DE CÉSARÉE, Sur la Pâque, 9.

des usages de la liturgie<sup>27</sup>. Bas alex est construit sur un récit au parallélisme assez strict, mais accuse des corrections faites selon la lettre du N.T. et des préoccupations théologiques.

Au moment où il allait se livrer, Bas alex corrige implicitement « où il fut livré » (1 Co 11,23), pour souligner chez Jésus le don de soi ; tous les Pères du IV<sup>e</sup> siècle montrent ainsi la supériorité du sacrifice du Christ et en même temps du rite chrétien sur les autres sacrifices. La valeur de la Passion est définie en termes eucharistiques : « pour la vie du monde » ; Bas alex présente donc la Passion et l'Eucharistie dans la même perspective.

Parmi les gestes sur le pain<sup>28</sup> et la coupe, relevons *hagiasas* : le Christ consacre le pain, c'est-à-dire qu'il en fait une réalité sainte et sanctifiante<sup>29</sup>. Cela ne signifie pas nécessairement que la consécration ait lieu à ce moment précis, mais plutôt que le prêtre, à l'exemple du Christ, obtiendra la consécration lorsqu'il la demandera dans l'épiclese. Par ailleurs, Bas alex comprend le geste de « donner » dans le sens du partage ; d'ailleurs, il remplace « brisé » par « distribué », pour écarter le symbolisme de la fraction

27. Voir F. HAMM, *Die liturgischen Einsetzungsberichte*, Münster, 1928.

28. La plupart des témoins de Bas alex et les témoins de Bas byz décrivent en outre les mains immaculées du Christ et son regard tourné vers le Père (cf. Mt 14,19). Ces détails, qui apparaissent pour la première fois dans la liturgie clémentine, se retrouvent dans des anaphores provenant de diverses régions (cf. F. HAMM, *op. cit.*, pp. 55-58 et 65-70). Le texte le plus court a bien des chances d'être le plus proche de l'original de Bas alex. L'insistance sur les mains immaculées du Christ est peut-être une confession d'humilité de la part de ceux qui touchent son corps sacré.

29. *Sanctifier* est déjà employé par Clément d'Alexandrie (*Stromates*, IV, 25) pour la « consécration » de la nourriture en Eucharistie (cf. J. BETZ, *Die Eucharistielehre der griechischen Väter*, 1/1, Freiburg, 1955, pp. 302-307).

comme représentation de la mort<sup>30</sup> et ne retenir que le don eucharistique lui-même<sup>31</sup>.

Parallèlement au geste de « prendre le pain », Bas alex décrit le mélange de vin et d'eau ; ce ne sont que des gestes préparatoires, sans portée symbolique ou théologique. Bas alex fait goûter le Christ à la coupe ; il y voit peut-être un geste symbolique : goûter au calice de la Passion, « goûter la mort »<sup>32</sup>. La formule sur la coupe « mon sang versé pour vous » vise la Passion ; elle n'est plus strictement parallèle à la formule de Bas alex sur le pain, qui ne vise que la communion.

A l'ordre du Christ (1 Co 11,24-25), Bas alex ajoute la recommandation paulinienne de 1 Co 11,26 en l'interprétant comme parole du Christ. La plupart des témoins la développent en confessant la résurrec-

30. Voir les liturgies d'Hippolyte (*confringetur*), des *Const. apost. (thruptomenon)* et l'interprétation « représentative » de THÉODORE DE MOPSUESTE, *Hom.*, XV, 9 ; XVI, 16. — Certains témoins de Bas alex ont juxtaposé les termes « brisé » et « distribué » ; Bas byz a seulement « brisé ».

31. Cf. JEAN CHRYSOSTOME, *Hom. in 1 Cor.* XXIV, 2, qui exclut le symbolisme dramatique en raison de Jn 19,34-36.

32. F. HAMM, *op. cit.*, pp. 59-61, estime avec de nombreux auteurs que ce détail s'inspire de l'usage liturgique (première mention : IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, V, 33,1 : bibisset). En fait, certains commentateurs, notamment une *Expositio anonyme* de la liturgie nestorienne du XI<sup>e</sup> siècle, interprète « il mangea » et « il but » de l'anaphore de Nestorius comme un commandement pour qu'à l'exemple du Christ, le prêtre mange et boive le premier (*C.S.C.O.*, 76, p. 70). Cette explication vaut pour le pain et la coupe. Mais chez Bas alex et chez saint Jean Chrysostome, il ne s'agit que de la coupe. Ceci nous paraît primitif (asymétrique). Nous croyons que chez Bas alex, *geusamenos* (et non *piôn*) a un sens symbolique : « goûter la mort » (He 2,9). « Boire la coupe » est d'ailleurs un symbole du martyre (Mc 10,38 ; *Mari. d'Isaïe*, 5,13 ; *Mari. de Polycarpe*, 14,2). JEAN CHRYSOSTOME n'y voit déjà plus qu'un exemple qui nous engage à ne pas craindre de boire le sang du Seigneur (*Hom. in Mt.* LXXXII, 2). Un témoin sahidique de Bas alex omet déjà ce détail ; Bas byz l'omet par « correction biblique ». Cf. J.M. HANSENS, *Institutiones*, t. 3, p. 444.

tion et l'ascension et la font suivre d'une acclamation du peuple : « Nous annonçons ta mort et confessons ta résurrection ». Mais un témoin ancien (le sahidique) ne connaît pas encore ces développements.

### 5. L'ANAMNESE ET L'OBLATION

*Nous souvenant, nous aussi, de ses souffrances,  
de sa résurrection d'entre les morts,  
de son ascension dans les cieux,  
de sa session à ta droite, Dieu son Père,  
et de sa venue glorieuse et redoutable,  
nous t'avons apporté tes propres choses,  
prises parmi tes dons,  
(ce pain et cette coupe).  
(De tout, pour tout et en tout  
nous te louons et te bénissons).*

Il nous semble que, dans la plupart des liturgies orientales, les prières et actions d'anamnèse, d'offrande, d'action de grâce, de sanctification et de communion, ne veulent qu'exécuter le précepte du Christ rappelé dans le récit du sacrifice.

L'anamnèse s'étend au delà de la mort du Seigneur : elle énumère les souffrances, la résurrection, la session à la droite du Père et le retour glorieux. Cette énumération fait doublet avec le *Vere sanctus*<sup>33</sup> ; le souvenir dont il est question ici coïncide donc avec l'évocation de l'économie du salut faite antérieurement ; néanmoins, il qualifie en principe tout ce qui suit, notamment l'offrande et la « sanctification ».

33. Cf. la liturgie clémentine (*Const. apost.*, VIII, 12,38). — Dans la liturgie de Jacques, ce développement achève l'évocation de l'économie du salut, interrompue par le récit d'institution.

Selon le rite institué par le Christ, l'Eglise loue et bénit Dieu en lui présentant le pain et la coupe qui viennent de lui : l'homme ne peut en effet offrir à Dieu que ce qui vient de lui. La louange et l'action de grâce portent donc sur toutes choses<sup>34</sup>. On ne peut pas dire que l'offrande s'identifie formellement avec le mémorial de la Mort. L'attention ne porte encore que sur la reconnaissance du Dieu créateur : l'offrande se réfère seulement au geste d'action de grâce du Christ sur le pain et la coupe. La valeur représentative de ceux-ci, comme symboles de la passion, ne sera explicitée que dans la recension basilienne<sup>35</sup>.

### 6. L'EPICLESE

*Et nous qui sommes pécheurs, injustes (et misérables),  
nous te demandons et te supplions,  
(Ami des hommes, plein de bonté), (toi, notre Dieu),  
et nous t'adorons,  
pour que, par la bienveillance de ta bonté,  
ton Esprit Saint vienne sur nous (tes serviteurs) et sur les  
dons ici présents,*

34. Le témoin sahidique lit : « ... nous t'avons apporté ce pain et cette coupe », tandis que les autres témoins, en accord avec Bas byz, et, en une certaine mesure, avec Chrysostome, lisent : « ... nous t'apportons..., de tout ... nous te bénissons ». La première lecture a des parallèles égyptiens ; la seconde, des parallèles byzantins ; cf. J. DORESSE — E. LAMNE, *op. cit.*, p. 35. L'acclamation « de tout... » brise peut-être l'allure de la prière, car elle semble conclure un vaste ensemble (nn. 1-5), alors que l'épiclese (« et nous te demandons... ») continue simplement la phrase commencée par « Nous souvenant... ». Il faut donc sans doute faire crédit au premier témoin.

35. Bas alex reste en deça d'une synthèse explicite entre la bénédiction ou l'offrande du pain et l'anamnèse de la passion. Elle est réalisée dans Bas byz, qui remplace « le grand Mystère de la religion » par « les souvenirs de la Passion salutaire » (cf. note 25), et qui compose une prière d'offrande « des symboles (*antitupa*) du corps et du sang ». Voir J. BETZ, *Die Eucharistielehre*, I/1, pp. 207-217 ; O. CASEL, *Faites ceci en mémoire de moi* (Lex orandi, 34), Paris, 1962.

et qu'il (les) sanctifie et (les) manifeste comme les Très Saintes Réalités.

Rends-nous dignes de participer à tes Saintes Réalités pour la sanctification de l'âme et du corps, afin que nous devenions un Corps et un Esprit et que nous trouvions part parmi tes saints, qui t'ont plu depuis toujours.

Comme dans la liturgie d'Hippolyte et la liturgie clémentine, il n'y a aucune coupure entre l'anamnèse et la supplication pour l'Esprit<sup>36</sup>.

L'Esprit est invoqué à la fois sur les fidèles et sur les dons. Toutes les liturgies destinent aux uns comme aux autres la sanctification de l'Esprit, mais il est dit d'ordinaire que l'Esprit descend sur l'oblation et par elle sur ceux qui la partagent<sup>37</sup>.

Dans l'anaphore de Basile comme en celle de Jacques, l'Esprit est destiné à « nous » d'abord, aux dons ensuite. Cette curieuse inversion s'explique par le fait qu'on proclame au moment de présenter les mystères sacramentels : « Les réalités saintes aux saints ». Il ne suffit donc pas d'être sans faute, il faut être saint et

36. L'évocation du jugement, d'une part, et l'importance centrale donnée à l'épiclese comme consécration, d'autre part, ont introduit dans diverses liturgies des prières « pénitentielles » ou « préparatoires », qui brisent la prière unique primitive. Déjà Bas byz a dédoublé la prière d'offrande : une première, qui n'est qu'action de grâce, termine l'anamnèse ; une seconde (où il est question des symboles du corps et du sang) introduit la supplication consécatoire. — L'épithète *philanthrôpos*, « ami des hommes », prend tout son sens à partir du « Vere sanctus » qui a décrit la bonté inlassable de Dieu pour les hommes ; cette bonté réalise maintenant notre sanctification. Cf. JEAN DE JÉRUSALEM, *V<sup>e</sup> Mystag.*, 7 (S.C. 126, pp. 154 s.).

37. Voir par exemple la liturgie d'Hippolyte, la liturgie byzantine de Chrysostome ou la liturgie syrienne orientale d'Addai et Mari ; cf. JEAN CHRYSOSTOME, *Du sacerdoce*, III, 4 (cité par BRIGHTMAN, *op. cit.*, p. 480, note 24).

jouir déjà de la présence de l'Esprit avant de s'approcher de la réalité sacrée du Corps du Christ<sup>38</sup>.

L'Esprit sanctifie les dons, rendant ce pain et cette coupe ordinaires « saints des saints »<sup>39</sup>, c'est-à-dire, manifestation réelle du Corps sacré du Christ. L'épiclese est exprimée en termes de manifestation, comme dans la liturgie clémentine<sup>40</sup>, plutôt qu'en termes de transformation ou de production « physique », comme c'est le cas chez Jean de Jérusalem et dans la liturgie de Jacques<sup>41</sup>. Cette terminologie plus symbolique n'énervait cependant en rien la vigueur de la foi dans la présence de la Réalité sainte par excellence. Elle s'insère dans une théologie « d'épiphanie » : la Vérité se manifeste déjà à nous sous le pain et la coupe.

Bas alex joint à l'épiclese une prière pour la réception fructueuse des Réalités sacrées<sup>42</sup> : la sanctification qu'apportent ces Réalités doit pénétrer tant le corps que l'âme ; de la sorte nous formerons un seul Corps et un seul Esprit ; « corps » et « esprit » visent ici la réalité mystérieuse qu'est l'Eglise<sup>43</sup>. L'Eucharistie

38. Cf. JEAN CHRYSOSTOME, *Hom. in Hebr.* XVII, 5.

39. *Hagia hagiôn* sert de superlatif ; *hagia* est le terme normal pour désigner les réalités eucharistiques au IV<sup>e</sup> siècle ; cf. G.W. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, s.v. ἁγίος.

40. Bas alex et Bas byz : *anadeixai* ; saint Basile (*Traité du Saint-Esprit*, 65, dans S.C. 17, p. 233) appelle la prière traditionnelle l'« *epiklêsis epi tē anadeixei...* invocation au moment de la manifestation... » ; Liturgie clémentine (*Const. apost.* VIII, 12,39) : *apofênē* ; THÉODORE DE MOPSUESTE, *Hom.* XVI, 12 : « *afin qu'on voie que véritablement c'est le corps et le sang de Notre Seigneur* ».

41. JEAN DE JÉRUSALEM, *V<sup>e</sup> Mystag.* (S.C. 126, pp. 154 s.) ; Liturgie de Jacques : « pour qu'il sanctifie et fasse... » — Hormis le témoin sahidique, édité par Lanne et Dorese, tous les témoins de Bas alex ont ajouté une formule avec *polein*, à l'instar de Jacques.

42. Dans d'autres liturgies, cette prière n'est que la finale de la phrase d'épiclese.

43. L'effet ecclésial est moins central dans Bas byz, qui développe plutôt l'antithèse « non pour la condamnation mais pour la grâce ».

nous fait ainsi partager le sort des saints qui nous ont précédés.

## 7. LA SUPPLICATION

L'usage syrien et palestinien a déplacé les commémoraisons et les a introduites dans l'anaphore elle-même après l'épiclese, de sorte que la supplication s'appuie sur le sacrifice présent du Christ <sup>44</sup>.

Bas alex présente d'abord la commémoraison des vivants : on rappelle à Dieu l'Eglise universelle, puis la hiérarchie suprême et locale, le clergé et la ville, enfin les offrants. La commémoraison des morts cite, à la manière ancienne, les saints — depuis les patriarches jusqu'à Marie et ceux du N.T. — et les fidèles défunts, prêtres et laïcs <sup>45</sup>.

Cet ordre se maintient à travers les diverses adaptations de l'anaphore alexandrine, mais la teneur du texte est trop diversifiée pour que nous la commentions en détail <sup>46</sup>. La supplication se termine par une prière pour

44. Voir JEAN DE JÉRUSALEM, *V<sup>e</sup> Mystag.*, 8-10 (S.C. 126, pp. 156-161).

45. L'ensemble de la prière n'est donc pas encore conçu comme « intercession, *presbeia* », puisque la mention des saints n'est qu'une partie du second volet. Au dire de JEAN DE JÉRUSALEM, *loc. cit.*, la prière dans son ensemble est conçue comme une supplication (*deësis, parakaloumen*), et les saints sont mentionnés pour que « grâce à leurs prières et à leurs intercessions, Dieu fasse bon accueil à notre supplication ».

46. Voir H. ENGBERDING, *Das anaphorische Fürbittgebet des Basilisliturgie*, dans *Oriens christianus*, 47 (1963), pp. 16-52 ; 49 (1965), pp. 18-37. Bas alex s'en tient à l'ancien ordre ; Bas byz a renversé l'ordre « vivants-morts » et même l'ordre de mention des vivants ; néanmoins Bas alex témoigne d'une forte évolution secondaire, par développement et transformation. — Notons que le témoin syriaque de Bas byz s'en tient à l'ordre de Bas alex ; les changements de Bas byz du rite byzantin sont donc tardifs, y compris le réaménagement qui consiste à placer en tête la mémoire des saints ; ce changement fait de la *deësis* une véritable « *presbeia* » et rattache habilement l'intercession à la finale de l'épiclese : « avec tes saints... »

« nous », sur laquelle les divers témoins s'accordent assez bien <sup>47</sup> :

(Seigneur, reçois-y leurs âmes.)  
Fais qu'ils trouvent le repos près de toi  
(et rends-les dignes du Royaume des cieux).  
Quant à nous, qui demeurons ici,  
garde-nous dans ta foi  
et conduis-nous vers ton Royaume (glorieux)  
en nous donnant toujours ta paix,

## 8. LA DOXOLOGIE

Afin qu'ainsi comme en toutes choses  
ton Nom très saint, vénérable et béni  
soit glorifié, exalté, loué et sanctifié,  
avec le Christ-Jésus et le Saint-Esprit.

Comme il était, comme il est et comme il sera de  
génération en génération  
et dans tous les siècles des siècles. Amen.

Nous sommes assez peu certains d'avoir gardé la doxologie originale, car elle est commune à toutes les liturgies grecques d'Alexandrie et nous la retrouvons même dans l'anaphore syriaque de Jacques <sup>48</sup>. Sa haute antiquité n'est cependant pas contestable : la louange s'adresse au Père ; le Christ et l'Esprit lui sont ensuite associés. Saint Basile n'eût pas sourcillé devant la formule <sup>49</sup>.

47. Bas byz n'en a gardé que quelques mots, pour introduire à la doxologie : « Donne-nous ta paix... et donne-nous de te louer... ».

48. Voir H. ENGBERDING, *art. cit.* dans *Oriens christianus*, 49 (1965), pp. 28-29.

49. Saint Basile s'insurge contre la formule pneumatomaque : « A toi Père, honneur et gloire, par ton Fils unique, dans le Saint-Esprit », mais il admet que dans la doxologie on associe le Fils et l'Esprit au Père par les particules « et » ou « avec » ; « dans » ne peut se concevoir que pour exprimer que nous

Deux témoins sahidiqes de Bas alex donnent, au lieu de cette doxologie, une formule de médiation qui clôture l'intercession, puis une acclamation par le peuple pour confesser sa foi<sup>50</sup> :

*Par Jésus-Christ et le Saint-Esprit.*

*Le Père est dans le Fils,*

*le Fils dans le Père.*

*Avec le Saint-Esprit dans ton unique Eglise catholique.*

Un de ces témoins donne à la suite la clausule finale « Comme il était... ». Ceci laisse supposer que la « confession » trinitaire a supplanté, à une certaine époque, la doxologie ; d'ailleurs, la dernière ligne semble bien provenir d'une doxologie semblable à celle d'Hippolyte.

### conclusion

L'anaphore alexandrine de Basile nous restitue une liturgie qui remonte au delà de saint Basile, et qui provient probablement du Nord de la Syrie ou de la Cappadoce. Elle reste en deça des controverses trinitaires et christologiques, et se fonde sur la théologie épiphanique du Christ ; la célébration eucharistique est « sanctification », c'est-à-dire transmission de la sainteté de Dieu aux hommes par l'Esprit ; les réalités sanctifiantes se manifestent efficacement dans les éléments eucharistiques.

rendons gloire à Dieu, fortifiés par l'Esprit. Voir *Traité du Saint-Esprit*, 58 et 63 (S.C. 17, pp. 219 s et 230). — La formule de Bas byz est identique à celle de Chrysostome ; Engberding n'ose pas la considérer comme originale. 50. J. DORESSE — E. LANGE, *op. cit.*, pp. 30 s et 38 ; E. LANGE, *Le Grand Eucologe du Monastère Blanc* (P.O. 28/2), Paris, 1958, pp. 386 s. Dans le dernier texte, la confession est précédée des termes : « Et chacun proclame : il est saint celui par qui nous confessons que... ». La dernière ligne est curieusement englobée dans la confession : « le Saint-Esprit dans la sainte Eglise catholique ». Cette confession se retrouve dans deux autres finales d'anaphores de cet eucologe (pp. 344 s ; 366 s).

## ANAPHORES NOUVELLES

### LES NOUVELLES PRÉFACES PAR ANDRÉ ROSE

Ce commentaire des nouvelles préfaces promulguées le 23 mai 1968 en même temps que les nouvelles anaphores, n'a d'autre but que d'en rechercher exactement le sens, pour découvrir leur richesse doctrinale.

Le texte latin et une traduction littérale de ces préfaces précèdent l'explication que nous en donnons. Car il est vain de prendre connaissance d'un commentaire, sans d'abord avoir lu le texte avec grande attention : il s'agit de phrases très denses, où parfois chaque mot évoque une réalité théologique importante.

Certaines de ces préfaces sont reprises telles quelles à d'anciens sacramentaires, telle la préface pour les

dimanches per annum II ; d'autres s'inspirent de prières anciennes, comme les deux préfaces de l'Avent ; d'autres enfin ont été composées à partir de textes bibliques, comme la préface commune I. Toutes néanmoins trouvent leur source dans la théologie biblique et patristique, qui constitue la base de la prière liturgique. C'est pourquoi certains textes patristiques, aptes à faire saisir le sens des termes et des expressions ou la richesse de la doctrine théologique, seront parfois mentionnés, soit en note, soit dans le commentaire lui-même.

## PRÉFACE DE L'AVENT I

(JUSQU'AU 16 DECEMBRE)

(per Christum...)

*Qui, primo adventu*

*in humilitate carnis*

*assumptae,*

*dispositionis antiquae*

*munus implevit,*

*nobisque salutis perpetuae*

*tramitem reseravit :*

*ut, cum secundo venerit*

*in suae gloria maiestatis*

*manifesto demum munere*

*capiamus,*

*quod vigilantes nunc*

*audemus expectare promissum.*

(par le Christ...)

Lorsqu'il vint une première fois

dans l'humilité de notre chair

qu'il avait fait sienne,

il a accompli le plan fixé (par Dieu)

depuis les origines,

et nous a de nouveau ouvert

le chemin du salut éternel.

Ainsi, lorsqu'il viendra une seconde fois

dans la gloire de sa majesté,

nous recevrons enfin au grand jour le don promis,

que maintenant nous avons la hardiesse d'attendre

dans la vigilance.

Deux expressions viennent de deux préfaces du sacramentaire Léonien pour l'Ascension : *dispositionis antiquae munus implevit* (n. 184) et *manifesto munere capiamus quod nunc audemus sperare promissum* (n. 179) <sup>1</sup>. La première expression se rapporte au mystère de l'Ascension, la seconde au retour glorieux du Seigneur (*secundo mediatoris adventu*). La référence de la première expression à la première venue du Christ n'a rien de choquant, du fait que celle-ci est comprise comme un tout : le mystère du premier avènement englobe en effet toute l'œuvre du Christ, depuis la Nativité jusqu'à l'Ascension.

Plusieurs termes commandent le sens de cette préface : *munus*, qui apparaît à deux reprises, et *dispositio antiqua*. Le Léonien emploie le mot *munus* dans deux optiques différentes : celle de l'Ascension et celle de la Parousie. Aussi est-il vraisemblable qu'on doive l'interpréter différemment. Dans le premier cas (*munus implevit*), il s'agit de la « fonction », de la « charge » que remplit le Christ en accomplissant la *dispositio antiqua* de Dieu <sup>2</sup>. Dans le second cas (*manifesto munere capiamus*), il s'agit du don de Dieu que nous recevons à la Parousie de manière manifeste aux yeux de tous. *Dispositio* signifie le plan de Dieu pour sauver

1. La numérotation des textes tirés des sacramentaires renvoie au *Sacramentarium Veronense*, éd. MOHLBERG, Rome, 1956, pour le Léonien ; au *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis anni circuli*, éd. MOHLBERG, Rome, 1960, pour le Gélasien du VII<sup>e</sup> siècle.

2. Pour ce sens, cf. S. AMBROISE, *Hexameron* I, 2,6 à propos de Moïse : « Priusquam ad populi liberandi munus vocaretur » — « Avant d'être appelé à la charge de délivrer le peuple » (C.S.E.L. 33, p. 5). Citant implicitement 1 Co 1,28 qui évoque la soumission du Christ au Père à la Parousie, le même écrit dans son commentaire de Ps 36,16 : « Ipse subjectus munus suum Deo Patri offerens » — « Lui-même soumis, offrant l'accomplissement de sa charge à Dieu le Père » (C.S.E.L. 64, p. 82).

le monde<sup>3</sup> ; *antiqua*, c'est-à-dire fixé dès l'origine du monde, en des temps très anciens<sup>4</sup>.

Dès le début de la préface, l'auditeur est invité à se situer au sein de l'histoire du salut : entre le premier avènement du Fils de Dieu dans l'humilité de la condition humaine assumée par lui (*in humilitate carnis assumptae*), et le second avènement où éclatera la gloire lumineuse de sa majesté divine, cachée jusque-là aux yeux des hommes.

Le premier avènement accomplit le plan de salut fixé dès les origines du monde : ouvrir aux hommes le chemin vers la possession du bonheur éternel. Le second avènement manifestera au grand jour le don de Dieu : ceux qui auront reçu le Christ dans la foi verront l'accomplissement de la promesse. Mais entre les deux avènements, le temps actuel (*nunc*) est celui de l'attente et de la vigilance. Ces deux termes caractérisent, dans le N.T., l'attitude du chrétien qui attend l'heure décisive de Dieu, l'accomplissement plénier de la rédemption<sup>5</sup>.

L'attente de la fête liturgique de Noël n'est donc que le symbole de quelque chose de plus vaste. La célé-

3. Depuis Irénée, le terme *dispositio* est appliqué au plan de Dieu sur le monde. Le substantif et le verbe se retrouvent souvent dans la prédication de S. LÉON : Jésus est « in opere paternae dispositionis intrepidus » — « intrépide dans l'accomplissement de l'œuvre décidée d'avance par le Père » (*Sermon 58*, 3 dans P.L. 54, 333 B) ; cette œuvre était « ante aeterna saecula et misericorditer dispositum » — « fixée avant les siècles éternels dans sa miséricorde » (*Sermon 58*, 4, dans P.L. 54, 335 C).

4. On connaît le beau passage du sermon de Noël de S. LÉON : « Illuxit nobis dies redemptionis novae, praeparationis antiquae, felicitatis aeternae » — « Il a brillé pour nous, le jour de la rédemption qui nous donne la vie nouvelle, le jour préparé depuis l'origine du monde, le jour du bonheur éternel » (*Sermon 22*, 1).

5. « Veillons, mes bien-aimés, pour obtenir le bonheur qui suivra : Heureux ces serviteurs que le Seigneur trouvera en train de veiller, lorsqu'il viendra (Lc 12,37) » — (S. PIERRE CHRYSOLOGUE, *Sermon 13*, dans P.L. 52, 263 A).

bration de cette fête, mémorial d'un événement passé de l'histoire du salut — la naissance du Fils de Dieu dans le temps — doit se vivre comme l'anticipation de l'accomplissement plénier de la rédemption. C'est pourquoi l'attente de Noël doit porter sur son terme eschatologique.

La première préface de l'Avent contribue puissamment à élargir la célébration de l'Avent, pour qu'elle débouche sur une vision totale de l'histoire du salut. Elle invite les chrétiens à vivre pleinement l'espérance chrétienne, qui consiste à se préparer à l'heure de Dieu dans la patience et la vigilance, de manière à ne pas perdre de vue l'importance de cette heure dernière.

## PRÉFACE DE L'AVENT II

(A PARTIR DU 17 DECEMBRE)

(per Christum...)

*Quem praedixerunt cuncto-  
rum praeconia propheta-  
rum.*

*Virgo mater ineffabili  
dilectione sustinuit,*

*Ioannes cecinit affuturum  
et adesse monstravit.*

*Qui suae nativitatis myste-  
rium tribuit nos praevenire  
gaudentes,*

*ut et in oratione pervigiles  
et in suis inveniat laudibus  
exsultantes.*

(par le Christ...)

C'est lui qu'ont annoncé les oracles de tous les prophètes.

Lui que la Vierge Mère a attendu avec un amour indicible.

Lui dont Jean prophétisa la venue et montra la présence.

Il nous accorde de devancer avec joie la célébration du mystère de sa naissance,

pour qu'il nous trouve (au jour de sa venue) vigilants dans la prière et remplis d'allégresse dans ses louanges.

L'expression initiale *praedixerunt cunctorum praeconia prophetarum* se trouve dans une préface de Noël du Léonien (n. 1241) ; la formule *cecinit affuturum et adesse monstravit*, dans une oraison sur les offrandes du Léonien (n. 238), source de celle du 24 juin dans notre missel romain.

Réservée aux derniers jours de l'Avent, cette préface souligne le rôle de divers personnages qui ont précédé la venue du Christ : les prophètes, la Vierge Marie, Jean-Baptiste. Les prophètes, désignés ici d'une manière globale (*cunctorum... prophetarum*), l'ont annoncé ; la Vierge l'a attendu (*sustinuit*)<sup>6</sup> ; Jean-Baptiste a non seulement prophétisé sa venue, mais aussi révélé sa présence<sup>7</sup>.

Ensuite, l'attention se porte sur les fidèles qui attendent, eux aussi, la célébration du mystère de la Nativité. Les derniers jours avant la fête, on anticipe en quelque sorte sa célébration : c'est le sens de l'expression *praevenire gaudentes*, particulièrement adaptée à l'attente joyeuse et remplie d'espérance, qui caractérise l'Avent.

Mais la pensée glisse aussitôt vers l'attente de la venue glorieuse du Christ. C'est pourquoi le texte mentionne notre vigilance dans la prière (cf. I P 4,7) et l'exultation de ceux qui verront le Christ apparaître dans sa gloire (cf. 4,13). On se souviendra ici de la recommandation de saint Pierre Chrysologue :

Ceints du ceinturon de la charité, qui est l'insigne du combat chrétien, remportons la victoire sur la mollesse chancelante de la chair et, *vigilants dans l'attente de notre Roi (regis nostri expectatione pervigiles)*, ignorons

6. *Sustinere* est fréquent dans la Vulgate au sens d'« attendre fermement », « soupirer après ». Voir Ps 68,21 : *sustinui qui simul contristaretur* ; Ps 32,20 : *Anima nostra sustinet Dominum* ; Ps 129,4 : *sustinui te Domine... sustinuit anima mea in verbo eius*. Cf. Mt 26,38 : *Sustinete hic et vigilate mecum* (au sens simple d'attendre).

7. Allusion nette à Jn 1,28 ss.

le sommeil inquiétant du monde (*Sermon 22*, dans *P.L.* 52, 261 B).

Comme dans la préface précédente, on passe du thème de l'histoire du salut à notre attitude concrète devant le mystère de l'attente du Christ.

## PRÉFACE DES DIMANCHES DE CARÊME

(per Christum...)

*Quia fidelibus tuis  
dignanter impendis  
quotannis paschalia  
sacramenta  
in gaudio purificatis  
mentibus expectare :  
ut, pietatis officia*

*et opera caritatis  
propensius exsequentes,  
frequentatione mysteriorum,  
quibus renati sunt,*

*ad gratiae filiorum  
plenitudinem perducantur.*

Car tu accordes  
gracieusement à tes fidèles  
d'attendre chaque année  
avec joie la célébration  
du mystère pascal,  
avec des âmes purifiées,  
afin qu'en accomplissant  
mieux

les devoirs de la piété  
et les œuvres de charité,  
ils parviennent, par la  
célébration des mystères  
de leur régénération,  
à la plénitude de la grâce  
de l'adoption filiale.  
(par le Christ...)

L'expression *fidelibus tuis dignanter impendis paschalia sacramenta* est reprise à une préface du Gélasien du VII<sup>e</sup> siècle pour le temps pascal. Quant aux termes *in gaudio... expectare*, ils sont manifestement parallèles à ceux de la Règle de saint Benoît sur l'observance du Carême :

Chacun offrira spontanément à Dieu dans la joie (*cum gaudio*) venant de l'Esprit Saint, quelque pratique surrogatoire ; il retranchera à son corps sur la nourriture,

la boisson, le sommeil, les entretiens, la plaisanterie ; et il attendra la sainte Pâque avec l'allégresse du désir spirituel (*cum spiritualis desiderii gaudio sanctum Pascha exspectet*)<sup>8</sup>.

C'est donc dans un contexte de pratiques de pénitence qu'il faut comprendre l'« attente dans la joie » dont il est question ici. L'insistance sur cette note joyeuse est par ailleurs toute indiquée pour le dimanche, qui célèbre toujours la résurrection du Seigneur.

Deux expressions ont besoin d'être quelque peu explicitées : *pietatis officia* et *opera caritatis*. Les *officia pietatis* sont les devoirs envers Dieu, qui sont imposés au chrétien par la vertu de religion. Il semble qu'il s'agit en particulier du devoir de la prière. Un passage de saint Léon nous éclaire à propos des *opera caritatis* :

Le premier jour des collectes... exige que chacun — pour autant qu'il l'a promis et que cela lui est possible — affecte une partie de ses ressources aux besoins et à la nourriture des pauvres. Vous le savez, outre le baptême de régénération, où sont lavées toutes les souillures du péché, ce remède à la faiblesse humaine nous a été divinement accordé : toute faute contractée en ce terrestre séjour est effacée par les aumônes. Les aumônes en effet sont des œuvres de charité (*eleemosynae opera caritatis sunt*), et nous savons que « la charité couvre une multitude de péchés » (1 P 4,8)<sup>9</sup>.

L'action de grâce porte sur le fait que Dieu a donné aux fidèles ce saint temps au cours duquel, remplis d'une sainte joie, ils attendent la Pâque, en s'adonnant avec plus de générosité à la prière et à l'aumône.

Les *mysteria* par lesquels les fidèles sont nés à une

8. Traduction de Ph. SCHMITZ dans *Saint Benoît, La Règle des moines*, Maredsous, 1945, p. 72.

9. Traduction de R. DOLLE dans *Saint Léon le Grand, Sermons*, t. II, Paris, 1957, pp. 11-12.

vie nouvelle, ou régénérés, désignent les sacrements de l'initiation chrétienne : baptême, confirmation et eucharistie, qui vont être célébrés à nouveau au cours des fêtes pascales. La préface ancienne d'où ont été tirées la plupart des expressions de notre texte, disait : « in mysteriis quibus renati sunt permanentes », car on la proclamait au temps pascal. On demande ici que la *frequentatio*, c'est-à-dire la participation répétée à la célébration du mystère, développe pleinement en nous la grâce de l'adoption filiale.

Ainsi, cette préface conduit les fidèles, du Carême à Pâques, en évoquant les pratiques du Carême (prière et aumône) qui doivent s'accomplir dans la joie de l'attente. Elle convient beaucoup mieux aux dimanches de Carême que notre préface propre du Carême, qui souligne seulement la valeur du jeûne. En effet, la pratique du jeûne a toujours été suspendue le dimanche, en raison du caractère festif de celui-ci.

## PREFACE DES DIMANCHES PER ANNUM I

(per Christum...)

*Culus hoc mirificum fuit  
opus*

*per paschale mysterium,  
ut de peccato et mortis iugo  
ad hanc gloriam vocaremur,  
qua nunc genus electum  
regale sacerdotium, gens  
sancta  
et acquisitionis populus  
diceremur,*

*et tuas annuntiarem  
ubique virtutes  
qui nos de tenebris ad tuum  
admirabile lumen vocasti.*

(par le Christ...)

Lui qui par le mystère pascal réalisa cette œuvre magnifique de nous libérer du péché et de la mort et de nous appeler à cette gloire qui nous vaut maintenant de porter le titre de « race élue, de sacerdoce royal, de nation sainte et de peuple acquis », afin de proclamer partout tes hauts faits, toi qui des ténèbres nous a appelés à ton admirable lumière.

Le début de cette préface figure dans le sacramentaire Gélisien du VII<sup>e</sup> siècle pour le dimanche après l'Ascension (n. 589). La finale de la préface originelle a été remplacée par le texte bien connu de 1 P 2,9 qui forme le cœur de la prière.

On lit dans le Gélisien : *cuius hoc mirificum ac salutare mysterium fuit, ut perditum dudum atque prostratum, de diaboli et mortis aculeo ad hanc gloriam...* Grâce à une mention plus explicite du mystère pascal et à la simplification des termes, on obtient un texte parfaitement adapté au dimanche « per annum », jour de la Pâque hebdomadaire.

La « gloire » désigne l'état auquel les fidèles sont appelés dans le Christ : « Le Dieu de toute grâce... vous a appelés à la gloire éternelle dans le Christ » (1 P 5,10). Cette gloire est précisée ici par le beau texte sur le sacerdoce royal, qui, en s'inspirant de l'Exode, souligne les traits du peuple nouveau, voué au culte spirituel du Dieu unique et à la proclamation de ses hauts faits.

Le deuxième Concile du Vatican a mis cette doctrine en valeur dans la Constitution *Lumen Gentium* : « Les baptisés par la régénération et l'onction du Saint-Esprit, sont consacrés pour être une demeure spirituelle et un sacerdoce saint, pour offrir, par toutes les activités du chrétien, autant de sacrifices spirituels, et pour proclamer les merveilles de celui qui des ténèbres les a appelés à son admirable lumière » (n. 10)<sup>10</sup>.

Le texte de cette préface comporte un excellent rappel de la dignité de la vocation chrétienne dans l'Eglise. A ce titre, elle conviendrait aussi pour une messe votive de Baptême, de Confirmation ou de profession de foi baptismale.

10. Traduction du Card. Garonne dans *Concile œcuménique Vatican II*, éd. du Centurion, Paris, 1967.

## PRÉFACE DES DIMANCHES PER ANNUM II

(per Christum...)

*Qui humanis miseratus  
erroribus,  
de Virgine nasci dignatus est.*

*Qui, crucem passus,  
a perpetua morte  
nos liberavit  
et, a mortuis resurgens,*

*vitam donavit aeternam.*

(par le Christ...)

Prenant en pitié les fautes  
des hommes,  
il a voulu naître d'une  
Vierge.

Par ses souffrances sur la  
croix il nous a délivrés  
de la mort éternelle  
et, ressuscitant d'entre les  
morts,  
il nous a donné la vie  
éternelle.

Cette brève préface est très riche par son contenu. Elle est reprise presque textuellement au sacramentaire Gélisien du VII<sup>e</sup> siècle, qui l'indique pour le troisième dimanche après Pâques. En quelques lignes, elle évoque toute l'histoire du salut. A l'origine, on trouve la miséricorde de Dieu à l'égard de l'homme pécheur. Puis se déclenche le processus de notre relèvement : le mystère de l'Incarnation, le mystère pascal du Christ dont la passion nous délivre de la mort éternelle et dont la résurrection nous accorde la vie sans fin.

Ce bref raccourci de l'histoire du salut éduquera les assemblées dominicales à une vision globale et fondamentale de l'histoire du salut. Les trois étapes y apparaissent étroitement liées : naître d'une Vierge, souffrir la passion, ressusciter d'entre les morts. Le tout culmine dans le don de la vie éternelle par le Sauveur.

## PRÉFACE DE L'EUCHARISTIE

(per Christum...)

Qui verus aeternusque  
Sacerdos,  
formam sacrifici perennis  
instituens,  
hostiam tibi se primus

obtulit salutarem,  
et nos, in sui memoriam,

praecepit offerre,  
ut, in sacro convivio  
panem vitae sumentes,

mortem suam annuntiemus  
donec veniat.

(par le Christ...)

Prêtre véritable et éternel,  
en instituant le rite du  
sacrifice  
qui devait durer,  
le premier il se présenta  
à toi

en offrande de salut,  
et nous a donné l'ordre  
de l'offrir

en mémoire de lui,  
afin que, prenant le pain  
de vie dans le repas  
sacré,

nous annonçons sa mort  
jusqu'à ce qu'il vienne.

Cette préface est construite à partir de deux textes du sacramentaire de Bergame. Le titre *verus aeternusque sacerdos* est un décalque de *verus aeternusque Pontifex*, d'une préface du Natale des confesseurs (n. 1210)<sup>11</sup>. Tandis que le sacramentaire a *aeternus pontifex*, plus proche de la terminologie de l'épître aux Hébreux, le nouveau texte a *aeternus sacerdos* qui rappelle le Ps 109,4 cité en He 5,6 : « Tu es prêtre pour l'éternité ».

La suite de la préface comprend d'abord un extrait d'une anaphore spéciale au Jeudi Saint dans le même sacramentaire. On lit en effet dans le *Communicantes* de ce jour : « Qui formam sacrifici salutis perennis

instituens, *hostiam se primus obtulit et primus docuit offerri* ». Mais la suppression du mot *salutis* crée une difficulté : en effet, le « sacrifice du salut éternel » devient dans notre préface le « sacrifice éternel ». Or, peut-on dire du sacrifice eucharistique qu'il est éternel, alors qu'on affirme un peu plus loin le *donec veniat* de saint Paul ? Aussi faut-il traduire *perennis* de manière mitigée : sacrifice *définitif, qui dure*, par opposition aux sacrifices de l'A.T.

Le Christ a donc institué le rite (*forma*) du sacrifice nouveau. Et pour cela il s'est offert le premier et il a donné l'ordre de réitérer cette offrande de lui-même, en mémorial de sa mort et de sa résurrection.

Les quatre dernières lignes ont été composées pour mettre en valeur la communion sacrificielle et son sens eschatologique : annoncer la mort du Seigneur jusqu'à son retour dans la gloire (1 Co 11,26).

De la sorte, divers aspects fondamentaux de l'Eucharistie sont mis en valeur ici : le sacrifice, la communion, le mémorial et sa portée eschatologique.

## PRÉFACE COMMUNE I

(per Christum...)

In quo omnia instaurare

tibi complacuit,

et de plenitudine eius  
nos omnes accipere tribuisti.

Cum enim in forma Dei  
esset,  
exinanivit semetipsum,  
ac per sanguinem crucis suae  
pacificavit universa ;

(par le Christ...)

En lui (Tête du Corps  
de l'Eglise)

tu as voulu rétablir toutes  
choses,

et de sa plénitude  
tu nous a donné à tous  
de recevoir.

Comme il était  
de condition divine,  
il s'est dépouillé  
et par le sang de sa croix  
il a donné la paix au  
monde ;

11. Cf. *Sacramentarium Bergomense*, éd. PAREDI, Bergamo, 1962.

unde exaltatus est super  
omnia  
et omnibus obtemperantibus  
sibi factus est  
causa salutis aeternae.

aussi, il a été élevé (dans  
la gloire) au-dessus de  
toutes les créatures.  
et il est devenu, pour tous  
ceux qui lui obéissent,  
cause de salut éternel.

Pour comprendre cette préface, véritable mosaïque  
de citations bibliques, il faut aligner les passages  
suivants :

*In ipso complacuit omnem  
plenitudinem inhabitare*  
(Col 1,19).

En lui (Dieu) s'est plu  
à faire habiter la  
plénitude.

*Instaurare omnia  
in Christo* (Ep 1,10).

Rétablir toutes choses  
dans le Christ.

*Et de plenitudine eius nos  
omnes accepimus* (Jn 1,16).

Et de sa plénitude  
nous avons tous reçu.

*Cum in forma Dei esset,  
exinanivit semetipsum*  
(Ph 2,6 s).

Comme il était  
de condition divine,  
il s'est dépouillé.

*Et per eum reconciliare  
omnia in ipsum,  
pacificans per sanguinem  
crucis eius,  
sive quae in terris,*

Et par lui, à tout réconci-  
lier avec lui-même,  
donnant la paix par le  
sang de sa croix,  
soit pour les choses de  
la terre,  
soit pour les choses des  
cieux.

*sive quae in caelis sunt*  
(Col 1,20).

Dieu l'a élevé (dans la  
gloire).

*Deus exaltavit illum*  
(Ph 2,9).

Il est devenu,  
pour tous ceux qui lui  
obéissent,  
cause de salut éternel.

*Factus est,  
omnibus obtemperantibus  
sibi,  
causa salutis aeternae*  
(He 5,9).

Cette grande fresque doctrinale est construite à  
partir de la vision de Paul dans les épîtres de la cap-  
tivité : le Christ est glorifié, élevé dans la gloire, au-  
dessus de toute créature. C'est en lui, la tête du Corps  
qui est l'Eglise, que tout doit être un jour récapitulé :  
il est en effet le *plérôme* <sup>12</sup>.

Mais si, dans son humanité, le Christ est revêtu  
d'une telle gloire, c'est en raison de l'œuvre qu'il a  
accomplie pour sauver les hommes : son Incarnation,  
évoquée par le texte de l'épître aux Philippiens sur le  
dépouillement du Fils de Dieu, qui auparavant était  
dans la forme de Dieu <sup>13</sup> ; mais aussi sa Rédemption,  
évoquée par la Croix qui réconcilie toutes choses.

La finale revient sur le thème de la plénitude, mais  
du point de vue des hommes : ceux qui par la foi  
obéissent au Christ, obtiennent le salut éternel.

Une telle préface contient tant de richesse qu'elle  
suppose une catéchèse prolongée sur la théologie des  
épîtres pauliniennes. Si elle peut convenir pour les jours  
de semaine, à plus forte raison serait-elle tout indiquée  
en une célébration du Christ-Roi. Elle semble en effet  
exprimer une doctrine plus riche que l'actuelle préface  
de cette fête.

## PREFACE COMMUNE II

(aeterne Deus :)

*Qui bonitate hominem  
condidisti,  
ac iustitia damnatum*

*misericordia redemisti :*

(per Christum...)

(Dieu éternel :)

Dans ta bonté tu as créé  
l'homme,  
et, si ta justice l'a  
condamné,  
tu l'as racheté par ta  
miséricorde :

(par le Christ...)

12. Sur le sens de ce terme dans la doctrine de saint Paul, cf.  
L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris,  
1951, pp. 320-322.

13. Si la Vulgate a *cum in forma Dei esset*, il ne faut pas per-

Ce texte se trouve au début d'une préface du sacramentaire de Bergame sous la forme suivante :

...aeterne Deus. Cuius bonitas hominem condidit,  
iustitia damnavit,  
misericordia redemit (n. 410).

Ces formules laconiques et bien frappées risquaient cependant de paraître dures dans une traduction littéraire. La révision de ce texte a réussi à lui garder toute la densité du raccourci, en mettant davantage en valeur la miséricorde divine. On trouve ici un petit condensé de toute l'histoire du salut : la création, la chute et le châtement, le rachat miséricordieux.

Parmi les Pères latins, il faut citer saint Augustin et saint Léon, qui ont proclamé la miséricorde de Dieu comme source de l'œuvre de la rédemption :

En raison de sa *miséricorde*, il a plu (à Dieu) de nous racheter à un si grand prix (S. AUGUSTIN, *Sermon* 22, 9, éd. des Mauristes, 5, 120 G).

Il n'y a pas d'autre cause à notre restauration que la *miséricorde de Dieu* : nous ne l'aimerions pas si lui-même ne nous avait aimés le premier (S. LÉON, *Sermon* 12, 1, dans P.L. 54, 169 A).

Notre Dieu tout-puissant et clément, dont la nature est bonté, dont la volonté est puissance, dont l'œuvre est *miséricorde* (*cuius opus misericordia est*), aussitôt que la méchanceté du diable nous eut donné la mort par le

dre de vue que le texte grec insiste moins sur le caractère *temporel* de la préexistence du Christ que sur son caractère éternel, car il a « subsistant dans la forme de Dieu ». Le Christ reste bien « dans la forme de Dieu », tout en se dépouillant de son aspect glorieux par l'Incarnation. « Fils de Dieu, il est devenu un homme (sans cesser d'être Fils de Dieu) » (L. CERFAUX, *op. cit.*, p. 292).

poison de sa jalousie, détermina, dès les origines du monde, les remèdes que sa bonté devait préparer pour donner le renouveau aux hommes (S. LÉON, *Sermon* 22, 1, dans P.L. 54, 194 A).

## CONCLUSION

Qu'elles soient brèves ou étendues, les nouvelles préfaces manifestent une remarquable densité doctrinale. La catéchèse se révèle indispensable pour que les fidèles qui les entendront entrent dans ce mouvement d'action de grâce. Celle-ci porte essentiellement, non sur quelque fait — si important soit-il — de l'histoire des hommes, mais sur l'événement central, qui est le fondement de l'existence des croyants et à la lumière duquel tous les autres événements doivent s'éclaircir : la venue du Fils de Dieu dans notre condition humaine, et son retour auprès du Père après sa résurrection, comme prémices de l'humanité régénérée.



ACHEVÉ D'IMPRIMER A ROANNE  
SUR LES PRESSES DE L'IMPRIMERIE DU COURRIER  
LE 15 NOVEMBRE 1968



D.L., 3<sup>o</sup> Trim. 1968 - Ed., n<sup>o</sup> 5 793 - Imp., n<sup>o</sup> 132

*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<sup>e</sup> volume, une nouvelle souscription  
annuelle sera lancée pour tous.

---

Le N° 3 « le lectionnaire dominical »

paraîtra prochainement

---

LE PRIX D'UN NUMÉRO DE LA DEUXIÈME SÉRIE : 8<sup>f</sup> 50



## ANAPHORES NOUVELLES

### **L'anaphore brève**

Bernard Botte *Professeur à l'Institut supérieur de Liturgie de Paris*

p. 9

### **L'acclamation d'anamnèse**

Joseph Gélineau *Professeur à l'Institut de musique liturgique de Paris*

p. 17

### **La troisième prière eucharistique**

Louis Bouyer *de l'Oratoire*

p. 21

### **La quatrième prière eucharistique**

Joseph Gélineau *Professeur à l'Institut de musique liturgique de Paris*

p. 35

### **L'anaphore alexandrine de saint basile**

Albert Houssiau *Professeur à l'Université de Louvain*

p. 55

### **Les nouvelles préfaces**

André Rose *Secrétaire de la Commission liturgique du diocèse de Namur*

p. 75

