

LE CANON ROMAIN ET LES AUTRES FORMES DE LA GRANDE PRIÈRE EUCHARISTIQUE

A la conception qu'on se fait du canon dans la liturgie romaine est liée, depuis des siècles, l'idée que la partie de la messe ainsi désignée, non seulement est particulièrement sainte, mais encore serait soustraite à tout changement et totalement immuable. Canon signifie en effet, comme chacun sait, norme fixe, règle précise. Mais par ailleurs nous constatons que le cœur de la messe, non seulement a eu une tout autre forme dans l'antiquité chrétienne, comme nous le savons grâce à Hippolyte, mais encore que dans les liturgies non romaines de l'époque actuelle il ne présente que peu de ressemblance avec le canon romain. Il s'agit donc d'un véritable problème.

1. Où commence le canon ?

Une première différence, lourde de conséquences, vis-à-vis de toutes les autres formes de la prière eucharistique, saute aux yeux : dans la liturgie romaine, le canon commence seulement après le *Sanctus*. A ce moment — ainsi l'ont constaté tous les commentateurs depuis Yves de Chartres —, le prêtre pénètre seul au cœur du sanctuaire, pour ainsi dire dans le saint des saints du temple ; le peuple, pareil au peuple lors du sacrifice d'encens de Zacharie, reste dehors en priant. Le prêtre ne parle plus qu'à voix basse. Ce qui précède, comme on a su l'expliquer et comme on sait l'expliquer jusqu'à nos jours, n'est que « préface », introduction. Aussi, depuis le 13^e siècle, certains commentaires de la messe font-ils durer la première partie « introductive » jusqu'au *Sanctus*. Ce découpage s'est imposé jusque

dans l'aménagement de nos missels. Alors qu'au 8^e siècle encore, les premières lettres *V(ere) D(ignum)* étaient distinguées par une enluminure, depuis lors, une telle distinction est passée au T du *Te igitur*, et de là naquit, on le sait, la grande image du canon.

Le contraste vis-à-vis des autres formes de la liturgie catholique est manifeste. Certes, le *Sanctus* et la nette césure qui en résulte se trouvent également dans toutes les autres anaphores utilisées de nos jours. Le *Sanctus* a même été introduit d'abord dans les liturgies orientales ; il apparaît pour la première fois dans l'anaphore de Sérapion de Thmuis (vers 350) ; c'est seulement depuis le 5^e siècle — comme l'a montré une recherche récente¹ — qu'il s'est imposé en Occident également. Mais jamais, en Orient, ne s'en est dégagée l'idée que la partie précédant le *Sanctus* serait sans importance. La tentation d'en venir à une telle conception était moindre, pour cette raison aussi qu'on eut assez tôt coutume — comme nous le savons grâce aux homélies liturgiques de Narsai de Nisibe († vers 502) — de prier à voix basse la partie de la prière eucharistique qui précède le *Sanctus*, tout comme celle qui le suit² — et ceci dès les premiers mots, comme c'est prescrit aujourd'hui encore dans la liturgie byzantine, entre autres.

2. Lien entre le *Sanctus* et la suite.

Cependant, après l'intercalation du *Sanctus* comme premier sommet et point de repos, une question demeura dans toutes les liturgies : comment la prière devait-elle se poursuivre et comment devait-elle être amenée au sommet sacramentel de la consécration ? Dans les rites d'Orient, nous trouvons deux solutions différentes.

A. La tradition égyptienne reprend, dans la louange des séraphins, le mot « πλήρης » : ciel et terre sont remplis de ta gloire (le *Benedictus* n'a pas été ajouté ici). Dans

1. L. CHAVOUTIER, *Un libellus ps.-ambrosien*, dans « *Sacris erudiri* » 11 (1960), 136-192.

2. R. H. CONNOLLY, *The liturgical homilies of Narsai* (Cambridge, 1909), 10-13, 18. — Cf. aussi l'appendice par E. BISHOP (ibid. 121-126), « *Silent recitals in the Mass of the faithful* ».

le papyrus de Dêr Balizeh, la prière eucharistique se poursuit : « Remplis-nous (πλήρωσον) aussi de ta gloire et veuille envoyer ton Saint-Esprit sur ces créatures et fais de ce pain... (suit l'épiclese) ; car dans la nuit³... » Le lien entre les deux expressions est très clair aussi chez Sérapion : « Le ciel est rempli, remplie aussi la terre de ton immense gloire. Seigneur des puissances, remplis (πλήρωσον) aussi cette offrande avec ta force et ta communication ; car c'est à toi que nous avons présenté cette oblation vivante, ce don non sanglant... ; car dans la nuit... » L'anaphore de saint Marc présente le même lien, mais en précisant davantage : « Remplis soient ciel et terre de ta gloire par l'apparition de notre Seigneur et Dieu et Sauveur Jésus-Christ. » Le πλήρωσον qui suit implore, ici également, la descente du Saint-Esprit, après quoi on continue une fois de plus par : « Car dans la nuit... ».

B. Autre est la tradition syro-cappadocienne. Celle-ci fait le lien avec le mot « saint » du chant de louange. Le plus ancien document pourrait bien se trouver dans cette forme primitive de l'anaphore de saint Basile qui est transmise, de façon presque pure, dans l'anaphore égyptienne « de saint Basile » que Basile († 379) a trouvée et qu'il a ensuite arrangée dans l'anaphore byzantine de saint Basile⁴. Elle commence, après le triple « saint » — auquel, ici encore, le *Benedictus* n'a été ajouté que plus tard —, par ces mots : « Saint, saint, saint es-tu, Seigneur, notre Dieu. Tu nous as formés et nous as placés dans un paradis de délices, et lorsque, par la tromperie du serpent, nous eûmes transgressé ton commandement et fûmes tombés de la vie éternelle et chassés du paradis de délices, tu ne nous as pas repoussés pour toujours, mais tu as jeté ton regard sur nous de toutes les manières par tes saints prophètes, et dans ces derniers jours, tu nous es apparu par ton Fils unique » ; suit l'exposé de l'incarnation et de l'œuvre de la rédemption, jusqu'à la résurrection et l'ascension et jusqu'au retour promis ; « mais il nous laissa ce grand mystère de la piété » ; suit le récit de l'institution.

Le même chemin est suivi, avec de petits écarts, mais le

3. C. H. ROBERTS-B. CAPELLE, *An early euchologium* (Louvain, 1949), 24 ss. — La mention du Saint-Esprit correspond à la situation théologique depuis la fin du IV^e siècle, après la condamnation des Macédoniens.

4. H. ENGBERDING, *Das eucharistische Hochgebet des Basileios* (Münster, 1931) 10-25. — Le remaniement par Basile est définitivement tiré au clair par B. CAPELLE, dans son appendice à J. DORESSE-E. LANNE, *Un témoin archaïque de la liturgie copte de saint Basile* (Louvain, 1960) 45-74.

plus souvent sous forme raccourcie, par les différentes anaphores du domaine syrien. C'est le cas, de manière particulièrement simple, dans la liturgie maronite : « Tu es saint et miséricordissime, Seigneur, car dans ton amour de notre humanité tu as envoyé...; la veille de sa passion⁵... » L'anaphore du VIII^e livre des *Constitutions apostoliques* rapporte immédiatement le mot « saint » au Fils unique, dont l'incarnation, les œuvres et la passion sont prolongées, ici encore, jusqu'à l'ascension; et l'on continue ensuite : en mémoire de tout cela « nous accomplissons son commandement; car dans la nuit⁶... ». L'anaphore de saint Jacques et, à sa suite, toutes les anaphores syriennes-occidentales⁷ élargissent immédiatement le triple « saint » aux trois Personnes divines. Même chose dans l'anaphore byzantine de saint Jean Chrysostome, dont l'origine est aujourd'hui placée au 4^e siècle finissant et dans la sphère d'Antioche; ici, la prière continue comme suit : « Saint es-tu, toi et ton Fils unique et ton Saint-Esprit; saint es-tu et très sainte et immense est ta gloire. Tu as tant aimé le monde que tu as donné ton Fils unique »; puis, après un regard sur l'οἰκονομία réalisée par lui, on poursuit par le récit de l'institution.

Le point d'attache trinitaire, dans l'anaphore syrienne-occidentale de saint Jacques, se développe de telle manière que le regard tombe d'abord sur l'histoire du salut dans l'Ancien Testament — ce en quoi une partie seulement des anaphores plus récentes la suivent — et qu'ensuite l'action de Jésus se prolonge jusqu'à la veille de la passion — ceci demeurant règle fixe pour les anaphores plus récentes également.

Un rattachement semblable au triple « saint » est devenu la règle en Occident également, dans les liturgies de type gallican. Dans la plupart des cas, la prière désignée par « *postsanctus* » se rapporte au Christ et commence par les mots : *Vere sanctus, vere benedictus Dominus noster Jesus Christus*; puis un énoncé indiquant son action (mais qui peut aussi se rapporter au triomphe d'un martyr) fait passer rapidement au *Qui pridie*. Cependant, conformément au caractère moins fixé de ces liturgies, parmi les nombreuses formes transmises, il y en a aussi qui s'écartent de ce schème.

5. M. HAYEK, *Liturgie maronite* (Paris, 1964), 260.

6. F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies eastern and western* (Oxford, 1896), 19 s.

7. Ceci vaut en tout cas pour la collection d'anaphores chez E. RENAUDOT, *Liturgiarum orientalium collectio* (Paris, 1716), vol. II, 125-565.

C. Vue sur ce fond, la continuation romaine par le *Te igitur* apparaît tout d'abord comme une solution isolée. On ne cherche plus de liaison avec l'hymne. Le *Igitur* rappelle cependant une chose qui précède⁸ : sans doute le cours tout entier de la prière eucharistique jusqu'à cet endroit. On adresse à Dieu le Père la demande d'agréer et de bénir les dons présents. Si nous laissons alors de côté comme couche plus récente les éléments d'intercession qui commencent ici, il suit immédiatement le *Quam oblationem*, avec la demande réitérée — et paraphrasée cette fois-ci de façon plus circonstanciée — de bénir les dons. Comme contenu primitif de cette transition ressort donc une idée pleinement acceptable et qui n'est pas si isolée non plus ; car la parenté avec la forme ancienne du *postsanctus* égyptien est évidente : dans les deux cas, c'est une épiclese, dans la forme simple d'une demande de bénédiction⁹. Pour une liturgie qui développe déjà dans le passage précédant le *Sanctus* l'action de grâces pour la rédemption opérée par le Christ, une continuation de ce genre est peut-être même la solution la plus appropriée.

3. Première mention de l'offrande sacrificielle.

Et voici que nous rencontrons aussitôt une autre particularité du canon romain, qu'il n'a en commun qu'avec la prière eucharistique des liturgies égyptiennes : à cet endroit déjà il parle du sacrifice (*haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata, quae tibi offerimus*), et de même encore dans le *Quam oblationem*. D'autres liturgies, à commencer par Hippolyte, au moins dans leur structure primitive^{9a}, ne connaissent l'*offerimus* et les expressions apparentées, à l'intérieur de la prière eucharistique, qu'après

8. Si dans l'édition critique de l' « *Ordinaire de la messe* » éditée par B. BOTTE et Chr. MOHRMANN (1953), 75, on dit que le *igitur* dans la latinité du 4^e siècle n'est pas plus fort que le δέ en grec et qu'il n'est donc pas à traduire, qu'il me soit permis de faire remarquer que Dom Botte dans sa traduction française de l'écrit à peu près contemporain, d'Ambroise, *De mysteriis* (« Sources chrétiennes », n^o 25 bis), traduit chaque fois le *igitur* par « donc ».

9. Au sujet de la multiple parenté entre les liturgies égyptienne et romaine v. J. A. JUNGMANN, *Missarum Sollemnia I* (Wien, 1962) 71 s (= éd. française I, 85 s).

9 a. Ceci vaut pour l'anaphore de saint Basile, où, d'après l'analyse d'Engberding (LXXXVI ss. 2 s. 27 ss.), le σοι προσφέρειν ne date que de Basile.

la consécration. Avant la prière eucharistique, au moment où se préparent les dons de pain et de vin sur lesquels la prière eucharistique doit être dite, des concepts de la langue sacrificielle apparaissent aussi dans d'autres liturgies, et cela se comprend. Comme la liturgie romaine a son offertoire avec la prière conclusive *super oblata*, ainsi d'autres liturgies ont leur prothèse ou en surcroît encore leur proscomidie largement développée, comme la liturgie byzantine par exemple. Des pensées sacrificielles se dégagent spontanément aussi en liaison avec la grande entrée pendant laquelle les dons sont transférés à l'autel. Dans la prière eucharistique cependant, elles n'arrivent qu'après la consécration en dehors de l'ordonnance égyptienne et romaine.

4. L'épiclese.

C'est dans ce contexte qu'il faut placer la question de l'épiclese. Que la liturgie romaine soit dépourvue d'épiclese est regardé communément comme une des différences les plus significatives vis-à-vis des liturgies d'Orient et souvent même on s'en plaint comme d'une grave lacune. Il serait plus exact de remarquer que la liturgie romaine n'a pas d'épiclese du Saint-Esprit, c'est-à-dire pas d'épiclese dans laquelle l'effet divin est demandé comme s'accomplissant par la descente du Saint-Esprit, parce que, dans la messe romaine, l'opération divine est demandée à l'intérieur du canon tant pour la consécration des dons (avant les paroles de l'institution, dans le *Quam oblationem*) que pour leur réception (avant la communion, dans le *Supplices*). Ici encore, l'ancienne liturgie égyptienne offre le parallèle. Car dans l'anaphore de Sérapion également, ce qu'on demande avant les paroles de l'institution, ce n'est que la force et la communication divines (πλήρωσον... τῆς σῆς δυνάμεως καὶ τῆς σῆς μεταλήψεως) ; et après les paroles sacramentelles, dans une nouvelle invocation sur le pain et le vin, on nomme non pas le Saint-Esprit, mais le Logos, afin qu'ainsi les saints dons deviennent pour ceux qui les reçoivent un remède de vie contre toute maladie et un fortifiant en vue de tout progrès. Il est vrai que, dans la liturgie égyptienne, on a très tôt franchi le pas vers la nouvelle manière de s'exprimer ; πλήρωσον, comme nous l'avons vu, est déjà conçu dans le papyrus de Dér Balizeh (6^e siècle) comme

« être rempli du Saint-Esprit ». En outre, dans l'anaphore reçue de saint Marc, on a très tôt ajouté également l'épiclese syrienne de l'Esprit, après les paroles de l'institution.

Abstraction faite de cet accroissement postérieur, il n'y a donc que la prière liturgique syrienne (et la byzantine qui en dérive) à connaître et à mettre en valeur l'épiclese du Saint-Esprit, comme un héritage développé à partir du 4^e siècle et de plus en plus estimé depuis. Le problème ainsi posé — celui d'une demande de consécration après les paroles de l'institution seulement — n'est donc pas un problème de la tradition de l'Eglise universelle. Il pourrait d'ailleurs avoir trouvé une solution acceptable dans la constatation que fait une étude assez récente : à savoir que, dans la façon de penser des auteurs syriens antiques, les paroles de l'institution ne rendent présent que le corps du Seigneur livré pour nous et son sang répandu pour nous, qu'ils produisent donc l'état du Sauveur souffrant — une idée qui s'exprime ensuite également dans un signe visible : la commixtion des espèces¹⁰. Par ailleurs, quelque convenance qu'il puisse y avoir à parler de l'opération du Saint-Esprit dans le contexte de l'action eucharistique et même à l'intérieur de la prière eucharistique, on ne saurait en démontrer la nécessité théologique.

5. *Les paroles de l'institution.*

Existe-t-il aussi une différence entre la liturgie romaine et les autres, non romaines, en ce qui concerne les paroles de l'institution ? Quant au texte, il n'y a pas de différence essentielle ; dans tous les cas, il est un peu stylisé et il s'est vu façonner davantage au cours des temps selon la manière de parler des récits bibliques. L'introduction se fait en Occident par *Qui pridie* ; en Orient, régulièrement par un rappel de la nuit pendant laquelle il fut trahi (1 Co 11, 23).

Différente est cependant la manière de l'exécution : dans la liturgie romaine, à voix basse, imperceptible, c'est le symbolisme du mystère. Certes, pour la prière sacrificielle, le même symbolisme s'est fait valoir également dans les liturgies d'Orient ; Narsai de Nisibe en est témoin au 5^e siècle déjà ; mais pour les paroles décisives s'est imposé

10. J. P. DE JONG a brièvement résumé ses études dans les articles « *Epiklese* » et « *Mischung* » du *Lexikon für Theologie und Kirche* III (1959) 935-937 et VII (1962) 445.

le mandat de l'apôtre qu'il a joint au récit de l'institution de l'eucharistie (1 Co 11, 26) : « Vous annoncerez la mort du Seigneur (καταγγέλλετε). » Les paroles saintes sont proclamées à haute voix, chantées solennellement, manière d'exécution qu'on a appliquée également, ensuite, à l'épiclese. Ainsi il a été possible de faire participer activement le peuple au saint moment de la consécration. Quand le prêtre a prononcé les paroles du Seigneur sur le pain et le vin, le peuple clame chaque fois son *Amen*, pour confirmer et confesser. C'est là un usage rapporté par des témoins depuis le 7^e siècle, mais auquel le même Narsai, dont nous venons de parler, fait déjà allusion au 5^e siècle¹¹. Dans les liturgies égyptiennes, l'ordre de renouveler, que donne le Seigneur, est suivi d'une nouvelle acclamation du peuple, qui débute ainsi dans la recension éthiopienne : « Nous attestons ta mort, ô Seigneur, et ta sainte résurrection, nous croyons en ton ascension et nous te bénissons¹²... » Il n'y a aucun doute qu'un tel engagement du peuple dépasse de loin, au point de vue pastoral, les valeurs d'un symbolisme du langage à voix basse axées sur le mystère, surtout si ces valeurs ne sont plus comprises depuis longtemps.

6. *Les intercessions incluses dans le canon.*

Ce qui nous cause le plus de difficultés aujourd'hui pour saisir le canon romain comme une vraie prière eucharistique — si nous faisons abstraction du découpage de la préface —, c'est l'intercalation des intercessions qui, avec les éléments connexes, déterminent dans une si large mesure l'image du canon.

Au *Te igitur* déjà, tout de suite après la demande d'acceptation et de bénédiction, sont mentionnés la sainte Eglise et ses pasteurs, « pour » lesquels on offre; immédiatement après, on prie pour les *offerentes*; puis le cercle de ceux qui présentent l'oblation est élargi jusqu'à l'Eglise triomphante par la mention des deux fois douze noms, avec Marie (et Joseph) en tête; et ensuite, au *Hanc igitur*, on joint encore au sacrifice quelques-unes des grandes intentions de la célébration actuelle. Enfin, après la consécration,

11. J. A. JUNGMANN, *Heiliges Wort. Die Behandlung der Konsekrationsworte in den Liturgien* : Miscellanea Card. Lercaro I (Roma 1966) 307-319.

12. BRIGHTMAN 232 s ; cf. *ibid.*, 177 le texte de base en grec.

au memento des défunts, on revient encore à ce type de prière, avant de conclure par la doxologie.

Toutes les liturgies orientales ont accueilli des intercessions dans le cours de la prière eucharistique, mais toujours à un seul endroit à l'intérieur de la prière, et non pas à deux. Fait remarquable, ce sont les liturgies du domaine gallican, par ailleurs si peu soucieuses de conserver quelque ordonnance primitive, qui seules ont résisté à cette tendance jusqu'à leur extinction. Elles ont maintenu jusqu'à la fin que les intercessions, comme aux temps les plus anciens, ne sont à placer qu'à la fin de la liturgie de la parole et puis encore après la déposition des dons à l'autel, comme prière accompagnant la lecture des diptyques¹³, donc toujours avant le début de la prière eucharistique. A remarquer d'ailleurs la forme employée à cette fin dans la liturgie mozarabe. Comme au premier memento de la liturgie romaine, ce sont primitivement les seuls offerants qui apparaissent inclus (*qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis*); de même ici, mais de telle sorte que le cercle des *offerentes* s'étend aux pasteurs de toute l'Eglise : *Offerunt Deo Domino sacerdotes nostri, Papa Romensis et reliqui pro se... et pro omni fraternitate*, tandis que d'autres noms sont introduits par la formule *Facientes commemorationem*.

Des intercessions avant le début de la prière eucharistique, à la manière de l'*oratio communis* de la tradition ancienne, se sont conservées aussi dans les rites orientaux; elles n'avaient disparu que dans la liturgie syrienne-occidentale, comme par ailleurs uniquement dans la romaine. Mais tous les rites orientaux en sont venus également à intercaler des intercessions à l'intérieur de l'anaphore. Il s'agit là d'un phénomène que nous rencontrons pour la première fois en Orient au 4^e siècle, tant dans le domaine syrien (dans les *Constitutions apostoliques*) qu'en Egypte (chez Sérapion).

On ne saurait méconnaître le rapport qu'il y a avec le caractère sacrificiel de la messe, devenu conscient désormais de façon plus nette, ce qui se fait jour d'ailleurs dans les désignations qui prévalent dès lors. Au 4^e siècle déjà, on ne parle plus, de façon prépondérante, d'*εὐχαριστία* simplement, mais de *προσφορά*, *ἀναφορά*, *oblatio*, *sacrificium*. Une pure prière d'action de grâces n'offrait pas de stimulant spécial pour passer à la demande à l'intérieur du remer-

13. Ps.-GERMANUS, *Expositio* : *hora qua pallium tollitur*. C'est la prière post nomina.

ciement; la prière de demande faisait suite aux lectures et était déjà anticipée. L'accent étant mis désormais sur le sacrifice qui résulte de la prière d'action de grâces, et par là même sur le don offert, l'idée se présentait d'y joindre la demande du don que Dieu ferait en retour. Innocent I^{er} exprime cette pensée de façon suffisamment claire quand, dans sa lettre bien connue à l'évêque de Gubbio, de l'année 416, il présente comme allant de soi que les noms de ceux qui ont offert les *oblaciones* doivent être mentionnés une fois seulement que les dons ont été offerts : *Prius ergo oblaciones sunt commendandae et tunc eorum nomina quorum sunt edicenda.*

L'endroit propre où le sacrifice s'exprime dans les textes de la prière de l'Eglise se trouvait situé, dans la prière eucharistique d'Hippolyte, après les paroles de l'institution : *offerimus tibi panem et calicem*; et c'est ici qu'il se trouve depuis lors dans toutes les liturgies. On ne saurait s'étonner que l'intercalation de prières d'intercession ait eu lieu précisément à cet endroit : ainsi dans les liturgies du domaine syrien-byzantin depuis les *Constitutions apostoliques*, et de même chez les Syriens orientaux : cet *offerimus*, ou plus précisément l'épiclese qui s'y est ajoutée, est suivie des intercessions. Dans la liturgie romaine par contre, comme depuis la haute antiquité dans celle d'Egypte, et plus précisément déjà dans les fragments de la liturgie de saint Marc des 4^e-5^e siècles¹⁴, elles sont intercalées avant les paroles de l'institution.

Cela ne peut être un effet du hasard. Car c'est dans ces deux liturgies seules que l'offrande est déjà exprimée avant la consécration. L'action de grâces est ordonnée à l'offrande. Comme acte préparatoire, la déposition des dons est déjà accomplie ; on peut donc ici déjà parler du sacrifice. C'est ce qui se fait dans l'anaphore grecque de saint Marc. Une fois que la prière d'action de grâces est commencée et le nom du Christ mentionné, on poursuit : « par lequel, en rendant grâces, nous t'offrons ce sacrifice qui t'est offert depuis le lever du soleil jusqu'à son coucher ». Ici, la prière est interrompue : suivent les intercessions, très étendues. Le même ordre est observé dans la version copte de l'anaphore, appelée ici anaphore de saint Cyrille, tandis que les deux autres anaphores coptes, celles de saint Basile et de saint Grégoire — qui sont d'origine syrienne et ignorent

14. Edité par M. ANDRIEU-P. COLLOMP, dans « Revue de sciences relig. » 8 (1928) 489-515.

toute tournure du genre susdit —, en accord avec la tradition syrienne, ne font suivre les intercessions qu'après les paroles de l'institution et l'*offerimus* qui suit (et l'épiclese qui s'y ajoute). La loi qui en est résultée (à savoir de l'ordonnance égyptienne, représentée par saint Marc ; note du trad.) a eu ses effets aussi sur la liturgie éthiopienne. Dans l'anaphore éthiopienne de saint Jean l'Évangéliste, la prière d'action de grâces, très développée une nouvelle fois après le *Sanctus*, avant de passer aux paroles de l'institution, en vient à un « nous offrons » plusieurs fois répété, suivi d'une longue série d'intentions « pour » lesquelles on offre¹⁵. Seules deux des anaphores éthiopiennes ont les intercessions après les paroles de l'institution¹⁶, probablement sous l'influence syrienne, de nouveau. Il est vrai que la loi s'est montrée si forte dans la liturgie éthiopienne que même dans l'anaphore des apôtres, qui est l'anaphore d'Hippolyte et donc d'origine non égyptienne, les intercessions s'intercalent également après les premières phrases de l'anaphore, bien que le mot « sacrifice-offrande » n'ait pas encore été mentionné.

Les intercessions intercalées au canon apparaissent presque exclusivement comme prière du prêtre. C'est le cas dans les *Constitutions apostoliques* et dans les liturgies grecques d'Orient. Seule la lecture des diptyques est intercalée comme tâche du diacre, comme ce fut le cas jadis dans la liturgie romaine également, au témoignage du Gélisien¹⁷. Mais la tâche du diacre se trouve fortement amplifiée dans les liturgies des jacobites syriens-occidentaux et des coptes, en ce sens que les diverses sections dans la prière du prêtre sont accompagnées d'invitations à la prière, par lesquelles le diacre résume chaque fois en commentateur le contenu essentiel de la prière sacerdotale, en partie imperceptible et devenue incompréhensible pour le peuple dans la vieille langue¹⁸. A remarquer encore chez les Ethiopiens cette particularité que dans l'anaphore des apôtres, les premières tournures de la prière d'action de grâces étant dites par le prêtre, et une invitation à la prière contenant les noms de beaucoup de saints, par le diacre, il revient au prêtre assis-

15. J. M. HARDEN, *The Anaphoras of the Ethiopic Liturgy* (London, 1928) 78-81.

16. HARDEN, 16.

17. I, 26 : *pro scrutiniis electorum*.

18. BRIGHTMAN 89-96 ; 165-175.

tant de dire les intercessions¹⁹, solution semblable à celle qui est prévue depuis 1965 dans notre rite romain de la concélébration.

Quant au choix et à l'ordonnance des intentions, les intercessions présentent de grandes différences, même à l'intérieur d'un même rite. Le cas le plus marqué est celui des deux anaphores du rite byzantin. Tandis que l'anaphore de saint Chrysostome se limite pour l'essentiel à prier brièvement pour les défunts, auxquels on joint surtout la mention des grands saints bibliques, pour l'évêque et le clergé, pour l'Eglise, les fidèles et la famille régnante, pour l'archevêque, les voyageurs et les malades, pour les bienfaiteurs; dans l'anaphore de saint Basile, non seulement ces mêmes intentions sont exposées dans un autre ordre et dans des paraphrases plus amples, par un Μνήσθητι neuf fois répété, mais il apparaît comme objets supplémentaires de l'intercession : ceux qui sont légitimement absents, les différents ordres du peuple, le temps favorable et la paix de l'Eglise. L'intercession pour les défunts se trouve souvent à la fin d'une longue série; ainsi dans les anaphores syriennes-occidentales, où l'on y ajoute depuis l'antiquité une énigmatique prière pénitentielle de la communauté²⁰. Un memento isolé des défunts, comme le présente la liturgie romaine, est inconnu des autres liturgies. Il est d'ailleurs, dans la liturgie romaine, resté limité jusqu'au 9^e siècle aux messes des défunts et aux messes votives. Il n'a pu prendre place qu'à cet endroit, parce qu'au memento des vivants on n'a nommé que des *offerentes*. Dans les liturgies orientales, l'évocation des défunts vient en général comme dernière section dans la mention de « ceux qui se sont endormis », c'est-à-dire une fois qu'une liste plus ou moins longue de saints de l'antiquité a été citée. Ceci révèle en même temps une manière différente de joindre au sacrifice la mémoire des saints : les fidèles défunts ne sont pas séparés des saints du ciel par une démarcation tranchée. Mais dans les liturgies égyptiennes, la prière se poursuit bien de façon semblable à celle du *Nobis quoque peccatoribus* romain. Là aussi on demande que Dieu nous donne, « à nous aussi, part et sort » avec les saints prophètes et apôtres²¹.

19. BRIGHTMAN 229.

20. Elle commence par Ἄνεξ, ἄφεξ. Cf. A. RAES, *Un rite pénitentiel avant la communion dans les liturgies syriennes* dans « L'Orient syrien », 10 (1965) 120 s.

21. Pour plus de précisions v. JUNGMANN, *Missarum Sollemnia*⁵ II, 312 (= éd. franç. III, 173 s).

7. *L'action de grâces et les Préfaces.*

Le contenu le plus essentiel de la prière eucharistique abstraction faite de l'action sacramentelle, c'est la prière d'action de grâces, comme le nom déjà l'indique. Car le sacrifice, lui aussi, reste dans la ligne de l'action de grâces et de la louange; ce n'est que le développement du programme proclamé par l'appel *Gratias agamus Domino Deo nostro*. Seule la liturgie syrienne-orientale a, depuis la très haute antiquité, mis en évidence le sacrifice dès le mot-programme²². Narsai de Nisibe atteste déjà au 5^e siècle la forme de l'invitation qui tient lieu jusqu'à ce jour du *Gratias agamus* dans la liturgie syrienne-orientale : « Le sacrifice va être offert à Dieu, le Seigneur de l'univers », à quoi on répond ici également : « Cela est juste et bon²³. » A remarquer ici que dans la liturgie syrienne-orientale tout aussi bien, malgré l'accentuation différente, l'action de grâces n'est affaiblie en aucune manière. Certes, dans l'anaphore des apôtres Addaï et Mari, une fois que la création de Dieu et le mystère de la Trinité ont été célébrés dans la préface, avant le *Sanctus*, le mystère de l'incarnation et du renouvellement de l'humanité par le Christ ne sont développés au *postsanctus* que brièvement, quoique par quelques traits vigoureux; mais dans les deux autres anaphores de cette liturgie, après le même mot-programme qui souligne le sacrifice, la louange remerciante fait partie des formes les plus riches et les plus belles de la prière eucharistique.

Nulle part non plus dans les autres liturgies d'Orient ne se rencontre un appauvrissement aussi net que dans la liturgie romaine, surtout quant à la *praefatio communis*, dans laquelle on ne fait plus que développer la paraphrase verbale du remerciement, alors que son contenu s'est rétréci à l'unique formule *per Christum Dominum nostrum*; le cadre est resté, l'image a presque totalement disparu. Les nombreuses

22. Il est vrai que d'une façon semblable la préface qui fait suite a reçu des désignations sacrificielles dans les liturgies du domaine gallican : *illatio, immolatio*.

23. C'est sans doute en rapport avec cette forte accentuation du sacrifice qu'il faut voir le fait que l'Eglise syrienne orientale place régulièrement l'autel dans l'abside de l'église, au 4^e siècle déjà, et ne fait pas prier le prêtre face au peuple, mais à la tête du peuple, tourné vers l'Orient; O. NUSSBAUM, *Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000* (Bonn, 1965), vol. I, 59-61. Par là devait sans doute être représentée l'Eglise qui tend vers Dieu dans le sacrifice (*kurobho* = le fait d'accéder). Cette idée concernant l'aménagement des autels a fini par s'imposer à l'Eglise tout entière au 10^e siècle.

anaphores syriennes-occidentales rivalisent proprement, au *postsanctus*, dans la paraphrase remerciante de ce que le Christ a accompli pour nous par sa venue et son œuvre.

Les anaphores éthiopiennes présentent aussi une grande disparité à propos de l'endroit où elles intercalent la description de l'œuvre du salut (dans quelques cas après les paroles de l'institution seulement). Mais la description, dans plusieurs cas, ne se contente pas de l'incarnation et de la passion ; l'activité du Seigneur aussi, sa grandeur et ses miracles sont décrits dans des comparaisons verbeuses et des énoncés antithétiques²⁴. Comme il ne s'agit pas du récit de la vie de Jésus jusqu'à la dernière Cène, mais de l'œuvre de la rédemption, il n'est pas étonnant que résurrection, ascension, envoi de l'Esprit et même le retour soient souvent inclus dans la description remerciante. L'anaphore de saint Basile de la liturgie byzantine, comme nous l'avons vu, est d'une grande richesse à ce point de vue. Finalement cette richesse est présente également dans la liturgie romaine, quoique d'une autre manière : si en effet nous rassemblons les textes des préfaces festives, depuis celles des fêtes mariales et de Noël jusqu'à celles de la Pentecôte, du Sacré-Cœur et du Christ-Roi, l'ensemble donne bel et bien une image riche en couleurs du mystère du Christ.

En ce qui concerne la préface romaine la plus ancienne, celle qui nous est conservée dans les *libelli* du Léonien, il faut même dire qu'elle a péri par suite de sa richesse. Par suite du principe consistant à doter d'une préface propre toute commémoration, y compris celle de toute fête de martyr, la préface romaine a glissé à tel point vers la périphérie du thème véritable que c'est sans doute le dégoût vis-à-vis de l'appauvrissement qui s'y manifestait qui a amené cette réforme radicale qui, dans le Sacramentaire grégorien déjà, n'a plus laissé que quatorze formulaires, lesquels se sont bientôt réduits à sept. L'accumulation des préfaces, résultant de ce principe de l'appropriation à chaque occasion, se retrouve également dans les liturgies mozarabe, gallicane et milanaise ; ce qui n'exclut pas qu'on y trouve beaucoup de perles d'une véritable prière eucharistique.

Tandis que dans ces liturgies occidentales les thèmes périphériques se rapportent davantage à la vie de l'Église et à la passion héroïque des martyrs, la prière d'action de grâces

24. Cf. par ex. la vaste description de la grandeur et de l'activité du Christ au *postsanctus* de l'anaphore de Jean l'Évangéliste ; HARDEN 75-78.

en Orient prend souvent comme objet l'Ancien Testament ou encore la manifestation de Dieu dans la création. On sait dans quelle mesure ces deux thèmes déterminent la prière eucharistique des *Constitutions apostoliques*; les textes qui s'y rapportent recouvrent plusieurs pages d'imprimerie. L'ancienne ordonnance juive de la prière y a fait sentir son influence²⁵. Les deux thèmes apparaissent également dans les deux anaphores grecques fondamentales du 4^e siècle. L'anaphore de saint Basile fait quelques allusions à la création, au moins dans les formules introductives; c'est après le *Sanctus* qu'elle s'étend sur l'histoire du salut de l'Ancien Testament, et même de façon très détaillée, dans la version byzantine et syrienne²⁶. C'est le cas aussi de l'anaphore de saint Jacques, où soleil, lune et étoiles bénissent le créateur, et où, à un deuxième endroit, on célèbre l'éducation du peuple par la Loi et les prophètes, deux éléments, il est vrai, qui s'effacent dans une large mesure dans les anaphores syriennes-occidentales plus récentes. En Egypte, l'anaphore grecque de saint Marc développe, dans la première section déjà, après un regard sur l'œuvre de la création — où apparaissent ciel et terre, mers, sources, fleuves et lacs et tout ce qu'ils renferment, finalement l'homme — les contours de l'histoire du salut vétéro-testamentaire. Ici encore on remarque que dans la forme copte l'allusion à la création est conservée, mais les éléments vétéro-testamentaires sont laissés de côté²⁷. Au contraire, les anaphores éthiopiennes plus récentes savent développer largement le thème du créateur et de la création, à côté d'ailleurs de longs énoncés sur la nature de Dieu et la Trinité; ainsi quand elles commencent par la louange de l'éternité de Dieu et la décrivent ensuite, par une foule de formules successives, comme une existence « avant que » ciel et terre n'aient existé, avant que les vents n'aient sifflé ni les éclairs flambé, avant que les étoiles n'aient brillé et enfin avant que les êtres doués de raison n'aient été créés²⁸.

Dans les liturgies occidentales, les deux thèmes indiqués se rencontrent assez souvent dans les préfaces tant de la liturgie mozarabe que de la gallicane et de l'ambrosienne²⁹.

25. H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl* (Bonn, 1926) 128-132.

26. ENGBERDING (v. ci-dessus note 4) 4 10 s.

27. BRIGHTMAN 125 s. 165. — Inversement, dans les formes plus récentes de l'anaphore de saint Basile la mention de la création a été affaiblie, la section vétéro-testamentaire au contraire élargie; voir les tableaux comparatifs chez Engberding 4-15.

28. HARDEN 86 s; cf. *ibid.* 104-113.

29. Voir l'aperçu chez LIETZMANN, *l.c.*, 169-173.

Dans la liturgie romaine, le thème vétéro-testamentaire fait complètement défaut, même dans les préfaces, pourtant si nombreuses, de l'époque primitive. De même il n'est guère question des œuvres de la création³⁰. Mais peut-être qu'à l'époque d'une si large ouverture de l'Eglise au monde, comme celle que nous vivons aujourd'hui, une prière eucharistique quelque peu développée ne devrait pas laisser complètement de côté la manifestation de la bonté divine dans la nature, même si les *magnalia Dei* dans l'histoire de notre salut doivent rester le thème propre qui ne doit manquer dans aucune prière eucharistique.

Joseph A. JUNGSMANN, s.j.

30. Une fois exceptionnellement au Léonien n° 90 (éd. Mohlberg 12).