

STRUCTURES DES ANAPHORES ANCIENNES ET MODERNES *

LES réformes liturgiques mises en œuvre par le deuxième concile du Vatican ont eu une forte influence, tant à l'intérieur de l'Église catholique qu'en dehors d'elle. Nulle part cette influence n'est plus évidente que dans la prière centrale de l'eucharistie, l'anaphore. Comme on l'a souvent observé, la seconde partie du vingtième siècle a vu s'accroître les compositions de prières eucharistiques d'une manière inconnue depuis la fin de l'Antiquité ; en même temps se sont rapidement développées les études consacrées

* J'ai reçu l'aimable invitation à rédiger un article pour ce numéro de *La Maison-Dieu* au moment même où j'envoyais en Allemagne une lettre embarrassée, m'excusant de ne pas pouvoir écrire dans les délais fixés une contribution au volume de *Mélanges* offert à notre cher ami et collègue Balthasar Fischer à l'occasion de ses 80 ans. Je remercie la rédaction de la revue de me permettre de lui offrir ces réflexions, dans l'action de grâce pour ses quatre-vingts ans (spécialement pour les trente-deux pendant lesquels je l'ai connu), et dans l'espérance de nombreuses autres années à venir.

Titres et sous-titres sont de la rédaction.

aux prières eucharistiques des six premiers siècles. Ces études reposent sur de solides fondations posées antérieurement ; ce fait rend d'autant plus regrettable la disjonction que l'on constate entre les vues développées par les études historiques et les présupposés des nouvelles compositions ; la disjonction est due, dans une large mesure, aux continuels progrès réalisés par l'analyse historique.

La littérature des dernières décennies est trop vaste et trop riche pour qu'on puisse en proposer ici le moindre survol. Je me limiterai plutôt à commenter les résultats des études sur les structures anaphoriques discernables dans la tradition ancienne, et à réfléchir aux relations de ces structures avec nos prières eucharistiques actuelles.

La question des origines juives

En ce qui concerne les premiers développements, on arrive aujourd'hui à un large consensus concernant l'influence de la tradition juive sur la prière chrétienne. Il est cependant plus clair aujourd'hui, qu'il y a quelques décennies, qu'un discernement quelque peu précis de cette tradition juive est moins facile à réaliser qu'on ne le croyait alors. Le manque de textes eucologiques juifs provenant des premiers siècles de notre ère n'est pas un accident historique ; il provient de l'opposition rabbinique à mettre par écrit une tradition de prière qui était délibérément orale¹. Les commentaires rabbiniques montrent cependant une certaine continuité à l'intérieur de cette tradition orale, même s'il est difficile de restituer les détails exacts pour un lieu et temps donnés.

Ces incertitudes donnent toute leur importance à une citation du *Livre des Jubilés*, écrit intertestamentaire

1. Lire Stefan C. Reif, « Early History of Jewish Worship », dans Paul F. Bradshaw-Lawrence — A. Hoffman, éd., *The Making of Jewish and Christian Worship*, Notre-Dame et London 1991, 111.

du second siècle avant notre ère. On y trouve le passage fréquemment cité des grâces prononcées par Abraham après qu'il eut mangé un sacrifice d'action de grâce²; elles comportent trois sections, qui correspondent étroitement à la structure et au sens général des grâces après le repas ou *Birkat Ha-Mazon* du *Seder Rab Amram Gaon*, le livre de prières du 9^e siècle qui fournit le plus ancien texte prescrit pour ces prières³. Ces trois sections sont les suivantes :

1. une bénédiction de Dieu créateur, qui donne à tous la nourriture ;
2. une action de grâce pour l'intervention salvifique de Dieu en faveur de ses élus ;
3. une supplication pour l'avenir du peuple.

Dans la version développée du texte, la deuxième section rend grâce pour le pays, la Torah et l'Alliance, termes dont aucun ne pouvait être mis sur les lèvres d'Abraham. De même, la supplication prie non seulement pour le peuple d'Israël, mais aussi pour la construction de Jérusalem, exclue également du texte attribué au patriarche. Si ces omissions sont certainement plus radicales que les variations ultérieures du texte, il est important de remarquer que les formulaires resteront mouvants même après Amram. La continuité structurelle que l'on peut observer ici sur un millénaire ne dépend pas de la fixité de sa formulation verbale.

2. *Livre des Jubilés* 22, 5-9. Le texte se trouve dans l'article cité à la note 9, p. 17, ou dans l'édition A. Caquot, dans A. Dupont-Sommer et M. Philonenko éd., *La Bible. Écrits intertestamentaires*, coll. « Bibliothèque de La Pléiade », Paris, Gallimard 1987, 627-810 ; le texte cité est à la page 721.

3. David Hedegård, *Seder R. Amram Gaon*, I, Lund 1951, 147-148. Sur l'histoire de la quatrième bénédiction (p. 149), lire la note générale p. 139. La grande antiquité reconnue aux grâces après le repas ne s'étend pas aux *berakoth* avant et pendant le repas.

La prière eucharistique ancienne

Ce fait est important pour l'étude de la prière eucharistique ancienne, car c'est principalement à la *Birkat Ha-Mazon* que l'on a fait appel dans les discussions sur les antécédents juifs. Celles-ci, œuvres de nombreux auteurs parmi lesquels Frank Gavin⁴, Gregory Dix⁵ et Louis Bouyer⁶, furent faussées par l'identification, habituelle à cette époque, de la *berakah* hébraïque et de l'*eucharistia* grecque ; cette simplification outrancière de l'eucologie juive devint critique dans la tentative de J.-P. Audet de faire dériver une forme de prière eucharistique du premier siècle de ce qu'il appelait « la *berakah* cultuelle », une forme qui en fait n'existait pas au premier siècle⁷.

4. Frank Gavin, *The Jewish Antecedents of the Christian Sacraments*, London 1928, 71-72.

5. Dom Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy*, London 1945, 52-53.

6. Louis Bouyer, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Tournai 1966, Paris 1990², 33.

7. J.-P. Audet, « Literary Forms and Content of a Normal Eucharistia in the First Century », dans *Studia Evangelica (Texte und Untersuchungen 73)*, Berlin 1959, 643-662 [développé en français dans « Esquisse historique du genre littéraire de la "bénédition" juive et de l'"Eucharistie" chrétienne », dans *Revue biblique* 65, 1958, 371-399]. Sa « *berakah* cultuelle » était une bénédiction qui non seulement commençait par *baruch*, mais était conclue, après l'énoncé de ses motifs, par une autre bénédiction courte ou *chatimah*. Audet considérait cette *chatimah* comme une inclusion doxologique de la formule de bénédiction initiale. En fait, pareille addition d'une *chatimah* à des formulaires qui auraient déjà été exprimés dans la forme de la bénédiction représente un développement bien plus tardif. La fonction originelle de cette *chatimah* conclusive était de munir du langage de la bénédiction des prières qui en étaient dépourvues ; ceci représente un développement rabbinique lui-même difficile à dater. Pareilles *chatimoth* manquent dans notre texte de *Jubilés* 22.

Primauté de l'action de grâce

A la suite de la mise en garde de Robert Ledogar à l'encontre de l'identité entre *berakah* et *eucharistia*⁸, j'ai proposé en 1975 de faire la distinction entre les *berakoth* et les formules dont le verbe principal provenait de la racine *ydh*, comme l'action de grâce, *nodeh lekah*, qui forme le deuxième paragraphe de la *Birkat Ha-Mazon*⁹. Cette distinction permet une appréciation plus fine de *Didachè* 10, à la suite des suggestions de Louis Ligier¹⁰; ce chapitre révèle non seulement une étroite dépendance à l'égard des grâces juives après le repas, mais aussi une volonté délibérée de révision, caractérisée par deux modifications significatives :

1. l'omission de la bénédiction initiale à Dieu, créateur et donateur de la nourriture à tous les hommes, et
2. une extension de l'action de grâce (devenue maintenant le début de la prière) pour le don de la nourriture et de la boisson spirituelles, et pour la vie éternelle.

Dix-sept ans plus tard, grâce aux critiques reçues, je puis signaler un certain nombre de points de cet essai qui exigent des corrections. D'abord, je suis allé au-delà de ce que la documentation permet de prouver, en affirmant que Jésus lui-même, à la Dernière Cène, avait utilisé pour sa prière une version de la *Birkat Ha-Mazon*. Le fait serait aussi difficile à prouver qu'à dénier; de toute façon, la question n'est pas là, étant donné l'usage reconnu de telles grâces après le repas dans la culture juive et judéo-chrétienne au premier

8. Robert J. Ledogar, *Acknowledgement. Praise Verbs in the Early Greek Anaphoras*, Roma, 1968, 121-124.

9. Conférence prononcée au congrès de la *Societas Liturgica* à Trèves, et publiée en français dans une traduction du père Gy : « De la "berakah" à l'Eucharistie. Une question à réexaminer », *La Maison-Dieu* 125, 1976/1, 11-39.

10. Louis Ligier, « Les origines de la prière eucharistique : de la Cène du Seigneur à l'Eucharistie », dans *Questions liturgiques* 53, 1972, 181-202.

siècle (même si elle n'en était pas la seule forme, comme certains le prétendent). L'intérêt du rapport entre la *Birkat Ha-Mazon* et les prières de *Didachè* 10 ne dépend pas de l'usage de la première par Jésus.

La deuxième correction est plus importante. Elle concerne la préférence des chrétiens pour le vocabulaire de l'action de grâce plutôt que pour les formules habituelles de bénédiction. J'avais cherché l'explication de cette préférence dans d'autres usages de ce langage d'action de grâce, en notant spécialement la nuance sacrificielle du verbe *eucharistein* observée par Cazelles et Laporte¹¹. Cette nuance linguistique demeure intéressante. Mais une raison plus fondamentale de la révision des grâces juives constatées en *Didachè* 10 a été suggérée par Joseph Heinemann, dont le grand livre sur la prière juive est sorti un an après la publication de mon article¹². Dans son commentaire de la *Birkat Ha-Mazon*, il note que la bénédiction initiale est universelle et bénit le Dieu créateur et donateur de nourriture à toute l'humanité, tandis que l'action de grâce qui suit est davantage centrée sur les dons historiques de Dieu au peuple de l'Alliance, et que la supplication finale est faite en faveur de l'avenir d'Israël. Il met cela en relation avec l'histoire du salut¹³. C'est cette distinction entre la nourriture ordinaire

11. H. Cazelles, « L'anaphore et l'Ancien Testament », dans *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, I (*Lex orandi*, 46), Paris 1970, 11-21 ; J. Laporte, *La doctrine eucharistique chez Philon d'Alexandrie*, Paris 1972.

12. Joseph Heinemann, *Prayer in the Talmud: Forms and Patterns* (*studia Judaica, Forschungen zur Wissenschaft des Judentums*, 9), Berlin-New York 1977. Ce livre traduit et corrige légèrement son ouvrage publié en hébreu moderne, *Prayer in the Period of the Amoraim and the Tannaim*, Jérusalem 1964, 1966², 1978².

13. « Dans la liturgie, on trouve continuellement juxtaposés les trois motifs fondamentaux et complémentaires de la Création, de la Révélation (c'est-à-dire le don de la Torah) et de la Rédemption ; dans la conception rabbinique, ils caractérisent le début de l'histoire de l'humanité, le tournant critique dans l'évolution de cette histoire, et le but ultime ainsi que la destination finale du devenir historique », *Prayer in the Talmud*, 33.

procurée à tous, et les dons de Dieu à ceux qui ont reçu la révélation qui a mené l'auteur de la *Didachè*, me semble-t-il, à modifier la place de la mention de la nourriture et de la boisson, pour la transférer de la bénédiction initiale du créateur à l'action de grâce étendue à la révélation faite par Jésus. La distinction, en effet, est évidente en *Didachè* 10, 3 :

« C'est toi, maître tout-puissant,
 Qui as créé l'univers à cause de ton nom
 Et qui as donné aux hommes la nourriture et la boisson
 en jouissance [afin qu'ils te rendent grâce]¹⁴.
 Mais à nous, tu as fait la grâce d'une nourriture et
 d'une boisson spirituelles et de la vie éternelle par
 Jésus, ton serviteur.
 Pour tout, nous te rendons grâce, parce que tu es
 puissant.
 Gloire à toi dans les siècles ! »

En d'autres mots, par sa révision structurelle des grâces juives, *Didachè* 10 affirme le rôle exclusivement cultuel du pain et du vin de l'eucharistie, don particulier fait à ceux qui, par Jésus, ont été menés à la connaissance, à la foi et à l'immortalité. A la différence de la nourriture et de la boisson ordinaires procurées par Dieu à tous, la nourriture et la boisson eucharistiques appartiennent à l'économie du salut (pour employer une expression ultérieure), de même que la Torah et l'Alliance dans l'action de grâce de la *Birkat Ha-Mazon*. La révision elle-même montre que *Didachè* 10 traite de l'eucharistie, non de l'agape¹⁵.

Après cette double action de grâce, d'abord pour le Nom inscrit en nos cœurs, puis pour la nourriture et la boisson spirituelles et la vie éternelle, chaque action de grâce étant conclue par une doxologie, *Didachè* 10 passe à la supplication pour la communauté ; c'est une

14. Cette mention fait défaut dans la version copte.

15. Ce point est bien mis en lumière par Louis Ligier, dans son article cité à la note 10, p. 194. Je ne puis que regretter de ne l'avoir pas pris davantage en considération en 1975.

prière pour le rassemblement de l'Église dans le Royaume, qui omet les références topographiques que l'on trouve dans le texte ultérieur de son parallèle juif, la *Birkat Yerushalayim*, mais qui partage son orientation eschatologique ¹⁶.

S'il est clair que *Didachè* 10 provient d'un formulaire des grâces juives après le repas, on ne peut dire pareil de *Didachè* 9. Le passage de référence tiré des *Jubilés* ne parle pas d'autres prières, sinon de celles après le repas. Il semble que les prières avant et pendant le repas ne furent soumises que lentement à une régulation, qui est en tout cas postérieure à la rédaction de la *Didachè*. Si l'on ne doit guère attendre de précision en ce domaine de la part de Marc l'évangéliste, il est au moins caractéristique de la situation du premier siècle que dans le premier récit de la multiplication des pains (Mc 6, 41), Jésus « bénit » (*eulogésen*) la nourriture avant de la distribuer, tandis que dans le second (Mc 8, 6) il « rend grâce » (*eucharistésas*). Bien que des tentatives sérieuses aient été faites pour faire dériver les prières de *Didachè* 9 de modèles juifs ¹⁷, dans l'état actuel de notre connaissance de l'eucologie juive, il semble préférable de considérer que leur structure provient de *Didachè* 10 — deux actions de grâce et une supplication —, et représente donc un développement chrétien ultérieur.

Cesare Giraudo, pour sa part, a tenté de faire appel à la tradition vétérotestamentaire ¹⁸. Conscient du déve-

16. Saadjah en donne le texte suivant : « Seigneur notre Dieu, prends pitié de nous, ton peuple Israël, et de ta cité sainte Jérusalem, ton sanctuaire et ton habitation, de Sion, la demeure de ta gloire, et de la grande et sainte maison sur laquelle est invoqué ton nom. Le royaume de la maison de David, restaure-le de nos jours en son lieu, et édifie aussitôt Jérusalem. Béni sois-tu, Seigneur, toi qui édifies Jérusalem. Amen. » *Præx eucharistica*, 10-12.

17. Ainsi, par exemple, Enrico Mazza, *Le odierne preghiera eucharistica*. T. 1 : *Struttura, teologia, fonti*, Bologna 1984, 35 (qui le fait dériver du Qiddush).

18. C. Giraudo, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica (Analecta biblica, 92)*, Roma 1981.

loppement tardif des règles concernant les *berakoth*, il affirme que l'anaphore chrétienne dérive plutôt d'une formule d'alliance (*tôdâ*) en continuité directe avec l'Ancien Testament. Elle comportait deux sections que Giraud nomme « anamnétique » et « épiclétique » ; dans l'une comme dans l'autre pouvait s'insérer un « embolisme », un passage scripturaire que, dans le cas des anaphores, il identifie comme étant le récit d'insitution. J'ai énoncé ailleurs¹⁹ de sérieux doutes à propos de cette hypothèse ; il peut donc suffire ici de noter que si Giraud n'est pas sûr que les prières de *Didachè* 9 et 10 sont destinées à une eucharistie, il nomme cependant *Didachè* 10, 2-5 (ainsi que sa recension ultérieure dans les *Constitutions apostoliques* VII, 26, 2-4) la *birkat hammazon christiana*²⁰.

C'est une chance, bien sûr, de posséder des formulaires comme la *Didachè*, qui proviennent d'une période aussi ancienne (fin du premier ou début du second siècle). En 10, 7 elle prévoit que les prophètes fassent eucharistie comme ils le veulent ; cette mention suggère que les textes fournis étaient destinés à l'usage de personnes qui n'avaient encore qu'une expérience limitée dans la présidence du culte public. D'autres sources, telles que Justin martyr, se contentent parfois de parler du président qui présente « des prières et des actions de grâce autant qu'il le peut²¹ », mais parfois elles sont plus explicites à propos de notre action de grâce à Dieu,

« qui pour l'homme a créé le monde et tout ce qu'il contient, qui aussi nous a libérés du mal dans lequel nous étions nés,

19. T. Talley, « Sources and Structures of the Eucharistic Prayer », dans Idem, *Worship: Reforming Tradition*, Washington D.C., 1990, 11-34.

20. C. Giraud, *op. cit.*, 249-253.

21. Justin, *1^{re} Apologie*, 67, 5.

et qui a détruit complètement les principautés et les puissances par celui qui a souffert, suivant sa volonté »²².

Tradition orale

Il paraît en effet certain que la prière eucharistique était en grande partie improvisée, même si elle se conformait dans une certaine mesure à une tradition orale que l'on adaptait aux diverses situations²³. Même les prières plus élaborées fournies par des ordonnances ecclésiastiques ultérieures, telles que la *Tradition apostolique*, ne sont présentées que comme des exemples. Cet *ordo* montre bien, en effet, qu'un texte devait être mémorisé, sans pour autant être récité mot à mot ; on n'utilisait pas de prières écrites pendant la liturgie²⁴. Même lorsque l'anaphore fut mise par écrit, le grand nombre de prières fait présumer que la liberté de composition se poursuivait pendant des siècles.

Cette liberté rend d'autant plus remarquables les similitudes perceptibles dans les fragments de textes anciens qui nous ont été conservés. Après avoir noté la manière dont *Didachè* 10 a révisé les grâces après le repas, on ne peut manquer d'être impressionné par ce qui semble être une similitude structurale entre la *Didachè* et l'anaphore de la *Tradition apostolique* (vers 215). Dans les deux cas, nous avons un modèle d'action de grâce pour le salut en Christ et de supplication pour la communauté.

22. Justin, *Dialogue avec Tryphon* 41, 1. Il faut noter que la mention de l'action de grâce pour la création n'implique pas une continuité stricte avec *Didachè* 9 d'une part, ni avec la *Tradition apostolique* d'autre part.

23. On peut lire une belle étude de ces premiers développements dans Allan Bouley, osb, *From Freedom to Formula*, (*The Catholic University of America Studies in Christian Antiquity*, 21), Washington D.C., 1981.

24. B. Botte, *La Tradition apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstitution* (*Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen*, 39), Münster 1963, 29.

Récit de l'institution et anamnèse

Dans la *Tradition apostolique* cependant, ces deux éléments ont connu un développement significatif. L'action de grâce pour le salut en Christ est plus détaillée ; elle atteint son sommet dans le récit d'institution et l'anamnèse, qui apparaissent ici pour la première fois dans notre documentation. Rien ne nous assure que la *Tradition apostolique* est le premier exemple de leur inclusion dans une anaphore, mais c'est le premier cas qu'il nous est donné de connaître aujourd'hui. Leur absence dans la *Didachè* et dans un autre document que nous allons analyser maintenant ne peut exclure la récitation de l'institution à un autre moment du rite²⁵.

L'Epiclèse

De même, la prière pour la communauté comporte maintenant l'invocation du Saint Esprit ; c'est là un indice clair de développement pneumatologique et ecclésiologique. Ce contenu pneumatologique sera bien sûr considéré, dans l'histoire ultérieure, comme un développement nouveau et critique de la structure de l'anaphore et de la théologie eucharistique. C'est maintenant une *epiklesis*, c'est-à-dire un concept qui va commencer une vie autonome, même s'il s'enracine dans une prière pour l'avenir du peuple aussi ancienne que le *Livre des Jubilés*. Si *Didachè* 10, 5 et la *Tradition apostolique* parlent toutes deux du « rassemblement » de l'Église, la seconde considère la communion eucharistique comme une dimension de cette réunion ; et dans l'anaphore d'Épiphane, plus récente mais étroi-

25. Lire à ce propos Emmanuel Cutrone, « The Liturgical Setting of the Institution Narrative in the Early Syrian Tradition », in J.N. Alexander, éd., *Time and Community: in honor of Thomas J. Talley*, Washington, D.C., 1990, 105-114.

tement apparentée²⁶, ce thème a transformé la supplication en une épiclèse explicitement consécrationnaire.

Les traditions locales et le sanctus

Ceci ne veut pas dire que la main qui écrit la prière eucharistique de la *Tradition apostolique* était guidée par les prières de la *Didachè* 9 et 10, ou qu'elle connaissait même ce document, même si l'on admet la possibilité énoncée par Massey Shepherd que la prière de la *Tradition apostolique* fut composée dans les environs d'Antioche²⁷, lieu d'origine probable de la *Didachè*. S'il paraît clair que *Didachè* 10 représente une révision consciente de formules antérieures, on observe à partir de là un conservatisme significatif de la tradition eucologique, bien qu'il soit loin d'être le seul critère de développement. Le texte de l'anaphore de la *Tradition apostolique* a manifestement subi révision et développement ; ceux-ci ont été le plus souvent signalés dans le *Testamentum Domini* et dans l'anaphore d'Épiphane ; tout au long de la tradition syro-byzantine, on trouve des éléments caractéristiques de sa structure : une action de grâce christologique qui aboutit dans le récit d'institution et l'anamnèse, suivis par une supplication à contenu pneumatologique. Il ne n'ensuit pas que toutes les anaphores de cette tradition démarquent

26. G. Garitte, « Un opuscule grec traduit de l'arménien sur l'addition d'eau au vin eucharistique », dans *Le Muséon* 73, 1960, 297-310. Cette prière a la même structure que celle de la *Tradition apostolique*, mais elle comporte des phrases typiques d'une christologie post-chalcédonienne. On trouve le texte dans *Præx eucharistica*, 262-263.

27. Massey H. Shepherd, « The Formation and Influence of the Antiochene Liturgy », dans *Dumbarton Oaks Papers*, n° 15, Washington, D.C. 1961, 25-44, spécialement 27-28.

directement le texte de la *Tradition apostolique*²⁸. Il ne faut pas supposer non plus que toutes les traditions locales devraient pouvoir remonter, même indirectement, à des influences provenant de la très ancienne révision des grâces juives par la *Didachè*.

Mais ce pourrait bien être le cas de la tradition égyptienne, que nous connaissons en son développement le plus complet dans l'anaphore de saint Marc. Dans les manuscrits médiévaux qui nous font connaître cette anaphore, elle présente une structure très inhabituelle, curieuse par rapport aux autres prières eucharistiques, avec une oblation et des intercessions développées avant le *Sanctus*. Les anciens liturgistes qui cherchaient à rendre compte de cette structure différente parlaient d'une « famille alexandrine » de prières eucharistiques, comme d'une structure distincte qui se serait développée de manière indépendante. On supposait généralement que ce type de prière pouvait remonter à l'antiquité tardive ; mais ce n'est qu'avec la publication du papyrus grec 254 de Strasbourg par Andrieu et Collomp, en 1928, que l'on disposa d'une preuve documentaire en faveur de cette datation. Comme l'indique le titre de leur article²⁹, ils estimaient que ce manuscrit ne représentait qu'un fragment du texte long connu antérieurement ; à ce titre, il permettait de dater l'anaphore entre 300 et 500, date paléographique du papyrus.

Les apports du papyrus de Strasbourg

Au cours des deux dernières décennies, cependant, certains auteurs ont avancé l'idée que le papyrus de

28. John Fenwick, *Fourth Century Anaphoral Construction Techniques* (*Grove Liturgical Study*, 45), Bramcote, Notts 1986, a fourni une étude maîtresse sur les emprunts constants et les apports qui ont conduit à l'anaphore de Jacques, à partir de la prière très différente de la cinquième *Catéchèse mystagogique* de Jérusalem.

29. M. Andrieu et P. Collomp, « Fragments sur papyrus de l'anaphore de saint Marc », dans la *Revue des sciences religieuses* 8, 1928, 489-515.

Strasbourg pouvait représenter une prière eucharistique complète. Cette idée est, potentiellement du moins, l'une des vues les plus importantes de l'histoire récente du développement des anaphores. Le texte s'ouvre sur une bénédiction de Dieu créateur, dans le Christ, et passe à l'offrande dans l'action de grâce du « sacrifice raisonnable et du culte non sanglant », citant Malachie 1, 11. Le texte en vient alors à la supplication : « Sur ce sacrifice et cette offrande, nous te prions et te supplions, souviens-toi de ton Église sainte, unique et catholique » ; suivent des intercessions plus particulières, interrompues à un moment par une importante lacune dans le manuscrit, tellement fragmentaire en d'autres endroits qu'il défie toute restauration. C'est alors, fait très important pour notre propos, qu'il présente ce qui paraît être sa conclusion, dans une doxologie située au point précis où, pour sa part, le texte long commence à introduire le *Sanctus*. Si le papyrus de Strasbourg contient effectivement une anaphore complète, de nombreuses particularités du texte long de saint Marc peuvent se comprendre comme une amplification d'une très ancienne prière, destinée à la rendre plus conforme aux développements de l'anaphore. La très curieuse « famille alexandrine » se révélerait ainsi être une forme hybride, faite de l'addition du *Sanctus*, du récit de l'institution, de l'anamnèse et de l'épiclese à une prière autochtone très primitive, dont la structure n'avait à l'époque rien d'inhabituel.

L'idée que le papyrus de Strasbourg est complet en lui-même a été émise pour la première fois par Édouard Kilmartin en 1974, mais il n'a pas poursuivi systématiquement ses travaux à ce moment-là³⁰. Cinq ans plus tard, Geoffrey Cuming présentait à la section liturgique de la Conférence patristique d'Oxford l'exposé qui serait

30. E. Kilmartin, « *Sacrificium laudis: Content and Function of Early Eucharistic Prayers* », dans *Theological Studies* 35, 1974, 268-287.

le ferment de sa grande étude sur Marc ³¹. Tandis que l'article de Cuming était sous presse, Herman Wegman faisait connaître dans le *Festschrift* pour Gilles Quispel sa propre argumentation en faveur de l'intégrité de cette prière ³².

Bryan Spinks fit exception à cette série d'arguments en faveur de l'intégrité de la prière dans le papyrus de Strasbourg; il présenta d'autres exemples dans lesquels une doxologie ne concluait pas nécessairement le formulaire ³³. Enrico Mazza passa en revue toute la bibliographie de la question, et après avoir pris en considération les arguments de Spinks, il trancha en faveur de l'intégrité de la prière ³⁴. Dans une publication plus récente, Spinks, tout en n'abandonnant pas sa prudence antérieure, penche vers l'acceptation de ce consensus ³⁵.

Selon Cuming et Wegman, la prière du papyrus de Strasbourg provient de modèles juifs, et tous deux se risquent à nommer la *Birkat Ha-Mazon*. Cette hypothèse ne repose que sur le seul verbe lisible dans le début fragmentaire du papyrus, *eulogein*, équivalent à la racine hébraïque *brk*. Mais comme Wegman l'a fait remarquer, les lacunes ont pu comporter les différents verbes de louange que l'on trouve dans les textes ultérieurs de

31. G.J. Cuming, « The Anaphora of St Mark: A Study in Development », dans *Le Muséon* 95, 1982, 115-129. Sa grande étude, préparée pour une publication posthume par Kenneth Stevenson, s'intitule *The Liturgy of St Mark (Orientalia christiana analecta, 234)*, Roma 1990. Cuming m'a fait part de ses idées sur Strasbourg 254 dans une conversation en 1977.

32. H.A.J. Wegman, « Une anaphore incomplète? Les Fragments sur Papyrus Strasbourg Gr. 254 », dans R. Van den Broek et M.J. Vermaseren, éd., *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*, Leiden 1981, 432-450.

33. Bryan D. Spinks, « A Complete Anaphora? A Note on Strasbourg Gr. 254 », dans *Heythrop Journal* 25, 1984, 51-59.

34. Enrico Mazza, « Una Anafora Incompleta? Il Papiro Strasbourg Gr. 254 », dans *Ephemerides liturgicae* 99, 1985, 425-436.

35. B.D. Spinks, *The Sanctus in the Eucharistic Prayer*, Cambridge 1991, 91.

l'anaphore de Marc³⁶. On sera donc moins enclin à parler de cette prière complète comme d'« une berakah chrétienne », ainsi que le fait Cuming³⁷. De nombreuses prières chrétiennes anciennes sont, à un certain degré, le reflet de traditions juives, par-delà les citations de l'Ancien Testament ; le texte de Strasbourg pour sa part ne manifeste aucune relation évidente avec un texte juif connu, telle que nous avons pu l'observer ci-dessus entre la *Birkat Ha-Mazon* et *Didachè* 10.

Pendant Mazza, après nous avoir sagement rappelé que ces deux prières suivent en fait le repas et ne peuvent donc être considérées comme l'origine de l'anaphore³⁸, a montré que les nombreuses doxologies sur lesquelles Spinks avait attiré l'attention ponctuent les diverses strophes des prières en question. Aussi, dans le cas de Strasbourg 254 où l'on n'a pas à faire à une strophe unique, on ne devrait pas songer à des textes qui suivent la doxologie, comme Spinks le pensait, mais à d'autres doxologies qui auraient été supprimées dans le texte, par analogie avec la révision de *Didachè* 9 dans l'*Eucharistia mystica* des Constitutions apostoliques VII, 25.

L'argumentation de Mazza tient bien, dans l'ensemble ; en fin de compte rien ne nous oblige à voir dans la prière de Strasbourg autre chose qu'une prière complète, qui passe de la louange et de l'action de grâce à la supplication et à la doxologie finale ; c'est la structure qui reflète une tradition chrétienne orale, à une date très ancienne.

Il semble donc aujourd'hui que la communauté scientifique considère la prière du papyrus de Strasbourg comme une anaphore complète. S'il en est ainsi, la datation proposée pour le manuscrit (300-500) s'avère bien trop tardive pour la composition d'une prière aussi primitive, où manque non seulement le récit d'institution, mais aussi toute référence explicite au pain et

36. Wegman, *op. cit.*, 439.

37. Cuming, *Le Muséon* 95, 1982, 120.

38. Mazza, *op. cit.*, 430, n. 17.

au vin, ou à la passion du Christ. Wegman la situe au 3^e siècle³⁹, et Cuming estime qu'il serait possible de la dater du 2^e siècle⁴⁰.

Le texte long de Marc montre un attachement traditionnel très fort à la prière du papyrus de Strasbourg ; il la conserve en effet intégralement (sauf la doxologie), même après que la comparaison avec d'autres anaphores, au 4^e siècle, ait montré son caractère évidemment inadéquat. Wegman estime que c'est l'anaphore de Jacques qui est la source d'où provient le texte ample, tandis que Cuming songe à un processus plus graduel ; il pense que l'influence provient soit de Jacques soit du texte court de Basile. Quelle qu'en soit la source, pareille amplification d'une prière déjà en usage comme anaphore complète pose deux problèmes singuliers.

D'abord, si la source considérée fait le mémorial et l'oblation à la suite du récit d'institution, cela pose une difficulté dans la mesure où l'oblation avait déjà été faite, comme c'est le cas en Strasbourg 254. Cela mène à l'emploi curieux du temps passé dans l'anaphore longue de Marc.

Ensuite, si le texte original qui a été amplifié avait déjà fait la transition de la louange et de l'action de grâce à la supplication, on se serait attendu à ce que le développement se fasse en poursuivant sur le mode supplicatif. Les généralisations sont toujours dangereuses ; mais si la louange et l'action de grâce sont souvent si intimement liées qu'on ne peut les distinguer, une fois que la prière est passée à la supplication, il paraît improbable de retourner à la louange et à l'action de grâce. Cela présentait évidemment de sérieux problèmes pour l'introduction du *Sanctus*, hymne de louange dans laquelle l'Église se joint à celle des chérubins et des séraphins. Mais cette hymne ne mène pas à une action de grâce christologique comme elle le fait en Basile et en Jacques (si celles-ci sont les

39. Wegman, *op. cit.*, 447.

40. Cuming, *op. cit.*, 121.

sources qui ont inspiré l'amplification de Marc). Au lieu de reprendre l'adjectif « saint » pour faire la charnière avec la suite, Marc fait le lien par l'idée de plénitude, comme on l'a souvent observé, et demande que Dieu veuille bien « remplir » le sacrifice de sa bénédiction.

L'importance du Sanctus

Dans l'excellente étude qu'il vient de consacrer au *Sanctus* dans la prière eucharistique, Bryan Spinks fournit une riche documentation sur le sujet ; il attire notamment l'attention sur ce traitement unique du *Sanctus* en Égypte :

« Dans les anaphores qui nous sont parvenues, bien que le texte du *Sanctus* soit une hymne de louange, son contexte est celui des intercessions ; il sert de tremplin pour une autre intercession, à savoir l'épiclese⁴¹. »

Spinks n'a pas fait de recherche sur la source de ce « développement littéraire autochtone », mais fonctionnellement il le relie à l'usage du Nom divin et de *Sabaoth* dans les textes magiques usuels dans les cercles juifs et gnostiques⁴².

On pourrait aussi considérer comme un développement autochtone ce fait unique de l'aire égyptienne : le *Sanctus*, qui a gagné en popularité dans les anaphores antiochiennes comme une conclusion de la louange initiale de Dieu, a été greffé en Égypte sur une prière qui avait déjà fait le passage de la louange de Dieu et du sacrifice d'action de grâce au mode supplicatif, bien assuré dans les longues intercessions. Les conven-

41. B.D. Spinks, *The Sanctus in the Eucharistic Prayer*, Cambridge 1991, 91.

42. *Ibid.*, 91-93.

tions stylistiques, bien sûr, ont mis en garde contre l'inversion de cette syntaxe eucologique⁴³.

La prière qui suit le *Sanctus*, et assure la liaison avec le récit d'institution, est celle que l'on nomme souvent « la première épiclese ». A propos de l'anaphore de la *Tradition apostolique*, ci-dessus, on a signalé comme significative l'introduction d'un contenu pneumatologique dans la prière pour la communauté. Nous nous trouvons ici dans le sillage de cette supplication, mais on a cependant du mal à penser que ceux qui ont amplifié la prière en cet endroit estimaient que ce serait une bonne place pour une épiclese. L'« épiclese » est le fruit d'une analyse de l'anaphore ; elle n'est pas un élément de l'architecture anaphorique entièrement livré aux mains de ceux dont le propos est d'organiser la vie de prière de l'Église en vue d'une convergence plus ou moins œcuménique. Le fait que Marc invoque à cet endroit le Saint Esprit, alors que Sérapion ne le fait pas, devrait être considéré comme un phénomène qui n'est pas absolument différent du fait que la *Tradition apostolique* invoque l'Esprit au cours de sa supplication pour la communauté, alors que *Didachè* 9 ne le fait pas non plus. Au niveau de la science liturgique, ce que Marc et Sérapion ont en commun est beaucoup plus important, à savoir un développement de la supplication pour relier le *Sanctus* au récit de l'institution. En Marc, ce récit est suivi par l'anamnèse (avec offrande exprimée au temps passé) et par une épiclese consécatoire sur le modèle de ses exemples antiochiens. A la différence de ceux-ci cependant, il ne se termine pas par les intercessions, puisque le texte original se terminait par des intercessions qui sont maintenant encadrées dans l'anaphore, avant l'introduction au *Sanctus*.

Néanmoins, d'autres témoins fragmentaires montrent un développement ultérieur entre le *Sanctus* et le récit

43. Dans l'*Amidah*, la *Hodaah* (action de grâce) suit les *berakoth* de supplication, mais ceci soulève des questions de liturgie juive qui ne relèvent pas de mon propos.

de l'institution. L'un d'eux, un manuscrit du 6^e ou du 7^e siècle provenant du monastère de Deir Balizeh, en Haute-Égypte, fait de cette connexion une épiclese explicitement consécatoire⁴⁴.

Après l'institution, l'anamnèse est interrompue par une lacune d'au moins quinze lignes, et le manuscrit ne reprend qu'à un feuillet suivant, où la prière est exprimée en ces termes :

« ... et à nous tes serviteurs, accorde la puissance de l'Esprit Saint pour l'affermissement et la croissance de la foi, pour l'espérance de la vie éternelle à venir, par notre Seigneur Jésus Christ... »

Geoffrey Cuming a émis l'hypothèse que ces lignes, situées après une lacune importante dans le manuscrit et faisant partie d'un autre feuillet, pourraient n'appartenir aucunement à l'anaphore, mais faire partie d'une prière après la communion. Autrement, il serait difficile à ses yeux d'imaginer ce qui pouvait occuper les quinze lignes manquantes⁴⁵. Pour sa part, Enrico Mazza les considère comme la conclusion d'une seconde épiclese, bien qu'il reconnaisse qu'on ne puisse rien dire de sa nature. Cette remarque lui vient à la fin d'un passage en revue de toute la documentation égyptienne, qu'il conclut par ces mots :

« En conclusion, on peut dire que sur les huit textes, seul le fragment de Dér Balizeh comporte une première épiclese consécatoire, suivie après l'anamnèse par une seconde épiclese, dont nous ne connaissons pas le contenu. C'est vrai-

44. *Præx eucharistica*, 124. Le fragment copte de Louvain (*ib.*, 140) va plus loin et incorpore anamnèse et oblation avant une épiclese consécatoire, le tout situé entre le *Sanctus* et l'institution. Le fragment, publié par Lefort peu avant sa destruction dans le bombardement de Louvain, commence à la fin du *Sanctus*. Comme l'oblation qui suit est exprimée au présent, on peut se demander si ce qui précédait le *Sanctus* comportait également une formule d'offrande.

45. R.C.D. Jasper et G.J. Cuming, *Prayers of the Eucharist: Early and Reformed*, New York 1987², 79.

ment peu pour fonder la théologie de la double épiclese, l'une consécatoire et l'autre sanctificatrice⁴⁶. »

Les prières contemporaines

Ce passage de Mazza est extrait d'une note de son chapitre sur la PE IV du *Missale Romanum* ; il nous offre l'occasion de passer de la considération des structures anaphoriques anciennes vers les nouvelles. Mazza reconnaît certains malentendus ; il sait que la tradition n'offre pas de fondement à une division des contenus entre épiclese « consécatoire » et « sanctificatrice »⁴⁷ ; dans sa discussion de l'épiclese précédant le récit d'institution dans chacune des nouvelles prières, il fait référence à la structure de l'anaphore alexandrine, mais reconnaît que la solution prise « se limite à trouver là le fondement liturgique d'une décision théologique »⁴⁸.

Inspiration théologique et influence liturgique

Il semble clair en effet que l'invocation pour la consécration des dons avant le récit de l'institution provient d'une décision théologique plus que liturgique. Annibale Bugnini parle de l'unique épiclese consécatoire comme de la « chose qui, parmi toutes les autres, est la plus typique de la tradition romaine », et renvoie explicitement au *Quam oblationem* du Canon⁴⁹. Il opère là un choix entre au moins deux moments « épicletiques » dans le canon. Duchesne, jadis, mentionnait plutôt en ce sens le *Supplices te rogamus*, comme le

46. Enrico Mazza, *Le odierne Preghiere Eucaristiche*, 1. *Struttura, Teologia, Fonti*, Bologna 1984, p. 213, note 120.

47. *Ibid.*, ch. 4, IIIA.

48. *Ibid.*, 212-213.

49. Annibale Bugnini, *La riforma liturgica (1948-1975)*, Roma 1983, 444.

faisait Cabasilas⁵⁰. Cette prière suit évidemment l'anamnèse, de même que l'épiclese antiochienne.

Le problème théologique en jeu est évidemment la désignation des paroles du Christ dans le récit d'institution comme le « moment de la consécration », mais il est difficile de savoir exactement quel est le statut de cette désignation dans la situation théologique actuelle. Dans une étude méticuleuse des développements concernant la formule de consécration, de Pierre Lombard à saint Thomas, P.-M. Gy a signalé, sans la reprendre à son compte, l'idée de ces théologiens de la première partie de ce siècle qui estimaient que la prière eucharistique devait être considérée comme une unité, rompue lorsque l'on avait centré l'attention sur l'efficacité consécratoire des seuls *verba Domini*⁵¹. Cette approche plus ample de la prière comme une unité a certainement été intégrée dans les numéros 54 et 55 de la *Présentation Générale du Missel Romain* ; elle soutient tout le travail de rédaction des nouvelles prières par le *Cætus X*.

Cependant, des siècles de lecture réductrice d'Ambroise⁵² et de lecture sélective de Chrysostome⁵³ ne peuvent être surmontés si aisément ; une demande

50. Louis Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris 1925³, 185. Cf. Nicolas Cabasilas, *Explication de la divine liturgie*, Sources chrétiennes, 4bis, chapitre 30.

51. P.-M. Gy, *La liturgie dans l'histoire*, Liturgie, 2, Paris, 1990, 195, 211.

52. Dans le livre cité à la note précédente, P.-M. Gy fait remarquer, p. 212, l'omission de *in superioribus* dans les citations du *De Sacramentis* IV, 14 par Gratien et Pierre Lombard.

53. En lisant par exemple *De proditiōne Judæe* 1, 6, mais pas *De resurrectione mortuorum* 8. Le premier peut sembler désigner le récit d'institution comme consécratoire, tandis que le second fait clairement dépendre la consécration de l'invocation de l'Esprit.

explicite de consécration était nécessaire⁵⁴. Aussi léger que soit l'argument liturgique en faveur d'une épiclese consécratoire située avant l'institution, il n'y a pas de doute que les nouvelles prières du Missel représentent une véritable avancée par rapport au *Canon Missae*. Au-delà de ses problèmes de structure, et de développements qui ne sont pas toujours ordonnés, ce texte vénérable résiste désespérément à une traduction intelligente. Les trois nouvelles prières, plus celles pour les messes avec enfants et pour la réconciliation, se présentent toutes nettement comme des proclamations du mystère du salut, et pas seulement comme des textes qui effectuent la consécration. Néanmoins, une conception théologique persistante a exigé une épiclese consécratoire avant le récit ; elle a forcé ces nouvelles prières à s'écarter de la structure traditionnelle pour prendre d'autres voies.

Action de grâce et supplication

L'examen de la *Didachè* et du papyrus de Strasbourg a mis en relief la progression de ces prières, qui opèrent le passage de l'action de grâce à la supplication ; ce développement une fois réalisé, on ne l'a plus remis en cause. Il en va de même des deux parties « anamnétique » et « épicletique » de la structure de la *tôda* reconstruite par Cesare Giraudo. C'est ainsi que les prières traditionnelles, de la *Tradition apostolique* à toute la famille antiochienne, font du récit de l'institution et de l'anamnèse le sommet de l'action de grâce ;

54. La préoccupation de l'apparente non pertinence d'un récit historique de ce que le Christ a dit et fait pour ce que l'Église accomplit aujourd'hui a mené certains à la conclusion théologique inhabituelle selon laquelle une consécration eucharistique n'eut lieu qu'à la seule dernière cène ; toutes les eucharisties ultérieures lui seraient assimilées par l'intention ou par code sémiologique. Lorsqu'on en arrive là, il me semble que le recours au sens consécratoire des *verba Domini* se retourne contre lui-même. Cf. Enrico Mazza, *op. cit.*, chap. 9.

celle-ci devient, avec le mémorial et l'oblation, une dimension de l'anamnèse. Ces prières passent ensuite à la supplication avec l'épiclese. Dans le *Canon Missae*, par ailleurs, c'est le *Sanctus* qui conclut l'action de grâce, et le canon lui-même est tout entier déprécatif ; aussi son anamnèse ne mentionne-t-elle pas l'action de grâce. Comme on l'a fait remarquer ci-dessus, l'anaphore de Marc éprouve quelque difficulté à introduire le *Sanctus*, et à poursuivre la prière après cette hymne tout en respectant le passage à la supplication déjà réalisé dans les intercessions. Comme à Rome, l'anamnèse n'y mentionne pas l'action de grâce.

D'autre part, les nouvelles prières du missel comportent bien une action de grâce ; mais le passage à la demande est effectué par la « première épiclese », ce qui fait passer le récit et l'anamnèse de l'action de grâce à la partie déprécative. Malgré cela, les PE II et III incluent l'action de grâce parmi les dimensions de l'anamnèse, et passent de nouveau à la supplication avec la « seconde épiclese ». A la vérité, le danger opéré par ce glissement eucologique n'est pas énorme ; mais lorsqu'on cherche à suivre les voies de la tradition, il peut être utile de constater en quelle mesure on l'a altérée.

L'acclamation au Christ

Une autre modification structurelle, qui fut également adoptée assez largement dans d'autres traditions occidentales, provient du souci pastoral le plus louable, la participation accrue du peuple. C'est le cas de l'acclamation de l'assemblée entre le récit d'institution et l'anamnèse ; c'est un usage oriental, comme Bugnini le fait remarquer⁵⁵. Cette origine est certainement exacte ; mais les liturgies orientales comportent un grand nombre d'acclamations semblables, à différents moments

55. A. Bugnini, *op. cit.*, 447.

de la prière. L'insistance sur l'anamnèse que comporte cette acclamation est habituellement suivie, en Orient, d'une autre acclamation après l'anamnèse, qui effectue le passage de l'action de grâce à la déprécation. L'adoption d'une « première épiclese » fait en sorte, évidemment, que cette acclamation paraît inappropriée. La place de cette seule acclamation, après le récit, singulièrement quand elle est chantée, paraît la relier au *Sanctus* et à l'*Amen* final et marquer les grandes divisions de la prière. En fait, elle brise le lien intime entre le récit et l'anamnèse, lien qui est sans doute aussi ancien que l'insertion même du récit. On se réjouit de voir que dans les messes avec enfants cette acclamation a été placée après l'anamnèse, et l'on ose espérer que cette alternative sera prise en considération dans les autres formulaires.

La distance prise par rapport à la tradition est plus forte dans le cas de la PE IV, comme un de mes collègues l'a déjà fait remarquer⁵⁶. Jamais, jusqu'à présent, le langage traditionnel de l'anamnèse n'avait usé d'un tel raccourci pour affirmer, comme dans la PE IV, *offerimus tibi eius Corpus et Sanguinem, sacrificium tibi acceptabile et toti mundo salutare*. Cette compréhension du contenu du sacrifice eucharistique peut avoir été largement tenue au 15^e siècle ; elle est certainement explicite dans le commentaire que Gabriel Biel fait du canon⁵⁷. J'ai montré ailleurs que saint Thomas semble s'être opposé à cette conception dans la *Somme de théologie* III, 83, 4⁵⁸. On se réjouit en tout cas de constater que cette expression problématique a été adoucie de manière significative dans la prochaine

56. Aidan Kavanagh, « Thoughts on the New Eucharistic Prayers », dans K. Seasoltz, éd., *Living Bread, Saving Cup: Reading on the Eucharist*, Collegeville, réimpression 1987, 108-109. Cet article a été publié d'abord dans *Worship* 43, 1969/1, 2-12.

57. Gabriel Biel, *Canonis missae expositio*, éd. Heiko A. Oberman et Wm. J. Courtney, Wiesbaden 1965, 2^e partie, lect. 54 : t. 1, 335-344, spéc. 340-342.

58. T.J. Talley, *Worship: Reforming Tradition*, Washington, D.C. 1990 ; ch. 3 : « The Windsor Statement and the Eucharistic Prayer ».

révision du *Missel Romain* par l'*International Committee on English in the Liturgy*. Dans le troisième et dernier rapport de cette grande entreprise, commencée en 1982, les lignes en question sont traduites comme suit :

« We offer you the sacrifice of his body and blood,
an offering pleasing to you,
which brings salvation to all the world ⁵⁹. »

Une note précise : « La formulation de ces lignes a été légèrement revue, en rapport avec la manière plus « sacramentelle » de s'exprimer reçue depuis longtemps dans la prière eucharistique traditionnelle ⁶⁰. » Cette révision ne réjouira pas seulement ceux qui estimaient le texte latin problématique. Elle est aussi un signe d'encouragement ; l'évolution de la prière eucharistique, qui cherche non seulement à être fidèle à la tradition mais aussi à s'adresser à l'Église contemporaine, ne doit pas trop se préoccuper de trouver la bonne formule dès le premier coup, ou même le second. Le dialogue continue entre toutes les disciplines, la science liturgique, la théologie, la pastorale et bien d'autres, qui elles-mêmes se développent toujours davantage ; et il doit se poursuivre.

Le développement moderne des structures anciennes

Pour les nouvelles prières eucharistiques du missel, le *Coetus X* du *Consilium* a voulu adopter la structure antiochienne, généralement si appréciée ; il s'est cependant aperçu que la conception si profondément enracinée de la relation entre consécration eucharistique et récit de l'institution présentait de réelles difficultés

59. « Nous t'offrons le sacrifice de son corps et de son sang, une offrande qui t'est agréable, et qui apporte le salut au monde entier. »

60. International Committee on English in the Liturgy, *Third Progress Report on the Revision of the Roman Missal*, Washington, D.C. 1992, 93.

pour unir les traditions antiochienne et romaine. Le problème fut mis dans une lumière particulièrement vive lors du rejet par le *Consilium* (par une voix) de l'anaphore de saint Basile en sa version alexandrine, malgré l'usage reconnu de l'une ou l'autre version de cette anaphore dans presque tous les rites orientaux en communion avec Rome⁶¹. On peut espérer que la réflexion ultérieure apaisera cette tension ; on peut déjà reconnaître qu'on a fait d'importants progrès dans des directions moins immédiatement reliées à la tradition antiochienne.

Lors de la publication des nouvelles prières eucharistiques en 1973, la Congrégation pour le Culte divin, tout en affirmant que les quatre prières du missel paraissaient suffire, a cependant laissé la porte ouverte pour de nouveaux textes, lors de circonstances spéciales. Le Synode suisse de 1972 a entrepris la préparation d'une anaphore ; le travail a abouti en 1974, et fut approuvé par la Congrégation. La prière existe dans les trois langues de la Suisse : le français, l'allemand et l'italien ; mais il n'en existait pas de texte latin à cette époque⁶². Entre sa première promulgation et janvier 1980, la prière a été approuvée et adoptée, outre la Suisse, par le Luxembourg, l'Autriche, la France et l'Italie.

Si sa structure est semblable aux autres prières du missel, cette anaphore a cependant ouvert de nouvelles voies au développement eucologique par la simplicité de ses idées (et pas seulement de son langage), et par son étrange précision ; par rapport aux autres prières eucharistiques, elle offre un espace ouvert à la compréhension. Elle comporte quatre préfaces, en rapport non avec des temps particuliers mais avec des thèmes ; elles apportent un élément variable à la prière fixe qui suit le *Sanctus* ; ce cœur de la prière est suivi à son tour

61. A. Bugnini, *op. cit.*, 451-454.

62. *L'editio typica* latine a été publiée dans *Notitiae* n° 301, 1991/8, 382 ss. (Voir la recension qu'en fait le même Paul De Clerck dans ce cahier de LMD, 61-68 - NDLR.)

de quatre formulaires d'intercessions. La commémoration (fixe) des défunts et des saints mène à la doxologie.

Après le récit de l'institution et l'acclamation, l'anamnèse et l'oblation ne sont pas liées entre elles à la manière habituelle, mais elles constituent deux prières distinctes. De plus, l'oblation n'est pas exprimée par un verbe d'offrande à l'indicatif, mais elle prend la forme d'une demande au Père qui mène à l'invocation de l'Esprit sur l'assemblée :

« (Père très bon), Regarde cette offrande :
c'est Jésus qui se donne avec son corps et son sang,
et qui, par ce sacrifice,
nous ouvre le chemin vers toi, notre Père.
Dieu, Père plein de tendresse,
donne-nous l'Esprit d'amour, l'Esprit de ton Fils ».

L'expression « nous ouvre le chemin vers toi » évoque un thème central de cette prière, qui est tout entière destinée à une Église *in via*. Le premier paragraphe de la partie fixe fait mention, de manière inaccoutumée, des disciples qui ont rencontré le Seigneur ressuscité sur le chemin d'Emmaüs : « Comme jadis pour les disciples d'Emmaüs, il explique pour nous l'Écriture et nous partage le pain. » Cette référence eucharistique au Seigneur ressuscité fait un excellent contrepoids à l'annonce de la passion du récit de l'institution, auquel elle est reliée par l'épiclese de l'Esprit sur le pain et le vin, « afin que le Christ Jésus réalise au milieu de nous la présence de son corps et de son sang ». Cette épiclese vise clairement la consécration ; son contexte montre cependant qu'elle est également une demande pour la communauté.

Cette anaphore suit le modèle général des prières du missel ; mais son audace théologique jointe à sa simplicité a produit une prière d'une très belle unité ; sa grande popularité est facile à comprendre, et à apprécier. L'action de grâce initiale ouvre sur le *Sanctus*, puis une ligne de louange sert à relier l'assemblée aux

disciples d'Emmaüs ; l'épiclese arrive comme un passage naturel à la supplication plus que comme un élément étranger imbriqué dans une structure toute différente. Une fois qu'on est passé à la demande, la teneur déprécative est maintenue ; elle colore même l'oblation qui mène, à travers la prière pour l'Esprit, à l'intercession et à la doxologie.

A partir de notre connaissance d'un très grand nombre de prières eucharistiques contemporaines, préoccupées surtout de nouveauté ou de quelque thème très limité dans l'espace ou le temps, il serait ridicule de penser que la conformité de cette prière pour le Synode suisse aux canons de la structure anaphorique soit le seul ou même le premier motif de son succès. Celui-ci suggère cependant que nos études de la structure anaphorique portent des fruits plus riches quand on leur permet de fournir un modeste modèle pour le présent que quand on leur impose de constituer un « modèle classique », qui doit être tordu pour être mis en pratique.

Ne se préoccuper que d'un seul élément liturgique, que ce soit l'épiclese ou le récit de l'institution, considéré comme la formule consécatoire, fait obstacle à la compréhension claire de la structure anaphorique. Aucun de ces deux éléments, comme nos investigations précédentes l'ont montré, ne peut prétendre être primitif. Mais il est tout aussi indiscutable que tous deux sont absolument requis dans une anaphore actuelle. A l'avenir, nous aurons à continuer l'étude historique de l'enjeu théologique du « moment de la consécration », et à poursuivre l'enquête sur la signification, à l'époque de leur apparition, des développements de l'anaphore ; tels qu'ils se sont produits en leur temps ; ce sera notre meilleur espoir d'ouvrir la voie à des prières eucharistiques qui parleront clairement à notre époque, et nous relieront de manière tout aussi évidente à l'expérience totale de l'Église, en tous temps et en tous lieux.

avant tout, que l'on voudrait ici proposer brièvement quelques réflexions.

Thomas Julian TALLEY.