

## LA COMPOSITION DES NOUVELLES PRIÈRES EUCHARISTIQUES

JUSQU'AU lendemain du Concile nul n'avait émis ouvertement le souhait de voir doter la liturgie romaine de nouvelles prières eucharistiques. Si l'on enviait la richesse eucharistique de l'Orient, si plusieurs nourrissaient volontiers leur prière des admirables formulaires antiques découverts depuis quatre-vingts ans, de l'anaphore d'Hippolyte à celle de Sérapion, on n'osait rien espérer d'autre que de timides aménagements du canon, pour en faciliter la proclamation à haute voix. Peu de catholiques étaient au courant de l'important effort créateur des Eglises réformées en ce domaine, et les formulaires privés qui commençaient à foisonner en certaines régions ne franchissaient guère les frontières de leurs pays d'origine.

Deux ouvrages eurent le mérite de poser, en 1966, le problème de la prière eucharistique dans toute son ampleur : *Eucharistie* du P. Louis Bouyer<sup>1</sup>, et *Le Canon de la messe et la réforme liturgique* du P. Cyprien Vagaggini<sup>2</sup>. Tandis que ce dernier soulignait les défauts du canon actuel, le P. Bouyer renouvelait notre connaissance de l'antique Prière romaine, en montrant sa parenté avec les anaphores égyptiennes : loin d'être constitué des *membra disjecta* d'un formulaire primitif, le canon romain présente, dans le fait même de son manque d'unité apparente, un caractère d'archaïsme, qui le relie aux formes traditionnelles de la prière juive de bénédiction. Les deux liturgistes n'hésitaient pas à envisager l'usage de plusieurs prières eucharistiques à côté du canon : « L'eucharistie idéale, écrit le P. Bouyer,

1. L. BOUYER, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*. Paris, Desclée, 1966, 454 pp.

2. C. VAGAGGINI, *Il Canone della messa e la riforma liturgica*. Torino-Leumann, 1966, 164 pp. Traduit en français par A.-M. ROGUET et Ph. ROUILLARD sous le titre *Le Canon de la Messe et la réforme liturgique*. Coll. « Lex Orandi », 41. Paris, Cerf, 1967, 200 pp.

n'a pas une forme unique dans la tradition, mais des formes complémentaires, qui s'éclairent l'une l'autre » (p. 437). Avant d'accepter « la suggestion de composer d'autres formules de l'eucharistie, modernes dans leur expression mais traditionnelles dans leur contenu et leur structure », il estimait qu'« il pourrait être très formateur pour les fidèles de rite latin de les familiariser d'abord avec les autres grandes formules de l'eucharistie classique » (p. 439). Le P. Vaggini jugeait, lui, qu'on ne pourrait « éviter le problème très délicat de la création de nouveaux textes » (p. 14), et pour susciter la recherche il passait de la théorie à l'action en publiant le projet d'un second canon romain (pp. 121-196).

En cette même année 1966, s'intensifiait parmi les fidèles le désir d'entendre dire en langue vivante non seulement la préface et le *Sanctus* mais toute la prière eucharistique. Or il apparut rapidement que la simple traduction du canon romain ne s'adapterait pas à toutes les situations pastorales : la difficulté de certains passages, comme le *Supra quae* et le *Supplices*, découragerait des assemblées peu formées du point de vue biblique, la longueur du texte dépasserait la capacité d'attention d'un groupe d'enfants. Il était donc urgent de prévoir un pluralisme de formulaires : tandis que les uns pourraient s'inspirer des meilleurs témoins de la tradition, d'autres seraient plus spécialement conçus pour exprimer l'action de grâce et l'intercession des hommes de ce temps. Le projet, élaboré au sein du Consilium liturgique, fut présenté par le cardinal Lercaro au Souverain Pontife, et celui-ci l'agréa le 20 juin. Le Consilium recevait mission de « composer ou de rechercher » deux ou trois prières eucharistiques, qui prendraient place auprès du canon romain, ce dernier restant immuable. On veillerait à ce que les nouvelles prières respectent le génie propre du rite romain et s'harmonisent avec l'ensemble de la liturgie latine.

Le travail, entrepris dès le début de l'automne 1966, était achevé au printemps suivant. A la 8<sup>e</sup> session plénière du Consilium (10-19 avril 1967), quatre formulaires purent être soumis au jugement des Pères :

— deux formulaires antiques : une adaptation de l'anaphore d'Hippolyte et une traduction latine de l'anaphore alexandrine de saint Basile (dont on avait simplifié toutefois l'intercession) ;

— deux formulaires nouveaux : une prière susceptible



d'être utilisée chaque jour, car elle ne comportait pas de préface fixe, et une prière développant l'économie du salut avec une certaine ampleur, selon le modèle des anaphores du type d'Antioche.

Les Pères firent bon accueil au projet, qu'ils approuvèrent le 14 avril. Ils avaient pourtant été sensibles à certaines objections d'ordre pastoral avancées contre l'adoption de l'anaphore de saint Basile en Occident et, sans être définitivement abandonnée, la proposition a été depuis lors renvoyée à plus tard.

### LE PLAN DES NOUVELLES PRIÈRES

Le Consilium avait mission de respecter, dans la préparation des nouvelles prières eucharistiques, le « génie du rite romain ». Depuis les jours déjà lointains où E. Bishop lançait l'expression (1899), on n'a guère progressé dans son analyse. C'était, du moins, une invitation à réfléchir sur les caractéristiques du canon, l'unique prière eucharistique romaine, pour voir quels sont ses éléments spécifiques.

#### *Le canon romain.*

Les principales caractéristiques du canon sont les suivantes. La première partie, ou préface, est variable, tandis qu'elle est fixe dans les anaphores orientales. C'est là un aspect qu'il ne faut pas oublier quand on est tenté d'opposer la monotonie de l'unique formulaire eucharistique romain à la diversité des anaphores de l'Orient.

Le thème christologique de l'action de grâce, quand il est évoqué, fait toujours partie de la préface, car le canon n'a pas de *Vere sanctus* comme certaines autres prières eucharistiques, mais à certains jours il rebondit dans le *Communicantes*. De plus, il n'est pas synthétique. Introduit dans la préface aux seules fêtes du Seigneur, il est limité chaque fois au mystère particulier qui est l'objet de la célébration : Nativité, Epiphanie, Pâques, Ascension, Pentecôte.

Les deux prières qui tiennent lieu d'épiclese, avant et après la consécration (*Quam oblationem* et *Supplices*), ne contiennent pas la mention du Saint-Esprit.

L'anamnèse (*Unde et memores*) ne fait pas allusion au

retour du Seigneur, ce qui la différencie non seulement des anamnèses orientales mais aussi de la version ambrosienne du canon romain, où l'annonce du second avènement est liée à l'ordre de réitération. Elle ne comporte pas non plus d'acclamation du peuple.

L'intercession tient une place considérable, tant en raison de la répartition des formulaires avant et après la consécration que de leur contenu : prière sur les oblats (*Te igitur, Per quem*), prière pour l'Église et les diverses catégories de fidèles (*In primis, Memento, Communicantes, Hanc igitur, Memento etiam, Nobis quoque*).

Son style apparente le canon à l'ancienne prière nationale de Rome, à laquelle il emprunte plusieurs traits caractéristiques, comme l'a montré Ch. Mohrmann<sup>3</sup>. Chacun peut mesurer la profondeur de l'enracinement du canon dans la culture du temps où il a été composé, en se reportant à la collection de textes proches publiée par L. Eizenhöfer<sup>4</sup>. C'est ainsi, par exemple, que l'expression *pro spe salutis et incolumitatis suae* appartient au langage courant et n'a rien de spécifiquement chrétien.

#### *Le type nouveau de la prière eucharistique romaine.*

De toutes les caractéristiques du canon romain que nous venons de relever, deux semblent lui donner une physionomie propre parmi les autres types de la prière eucharistique : la préface variable, qui l'apparente à l'ensemble des formulaires occidentaux, et la double épiclese, qui lui est commune avec l'anaphore alexandrine. Il convenait donc de conserver ces deux éléments et même de les mettre en valeur.

C'est la raison pour laquelle le Missel romain doit être doté d'un corpus de plus de soixante-dix préfaces, qui seront toutes de véritables eucharisties, c'est-à-dire des prières de bénédiction et d'action de grâce pour le mystère du salut en Jésus-Christ, et non des développements théologiques ou des intercessions. Plusieurs d'entre elles présenteront un caractère synthétique, rendant grâce pour la totalité de

3. Ch. MOHRMANN, *Quelques observations sur l'évolution stylistique du Canon de la Messe romain*, dans *Vigiliae christianae*, 4 (1950), pp. 1-19.

4. L. EIZENHÖFER, *Canon Missae Romanae, II. Textus propinqui*. Coll. « *Rerum ecclesiasticarum documenta* ». Rome, 1966, 220 pp.



l'œuvre rédemptrice, à l'instar d'une des deux nouvelles préfaces dominicales *per annum* :

*Qui, humanis miseratus erroribus,  
de Virgine nasci dignatus est.  
Qui, crucem passus, a perpetua morte nos liberavit  
et, a mortuis resurgens, vitam nobis donavit aeternam.*

L'objet de la demande que formule le canon dans les prières *Quam oblationem* et *Supplices te rogamus* est clairement exprimé : *Ut nobis corpus et sanguis fiat Domini nostri Iesu Christi... Ut omni benedictione caelesti et gratia repleamur*. La première invocation a trait au corps eucharistique du Christ, et la seconde à son corps ecclésial, représenté par l'assemblée qui entoure l'autel. L'anaphore alexandrine de Der Balizeh demande également avant le récit de l'institution : « Daigne envoyer ton Esprit-Saint sur ces offrandes que tu as créées, et fais de ce pain le corps de notre Sauveur et Seigneur Jésus-Christ », et elle ajoute après l'anamnèse : « A nous, tes serviteurs, accorde la puissance de l'Esprit-Saint, l'affermissement de la foi, l'espérance de la vie éternelle... » Les deux rites, romain et alexandrin, ne diffèrent que par la mention de l'Esprit dans la prière égyptienne. Ce serait donc perfectionner la prière eucharistique romaine dans sa ligne propre que d'y introduire cette mention. On répondrait ainsi au vœu plusieurs fois exprimé au cours du Concile de faire une place plus grande au Saint-Esprit dans la théologie occidentale. La *lex orandi* aiderait à l'approfondissement de la *lex credendi*.

Certaines autres caractéristiques du canon, comme la double intercession, l'absence de référence au retour du Christ et d'acclamation du peuple dans l'anamnèse, sont ressenties aujourd'hui comme des déficiences, même si elles témoignent de la haute antiquité de la prière eucharistique romaine. Il convenait donc de remédier à ces déficiences et d'adopter une structure qui facilitât une participation plus satisfaisante du peuple au sacrifice du Seigneur. De même convenait-il d'élaborer une prière unifiée, se déroulant du *Vere dignum* au *Per ipsum* sans discontinuité, selon le modèle des anaphores syriennes et byzantines.

En fait, toute cette réflexion sur les caractéristiques que devrait présenter la nouvelle prière eucharistique montrait le bien-fondé du plan élaboré par le P. Cyprien Vagaggini. Les historiens de l'actuelle réforme liturgique ne manque-

ront pas de trouver dans son *Projet d'un second canon romain* l'ébauche des formulaires promulgués en 1968.

Avec ce plan, c'est un type nouveau de la prière eucharistique qui apparaît en liturgie. Il n'est pas sans intérêt de le comparer aux types traditionnels, pour voir comment il s'apparente aux trois grandes familles romaine, alexandrine et antiochienne.

CANON ROMAIN	PRIÈRES EUCHARISTIQUES	ALEXANDRIE	ANTIOCHE
Dialogue Préface	Dialogue Préface	Dialogue Préface	Dialogue Préface
Sanctus	Sanctus Vere sanctus	Intercession Sanctus Vere sanctus	Sanctus Vere sanctus
1 <sup>re</sup> Intercession Quam oblationem	1 <sup>re</sup> Epiclèse	1 <sup>re</sup> Epiclèse	
Institution Anamnèse Supplices	Institution Anamnèse 2 <sup>e</sup> Epiclèse	Institution Anamnèse 2 <sup>e</sup> Epiclèse	Institution Anamnèse Epiclèse
2 <sup>e</sup> Intercession Doxologie	Intercession Doxologie	Doxologie	Intercession Doxologie

### *Unité et diversité.*

A l'unité du plan, si importante d'un point de vue pédagogique, convenait-il d'ajouter l'uniformité des passages essentiels, à savoir les paroles du Christ dans le récit de l'institution et le texte de la doxologie ?

La tradition liturgique laissait une totale liberté en ce domaine. H. Leclercq a relevé naguère dans les diverses liturgies d'Orient et d'Occident, à l'exclusion de celles des Eglises réformées, quatre-vingt-cinq rédactions du récit de l'institution. Aucune ne reproduit littéralement le texte de l'un des synoptiques ou de saint Paul<sup>5</sup>. Toutes les liturgies orientales usent de la formule de Luc-Paul dans la consécration du pain : *Hoc est corpus meum quod pro vobis datur ou tradetur*. En ce qui concerne les paroles sur la coupe, elles suivent dans l'ensemble le texte de Matthieu-Marc : *Hic est sanguis meus*, mais les anaphores éthiopiennes se réfèrent à Luc-Paul, en l'accommodant : *Hic calix est sanguis meus*.

L'adoption de textes différents pour chacune des prières aurait l'avantage de faire connaître aux fidèles les divers récits néo-testamentaires de l'institution de l'Eucharistie ;

5. H. LECLERCQ, art. *Messe*, dans *DACL*, 11 (1933), col. 730-750.



l'uniformité favoriserait la mémorisation, si utile en particulier pour la concélébration. C'est la raison pour laquelle les Pères devaient adopter cette dernière proposition, du moins pour les trois nouvelles prières eucharistiques : on a repris le texte du canon romain, en ajoutant aux paroles prononcées sur le pain les mots *quod pro vobis tradetur*, qui explicitent le caractère sacrificiel de l'Eucharistie, et en retranchant des paroles dites sur la coupe l'incise *Mysterium fidei*, qui présente une difficulté notable pour la traduction de l'ensemble de la phrase.

On regrettera que l'uniformité ait été imposée aussi dans la doxologie. On eût aimé retrouver dans la Prière eucharistique II la conclusion de l'anaphore d'Hippolyte.

L'unité étant assurée dans le plan, dans les paroles de la consécration et la doxologie, il convenait d'offrir une certaine diversité dans les éléments moins fondamentaux. Le P. Vagaggini avait ouvert la voie en proposant deux formules possibles pour son second canon romain : l'une commençait avec le *Vere sanctus* et pouvait s'adapter à toutes les préfaces ; l'autre comportait une préface fixe, louant Dieu dans sa vie trinitaire et son œuvre créatrice, et elle rattachait au *Vere sanctus* l'action de grâce pour l'économie de notre salut en Jésus-Christ. Il y avait là matière non seulement à une variante, mais à deux compositions distinctes. Une troisième, plus brève, tiendrait une place intermédiaire : dotée d'une préface propre, elle pourrait cependant être utilisée avec les autres préfaces du Missel, surtout avec celles qui contiennent une présentation synthétique du mystère du salut.

Telle a été la genèse du plan et de l'organisation générale des prières eucharistiques. Il convient d'aborder chacune d'elles.

### LES TROIS NOUVELLES PRIÈRES

La Prière eucharistique I est le canon romain, dont le Pape a voulu qu'il demeurât inchangé en ses moindres détails. Aussi le Consilium a-t-il opposé un refus à toutes les Conférences épiscopales qui sollicitaient certains aménagements du texte, afin d'en faciliter l'usage en langues modernes, comme par exemple l'allégement des deux listes de saints du *Communicantes* et du *Nobis quoque*.

## La prière eucharistique II

La Prière eucharistique II consiste en une adaptation de la prière d'oblation de saint Hippolyte, qui remonte au début du 3<sup>e</sup> siècle.

Depuis la publication du palimpseste latin de Vérone par E. Hauler en 1900, l'anaphore d'Hippolyte est devenue célèbre en Occident. Le renouveau liturgique en a largement diffusé le texte, qui est désormais connu et apprécié de nombreux fidèles. Adoptée au Moyen Age par l'Eglise éthiopienne sous le nom d'anaphore des Apôtres<sup>6</sup>, elle a profondément influencé, depuis 1930, les diverses révisions de la prière eucharistique faites par les Eglises réformées.

Mais toutes les Eglises qui ont introduit la prière d'oblation d'Hippolyte dans leur culte ont éprouvé le besoin de l'adapter. En effet, si le plan en est simple, si sa christologie se développe en termes d'une grande richesse théologique, elle n'a pas de *Sanctus* et elle ne contient pas d'intercession. Or les fidèles de notre temps ressentiraient comme une privation l'absence de l'acclamation dans laquelle le peuple sacerdotal s'associe au chant des anges. De même la tradition selon laquelle l'intercession doit se joindre à l'action de grâce est trop universelle pour qu'on puisse proposer aujourd'hui une eucharistie où la prière pour l'Eglise serait totalement absente. Ce faisant on ne va d'ailleurs pas contre la pensée d'Hippolyte, qui offrait ses compositions comme de simples modèles d'improvisation sur un thème : « Il n'est pas du tout nécessaire que (l'évêque) prononce les mêmes mots que nous avons dits, comme s'il s'efforçait de (les dire) par cœur, en rendant grâce à Dieu ; mais que chacun prie selon ses capacités... pourvu qu'il dise une prière d'une saine orthodoxie »<sup>7</sup>.

La meilleure manière d'aborder le texte nouveau consiste à en distinguer les parties et à le confronter avec la version latine de l'anaphore d'Hippolyte pour mieux en saisir la signification.

6. E. RENAUDOT, *Liturgiarum orientalium Collectio*, Paris, 1716, I, pp. 513-517.

7. B. BOTTE, *La Tradition apostolique de saint Hippolyte*, 9, Münster Westfalen, 1963, p. 29.



*La préface.*

## Prière eucharistique II

*VD... semper et ubique gratias agere per Filium dilectionis tuae Iesum Christum, Verbum tuum per quod cuncta fecisti, quem misisti nobis Salvatorem et Redemptorem, incarnatum de Spiritu Sancto et ex Virgine natum.*

*Qui voluntatem tuam adimplens et populum tibi sanctum acquirens, extendit manus cum pateretur, ut mortem solveret et resurrectionem manifestaret.*

*Et ideo cum Angelis et omnibus Sanctis gloriam tuam praedicamus, una voce dicentes :*

## Anaphore d'Hippolyte

*Gratias tibi referimus, Deus, per dilectum puerum tuum Iesum Christum quem in ultimis temporibus misisti nobis salvatorem et redemptorem et angelum voluntatis tuae, qui est verbum tuum inseparabile per quem omnia fecisti et beneplacitum tibi fuit, misisti de caelo in matricem Virginis, quique in utero habitus incarnatus est et filius tibi ostensus est, ex Spiritu Sancto et Virgine natus.*

*Qui voluntatem tuam complens et populum sanctum tibi acquirens, extendit manus cum pateretur, ut a passione liberaret eos qui in te crediderunt. Qui cum traderetur voluntariae passioni, ut mortem solvat et vincula diaboli dirumpat, et infernum calcet et iustos inluminet, et terminum figat et resurrectionem manifestet, accipiens panem, gratias tibi agens...<sup>8</sup>.*

Le premier problème que posait l'adaptation de l'anaphore d'Hippolyte à l'usage actuel était celui de déterminer la place où l'on pourrait insérer le *Sanctus*. Les Ethiopiens ont placé la coupure entre le paragraphe relatif à l'incarnation et celui qui traite de la rédemption. Le repas eucharistique apparaît ainsi dans son étroite relation avec le mystère de la mort et de la résurrection du Seigneur. Mais l'option prise d'introduire dans toutes les prières eucharistiques romaines une épiclese pré-consécratoire rendait difficile l'adoption d'un tel parti. Aussi a-t-on préféré insé-

8. « Nous te rendons grâce, ô Dieu, par ton Enfant bien-aimé Jésus-Christ, que tu nous as envoyé en ces derniers temps (comme) sauveur et messager de ton dessein, lui qui est ton Verbe inséparable, par qui tu as tout créé et que, dans ton bon plaisir, tu as envoyé du ciel dans le sein d'une vierge et qui ayant été conçu, s'est incarné et s'est manifesté comme ton Fils, né de l'Esprit-Saint et de la Vierge. C'est lui qui, accomplissant ta volonté et t'acquérant un peuple saint, a étendu les mains tandis qu'il souffrait pour délivrer de la souffrance ceux qui ont confiance en toi. Tandis qu'il se livrait à la souffrance volontaire, pour détruire la mort et rompre les chaînes du diable, fouler aux pieds l'enfer, amener les justes à la lumière, fixer la règle (de foi ?) et manifester la résurrection, prenant du pain, il te rendit grâce.. » (traduction B. BOTTE, *op. cit.*, pp. 13-15).

rer toute la première partie de l'eucharistie d'Hippolyte dans la préface.

Il suffit de comparer les deux textes pour voir que le nouveau est nettement plus court que l'ancien. Le souci de la simplicité et de la clarté a toujours présidé à la rédaction de cette prière, dont il était entendu qu'elle devait être la plus brève des trois.

La première simplification consistait à écarter les formules qui relèvent de la théologie personnelle d'Hippolyte, comme l'adjectif « inséparable » attaché au Verbe, ainsi que les expressions qui sentent aujourd'hui l'archaïsme : on a remplacé le mot *puer* par celui de *filius* pour désigner le Christ. Si la formule d'Hippolyte reproduit les Actes des Apôtres : *adversus sanctum puerum tuum Iesum, quem unxisti* (Ac 4, 27), celle qui la remplace est paulinienne : *in regnum Filii dilectionis tuae* (Col 1, 13). Il fallait aussi omettre certaines expressions difficiles, comme *Angelum voluntatis tuae* (Is 9, 5), ou si obscures que les spécialistes hésitent dans leur interprétation, comme *terminum figat*.

Telle qu'elle se présente, avec le *Vere dignum* romain qui l'introduit, la préface a retenu l'essentiel de la prière d'Hippolyte, rendant grâce pour la création : *Verbum tuum per quod cuncta fecisti*, pour l'incarnation du Verbe, pour la rédemption apportée aux hommes par la mort et la résurrection du Christ. On relèvera la plénitude des termes qui expriment le mystère pascal en cinq lignes solidement construites autour d'une grande image évocatrice, qui en occupe le centre : *extendit manus cum pateretur*. Au 2<sup>e</sup> siècle, le Pseudo-Barnabé<sup>9</sup> et saint Justin<sup>10</sup> avaient déjà appliqué au Christ en croix cette image, qui provient d'Isaïe : *Je tendais les mains chaque jour vers un peuple rebelle* (Is 65, 2). Avant l'image, le mystère pascal est présenté dans sa référence à Dieu : le Christ a « étendu les mains » pour accomplir la volonté du Père et lui rassembler un peuple. Après l'image, la rédemption est évoquée par rapport au peuple des rachetés : le Christ est mort pour briser la mort et faire triompher la résurrection, à laquelle ont part tous ceux qui croient en son Nom.

La conclusion *Et ideo* comporte deux innovations par rap-

9. *Épître de Barnabé*, 12,4 ; éd. HEMMER, *Les Pères apostoliques*, I-II, Paris, Picard, 1926, p. 74.

10. S. JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, 97 ; éd. A. HAMMAN, *La philosophie passe au Christ*. Coll. « Lettres chrétiennes », 3. Paris, Grasset, 1958, p. 285. On trouverait aussi des références païennes à cette image pour signifier la condamnation d'un esclave à la croix, par exemple chez Epictète.



port à la tradition romaine : elle est courte et elle mentionne les saints. Tous seront, semble-t-il, d'accord sur la simplification. Mais convenait-il d'introduire la mention des saints dans l'acclamation des anges ? Seule la tradition gallicano-hispanique se l'était timidement permis jusqu'à ce jour :

*Ipsum igitur omnes angeli cum multiplici turba sanctorum  
incessabili voce collaudant dicentes,*

lit-on dans l'antique collection gallicane des Messes de Mone (7<sup>e</sup> siècle)<sup>11</sup>. Le sacramentaire hispanique dit également :

*Ante cuius conspectum dignitates sanctorum  
millia angelorum,  
multitudo martyrum, chorus virginum  
omnisque innumerabilis gloriosus exercitus beatorum  
non cessant clamare, ita dicentes*<sup>12</sup>.

Il serait exagéré de vouloir mentionner les saints dans toutes les conclusions des préfaces, mais il semble bon qu'il en soit fait mention de temps à autre.

#### *Le Vere sanctus et la première épiclese.*

L'anamnèse et la seconde épiclese, empruntées à Hippolyte, sont très concises. Il fallait que le pont reliant au *Sanctus* le récit de l'institution tînt en peu de mots.

L'agrafe *Vere sanctus* est commune aux rites occidentaux non romains (on la trouve au canon ambrosien pour la nuit pascale) et aux rites orientaux, le rite alexandrin mettant toutefois l'accent sur la notion de plénitude (*pleni sunt caeli et terra gloria tua*) et non sur celle de sainteté. Que Dieu soit « le Seigneur et le donateur de toute sainteté », la liturgie de saint Jacques le proclame<sup>13</sup> et de nombreuses anaphores à sa suite ; mais l'expression *fons omnis sanctitatis* n'est pas aussi courante qu'on pourrait le croire.

11. *Messes de Mone*, 2, publiées à la suite du *Missale gallicanum vetus*, n° 282 ; éd. L. MOHLBERG, Rome, 1958.

12. *Liber Mozarabicus Sacramentorum*, n° 1082 ; éd. FÉROTIN, Paris, 1912. Il faut relever que l'anaphore de saint Jacques associe pareillement à l'acclamation des anges « la Jérusalem céleste, l'assemblée des élus, l'Église des premiers-nés qui sont inscrits au ciel, les esprits des justes, des prophètes, les âmes des martyrs et des apôtres », éd. MERCIER, P.O., 26, p. 198.

13. *La Liturgie de saint Jacques* ; éd. MERCIER, P.O., 26, p. 200.

On la trouve une seule fois au Missel romain, dans l'*oratio super oblata* de la messe de saint Ignace de Loyola (31 juillet).

De l'évocation de Dieu « source de toute sainteté » on passe sans solution de continuité à la prière pour obtenir l'action sanctifiante de l'Esprit sur les dons. Si l'allusion à la « rosée » de l'Esprit » est traditionnelle (cf. post-communion de la Pentecôte), l'expression semble née du rapprochement de deux textes : *Spiritus Sancti tui rore perfundas* au *Missale gothicum*<sup>14</sup> et *caelestis unguenti rore sanctifica* au Pontifical romain (ancienne prière consécratoire de l'évêque).

### *Le récit de l'institution.*

#### Prière eucharistique II

*Qui cum passioni voluntariae  
traderetur, accepit panem  
et gratias agens fregit,  
deditque discipulis suis dicens :  
Accipite et manducate :  
Hoc est enim Corpus meum,  
quod pro vobis tradetur.  
Simili modo, postquam cenatum  
est,  
accipiens et calicem,  
iterum gratias agens  
dedit discipulis suis dicens :  
Accipite et bibite ex eo omnes :  
Hic est enim calix Sanguinis mei  
novi et aeterni testamenti,  
qui pro vobis et pro multis ef-  
fundetur  
in remissionem peccatorum.  
Hoc facite  
in meam commemorationem.*

#### Anaphore d'Hippolyte

*Qui cumque traderetur  
voluntariae passioni...  
accipiens panem gratias tibi agens,  
dixit :  
accipite, manducate,  
hoc est corpus meum  
quod pro vobis confringetur.  
Similiter  
et calicem  
  
dicens :  
  
hic est sanguis meus,  
qui pro vobis effundetur.  
  
Quando hoc facietis  
in meam commemorationem fa-  
cietis.*

Alors que, dans la préface, le texte d'Hippolyte a été abrégé, dans le récit de l'institution il est allongé. La raison fondamentale tient sans doute à la décision prise de reproduire les paroles du Seigneur dans les trois prières eucharistiques selon une formule identique. Mais, indépendamment de cela, il est certain que le texte d'Hippolyte n'était pas bon du point de vue pastoral, car le récit de l'institution doit revêtir une certaine solennité. De plus, des notions importantes, auxquelles se réfèrent toutes les liturgies à la suite des textes néo-testamentaires, sont absen-

14. *Missale Gothicum* n° 271 ; éd. L. MOHLBERG, Rome, 1961.



tes de l'anaphore d'Hippolyte : l'alliance nouvelle, le sang versé pour la multitude en rémission des péchés.

Du moins le récit conserve-t-il la marque d'Hippolyte dans son introduction : l'allusion au caractère de liberté, qui a caractérisé la démarche du Christ se livrant à la mort. Dans l'expression : *Cum passioni voluntariae traderetur*, on perçoit comme une réminiscence de l'affirmation de saint Jean : *Jesus itaque sciens omnia quae ventura erant super eum processit* (Jn 18, 4) et du Chant du Serviteur souffrant en Isaïe : *Oblatus est quia ipse voluit* (Is 53, 7).

A l'ordre de réitération répond l'acclamation du peuple. Mais nous traiterons des acclamations dans un paragraphe particulier, après avoir présenté les trois prières.

### *L'anamnèse.*

#### Prière eucharistique II

*Memores igitur mortis  
et resurrectionis eius  
tibi, Domine, panem vitae  
et calicem salutis offerimus,  
gratias agentes  
quia nos dignos habuisti  
adstare coram te  
et tibi ministrare.*

#### Anaphore d'Hippolyte

*Memores igitur mortis  
et resurrectionis eius,  
offerimus tibi  
hunc panem et calicem,  
gratias tibi agentes  
quia nos dignos habuisti  
adstare coram te  
et tibi ministrare*<sup>15</sup>.

L'anamnèse reproduit presque littéralement le texte d'Hippolyte. On a seulement ajouté à la mention du pain et de la coupe les connotations bibliques : *panem vitae* (Jn 6, 35 et 48) et *calicem salutis* (Ps 115, 13 selon la *Vetus latina*). Comme le mémorial porte sur les deux aspects fondamentaux du mystère pascal, la mort et la résurrection du Christ, sans nommer l'ascension, il n'était pas concevable qu'on introduisît la mention du retour glorieux du Christ. La réitération du repas du Seigneur, en mémoire de sa mort et de sa résurrection, et l'offrande à Dieu de la Victime sainte constituent un acte proprement sacerdotal, l'acte commun du sacerdoce ministériel des prêtres et du sacerdoce royal du peuple de Dieu, auquel se réfère explicitement le canon romain, quand il dit : *Nos servi tui*

15. Dans la *Tradition apostolique* d'Hippolyte, la prière d'oblation vient immédiatement après l'ordination d'un évêque. Il s'agit donc de la première eucharistie célébrée par le nouvel évêque, ce qui donne un relief particulier à son action de grâce « de ce que tu nous aies jugés dignes de nous tenir devant toi et de te servir comme prêtres » (traduction B. BOTTE, *op. cit.*, p. 17).

*sed et plebs tua sancta.* C'est de ce ministère (la version éthiopienne emploie le mot *sacerdoce*) que rend grâce la prière d'Hippolyte.

*La deuxième épiclese.*

Prière eucharistique II

*Et supplices deprecamur  
ut corporis et sanguinis Christi  
participes  
a Spiritu Sancto congregemur in  
unum.*

Anaphore d'Hippolyte

*Et petimus  
ut mittas Spiritum tuum sanctum  
in oblationem sanctae Ecclesiae :  
in unum congregans  
des omnibus qui percipiunt sanctis  
in repletionem Spiritus Sancti,  
ad confirmationem fidei in veri-  
tate*<sup>16</sup>.

L'épiclese d'Hippolyte est objet de controverse entre spécialistes. Aussi n'en a-t-on retenu que l'essentiel : *in unum congregans des omnibus qui percipiunt sanctis in repletionem Spiritus Sancti.* Ecartant la demande d'envoi de l'Esprit-Saint « sur l'oblation de la sainte Eglise », qui est, selon le plan des nouveaux formulaires eucharistiques, l'objet de la prière pré-consécratoire, on insiste sur l'idée de la consommation dans l'unité de ceux qui vont avoir part au corps et au sang du Seigneur. Le rassemblement des baptisés, qui se partagent le pain rompu et la coupe de l'alliance, en un seul corps est le fruit propre de l'Eucharistie et du don de l'Esprit : l'Eucharistie est le sacrement de l'unité, dont l'Esprit est le sceau.

*L'intercession.*

Comme le *Vere Sanctus*, l'intercession est un élément étranger à la prière d'Hippolyte. Pour que cette double « greffe » réussît, il fallait que l'on veillât très attentivement aux connexions. La transition est assurée ici par la notion d'unité. Après avoir demandé à Dieu de réunir les communians en un seul corps, on passe à la prière pour l'unité du peuple de Dieu autour de la hiérarchie dans l'approfondissement de sa charité. Nous sommes dans une

16. « Et nous te demandons d'envoyer ton Esprit-Saint sur l'oblation de la sainte Eglise. En (les) rassemblant, donne à tous ceux qui participent à tes saints (mystères), (d'y participer) pour être remplis de l'Esprit-Saint, pour l'affermissement de (leur) foi dans la vérité... » (traduction B. BOTTE, *op. cit.*, p. 17).



sorte de prolongement de l'épiclese, puisque l'Esprit est, dans l'Eglise, le principe de l'amour.

#### *La prière pour l'Eglise.*

*Recordare, Domine, Ecclesiae tuae toto orbe diffusae, ut eam in caritate perficias.*

On reconnaît dans cette prière une citation de la *Didachè* (ch. 10). Le texte de celle-ci demande à Dieu de se souvenir de son Eglise pour « la délivrer de tout mal et la parfaire dans son amour ». La première partie de la demande a été omise, parce qu'elle fera l'objet de la prière *Libera nos* après le *Pater*.

Le lien entre la prière pour la charité et la mention de la hiérarchie n'est pas factice : le ministère dans l'Eglise est un exercice de la charité. Après la *Didachè*, on évoque Ignace d'Antioche saluant dans l'Eglise de Rome celle « qui préside à la charité » (*Epître aux Romains*).

#### *Le Memento des défunts.*

Le Memento des défunts consacre deux lignes à la prière pour nos frères, *qui in spe resurrectionis dormierunt*, et deux autres à la prière pour tous les défunts. On retrouvera le même souci d'une prière étendue à tous les hommes dans les autres prières eucharistiques. C'est là une innovation : l'Eglise priait jusqu'ici pour les fidèles, c'est-à-dire les baptisés ; elle veut étendre désormais sa sollicitude à tous ceux qui ont pénétré dans le monde invisible. Il n'est pas besoin de justifier un tel changement de perspective.

#### *La mémoire des saints.*

Dans le canon romain, le *Nobis quoque* avec sa liste des saints s'enchaîne au Memento des défunts, avant que l'action de grâce s'achève dans la doxologie. C'est le même développement qu'on peut observer ici, en remarquant même que le passage de l'intercession à la doxologie est assuré d'une manière satisfaisante. Dans le mouvement de la prière, qui prend son essor au sein de l'humaine misère : *Omnium nostrum, quaesumus, miserere*, pour s'élever rapidement à la contemplation de la vie éternelle où, avec Marie et tous les

saints, nous louerons et glorifierons Dieu par Jésus-Christ, c'est « le caractère eschatologique de l'Eglise en marche et son union avec l'Eglise du ciel <sup>17</sup> » qui est mis en lumière. L'évocation de tous les saints, *qui tibi a saeculo placuerunt*, familière aux liturgies d'Orient <sup>18</sup>, élargit les perspectives du salut aux dimensions de l'histoire humaine prise dans sa totalité.

Dans cette vision universelle de la destinée de l'homme, notre prière eucharistique retrouve l'anaphore d'Hippolyte au point précis où elle l'avait interrompue, à la fin de l'épiclese :

## Prière eucharistique II

## Anaphore d'Hippolyte

*et te laudemus et glorificemus  
per Filium tuum Iesum Christum.*

*... in repletionem Spiritus Sancti,  
ad confirmationem fidei in veri-  
tate,  
ut te laudemus et glorificemus  
per puerum tuum Iesum Chris-  
tum.*

*La doxologie.*

## Prière eucharistique II

## Anaphore d'Hippolyte

*Per ipsum, et cum ipso, et in ipso,  
est tibi  
Deo Patri omnipotenti,  
in unitate Spiritus Sancti  
omnis honor et gloria,  
per omnia saecula saeculorum.*

*Per quem  
tibi gloria et honor  
Patri et Filio  
cum Sancto Spiritu in Ecclesia  
et nunc et in saecula saeculorum.*

Comme on l'a dit plus haut, il a été décidé que les trois nouvelles prières eucharistiques auraient une conclusion identique, celle du canon romain. C'est la raison pour laquelle on a dû renoncer à la mention de l'Eglise, qui donne à la doxologie d'Hippolyte un style si paulinien (cf. Ep 3, 21). Absente de la prière eucharistique, cette mention a toutefois été insérée dans la doxologie finale de la prière d'ordination de l'évêque.

**La prière eucharistique III**

La Prière eucharistique III est une refonte du *Projet d'un second canon romain* du P. Vagaggini. Il suffit, pour s'en rendre compte, de confronter le texte officiel avec celui

17. Titre du chapitre 7 de la Constitution *Lumen Gentium*.

18. On la trouve, en particulier, dans l'anaphore alexandrine de saint Basile. Cf. E. RENAUDOT, *op. cit.*, I, p. 71.



qu'on peut lire dans *Le Canon de la Messe et la réforme liturgique*, aux pages 122-131 de l'édition française. Comme on le constatera sans peine, l'ébauche a gagné en simplicité et en concision à être soumise à cette révision approfondie.

Notre propos n'est pas de montrer en quoi les deux textes diffèrent, mais d'exposer brièvement les lignes maîtresses de la nouvelle Prière eucharistique, toute nourrie de culture biblique et patristique, ainsi que de réminiscences des divers liturgies, mais en même temps très ouverte aux préoccupations et au langage de l'Eglise de notre temps

### *Le Vere sanctus.*

Comme la Prière eucharistique III doit pouvoir être utilisée avec n'importe quelle préface, elle commence par le *Vere sanctus* :

*Vere sanctus es, Domine,  
et merito te laudat omnis a te condita creatura  
quia per Filium tuum, Dominum nostrum Iesum Christum,  
Spiritus Sancti operante virtute,  
vivificas et sanctificas universa,  
et populum tibi congregare non desinis,  
ut a solis ortu usque ad occasum  
oblatio munda offeratur nomini tuo.*

Avec le même soin que dans la Prière II on a veillé ici aux connexions. Par-delà le *Sanctus*, c'est la prière d'action de grâce qui continue. La préface associait le peuple rassemblé à la louange du monde invisible : *Maiestatem tuam laudant angeli... cum quibus et nostras voces...* Le *Vere sanctus* étend l'hymne d'action de grâce de toute la création : *et merito te laudat omnis a te condita creatura*<sup>19</sup>, introduisant dans la liturgie romaine un thème trop rarement abordé.

Mais le Dieu créateur est aussi celui qui sanctifie par son Fils dans l'Esprit : « Tout ce que Dieu accomplit pour les créatures, quel que soit le nom qu'on donne à cette action, provient du Père, passe par le Fils et s'achève dans l'Esprit Saint » (S. Grégoire de Nysse)<sup>20</sup>.

19. Ce passage provient de la liturgie hispanique : *Vere incomparabiliter te esse sanctum, Domine, omnis profitetur a te condita creatura, a quo et creantur et sanctificantur omnia* (*Liber mozarabicus sacramentorum*, n° 178).

20. S. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Epist. ad Ablavium*, P.G., 45, 125. Texte cité par le P. Vagaggini dans la documentation biblique, patristique

A la note trinitaire, qui marquera toute la prière, il faut joindre immédiatement la note d'universalisme. Elle apparaît, elle aussi, dès le *Vere sanctus* : non seulement Dieu a tout créé (*omnis creatura*), tout vivifié (*vivificas universa*), mais au long de l'histoire il ne cesse (*non desinis*) de se rassembler un peuple, du levant au couchant, un peuple sacerdotal appelé à lui présenter une offrande pure. L'insertion en cette place de la prophétie de Malachie (Ml 1, 11), dont la *Didachè* (ch. 14, 3) et saint Justin<sup>21</sup> connaissaient déjà l'interprétation eucharistique, prend une signification d'une ampleur que n'eût pas désavouée saint Augustin<sup>22</sup>.

### *L'épiclese pré-consécratoire.*

La prière par laquelle le prêtre supplie Dieu de « sanctifier par son Esprit les offrandes présentées pour le sacrifice » est d'une rédaction simple et ne demande pas d'explication. On retiendra surtout la finale : *cuius mandato haec mysteria celebramus*. Plusieurs anaphores orientales ont une expression semblable avant le récit de l'institution : « Il nous a laissé ce grand mystère de la piété. Alors qu'il allait se livrer lui-même... », dit l'anaphore alexandrine de saint Basile<sup>23</sup>, et on lit dans Basile byzantin : « Il nous a laissé aussi de sa passion salvatrice ce mémorial que nous avons préparé selon ses préceptes. Car, sur le point d'aller à sa mort volontaire<sup>24</sup>... » De même, l'anaphore maronite dite *Charar* commence ainsi le récit de l'institution : « Nous faisons mémoire de ta passion, Seigneur, comme tu nous l'as appris : en cette nuit où tu fus livré<sup>25</sup>... » En effet, avant d'être formulé dans l'acclamation du peuple et dans la prière sacerdotale d'anamnèse, le mémorial de la mort et de la résurrection de Jésus consiste dans l'action qu'accomplit le prêtre *in persona Christi*, reproduisant les gestes et redisant les paroles du Seigneur. La consécration constitue le mémorial en acte. Il est bon qu'au moins l'une des eucharisties romaines le rappelle explicitement.

et liturgique, qu'il a publiée à la suite de son projet (pp. 155-196). On ne saurait trop recommander la lecture de ces pages à qui veut pénétrer la doctrine de la Prière eucharistique III.

21. S. JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, 41 ; éd. A. HAMMAN, *op. cit.*, p. 192.

22. S. AUGUSTIN, *De civitate Dei*, lib. 18, c. 35, 3 ; P.L., 41, col. 594 ; CSLC 48, p. 629.

23. E. RENAUDOT, *op. cit.*, I, p. 66.

24. Traduction N. EDELBY, *Liturgicon*, Beyrouth, 1960, p. 483.

25. Traduction M. HAYEK, *Liturgie maronite*, Paris, 1964, p. 309.



### *Le récit de l'institution.*

Bien que les trois prières reproduisent en termes identiques les paroles prononcées par le Seigneur sur le pain et sur la coupe, elles diffèrent entre elles par quelques détails dans la description des gestes de Jésus et surtout par la formule initiale : *Qui cum passioni voluntariae traderetur*, dit la Prière II à la suite d'Hippolyte ; la Prière IV reprend le texte de saint Jean : *Cum hora venisset... in finem dilexit eos* ; la Prière III se réfère à saint Paul, à la suite de la tradition orientale : *In qua nocte tradebatur* (1 Co 11, 23). Jusqu'ici la liturgie occidentale disait : *Qui pridie quam pateretur* ou, selon la formule du canon ambrosien que le Missel romain a conservée pour le jeudi saint : *Qui pridie quam pro nostra omniumque salute pateretur*. Il n'est pas sans intérêt que la liturgie romaine recueille aujourd'hui toutes ces nuances, qui aideront prêtres et fidèles à pénétrer plus avant dans le mystère de la foi.

### *L'anamnèse.*

La prière d'anamnèse est normalement constituée de deux parties : le mémorial des phases successives de la Pâque du Seigneur et l'offrande du sacrifice. Chacune de ces parties a reçu ici une caractéristique particulière.

La mémoire de la passion, de la résurrection et de l'ascension se prolonge dans l'évocation du retour du Christ en gloire : *sed et praestolantes alterum eius adventum*. Saint Paul ne rappelait-il pas aux chrétiens de Corinthe que, chaque fois que nous avons part au repas du Seigneur, nous annonçons sa mort jusqu'à ce qu'il vienne ? (1 Co 11, 26). Pratiquement toutes les prières eucharistiques, à l'exception du canon romain, font écho à la parole de saint Paul. L'annonce du retour du Seigneur est exprimée ici en termes d'attente (*praestolantes*), car au long des âges l'Eglise continue à vivre dans l'assemblée eucharistique le *Maran atha* (1 Co 16, 22) de la première génération chrétienne.

Les adjectifs qui caractérisent la passion et la résurrection n'ont pas été choisis au hasard et ne sont pas de simples redondances. De la passion il est dit qu'elle apporte le salut : *salutiferae passionis*, selon l'expression de saint Léon

le Grand<sup>26</sup> et de l'anaphore byzantine de saint Basile<sup>27</sup>. La résurrection est qualifiée d'admirable, à la suite du sacramentaire de Vérone<sup>28</sup>.

La seconde partie de l'anamnèse consiste dans l'offrande du sacrifice « vivant et saint<sup>29</sup> ». Or notre prière déclare que nous faisons cette offrande dans l'action de grâce, *gratias referentes*. Cela est fort important. En effet le mémorial de la Pâque du Christ que nous célébrons dans l'offrande de son sacrifice est une action de grâce. N'est-il pas notable que le mot « eucharistie » soit passé de la prière sacerdotale à l'action liturgique ? On « fait » l'eucharistie. La parole de louange et de bénédiction, qui s'est exprimée dans la préface et le *Vere sanctus*, atteint son efficacité suprême dans l'action par laquelle est renouvelé le sacrifice de l'alliance. C'est pourquoi il était bon qu'on mentionnât explicitement l'action de grâce dans l'anamnèse.

Le formulaire permet ainsi de situer la Prière III par rapport aux deux autres : avec la Prière IV elle exprime l'attente eschatologique de l'Eglise ; avec la Prière II elle offre le sacrifice dans l'action de grâce.

### *La seconde épiclese.*

La seconde épiclese est d'une facture assez complexe, car il est difficile d'en détacher la commémoration des saints, qui fait corps avec sa conclusion. Pour en faire l'analyse, il faut y distinguer quatre parties.

*Respice, quaesumus, in oblationem Ecclesiae tuae  
et, agnoscens Hostiam, cuius voluisti immolatione placari...*

L'unicité du sacrifice du Christ est fortement affirmée : le sacrifice eucharistique ne fait pas nombre avec celui de la croix, et le Père peut reconnaître dans le sacrifice sacramentel la Victime du Golgotha. La formule est empruntée au sacramentaire hispanique : *Cognosce, precamur, omnipotens Deus, victimam qua intercessione placatus es*<sup>30</sup>, mais

26. S. LÉON LE GRAND, *Sermon 43 (LVI), 1* ; éd. R. DOLLE, *Sermons*. Coll. « Sources chrétiennes », 3, Paris, 1961, p. 41.

27. F. E. BRIGHTMAN, *Eastern Liturgies*, Oxford, 1896, p. 404.

28. *Sacramentarium Veronense*, n° 1137 ; éd. L. MOHLBERG, Rome, 1956.

29. L'expression *sacrificium hoc vivum et sanctum* se lit dans l'anaphore de Théodore de Mopsueste. Cf. E. RENAUDOT, *op. cit.*, II, p. 619.

30. *Liber mozarabicus sacramentorum*, n° 645.



elle a été quelque peu adaptée au style de la prière romaine, qui use plus volontiers du mot *Hostia* que du mot *Victima*. L'insistance sur le caractère unique du sacrifice du Christ devrait faciliter une approche œcuménique du mystère.

Si l'Eucharistie actualise l'offrande sacrificielle du Christ, elle est en même temps l'offrande de l'Eglise : *Respice in oblationem Ecclesiae tuae*. On retrouve l'expression de l'épiclese d'Hippolyte, qui avait été écartée de la Prière II, car elle constituait, dans le texte de la *Tradition apostolique*, une demande au Père pour qu'il envoie l'Esprit « sur l'offrande de la sainte Eglise ». Elle n'est rien d'autre ici qu'une explicitation de la prière du canon romain : *Supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris*, mais dans une perspective nouvelle ; tout l'arrière-plan sacrificiel de l'histoire humaine s'efface devant l'offrande de l'Eglise, qui l'assume et le conduit à son terme.

*Concede, ut qui Corpore et Sanguine Filii tui reficimur,  
Spiritu eius Sancto repleti,  
unum corpus et unus spiritus inveniamur in Christo.*

En ces lignes tient l'épiclese proprement dite, c'est-à-dire la prière en vue du don de l'Esprit, qui permettra à l'assemblée d'avoir part au fruit de la communion. Or le fruit de la communion consiste précisément dans la participation à l'Esprit, qui, en unissant chacun des communiantes au Christ, parfait ainsi l'unité de l'Eglise. L'expression *unum corpus et unus spiritus inveniamur in Christo* est une réminiscence paulinienne (1 Co 6, 17), mais elle provient textuellement de l'anaphore alexandrine de saint Basile<sup>31</sup>.

*Ipse nos tibi perficiat munus aeternum,  
ut cum electis tuis hereditatem consequi valeamus.*

On pouvait hésiter sur la place à donner à l'expression de l'offrande personnelle de chacun des participants du repas eucharistique. Fallait-il l'insérer dans l'anamnèse, en l'unissant à l'offrande du corps et du sang du Seigneur ? De bons arguments pouvaient être invoqués en ce sens : « Participant au sacrifice eucharistique... (les fidèles) offrent à Dieu la victime divine et s'offrent eux-mêmes avec elle », dit la Constitution *Lumen Gentium* (art. 11), et on pourrait citer des textes similaires de la Constitution liturgique (art. 48) et du Décret sur la vie et le ministère des prêtres (art. 5).

31. E. RENAUDOT, *op. cit.*, I, p. 71.

Mais l'inclusion de l'offrande des fidèles dans l'anamnèse eût constitué une innovation liturgique ; il a semblé meilleur de la rattacher à l'épiclese et de faire de cette offrande non une démarche humaine, mais le résultat de l'action de l'Esprit en nous. Le caractère « pneumatologique » de la vie chrétienne est mis ainsi dans une lumière plus vive. La formule : *Nosmetipsos tibi perfice munus aeternum* se lit au Missel romain dans la prière sur les offrandes le lundi de Pentecôte.

La prière s'achève dans l'évocation de l'héritage céleste, qui est le fruit ultime de la communion. Après avoir demandé que nous devenions « un seul corps et un seul esprit », l'anaphore alexandrine de saint Basile ajoute : *consequamurque haereditatem cum omnibus sanctis qui a saeculo tibi placuerunt*<sup>32</sup>, puis elle passe aux diptyques. C'est le même parti qui a été adopté ici.

L'évocation des saints est brève, mais suffisante. En offrant la faculté de nommer un saint particulier à la suite des « glorieux martyrs », la Prière III propose un mode discret d'honorer l'un ou l'autre des saints inscrits au calendrier ou au martyrologe.

### *L'intercession.*

Dans l'intercession on accorde la priorité à la prière pour le monde :

*Haec hostia nostrae reconciliationis proficiat,  
quaesumus, Domine,  
ad totius mundi pacem atque salutem.*

Que la paix entre les hommes soit le fruit de la réconciliation opérée par le Christ en croix entre Dieu et l'humanité pécheresse, saint Paul le dit en termes explicites : « Dieu s'est plu... par lui à tout réconcilier avec lui-même, les choses de la terre comme les choses du ciel, en réalisant la paix par le sang de sa croix » (Col 1, 19-20). Aussi la liturgie honore-t-elle dans le Christ la « victime pacifique », *hostia pacifica* (Préface du Christ-Roi), le comparant à la victime qui était offerte sous l'ancienne Loi dans le sacrifice pacifique, dont le but était de « créer et de renforcer un lien de

32. *Ibid.*



communauté d'une part entre les commensaux, d'autres part entre ceux-ci et la divinité<sup>33</sup> ».

De l'intercession pour la paix et la prospérité du monde entier on passe à la prière pour l'Eglise, qui chemine au sein de ce monde en témoin de la foi en Jésus-Christ et de l'amour dont il a fait son commandement :

*Ecclesiam tuam, peregrinantem in terra  
in fide et caritate firmare digneris.*

Au long de son cheminement terrestre, le « peuple que Dieu s'est acquis » (1 P 2, 8) marche sous la conduite de ses pasteurs : le pape, l'évêque local, le collège des évêques (*episcopalis ordo*), aidés des prêtres et des diacres. Dès les premiers siècles, le fait de prier nommément pour tel ou tel évêque était signe de communion avec lui. Les discussions sur le sens du mot *cum* ou *una cum* sont donc assez oiseuses. Prier *pro* ou prier *una cum* est toujours l'affirmation de la communion ecclésiastique. Le pape Innocent III ne se posait pas le problème de nos modernes latinistes, quand il répondait à l'évêque d'Orense (Espagne) : « Tu as demandé à être renseigné sur les termes dont use le Pontife romain à cet endroit du canon de la messe où le simple prêtre dit : *una cum Papa nostro*, car il semblerait alors prier pour lui-même, puisqu'il n'a pas de supérieur au-dessus de lui. A ta question nous répondons que, là où les autres prêtres prononcent les paroles susdites, nous disons : *una mecum indigno famulo tuo*<sup>34</sup> ».

La prière correspondant au Memento des vivants du canon romain, est très courte. Elle aurait peut-être gagné à recevoir quelque développement. On relèvera l'expression : *quam tibi adstare voluisti*, qui reprend les termes de l'anamnèse d'Hippolyte. Que le Seigneur nous ait admis à nous tenir devant lui dans l'exercice du sacerdoce, c'est une grâce dont nous devons reconnaître le prix.

Par-delà l'assemblée réunie autour de l'autel (*votis huius familiae*), par-delà l'Eglise visible dans sa hiérarchie et son peuple, la prière embrasse « tous les enfants de Dieu dispersés » et elle demande au Père très aimant (*clemens Pater*) de les rassembler. La référence à saint Jean est évidente (Jn 11, 52) : n'est-ce pas pour opérer ce rassemblement

33. *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, traduit du néerlandais, Brepols, 1960, col. 1644.

34. Texte cité dans le *Vetus Missale romanum monasticum Lateranense, cum praefationibus, notis et appendice*, par E. de AZEVEDO, Rome, 1752, p. 356.

universel des hommes que Jésus est mort sur la croix ? Mais il convient d'y voir aussi un écho aux préoccupations de l'Eglise de notre temps, elle qui veut faire siennes « les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses » de tous les hommes. La perspective universaliste de la Prière eucharistique III, qui s'affirmait dès le *Vere sanctus*, se manifeste à nouveau dans l'intercession.

C'est elle aussi qui a présidé à la rédaction de la prière pour les défunts. On y demande au Seigneur d'introduire dans son royaume nos frères les baptisés, mais aussi *omnes qui, tibi placentes, ex hoc saeculo transierunt* : nul de ceux qui ont cherché la vérité et vécu dans le don d'eux-mêmes n'est exclu du souvenir de l'Eglise maternelle.

Du souci du monde en quête de paix et de bien-être à celui du peuple de Dieu, du regard posé sur l'assemblée eucharistique à celui qui enveloppe tous les fils de Dieu dispersés, de la recommandation des fidèles défunts à l'invocation pour la totalité des hommes morts dans l'amour du Dieu connu ou inconnu, l'intercession a été emportée par une sorte de mouvement interne, qui aboutit à la formulation de la grande espérance : *in regnum tuum... ubi fore speramus, ut simul gloria tua perenniter satiemur*, voir Dieu, être rassasiés de sa gloire, tous ensemble et pour toujours. Avec le psalmiste, le prêtre peut dire au nom de ses frères : *Satiabor cum manifestabitur gloria tua* (Ps 16, 15).

La supplication monte par le Christ : *per quem mundo bona cuncta largiris*. La source gallicane de cette expression disait : *Per quem omnia creas, creata benedicis, benedicta sanctificas et sanctificata largiris*<sup>35</sup>. En synthétisant la formule, on y a ajouté un mot : *mundo* ; mais ce mot résume l'une des préoccupations constantes de la Prière III. Le Dieu créateur de l'univers (*Vere sanctus*) a comblé sa création de tout bien par le Christ.

Et c'est par le Christ, avec lui, en lui, que l'univers racheté dans son sang, vivifié par sa résurrection, rend à Dieu le Père tout-puissant, dans l'unité du Saint-Esprit, tout honneur et toute gloire.

#### La prière eucharistique IV

En parcourant la Prière eucharistique IV, l'esprit évoque spontanément l'étude de Dom Casel sur *Le Mémorial du Sei-*

35. *Missale gothicum*, n° 57 ; éd. L. MOHLBERG, Rome, 1961.



*gneur*<sup>36</sup>, qui a tant contribué au renouveau liturgique. L'auteur s'appliquait à dégager les lignes maîtresses de l'eucharistie chrétienne, en en signalant les racines juives et les parallèles hellénistiques. Il montrait d'abord dans l'eucharistie une *théologie* à forme hymnodique, une louange du Dieu transcendant, créateur et ordonnateur du monde, ce en quoi elle comble les plus hautes aspirations de la prière païenne. Il soulignait ensuite comment la *théologie* se développe dans une *économie*, une histoire du salut, thème qui lui est commun avec la prière juive de bénédiction. Mais continuait-il, l'eucharistie chrétienne présente une nouveauté absolue par rapport à la prière juive : l'économie qu'elle célèbre culmine dans l'incarnation du Verbe divin, dans la mort et la résurrection du Christ ; elle commémore celle-ci dans un mémorial qui est une action, car *quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur*.

Aucune de nos prières eucharistiques romaines ne met en valeur autant que la quatrième la succession de la théologie, de l'économie et du mémorial. Bien que le formulaire soit plein de réminiscences bibliques et liturgiques comme les précédents, il convient de relever surtout l'ampleur avec laquelle est traitée chacune des étapes de l'action de grâce.

### *La préface.*

La préface est invariable, parce qu'elle forme un tout avec le *Vere sanctus*, celui-ci constituant le passage de la théologie à l'économie, pour conserver le langage de Casel. Elle développe en trois temps le « discours sur Dieu », qui traite successivement du Dieu transcendant, du Dieu créateur et de la louange de la création.

*Vere dignum est tibi gratias agere,  
vere iustum est te glorificare, Pater sancte,  
quia unus es Deus vivus et verus,  
qui es ante saecula et permanes in aeternum,  
inaccessibilem lucem inhabitans.*

C'est avec un minimum d'expressions, empruntées à la Bible (cf. 1 Tm 6, 16), que le mystère du Dieu vivant est évoqué ici, alors que les anaphores orientales le font en

36. O. CASEL, *Le Mémorial du Seigneur dans la liturgie de l'antiquité chrétienne*. Coll. « Lex orandi », 2, Paris, 1945.

accumulant les adjectifs à préfixes privatifs : « Nous te louons, Dieu incréé, invisible, ineffable, incompréhensible à toute nature créée », dit la prière de Sérapion<sup>37</sup>, à laquelle fait écho l'anaphore de saint Jean Chrysostome. Il convenait que la nouvelle prière romaine s'exprimât avec la sobriété habituelle aux formulaires du missel.

*Sed et qui unus bonus atque fons vitae cuncta fecisti,  
ut creaturas tuas benedictionibus adimpleres  
multasque laetificares tui luminis claritate.*

Le Dieu vivant est le Dieu source de vie, le créateur. Dieu a créé pour faire des heureux par myriades, pour bénir, pour illuminer. L'Église regarde la création avec l'optimisme du Créateur au premier matin du monde : « Et Dieu vit tout ce qu'il avait fait, et voici que c'était très bon » (Gn 1, 31). Aussi la prière d'action de grâce pour la création a-t-elle tenu une grande place dans le culte chrétien dès les origines : « Seigneur, c'est toi qui as fait le ciel et la terre, la mer et tout ce qui s'y trouve », lit-on dans les Actes des Apôtres (Ac 4, 24). A la fin du 1<sup>er</sup> siècle, le pape saint Clément célèbre à trois reprises l'« artisan de l'univers » dans sa *Lettre aux Corinthiens* (ch. 20, 33, 59). Plus tard l'anaphore des *Constitutions apostoliques* chantera l'œuvre de la création avec un lyrisme qui rappelle le psaume 103 : « Tu as créé l'eau pour désaltérer et pour purifier... Tu as créé le feu pour nous consoler des ténèbres, pour secourir notre besoin, pour nous réchauffer et nous éclairer... Tu as veiné de fleuves l'univers que tu as créé par ton Christ, tu l'as sillonné de torrents, tu as fait jaillir des sources intarissables ; tu as cerné la terre ferme de montagnes<sup>38</sup>... »

La bénédiction de Dieu, qui se répand sur sa création, suscite en retour la bénédiction des créatures, l'hymne d'admiration et de louange qui monte vers Dieu. Celle-ci trouve son expression la plus achevée dans l'acclamation des créatures invisibles, des innombrables cohortes d'anges, qui servent Dieu nuit et jour (pour employer le langage de la terre), contemplant sans cesse la gloire de sa face. Mais à

37. F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, II, Paderborn, 1905, p. 172.

38. *Ibid.*, I, p. 498 ; traduction dans A. HAMMAN, *La Messe. Liturgies anciennes et textes patristiques*. Coll. « Lettres chrétiennes », 9, Paris, 1964, p. 60.



l'action de grâce des anges se joint celle des hommes et, par eux, la louange de toute la création :

*Cum quibus et nos et, per nostram vocem,  
omnis quae sub caelo est creatura  
nomen tuum in exsultatione confitemur, canentes : Sanctus.*

C'est la première fois, semble-t-il, que dans la prière eucharistique l'homme apparaît comme le prêtre de la création. Seule créature visible à être douée d'intelligence, capable de vouloir et d'aimer, il est la voix de la création reconnaissant son Créateur, le remerciant pour le don de l'être et de la vie. Mais combien parmi les hommes sont conscients de leur vocation de prêtres de la création ? Ils ont besoin eux-mêmes d'une voix qui rende grâce en leur nom. Cette voix est celle de l'Eglise et, à un titre particulier, de l'assemblée liturgique. La prière sacerdotale du peuple saint uni au prêtre ou au presbyterium des concélébrants révèle ainsi ses dimensions cosmiques. Acte de contemplation de Dieu au nom de la création, elle participe de ce fait à « l'acte le plus élevé et le plus plénier de l'esprit, celui qui aujourd'hui encore peut et doit ordonner l'immense pyramide des activités humaines »<sup>39</sup>.

#### *Le Vere sanctus.*

Par-delà le *Sanctus* l'action de grâce continue. *Vere dignum est tibi gratias agere, vere iustum est te glorificare, Pater sancte*, disait la préface. La prière se poursuit dans la même ligne et avec un vocabulaire identique : *Confitemur tibi, Pater sancte*. La contemplation se développe :

*quia magnus es et omnia opera tua  
in sapientia et caritate fecisti.*

Mais l'évocation de la création de l'homme va introduire le passage de la *théologie* à l'*économie* : Dieu intervient dans l'histoire pour sauver sa créature pécheresse. De la création de l'homme à l'effusion de l'Esprit sur l'humanité nouvelle, le jour de la Pentecôte, l'eucharistie rend grâce pour toutes les étapes de l'histoire du salut. Du point de vue de l'ampleur du dessein et de l'intensité du souffle qui

39. PAUL VI, *Discours du 7 décembre 1965 au Concile*. Coll. « Documents conciliaires », 6, Ed. du Centurion, 1966, p. 244.

l'âme, la nouvelle prière romaine ne le cède en rien aux plus marquantes des anaphores orientales, telles l'eucharistie de saint Jacques et celle de saint Basile.

*Hominem ad tuam imaginem condidisti,  
eique commisisti mundi curam universi,  
ut, tibi soli creatori serviens, creaturis omnibus imperaret.*

L'homme créé à l'image de Dieu a reçu de son Seigneur domination « sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et tous les animaux qui se meuvent sur la terre » (Gn 1, 28). Sa mission par rapport à la création n'est pas celle du conservateur d'un musée, il est appelé à y imprimer sa marque, à l'embellir et la parfaire, conscient de ce que son activité co-créatrice est un service de Dieu.

*Et cum amicitiam tuam, non oboediens, amisisset,  
non eum dereliquisti in mortis imperio.  
Omnibus enim misericorditer subvenisti,  
ut te quaerentes invenirent.*

Tombé dans la désobéissance, l'homme aux prises avec la souffrance et la mort n'a pourtant jamais été abandonné de Dieu : « Dans ta bonté, dit l'anaphore des *Constitutions apostoliques*, tu n'as pas complètement rejeté l'homme mortel, car il était ton œuvre, tu lui as permis de gagner ce qui était nécessaire à sa vie, par la sueur et le travail, en l'arrachant à cette terre que tu lui as donnée ; car c'est toi qui accordes la vie, la croissance et la maturation »<sup>40</sup>. L'anaphore de saint Basile dit à son tour : « Tu n'as pas rejeté pour toujours la créature que tu avais créée dans ta bonté ; tu as veillé sur elle de multiple façon dans la grandeur de ta miséricorde. Tu as envoyé des prophètes, tu as fait des miracles par les saints qui, dans chaque génération, te furent agréables ; tu as donné la Loi pour nous secourir ; tu as établi les anges pour nous garder »<sup>41</sup>. La foi du chrétien dans la déchéance originelle de l'homme ne va pas sans un profond optimisme, car elle sait qu'un amour infini n'a jamais cessé d'envelopper la descendance d'Adam, de lui offrir à maintes reprises son alliance.

*Sed et foedera pluries hominibus obtulisti  
eosque per prophetas erudisti in expectatione salutis.*

40. F. X. FUNK, *op. cit.*, I, p. 502 ; traduction A. HAMMAN, *op. cit.*, p. 61.

41. J. GOAR, *Euchologion sive Rituale Graecorum*, Paris, 1647, p. 167 ; traduction A. HAMMAN, *op. cit.*, p. 73.



On s'étonnera peut-être de l'allusion à plusieurs alliances contractées entre Dieu et l'homme. L'expression provient de saint Paul, faisant honneur à Israël d'avoir reçu « l'adoption filiale, la gloire, *les alliances*, la législation, le culte, les promesses... » (Rm 9, 4). Il y eut, en effet, l'alliance scellée entre Dieu et Noé (Gn 6, 18 ; 9, 12), puis l'alliance de Dieu avec Abraham (Gn 15, 18 ; 17, 2), renouvelé avec Isaac et Jacob (Ex 2, 24). Les prophètes sont évoqués ensuite comme des maîtres en espérance, tandis que l'anaphore des *Constitutions* voit en eux des redresseurs de torts : les « blâmes des prophètes » y apparaissent comme une attention divine.

« Après avoir, à maintes reprises et sous maintes formes, parlé jadis aux Pères par les Prophètes, Dieu en ces jours qui sont les derniers, nous a parlé par le Fils » (He 1, 1). Le texte célèbre de l'Épître aux Hébreux est sous-jacent au développement de notre eucharistie :

*Et sic, Pater sancte, mundum dilexisti,  
ut, completa plenitudine temporum,  
Unigenitum tuum nobis mitteres Salvatorem.*

« Dieu a tant aimé le monde » (Jn 3, 16). Plusieurs prières eucharistiques mettent ainsi en lumière le fait que la rédemption est une œuvre d'amour gratuit de la part de Dieu. L'anaphore de saint Jean Chrysostome n'a rien retenu d'autre pour faire la jonction entre le *Sanctus* et l'institution : « Tu es saint, infiniment saint, et ta gloire est immense. Tu as aimé le monde au point de donner ton Fils, l'Unique, afin que quiconque croit en lui ne meure pas, mais ait la vie éternelle... »<sup>42</sup>. L'anaphore syriaque des Douze Apôtres tient le même langage. Après avoir rappelé le motif de l'incarnation rédemptrice, la nouvelle prière romaine dessine à grands traits l'œuvre du Christ parmi les hommes :

*Qui, incarnatus de Spiritu Sancto et natus ex Maria Virgine,  
in nostra condicionis forma est conversatus  
per omnia absque peccato.*

Jésus, le fils de Marie, est notre frère en humanité : il a tout assumé de notre condition à l'exception du péché (Cf. He 4, 15 ; 13, 7). Homme parmi les hommes, il est allé par priorité aux pauvres, aux captifs, à ceux qui pleurent :

*salutem evangelizavit pauperibus,  
redemptionem captivis,  
moestis corde laetitiam.*

42. J. GOAR, *op. cit.*, p. 76 ; traduction A. HAMMAN, *op. cit.*, p. 77.

Aucune anaphore orientale ne se réfère aussi explicitement à l'enseignement de Jésus dans la synagogue de Nazareth (Lc 4, 18). On y découvrira sans peine l'écho des préoccupations majeures de l'Eglise de notre temps.

*Ut tuam vero dispensationem impleret,  
in mortem tradidit semetipsum  
ac, resurgens a mortuis,  
mortem destruxit vitamque renovavit.*

La rédemption est l'accomplissement du dessin miséricordieux du Père. Cette idée paulinienne (Ep 1, 10) est également présente à l'anaphore de saint Jacques immédiatement avant l'institution : « Ayant vécu avec les hommes, il a tout disposé pour le salut de notre race »<sup>43</sup>. On saisira l'importance de cette notion d'accomplissement, si l'on se souvient de la dernière parole de Jésus en croix : « Tout est achevé » (Jn 19, 30). Quant à la formulation littéraire du mystère de la mort et de la résurrection du Seigneur, elle est un décalque de la préface pascale : *Mortem nostram moriendo destruxit, et vitam resurgendo reparavit.*

Vient ensuite l'évocation du rôle du Saint-Esprit dans l'œuvre du salut : il fait vivre les chrétiens de la Pâque du Christ :

*Et, ut non amplius nobismetipsis viveremus,  
sed sibi qui pro nobis mortuus est atque surrexit,  
a te, Pater, misit Spiritum Sanctum primitias credentibus,  
qui opus suum in mundo perficiens,  
omnem sanctificationem completeret.*

Bien qu'il ait tout achevé, le Christ a envoyé d'auprès du Père l'Esprit qui « accomplirait toute sanctification ». L'Esprit n'est-il pas le souffle de vie ? N'est-ce pas par lui que l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs (5, 5) ? C'est à lui que nous devons de pouvoir entrer dans la mort et la résurrection du Seigneur pour en vivre, réalisant le programme que nous trace l'apôtre : « que les vivants ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux » (2 Co 5, 15).

Au terme de l'analyse du *Vere sanctus*, il reste à en souligner le caractère trinitaire : le Père a créé et il a conçu le dessein de sauver, le Fils est venu assumer la nature

43. Ch. MERCIER, *La Liturgie de saint Jacques*, P.O., 26, p. 200.



humaine et il a opéré le salut, l'Esprit réalise le mystère de l'union de l'homme à Dieu dans le Christ.

*La première épiclese.*

Le lien entre le *Vere sanctus* et l'épiclese pré-consécra-toire n'avait pas à être savamment élaboré : l'Esprit par qui le Verbe s'est incarné en Marie, l'Esprit de sainteté envoyé par le Christ après son ascension, est aussi l'artisan du mystère du corps et du sang du Seigneur. Aussi convient-il d'invoquer sa venue :

*Quaesumus igitur, Domine, ut idem Spiritus Sanctus  
haec munera sanctificare dignetur,  
ut Corpus et Sanguis fiant Domini nostri Iesu Christi  
ad hoc magnum mysterium celebrandum  
quod ipse nobis reliquit in foedus aeternum.*

Comme dans la Prière III, l'épiclese souligne le caractère sacramentel de l'action qui va s'accomplir : il ne s'agit pas d'un simple récit, rapportant les paroles et les gestes de Jésus dans le repas inaugural de sa passion, mais de la célébration du mystère qui renouvelle l'alliance éternelle scellée entre Dieu et les hommes sur la croix du Christ. L'anaphore alexandrine de saint Basile dit : *Reliquit nobis hoc magnum pietatis mysterium*, attribuant à l'eucharistie l'expression employée par saint Paul pour désigner l'ensemble du mystère rédempteur : « Il est grand, le mystère de la piété : il a été manifesté dans la chair, justifié dans l'Esprit, vu des anges, proclamé chez les païens, cru dans le monde, enlevé dans la gloire » (1 Tm 3, 16). Saint Augustin fait de même dans son commentaire du chapitre 6 de saint Jean : *O sacramentum pietatis, o signum unitatis, o vinculum caritatis*<sup>44</sup>. L'anamnèse de l'antique anaphore d'Addaï et Mari précise : *Commemoramus et celebramus mysterium hoc magnum et tremendum, sanctum et divinum*<sup>45</sup>... Dans un style plus sobre, la Prière IV se contente d'évoquer le *magnum mysterium celebrandum* pour introduire l'assemblée au moment le plus sacré de l'action liturgique.

44. S. AUGUSTIN, *Tractatus in Ioannis evangelium*, 26, 13 ; P. L., 35, col. 1613.

45. E. RENAUDOT, *op. cit.*, II, p. 592.

*Le récit de l'institution.*

La double référence à l'Évangile spirituel donne sa note propre au récit de l'institution de la Prière IV. « Père, l'heure est venue : glorifie ton Fils », a demandé Jésus au début de sa prière sacerdotale (Jn 17, 1) ; mais cette heure de la glorification, qui commence avec l'institution du mémorial de la Pâque nouvelle, est aussi l'heure du plus grand amour : « Ayant aimé les siens, qui étaient dans le monde, il les aima jusqu'à la fin » (Jn 13, 1). L'eucharistie, sacrement de la *gloriosissima Passio*<sup>46</sup>, est le sacrement de l'union avec le Christ : « Qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi, et moi en lui » (Jn 6, 56), et de l'unité des chrétiens dans le Christ, sous le signe du pain rompu et de la coupe partagée. Tel est l'enseignement de saint Jean, que résumant les deux versets insérés dans la prière eucharistique. On ne saurait concevoir préambule plus évocateur à la célébration rituelle de la sainte Cène.

*L'anamnèse.*

L'anamnèse est d'une formulation très simple. Les mots essentiels sont faciles à dégager : *Unde et nos... memoriale nunc celebrantes... recolimus... offerimus*. Le premier mot marque le lien entre le mémorial et l'action du Seigneur : la célébration du mémorial est l'accomplissement de l'ordre exprès du Christ. De même, le lien entre le présent : *memoriale nunc celebrantes* et le passé : *recolimus* est fortement souligné. Mais une lecture attentive du texte permet de découvrir un certain nombre de détails, qui ne sont pas négligeables.

*Unde et nos, Domine, redemptionis nostrae memoriale  
nunc celebrantes,  
mortem Christi eiusque descensum ad inferos recolimus,  
eius resurrectionem et ascensionem ad tuam dexteram  
profitemur,  
et, exspectantes ipsius adventum in gloria,  
offerimus tibi eius Corpus et Sanguinem,  
sacrificium tibi acceptabile et toti mundo salutare.*

46. S. AMBROISE, *De sacramentis*, IV, 27 éd. ; B. BOTTE, *Des sacrements*. Coll. « Sources chrétiennes », 25 bis, Paris, 1959, p. 116.



Comme la Prière III, la quatrième explicite le caractère eschatologique du mémorial du Seigneur, en proclamant l'attente de son retour en gloire. Mais elle insiste aussi sur deux autres étapes de la Pâque du Christ : sa descente aux enfers et sa session à la droite du Père, double affirmation qui appartient à la profession de foi de l'Eglise apostolique (1 P 3, 19) et qui est souvent reprise par les diverses liturgies. Un autre aspect du sacrifice du Christ est mis en vive lumière : il est le sacrifice rédempteur, il apporte le salut au monde entier. Notre anamnèse rejoint, sous cet aspect, l'anaphore orientale de Théodore de Mopsueste : *Sicut praeceptum nobis est, ita congregati sumus, nos servi tui... ut celebremus mysterium magnum... per quod facta est salus universo humano generi nostro*<sup>47</sup>.

#### *La seconde épiclese.*

La seconde épiclese de la Prière IV reprend certains termes de l'épiclese de la prière précédente, mais elle est plus simple dans sa formulation.

*Respice, Domine, in Hostiam quam Ecclesiae tuae  
ipse parasti,  
et concede benignus omnibus  
qui ex hoc uno pane participabunt et calice,  
ut, in unum corpus a Sancto Spiritu congregati,  
in Christo hostia viva perficiantur, ad laudem gloriae tuae.*

Le début de l'invocation rappelle que la Victime du sacrifice de l'Eglise est le don du Père : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique » (Jn 3, 16). Quant aux signes sous lesquels l'oblation est présentée, ils sont, eux aussi, un don du Seigneur : *de tuis donis ac datis*, dit le canon romain ; « nous t'offrons ce qui est à toi, de ce qui est à toi, en toutes choses et pour tout », déclare l'anaphore de saint Jean Chrysostome.

Le fruit de la communion au corps et au sang du Christ sera pour l'assemblée des croyants un approfondissement de son unité sous l'action de l'Esprit-Saint, mais aussi l'insertion de chacun des communiant dans le Christ Victime : « Frères, écrivait saint Paul aux Romains, je vous invite à offrir vos corps en victime vivante, sainte, agréable à Dieu : c'est là votre culte spirituel » (Rm 12, 1). La célébra-

47. E. RENAUDOT, *op. cit.*, II, p. 619.

tion liturgique serait vaine devant Dieu, si elle n'était pas un culte en esprit et en vérité. Or c'est précisément l'œuvre de l'Esprit *ut carnem Christi et sanguinem Christi non edamus tantum in sacramento... sed usque ad spiritus participationem*<sup>48</sup>.

### *L'intercession.*

L'intercession se développe selon le même plan que dans la Prière eucharistique II : prière aux intentions de l'Eglise et du monde, Memento des défunts, recommandation de l'assemblée, qui s'achève dans l'évocation du ciel.

*Nunc ergo, Domine, omnium recordare,  
pro quibus tibi hanc oblationem offerimus :*

*in primis famuli tui, Papae nostri N.  
Episcopi nostri N., et Episcoporum ordinis universi,  
sed et totius cleri, et offerentium et circum adstantium,  
et cuncti populi tui,  
et omnium, qui te quaerunt corde sincero.*

On reconnaît dans l'ampleur de la supplication l'esprit de Vatican II : du Pape et du collège épiscopal à tous les hommes qui cherchent Dieu d'un cœur sincère, nul n'est étranger à la prière catholique de l'Eglise.

*Memento etiam illorum, qui obierunt in pace Christi tui,  
et omnium defunctorum, quorum fidem tu solus cognovisti.*

C'est le même esprit qui anime le Memento des défunts, concentré hier sur les « fidèles », élargi aujourd'hui à tous les hommes qui, malgré leurs faiblesses, ont essayé de ne pas pécher contre la lumière. La formulation de la prière pour les défunts suffirait à révéler l'esprit dans lequel ont été composées les nouvelles Prières eucharistiques.

*Nobis omnibus, filiis tuis, clemens Pater, concede,  
ut caelestem hereditatem consequi valeamus  
cum beata Virgine, Dei Genetrice, Maria,  
cum Apostolis et Sanctis tuis...*

La dernière partie de l'intercession est identique à celle de la Prière II, qui dit : *Omnium nostrum, quaesumus, miserere, ut cum...* On retrouve dans l'une et dans l'autre le

48. S. AUGUSTIN, *Tractatus in Ioannis evangelium*, 27, 11 ; P. L., 35, col. 1621.



même mouvement que dans le *Nobis quoque peccatoribus* du canon. Il s'agit d'une recommandation de tous les membres de l'assemblée, prêtres et fidèles, qui demandent à avoir part au bonheur des saints,

*in regno tuo, ubi cum universa creatura,  
a corruptione peccati et mortis liberata,  
te glorificemus per Christum Dominum nostrum,  
per quem mundo bona cuncta largiris.*

De même que la Prière III retrouvait à la fin de l'intercession le thème dominant de son *Vere sanctus*, ainsi l'intercession de la Prière IV évoque à nouveau la création tout entière, mais « libérée de l'esclavage de la corruption, pour accéder à la liberté de la gloire des enfants de Dieu » (Rm 8, 21), lorsque le Christ aura détruit « le dernier ennemi, la Mort » et que « toutes choses lui auront été soumises » (Cf. 1 Co 15, 26-28). La création s'identifiera alors avec le Royaume : ce seront « les nouveaux cieux et la nouvelle terre, où la justice habitera » (2 P 3, 13). Une telle vision ne peut s'achever qu'en doxologie : *Per ipsum et cum ipso... tibi honor et gloria.*

### LES ACCLAMATIONS DU PEUPLE

Le canon romain a toujours offert à l'assemblée les éléments essentiels d'une participation active à la prière eucharistique : le dialogue initial, le *Sanctus* et l'*Amen* qui suit la doxologie. Depuis plusieurs années, c'était pourtant un vœu unanime de voir le peuple sacerdotal prendre une part plus grande à la prière centrale de la messe. Dans la concélébration, en particulier, le peuple ne semble-t-il pas quelque peu relégué dans l'ombre, tandis que les prêtres groupés autour de l'autel chantent les prières de consécration, d'anamnèse et d'offrande ?

Ce vœu est satisfait, en partie, par l'introduction de l'acclamation d'anamnèse. Mais, avant de présenter celle-ci, il ne sera pas inutile de rappeler comment elle s'insère dans une tradition liturgique universelle.

*Les acclamations du peuple dans la tradition liturgique.*

Les plus anciens formulaires eucharistiques sont aussi discrets que le canon en ce qui concerne les interventions

de l'assemblée dans la prière sacerdotale. Assez tôt pourtant on voit apparaître deux sortes d'acclamations du peuple : les *Amen* ponctuant le récit de l'institution et une acclamation plus développée, qui prend place soit après l'ordre de réitération du repas du Seigneur, soit au cours ou au terme de la prière d'offrande.

Toutes les liturgies héritières de Jérusalem et d'Antioche font dire *Amen* par le peuple après que le prêtre a prononcé les paroles du Seigneur sur le pain et sur la coupe. La liturgie hispanique propose, elle aussi, une double intervention de l'assemblée dans la consécration. Après la consécration du vin, le peuple dit : *Amen* ; après l'ordre de réitération, il proclame : *Sic credimus, Domine Iesu*<sup>49</sup>.

Si la liturgie d'Alexandrie s'en est tenue d'abord à ce double *Amen*, comme en témoigne l'anaphore de saint Marc<sup>50</sup>, elle ne devait pas tarder à semer littéralement le récit de l'institution des *Amen* du peuple : trois pour le pain (*Cum gratias egisset — Amen — benedixit — Amen — sanctificavit — Amen*), trois pour le vin et trois pour l'ordre de réitération<sup>51</sup>.

L'acclamation d'anamnèse prend habituellement la forme suivante : *Mortem tuam, Domine, annuntiamus et resurrectionem tuam confitemur*, réponse du peuple à l'ordre du Seigneur transmis selon le texte paulinien : « Chaque fois que vous mangez ce pain et buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne » (1 Co 11, 26). Tous les rites orientaux qui reproduisent dans leur prière eucharistique l'ordre de réitération le font en effet conformément à ces paroles, reproduites soit à la troisième personne : *Mortem filii hominis annuntiat et resurrectionem eius confitemini, donec veniat* (Liturgie de saint Jacques), soit à la deuxième. C'est sous cette forme que nous le trouvons, en Occident, dans la liturgie de Milan : *Mortem meam praedicabitis, resurrectionem meam annuntiabitis, adventum meum sperabitis, donec iterum de caelis veniam ad vos*.

La liturgie byzantine et la liturgie arménienne, qui reproduisent le récit de l'institution de l'eucharistie selon la tradition de Matthieu-Marc, ne donnent pas l'ordre de réité-

49. *Liber mozarabicus sacramentorum*, p. xxv.

50. E. RENAUDOT, *op. cit.*, I, pp. 155-156.

51. E. RENAUDOT, *Liturgia S. Basilii alexandrina*, *op. cit.*, I, pp. 67-68.



ration absent de cette tradition. Elles ne peuvent donc avoir d'acclamation qui réponde à cet ordre. La liturgie arménienne y supplée par une prière adressée au Père : *Pater caelestis, qui Filium tuum dedisti pro nobis debitorem debitorum nostrorum, te rogamus per effusionem sanguinis illius, miserere tui rationabilis gregis*<sup>52</sup>. La liturgie byzantine, plus logique, attend la prière d'offrande pour y introduire l'acclamation de l'assemblée. Quand le prêtre a dit : « Nous t'offrons ce qui est à toi, de ce qui est à toi, en toutes choses et pour tout », le chœur ajoute : « Nous te chantons, nous te bénissons, nous te rendons grâce, Seigneur, et nous te prions, ô notre Dieu ».

A ces acclamations qui accompagnent le récit de l'institution, l'anamnèse ou l'offrande, les rites orientaux en ajoutent d'autres : *Amen* de ratification de l'épiclese, supplications multiples rythmant le déroulement de l'intercession. On a ainsi parfois, comme dans la liturgie alexandrine, l'impression d'un perpétuel dialogue entre le célébrant et le peuple.

#### *Les nouvelles acclamations de la liturgie romaine.*

En acceptant une participation plus large du peuple à la prière eucharistique, la liturgie romaine ne devait pas pour autant manquer à la règle de la discrétion qui a toujours caractérisé sa tradition propre. On a donc écarté l'éventualité d'introduire les *Amen* de ratification de la consécration, car il semblait préférable de conserver toute son importance à l'*Amen* final, si justement mis en valeur dès le temps de saint Justin.

Parmi les formules approuvées, il en est deux qui correspondent mieux à ce qu'on attend d'une acclamation d'anamnèse : *Mortem tuam* et *Quotiescumque manducamus*.

La première est celle de la liturgie de saint Jacques<sup>53</sup>, répandue dans tout le patriarcat d'Antioche, avec l'addition paulinienne : *donec venias*. Elle est d'une grande plénitude de pensée. La seule difficulté à son adoption tient au fait qu'elle ne s'harmonise pas parfaitement avec l'ordre de répétition tel que le reproduisent les prières eucharistiques romaines à la suite de saint Luc (Lc 22, 19). En effet, dans

52. P. LEBRUN, *Explication des prières et des cérémonies de la Messe*, 1843, III, p. 162.

53. Ch. MERCIER, *La Liturgie de saint Jacques*, op. cit., p. 203.

les paroles *Hoc facite in meam commemorationem*, le repas-mémorial du Seigneur n'est pas présenté explicitement comme une annonce de sa mort et de sa résurrection. Au contraire, une telle acclamation s'insérera très bien dans le canon ambrosien.

L'acclamation *Quotiescumque*, qui reproduit à peu près textuellement les paroles de saint Paul, part de l'allusion au repas et, de ce fait, elle fera mieux corps avec les formulaires eucharistiques romains.

Il convient de relever que ces deux acclamations sont rédigées à la deuxième personne : elles s'adressent au Christ, tandis que la prière eucharistique est adressée au Père. C'est là une distinction fondamentale entre la prière du prêtre et celle du peuple : l'action de grâce au Père et l'acclamation au Christ font que l'anamnèse du peuple et celle du prêtre constituent un tout cohérent et non un doublet.

### *Le mystère de la foi.*

L'acclamation d'anamnèse est introduite par une proclamation du prêtre : « *Mysterium fidei* ». On s'étonnera sans doute d'une telle mutation subie par la célèbre incise de la consécration du vin. Aucun liturgiste n'avait envisagé jusqu'ici pareil transfert. En fait, il éclairera peut-être le sens de ces mots. Rattachée à l'acclamation d'anamnèse, l'expression *Mysterium fidei* apparaîtra davantage comme une synthèse du mystère rédempteur que comme une affirmation de la présence réelle.

Les commentateurs avaient déjà montré que l'expression porte sur l'effusion du sang du Christ et non sur la présence réelle : « Le mystère de la foi, c'est que le Christ a versé son sang en sacrifice pour les péchés des hommes et pour sceller par ce sacrifice la nouvelle alliance. Cela vise directement la Passion; mais celle-ci est inséparable de la dernière Cène<sup>54</sup>. » « On ne voit pas pourquoi on aurait éprouvé le besoin, à l'époque patristique, de souligner la nécessité de la foi pour croire à un mystère admis par tous aussi bien en Orient qu'en Occident. D'ailleurs, s'il s'agissait de la présence réelle, pourquoi cette acclamation aurait-elle été ajoutée au récit de la coupe plutôt qu'à celui du pain<sup>55</sup> ? »

54. B. BOTTE, *Mysterium fidei*, dans *Bible et vie chrétienne*, 80, 1968, p. 32.

55. *Ibid.*



L'expression *Mysterium fidei* provient de la 1<sup>re</sup> Epître à Timothée (1 Tm 3, 9), et elle est inséparable de l'allusion au *Mysterium pietatis*, dont il est question quelques versets plus loin (1 Tm 3, 16). Or le mystère de la piété, c'est le Christ « manifesté dans la chair, justifié dans l'Esprit, vu des anges, proclamé chez les païens, cru dans le monde, enlevé dans la gloire ». Tel est le mystère de la foi : le repas eucharistique, mémorial de la mort et de la résurrection du Seigneur jusqu'à son retour.

Bien qu'une telle proclamation sacerdotale n'ait aucun antécédent dans l'histoire de la liturgie, on peut en rapprocher l'acclamation des diacres qui, dans la liturgie de saint Jacques, fait le lien entre l'ordre sacerdotal de réitération et l'acclamation du peuple : *Quotiescumque enim manducabitis... donec veniat*, dit le prêtre. Les diacres répondent : *Credimus et confitemur*, et le peuple continue : *Mortem tuam*<sup>56</sup>. D'un point de vue technique, la proclamation sacerdotale aura l'avantage d'appeler l'acclamation de l'assemblée, qui aurait peine à partir avec ensemble dans le silence de l'élévation du calice.

\*  
\*\*

En présentant la manière dont ont été composées les nouvelles Prières eucharistiques, on a voulu montrer combien elles étaient nourries de la parole de Dieu et enracinées dans la prière de l'Eglise. Il ne faudrait pas sous-estimer pour autant l'originalité de chacune d'elles et y voir une mosaïque de textes plus ou moins habilement rattachés les uns aux autres. Quand un film au ralenti décompose les mouvements d'un athlète, il a pour but de révéler une technique, non d'estomper l'intensité de l'effort et la vigueur de l'élan. Pour percevoir l'esprit qui anime nos nouvelles Prières, l'unité de conception qui a présidé à leur rédaction, il ne suffit pas de les lire ; il faut avoir prié avec elles, avoir célébré l'eucharistie en les utilisant. Dans un an ou deux, le peuple chrétien dira si les nouveaux formulaires eucharistiques lui permettent de participer au repas du Seigneur dans une foi plus éclairée et une charité plus intense. Ce serait alors le fruit le meilleur de la rénovation liturgique voulue par le Concile.

Pierre JOUNEL.

56. Ch. MERCIER, *La liturgie de saint Jacques*, op. cit., p. 203.