

LE MOUVEMENT INTERNE DE LA PRIÈRE EUCHARISTIQUE

LES nouvelles prières eucharistiques ont une structure commune qu'il n'est pas difficile d'identifier. On peut la décrire analytiquement en énumérant, dans l'ordre où ils se présentent, ses dix éléments constitutifs :

1. Dialogue d'introduction.
2. Action de grâce formelle du président.
3. Acclamation commune du *Sanctus*.
4. Transitions (*post Sanctus*).
5. Invocation (1^{re} épiclese) pour la consécration.
6. Récit de la double institution du repas eucharistique.
7. Mémorial (anamnèse) et offrande de l'unique sacrifice du Christ.
8. Demande pour les effets du sacrement (épiclese de communion).
9. Intercessions pour l'Eglise.
10. Doxologie finale.

M. l'abbé Jounel montre ailleurs comment ce schéma se dégage de la tradition. Il ressort en effet de la comparaison des diverses anaphores ou prières eucharistiques provenant d'époques et de régions différentes. Même le canon romain se laisse facilement expliquer par ce schéma.

Mais une question surgit alors, question que certains ont déjà formulée sans ambages : pourquoi s'en tenir à ce schéma ? Le fait qu'on le trouve dans les prières anciennes constitue-t-il une raison suffisante ? Quelle est la valeur de cette « tradition » ? Sur quoi se fonde-t-elle, sinon sur certaines manières de prier alors en usage ? Tant qu'à faire de « nouvelles » prières eucharistiques, ne pouvait-on créer aussi de nouvelles structures ? D'autres approches du mystère ne seraient-elles pas mieux accordées à nos manières actuelles de sentir, de penser, de parler ?

Sérions les interrogations : l'Église peut-elle adopter d'autres structures ? C'est possible ; mais c'est une question abstraite. Le fera-t-elle ? On le verra bien. Ne faut-il pas chercher des structures plus accordées à notre mentalité ? Avant de répondre à cette question comparative, il faudrait avoir examiné d'abord si la structure traditionnelle a pour nous vérité, valeur et sens. C'est cette recherche que nous voudrions esquisser.

Il ne suffit pas en effet, pour juger de la portée d'un discours, d'en avoir analysé les parties et énuméré les éléments. Il faut en saisir surtout l'unité, l'enchaînement, la direction, en un mot : le sens. Ce ne sont pas les éléments qui sont premiers ; c'est la totalité. Le tout explique les parties. De même, pour apprécier une prière eucharistique — *a fortiori* pour la bien proclamer et célébrer — il est nécessaire d'avoir saisi son mouvement interne, la logique de son déroulement, en un mot son rythme propre.

DE QUELQUES CONVERSIONS À OPÉRER

En théorie, on est aisément d'accord pour entrer dans la prière eucharistique de manière globale et vivante. En fait, la chose ne nous est pas si facile.

I. Un document oral

Notre premier contact avec les nouvelles prières eucharistiques se fera probablement en lisant des yeux un texte écrit dans un livre ou un périodique. C'est d'ailleurs uniquement de cette manière que, la plupart du temps, on a également connu les anaphores anciennes ou orientales. Il faudra pourtant bien nous convaincre, si nous ne voulons pas aborder ces prières de manière oblique, qu'il ne s'agit pas de documents écrits, mais bien essentiellement d'une *action parlée*, d'un « geste oral », d'une prière revêtant la forme d'un discours (*oratio*). Une simple lecture des yeux ne peut en donner une connaissance vraie ; elle télescope en particulier l'insertion du discours dans la durée, sans laquelle aucun rythme vivant n'est plus perceptible.

2. Un moyen de communication sociale

Depuis de longs siècles et jusqu'à une époque toute récente, les célébrants, puis les fidèles, ont lu, chacun pour son compte, le texte du canon romain. En fait, la prière eucharistique était devenue une prière privée.

Or par nature cette prière est une *action publique*. C'est au nom de tous les fidèles rassemblés et pour eux tous, que l'eucharistie est formulée par celui qui préside l'assemblée. Nous avons donc affaire à un moyen de communication orale devenant signe efficace du mystère célébré. C'est dire qu'on ne peut envisager isolément le seul « message », ni examiner la prière pour elle-même. Cette prière ne reçoit tout son sens que comme expression commune de l'assemblée célébrante, bien que principalement formulée par le prêtre.

3. Une bénédiction qui est action consécatoire

Quand on parle de « communication » et de « message », on pense surtout à l'information qu'ils transmettent. Quand on lit les prières eucharistiques, on s'intéresse surtout à leur contenu, à *ce qu'elles disent*. A preuve les articles de ce numéro de revue, après tant d'autres.

Certes la connaissance notionnelle du message est partie intégrante de toute communication, et celle-ci s'y réduit trop souvent (par ex. la formule scientifique, le fait divers entendu au journal parlé de la radio, etc.). Mais la pure information est une communication humainement très pauvre. Dès que la communication s'enrichit, d'autres fonctions interviennent, porteuses de valeurs diverses.

Citons quelques-unes de ces fonctions valorisantes :

a) l'autorité de *celui qui parle* et l'événement que constitue son intervention. (Dans la liturgie : c'est le Christ qui parle et qui intervient par ses ministres ; qui supplie ou rend grâce par son Eglise.)

b) l'effet que la réception du message va produire chez celui à *qui il est destiné* : accueil, indifférence, refus, etc. (Dans la liturgie : le croyant obéissant est justifié ; celui qui refuse est condamné...)

c) la communion qui s'instaure entre ceux qui communi-

quent : la parole devient moyen d'*union* de deux libertés. (Parole sacramentelle = parole d'alliance).

d) la puissance poétique d'une forme significative ; là, non seulement ce qui est dit a un sens, mais la *manière de dire* est elle-même pleine de sens et de puissance communicative.

(Ainsi l'efficacité sacrée de la parole sacramentelle qui « réalise » ce qu'elle dit, est signifiée par le caractère « poétique » de son texte selon sa situation dans les rites).

La prière eucharistique est le développement de la *bénédiction* juive. Ce genre original — qui suppose la parole révélée à laquelle il répond — consiste à *dire-ce-bien* que Dieu veut réaliser dans le monde, et qui est tout à la fois pour la sanctification-consécration de celui-ci et pour la gloire de Dieu.

Il est clair que dans cette « action parlée » qu'est la bénédiction, il y a beaucoup d'autres fonctions mises en œuvre que la référence notionnelle au mystère ou que la simple dénotation du plan de Dieu — bien que la déclaration de la « vérité » y soit essentielle. Cet acte de parole connote beaucoup d'autres choses : il implique tout à la fois et l'intervention de Dieu dans l'histoire et l'effet consécatoire de cette intervention dans l'assemblée ; il donne sens à l'événement rituel en le situant dans l'histoire totale des relations entre l'homme et Dieu, en rappelant le passé — spécialement l'événement Jésus-Christ — et annonçant l'achèvement final.

4. Un genre littéraire synthétique

Le genre « bénédiction », par lequel se caractérise la prière eucharistique, est comme la synthèse de multiples fonctions du langage. Il est si riche — peut-être le plus riche que les hommes aient jamais inventé — qu'on peut l'analyser et le décomposer de bien des manières.

C'est ainsi qu'on peut y distinguer les aspects suivants. La prière eucharistique est tout à la fois :

- une déclaration publique (*confessio*) de l'action salvatrice de Dieu en Jésus-Christ,
- faite devant la communauté assemblée,
- adressée à Dieu, en forme de louange ;

- s'appuyant sur le *rappel d'événements passés* (anamnèse),
- mais désignant un mystère *célébré comme présent* (offrande),
- pour la réalisation duquel on fait une *invocation spéciale* (épiclèse),
- avec des *supplications* pour qu'il produise ses fruits,
- dans *l'action de grâce* de ceux qui se savent déjà exaucés et possédant les arrhes de l'unité consommée en Dieu.

Mais à chacun de ces divers aspects ne correspondent pas des parties successives du discours. Un esprit trop notionnellement logique pourrait être tenté de composer la prière eucharistique de manière didactique, en distinguant soigneusement le passage où est formulée la louange, celui où l'on fait le mémorial, celui de l'épiclèse, celui de la supplication, etc. En fait, un discours de type « actif » ou poétique, « existentiel » pourrait-on dire, ne procède pas ainsi. La prière eucharistique, apparemment, mélange tout :

C'est au moment où le style se fait le plus « récit » et pourrait être jugé le plus purement informatif qu'il revêt la fonction de plus grande efficacité transformative : ce qui est raconté est aussi et en même temps agi.

C'est au moment où le rappel historique des événements du salut se fait plus explicite (anamnèse de la mort et de la résurrection) que l'on rencontre aussi l'expression la plus actuelle de l'offrande.

Si la prière eucharistique est une louange, elle est quand même pleine de demandes et d'intercessions, etc.

En bref, nous avons affaire à un type d'action parlée où le discours vise à signifier l'ensemble du mystère célébré. Celui-ci échappe au pur exposé logique. C'est donc la prière tout entière qui est sous-tendue par les diverses fonctions de la « bénédiction » que nous avons énumérées et qui sont partout présentes et agissantes. Mais pour en assurer le jeu, la prière ne va pas les signifier également tout le temps. Elle procède, comme la poésie, par contrastes et par récurrences. Tantôt elle met l'accent sur la louange, tantôt sur le mémorial, tantôt sur la demande (ce qui suppose que ce qui précède ou ce qui suit soit « atone » de ce point de vue, donc différent). D'autre part elle y revient, soit par allusions, soit par répétitions de formes. De cette manière elle crée son rythme et elle communique son propre mou-

vement. Ainsi, la prière eucharistique devrait constituer, pour tous ceux qui y participent, sa propre « mystagogie », c'est-à-dire l'introduction effective dans le mystère qu'elle dit.

ESQUISSE D'UNE ANALYSE RYTHMIQUE

Après la préparation que constitue l'offertoire — et la prière sur les offrandes qui clôt cette préparation — l'assemblée est considérée comme au point zéro.

1. Le dialogue initial

Alors le célébrant va lancer la prière de bénédiction. Conformément aux lois de la communication il va d'abord s'assurer du « contact ». Il le crée par une formule stéréotypée (où le fait de « s'adresser à... » a plus d'importance que ce qui est dit ; autrement le message risquerait d'être perdu) et par une formule appelant un retour. Ainsi est-on averti que ce n'est pas un « monologue » qui commence, mais une action commune. Et comme un seul élément de dialogue risquerait d'être une incitation insuffisante pour une action commune aussi ample, le dialogue se développe en trois « aller-retour », ou plutôt trois bonds, trois coups d'aile, en sorte que celui qui doit rendre grâce puisse se lancer en étant soutenu par toute l'assemblée.

2. La préface

Sur la lancée du dialogue, la prière s'ouvre par un accent arsique (élan, levé). Et cet accent de tête manifeste le thème le plus caractéristique de toute la prière dite eucharistique : « il est bon de te *rendre grâce* ». C'est comme l'éclatement de la fusée après son lancement : tout est dans cet éclair blanc d'où vont se détacher peu à peu des gerbes de lumière colorée.

Mais autant que le thème, observons la forme qui n'est pas moins « accentuelle » et « arsique » : haute proclamation face à toute l'assemblée, attestation mains levées des

mirabilia Dei, ton lyrique de reconnaissance à Dieu. La préface est vraiment *poiesis* eucharistique.

Accent initial d'un grand rythme commençant, la préface possède néanmoins un rythme interne, ternaire, bien caractéristique — profession de louange, motivation de la louange, élargissement de la louange — qui ponctue le mouvement et l'entretient en le diversifiant, non pas de manière artificielle mais réelle : l'évocation des *mirabilia Dei* vient vraiment nourrir l'action de grâce (couple connaissance — reconnaissance), et l'évocation du monde angélique apporte sa dimension cosmique et céleste à la louange de l'assemblée réunie *hic et nunc*.

3. Le *Sanctus*

La vague déferle. L'arsis initiale, portée par le célébrant, va retomber ; mais en retombant l'action de grâce est reprise et relancée par toute l'assemblée dans une immense acclamation : Saint... Saint... Saint...

Ici comme dans le dialogue initial, compte tenu du déroulement de toute la prière, on peut dire que la thématization (c'est-à-dire les idées exprimées par le chant) a moins de relief que l'acte même du peuple qui acclame en union avec le monde invisible. Et cet acte est riche et complexe. Il est certes action de grâce et cri de louange : *Hosanna...* ; mais il est surtout empreint d'adoration : Saint... Saint... Saint... que des silences lourds de respect devraient ponctuer ; il est aussi plein d'admiration : *pleni sunt caeli...* ; et surtout il ne conclut pas, mais se maintient comme dans une attente : « Béni soit celui qui vient... »¹.

4. Transition *Post Sanctus*

Ce qui suit le *Sanctus*, qu'il s'agisse d'un *Vere sanctus*, ou d'un *Te igitur*, ou de la reprise de l'histoire du salut, n'est pas un début, mais une suite. La pratique du *Sanctus* comme un « morceau de musique » inséré après la préface — non moins que le T ornemental de nos missels — ont pu, sur ce point, nous donner une fausse impression de

1. Il reviendrait à la musique et au chant d'exprimer sensiblement dans le temps, par les sons, ces fonctions du langage que la seule récitation du *Sanctus* ne peut que rarement actualiser en plénitude.

départ. En fait il n'y a ici nul accent comparable à celui de la préface, mais un développement de la prière qui fait plutôt transition vers l'épiclese. Il s'agit d'orienter maintenant la *confessio* de la préface vers son objet propre qui est l'actualisation du mystère sauveur par le sacrifice pascal du Christ. On dirait, dans un schéma rythmique ondulatoire : un « nœud » entre deux « ventres ».

C'est ce qui apparaît clairement dans les prières II et III (à rapprocher, par exemple, de l'anaphore de saint Jean Chrysostome). Dans le canon romain, en revanche, le *Te igitur* va amorcer un premier développement de demandes et d'intercessions (*In primis, Memento, Communicantes*). C'est comme un « ventre » inférieur, symétrique de celui de la seconde partie de la prière (*Memento etiam, Nobis quoque*). Ceci a pour résultat de mieux mettre en valeur, après un nouveau « nœud » sur le *Hanc igitur*, la nouvelle ondulation supérieure du bloc central. Dans la prière IV, en revanche, nulle retombée, mais une sorte de continuation de la préface, par-dessus le *Sanctus*. Le ton reste haut et tendu durant l'évocation de toute l'économie, de la création à la Pentecôte (où se fait la transition). L'effet en est plus puissant, mais aussi moins rythmique et plus dur à soutenir.

5. L'invocation pour la consécration (épiclese)

Que ce soit par un crochet rhétorique, ou par une reprise de l'histoire du salut, ou par une première série d'intercessions, le discours va maintenant manifester son sens : « Toi qui as fait tout cela (proclamation de la préface), refais-le maintenant ici » dans ce signe du repas qui est sacrement du mystère pascal et du sacrifice du Christ. La prière affirme ainsi l'*hodie*, l'actualisation du mystère. Elle le fait dans une formule plutôt dense de type « invocatif » que souligne le geste épicletique des mains.

Après avoir été plus « informatif » dans un certain aspect de la préface, après la reprise de contact et l'entretien du *Post Sanctus*, le langage se fait maintenant plus actif, plus opérationnel, plus efficient².

2. En termes de linguistique, l'énoncé des mystère remplit une fonction plutôt « référentielle » ; le *Post Sanctus* a une fonction plutôt « phatique », l'épiclese une fonction plutôt « conative ».

6. Le récit de l'Institution

Ce qui, dans un autre contexte, ne serait que récit (par exemple dans la lecture de l'épître du jeudi saint) se trouve ici enchâssé dans un mouvement eucharistique de *confessio* — mémorial — épiclese — offrande, qui en transforme la nature linguistique. Tout en restant narratif et en constituant une proclamation d'histoire du salut, le discours, à ce moment de la prière (entre l'épiclese et l'offrande), devient poético-sacramentel — si on peut risquer cette expression. C'est-à-dire que ce qui est narré est actuellement agi, et que ce qui est dit est fait.

On comprend que ce moment du déroulement de la prière constitue un sommet rythmique. Ce n'est pourtant pas un pic isolé. On ne peut le couper ni de l'épiclese qui précède, ni surtout de l'anamnèse qui suit.

7. Mémorial et offrande

En effet l'enchaînement du discours est rigoureux entre la fin des paroles du Seigneur : « Faites cela en mémoire de moi », et la suite de la prière présidentielle : « C'est pourquoi nous aussi, faisant mémoire... » Cet enchaînement n'est nullement rompu par le fait que vient désormais s'intercaler ici une acclamation d'anamnèse de toute l'assemblée³. Au contraire, l'effet « communicationnel » ainsi visé est celui d'un renforcement et d'une résonance de l'action (analogue au *Sanctus*). D'un certain point de vue rhétorique et littéraire (c'est-à-dire dans la logique de la prière eucharistique), on continue de monter vers l'accent majeur de tout le discours qui sera sur *offerimus*. Cette montée gravit ses derniers échelons par un sommaire, un raccourci de mémorial ramené à l'essentiel du mystère pascal : mort et résurrection. Il est nécessaire en effet d'expliciter les paroles du Seigneur : « corps livré » et « sang versé ». D'où la logique : en refaisant les gestes du Seigneur, nous faisons son mémorial ; en faisant son mémorial, nous actualisons sa mort et sa résurrection ; nous pouvons donc offrir son sacrifice pascal.

3. A condition, évidemment que le texte de cette acclamation développe ce qui précède et amorce ce qui suit, sans faire intervenir d'éléments hétérogènes au langage en cours.

8. Demande pour les effets du sacrement

Après le climax de *offerimus*, besoin est de développer en ondes successives ce qu'implique ce geste de l'Eglise offrante, c'est-à-dire en acte d'eucharistie et de bénédiction. La bénédiction implique la sanctification, la consécration, le sacrifice. Nulle gloire n'est rendue à Dieu si ce n'est par la sanctification de l'homme. Impossible de rendre grâce dans l'eucharistie, sinon par cette chaîne :

- le sacrifice du Christ à son Père,
- une consécration de la nourriture de vie,
- la sanctification de ceux qui y communieront.

On ne peut en effet se contenter d'un souvenir mental du sacrifice du Christ : il faut qu'il soit présent et agissant. La bénédiction efficace implique donc une « présence réelle ».

On ne doit pas pour autant s'arrêter à cette présence réelle : « Car ceci, c'est mon corps... *pour vous* ; mon sang... *pour vous*. » La présence appelle la communion : la sanctification de ceux qui prennent part au repas, et spécialement leur unité dans l'Esprit.

Non seulement action de grâce et demande ne s'excluent pas, mais elles s'appellent et s'impliquent mutuellement.

9. Intercession pour l'Eglise

La demande, d'ailleurs, ne saurait s'arrêter aux communiants de telle assemblée célébrant telle eucharistie. « Mon sang... pour la multitude ». Toute l'Eglise est impliquée, céleste et terrestre, avec ses chefs spirituels, son peuple, et tous les hommes qui lui appartiennent en puissance.

La grande vague du rythme descendant depuis le *offerimus* pourrait se prolonger sans fin. Dans la liturgie orientale, elle s'étale longuement. Dans les nouvelles prières, elle est contenue : simple rappel, dans l'acte du sacrement, de la prière universelle. Le tout, cependant, reste tendu vers l'achèvement eschatologique et la plénitude du Royaume.

10. Doxologie finale

Et au moment où le discours de bénédiction semble s'apaiser et s'éteindre, il va rebondir dans un grand accent final de louange.

A aucun moment du discours, la prière n'a cessé d'être eucharistique et action de grâce. Mais pour déployer toute sa richesse fonctionnelle, elle a modifié et renouvelé plusieurs fois son genre. Comme le coup d'archet initial, le coup d'archet final sera franchement et nettement doxologique : à la gloire de Dieu.

Non seulement cette finale de louange fait inclusion et pendant avec la préface, assurant l'unité lyrique de toute la prière, mais elle-même est rythmiquement structurée comme un résumé et un symbole de toute la bénédiction divine : descendante et ascendante. La formule trace une parabole :

C'est par le Christ que tout vient de Dieu au monde.

Par lui que tout remonte du monde au Père, dans l'Esprit.

Ce que le peuple ratifie de son *Amen* solennel. Notons à ce propos que les interventions du peuple dans la prière se font toutes à des moments rythmiques essentiels. Notionnellement, elles n'ajoutent rien au discours. Mais elles sont le langage actif par lequel l'assemblée fait sienne la prière, et l'écho par lequel elle en renforce la puissance communicative, comme l'harmonie renforce la mélodie.

*
**

Vouloir par une explication rendre compte de la logique vivante qui sous-tend la prière eucharistique, est une entreprise aussi désespérée que de vouloir expliquer un concerto de Mozart. Mais combien il est essentiel, au moment où l'Eglise ouvre la porte à de nouvelles prières eucharistiques, de reprendre vivement conscience qu'une telle prière ne consiste pas seulement en un paquet de « notions » plus ou moins riches, plus ou moins accessibles, plus ou moins traditionnelles, et que l'on pourrait ficeler de diverses manières.

Elle est d'abord une action collective vivante, le discours poético-sacramentel d'une communauté croyante emportée dans la bénédiction chrétienne ! Nous ne pourrions discuter valablement de structures, de contenus ou de formulations, que lorsque nous aurons retrouvé le rythme vivant et repris le ton juste sans lesquels l'Eglise de Jésus-Christ ne pourrait rendre grâce au Père en esprit et en vérité.

Joseph GELINEAU, s. j.