

LA PRÉFACE ET LE SANCTUS

QU'EST-CE que la préface ?

Il semble bien que le terme, dans les anciens livres romains, garde le sens du latin *praefari* qui, dans la langue classique, s'appliquait à la prononciation à haute voix par le pontife d'une prière consécatoire. Cependant, les livres liturgiques gallicans, qui appelaient leur équivalent de notre préface romaine *immolatio* ou *contestatio*, appelaient « préface » une sorte de monition antérieure à un office et qui se bornait à en donner la tonalité particulière. Le moins qu'on puisse dire est que cet autre sens semble avoir déteint, au cours du Moyen Age, sur notre préface eucharistique. Loin d'être conçue comme le commencement de la consécration eucharistique, la projetant, pour ainsi dire, dans la ligne d'une glorification du Dieu créateur et sauveur, elle en est venue à n'être plus considérée que comme une introduction extérieure à l'eucharistie elle-même. La seule réalisation de la présence réelle en est arrivée à absorber si bien toutes les perspectives que le sacrifice eucharistique, dont cette présence était le but premier (pouvoir représenter à Dieu dans la louange ses propres dons), s'est effacé à ce point que le texte initial qui en exprimait le dessein n'a plus paru qu'une préface, dans le sens banal du mot, un hors-d'œuvre, et non pas le principe même de tout ce qui va suivre. Ainsi, nombre de préfaces

médiévales glorifieront Dieu pour toutes sortes de motifs secondaires, mais laisseront s'évanouir la grande vision du mystère rédempteur de la création, perdue et sauvée, qui est l'objet propre de l'eucharistie.

Déjà, la tendance s'amorçait dans les anciens sacramentaires. S'il est parfaitement juste de voir dans l'eucharistie, comme l'a souligné Jungmann, une réponse à l'Évangile — la confession dans la louange de la « bonne nouvelle » rédemptrice —, la volonté de faire répondre étroitement chaque préface au thème de l'évangile du jour avait déjà conduit à des préfaces où le thème eucharistique proprement dit se volatilisait presque complètement. La réaction de Burchard de Worms, réduisant les préfaces utilisées à la messe romaine à celles que le missel de Pie V devait reprendre, en y ajoutant celle de la Vierge, se justifie par conséquent, dans la mesure où toutes celles qu'il a distinguées, ou peu s'en faut, se recentraient sur l'*opus redemptionis*.

On peut à bon droit souhaiter aujourd'hui un nouvel élargissement des textes de préfaces à utiliser au cours de l'année ecclésiastique. Encore faut-il qu'on se soucie non pas simplement d'y introduire plus de variété, mais bien de proposer à la méditation des fidèles une vision aussi complète que possible de l'eucharistie, de la confession dans la foi exultante de ces « merveilles de Dieu » qui sont comme les facettes complémentaires de l'unique et inépuisable « mystère du Christ ».

Pour en arriver là, le mieux est de revenir aux sources mêmes de l'eucharistie, et non pas d'exhumer au petit bonheur n'importe quels textes plus ou moins anciens. Ainsi seulement serons-nous à même d'accueillir et de comprendre les textes qui en ont gardé la vitalité jaillissante, et d'éliminer ou de corriger ceux qui l'ont dangereusement amoindrie, quand ils ne l'ont pas totalement perdue de vue.

Les sources juives.

Le premier point qu'il faut souligner est que l'antique préface romaine, comme ses équivalents dans la première

partie de l'anaphore des liturgies orientales, procède d'une double source juive.

Les plus anciennes liturgies eucharistiques chrétiennes, comme celle d'Addaï et Mari et celle de la *Tradition apostolique* attribuée à saint Hippolyte, sont visiblement calquées sur la liturgie juive des repas, et plus précisément sur les trois *berakoth* accompagnant la dernière coupe. Elles comprennent trois parties, qui, dans la liturgie d'Addaï et Mari, sont même encore trois prières distinctes. La première est une confession, dans la louange, de Dieu comme créateur. La seconde, pareillement, le confesse comme celui qui nous a sauvés par l'incarnation rédemptrice. La troisième, présentant à Dieu le « mémorial » de ces dons qu'il nous a laissés dans le banquet eucharistique, implore l'accomplissement eschatologique de son œuvre, dans la consommation finale de l'Eglise, lors de la parousie, pour que nous puissions glorifier le Père en son Fils par l'Esprit, dans l'unité de la charité parfaite.

Notre préface correspond évidemment aux deux premières de ces prières, que nous voyons déjà tendre, chez saint Hippolyte, à fusionner en une seule.

Il est intéressant de voir comment leurs thèmes fondamentaux s'amorçaient déjà dans les prières juives. La première des deux *berakoth* à la fin des repas était une action de grâce pour la nourriture. Elle se développait en une confession de Dieu comme créateur de la vie. De la nourriture, on passait, dans la seconde *berakah*, à la terre qui l'avait produite : la terre promise, gage permanent de la rédemption du Peuple de Dieu arraché à la captivité des Egyptiens et transporté au pays où Dieu avait voulu que les siens le servissent, dans leur liberté reconquise, conformément à la promesse faite au père du peuple, Abraham. D'où une seconde action de grâce, pour l'intervention salvatrice de Dieu dans l'histoire des siens, l'Exode et l'alliance mosaïque.

Dans les plus anciens textes chrétiens, l'action de grâce pour la création de la vie introduit déjà la mention du Christ, en qui et par qui toutes choses ont été créées. L'action de grâce pour l'histoire du salut devient à son tour une action de grâce pour la rédemption par la croix, la

nouvelle alliance de la nouvelle Pâque où le Peuple de Dieu définitif a été recréé dans le corps immolé et glorifié de la Parole faite chair.

Mais, de bonne heure, à cette première source, une seconde devait mêler ses eaux. En effet, bientôt, dans l'Eglise chrétienne, le banquet eucharistique serait soudé à l'office de lectures bibliques et de prières, également repris à la synagogue. Dans celui-ci, les lectures étaient suivies également de trois *berakoth*, dont le développement présentait un parallélisme, déjà observé par les rabbins, avec celui des *berakoth* de la fin des repas. La première était une action de grâce pour la création de la lumière : la lumière visible et la lumière invisible de la gloire de Dieu contemplée par les Anges. Elle s'achevait par le chant de la *Qeduschah*, notre *Sanctus*. Suivait la bénédiction d'Ezéchiel 3 pour la présence de Dieu en son sanctuaire : *Béni soit le Seigneur au lieu de sa demeure*. Venait alors une seconde *berakah*, pour le don de la *Torah*, la lumière spirituelle communiquée au Peuple élu dans l'alliance de grâce. La récitation du *Schemah* y faisait suite : « Ecoute, Israël, le Seigneur notre Dieu est le seul Seigneur, et tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toutes tes forces... »

Après quoi venait la *Tefillah*, la prière par excellence des *Dix-huit bénédiction*s. Les trois premières et les trois dernières étaient des actions de grâce renouvelées, cependant que les douze *berakoth* intermédiaires constituaient une série d'intercessions pour tous les besoins du Peuple de Dieu.

La conjonction de l'office de lectures et de prières avec le banquet eucharistique aura pour effet, d'une part, d'ajouter à la simple prière finale pour la parousie et l'accomplissement de l'Eglise dans le Royaume eschatologique les grandes intercessions détaillées, qui se retrouvent dans toutes les anaphores classiques aussi bien que dans le canon romain. De l'autre, elle combinera l'action de grâce pour l'histoire du salut avec celle pour la connaissance de Dieu.

Dans les anaphores du type syrien, on a ainsi une action de grâce pour la création, avant le *Sanctus* et le *Benedictus*, lequel a remplacé de bonne heure, par sa bénédiction mes-

sianique, l'ancienne bénédiction pour le séjour de Dieu au Saint des saints de Jérusalem. Puis, après ces deux chants liés, on a l'action de grâce pour l'œuvre rédemptrice. La première unit les thèmes majeurs de la lumière et de la vie, la seconde ceux du salut par la croix et de la connaissance du mystère illuminateur et sauveur de l'Évangile.

Dans la liturgie romaine, cependant, comme dans la liturgie égyptienne, le *Sanctus* a été repoussé, dans la première, après l'ensemble des actions de grâce, et dans la seconde, après l'ensemble des intercessions elles-mêmes. Ceci, d'ailleurs, avait aussi son antécédent déjà dans la liturgie juive, où la *Qeduschah* pouvait également être chantée soit après les trois premières actions de grâce de la *Tefillah* (usage palestinien qui a subsisté jusqu'à nos jours dans la synagogue), soit après les intercessions (usage sans doute alexandrin, reflété par les prières juives adaptées à l'usage chrétien qu'on trouve au VII^e livre des *Constitutions apostoliques*).

Les préfaces du missel romain.

On voit donc que notre préface romaine, de par ses origines, constitue la partie proprement eucharistique de l'eucharistie, l'action de grâce au plein sens primitif d'une confession, dans la louange, des *mirabilia Dei*. La création de toutes choses dans le Christ, et particulièrement de la lumière et de la vie, la restauration de l'homme et du monde déchus par le péché dans l'histoire salutaire aboutissant à la croix et à la glorification du Christ, et la proclamation de la « bonne nouvelle », annonce de l'amour divin dont la connaissance est la lumière de vie par excellence, tels sont ses thèmes originels. S'il est une justification, encore une fois, au choix restrictif de Burchard, c'est que, précisément, la plupart des préfaces qu'il a retenues sont des synthèses particulièrement réussies de ces thèmes. La plus remarquable à cet égard est sans doute celle de l'Épiphanie : ... *Quia cum Unigenitus tuus in substantia nostrae mortalitatis apparuit, nova nos immortalitatis suae luce reparavit*. On ne saurait souhaiter fusion plus parfaite

des deux thèmes fondamentaux de la lumière et de la vie dans une formule d'une densité lapidaire.

La préface de Noël n'évoque directement que le thème de la lumière, mais elle le fait de telle sorte que la connaissance d'amour vivifiant apportée par l'Évangile de l'incarnation rédemptrice s'y trouve exprimée en plénitude... *Quia, per incarnati Verbi mysterium, nova mentis nostrae oculis lux tuae claritatis infulsit, ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur...*

Inversement, la préface de Pâques se limite au thème de la vie, mais elle le fait dans une évocation paulinienne de la Pâque nouvelle, d'une densité peut-être plus remarquable encore : *Vere dignum et justum est, aequum et salutare, te quidem Domine omni tempore, sed in hoc potissimum gloriosius praedicare, cum Pascha nostrum immolatus est Christus : ipse enim verus est Agnus qui abstulit peccata mundi, qui mortem nostram moriendo destruxit et vitam resurgendo reparavit...*

Tous ces textes admirables expriment pleinement, quoique très succinctement, le cœur du mystère chrétien, objet de l'eucharistie. Ils le font si bien, à dire vrai, qu'ils pourraient être employés en n'importe quel temps de l'année et qu'on peut se demander s'ils n'ont pas été appropriés après coup aux fêtes auxquelles ils sont maintenant réservés (le *sed in hoc potissimum gloriosius*, à tout le moins, et peut-être toute la formule commençant par *te quidem*, fait l'effet d'une pièce rapportée).

Il n'en est déjà plus tout à fait de même pour la préface de l'Ascension, ni pour celle, très belle d'ailleurs, de la Pentecôte, ni moins encore pour celle, belle également, de la Vierge : un aspect seulement du mystère sauveur s'y trouve exprimé, dans un isolement qui estompe quelque peu les perspectives originelles de l'eucharistie. La préface de la croix, en revanche, nous y ramène, quoique par une évocation un peu ésotérique de l'arbre de la science du bien et du mal et de l'arbre de la vie, laquelle, d'ailleurs, remonte au moins à saint Irénée. La préface du Carême, elle, est nettement déficiente à cet égard, et celle des apôtres, même si on lui restitue son caractère primitivement doxologique, ne l'est guère moins ; les préfaces modernes du Sacré-Cœur

et du Christ-Roi partent bien, leurs évocations pauliniennes nous ramenant d'emblée au centre du mystère chrétien. Hélas! la première se perd dans un marécage de piété sentimentale, et la seconde, aussitôt mentionné le Règne du Christ, tourne en rond comme un vieux disque entre les clichés d'un « christianisme social » portant la marque des années 20. Celle de saint Joseph ne mérite qu'un silence plus ou moins respectueux. Seule celle des morts, retailée avec un rare bonheur dans un texte mozarabe, est d'une noblesse et d'une frappe verbale auxquelles les productions récentes de la Congrégation des rites ne nous ont guère habitués.

Mais la préface commune, il faut l'avouer, en dépit de sa présence dans les plus anciens manuscrits du canon romain, n'est qu'un cadre vide. Elle se borne à donner bout à bout l'introduction et la conclusion communes des préfaces romaines, mais il y manque l'essentiel : le mystère qui fait l'objet de l'eucharistie. On a si bien senti sa vacuité qu'on lui a substitué depuis longtemps, pour les dimanches ordinaires, la préface de la Trinité. Malheureusement, la cascade d'abstractions théologiques de celle-ci la rend aussi peu propre que possible à formuler l'eucharistie dominicale. Cette *delectatio morosa* d'un scolastique enivré du cliquetis de ses formules ne saurait exprimer pour le peuple chrétien l'allégresse eucharistique. Nous reviendrons sur le grave problème posé par ces deux textes.

Aux 17^e-18^e siècles, où un mouvement liturgique s'était dessiné en France et en Allemagne qui avait déjà combiné toutes les redécouvertes de notre temps avec nos soucis pastoraux, on avait senti le besoin d'ajouter aux formulaires du missel de Pie V des expressions plus nourries du thème eucharistique. D'où ces magnifiques préfaces du jeudi saint, de la Dédicace, de tous les saints, pour ne citer que les plus belles, recueillant et complétant certains des meilleurs formulaires de l'Antiquité ou du Moyen Age, avec un tact inspiré qu'on souhaiterait retrouver aujourd'hui dans la reviviscence des traditions perdues. L'ultramontanisme romantique de Dom Guéranger les avait pourchassées, mais le bon sens qui n'avait pas disparu du clergé français les a fait revivre dans les propres diocésains. On est heureux de les

retrouver toutes au nouveau propre de France. On regrettera cependant qu'un dernier soubresaut du guérangérisme les ait rétrécies à la dimension exigüe de la plupart des préfaces romaines. Cette opération de chirurgie esthétique, mieux intentionnée qu'inspirée, rappelle fâcheusement ces curés bricoleurs qui fabriquent des chandeliers antiques ou modernes, suivant les goûts, en vissant directement la coupe d'un candélabre baroque sur son pied. Si nos pères ne s'étaient pas tenus à la mesure étroite des sacramentaires romains, ils savaient ce qu'ils faisaient. Connaissant comme ils les connaissaient les plus anciens formulaires eucharistiques, ils s'étaient justement aperçus du défaut des préfaces romaines, mis à part les meilleurs exemples que nous en avons cités. Lorsque leur brièveté n'a pas ramassé sur le centre du mystère chrétien le thème de l'eucharistie, elle les a fatalement réduites à n'exprimer qu'un aspect secondaire. Et même lorsque cette déviation n'est pas intervenue, on peut justement se demander s'il n'est pas désirable, d'un point de vue strictement pastoral, d'exprimer le mystère eucharistique, au moins les dimanches ordinaires, d'une manière plus ample, moins sibylline que ne le font les meilleures préfaces romaines.

Une préface « eucharistique ».

Ceci nous ramène au problème de la préface dite commune et de son malencontreux substitut actuel, la préface de la Trinité.

Si l'on veut restaurer un plein sens de l'eucharistie, il importe sans aucun doute d'en donner une expression plus explicite que celle qu'on en a de nos jours, dans la messe romaine, d'une façon habituelle. Le seul réformateur protestant du 16^e siècle qui ait eu un sens liturgique puisé aux sources anciennes, le Suédois Olaus Petri, s'en était déjà rendu compte. La préface commune qu'il composa pour l'Eglise de Suède (luthérienne), où elle est encore en usage, mérite d'être citée :

Vere dignum et justum est, aequum et salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere, Domine, sancte Pater, omni-

potens aeterne Deus, pro universis beneficiis tuis, et potissimum, quia, cum per peccatum eo redacti essemus ut nos praeter interitum et aeternam mortem nihil maneret nec ulla creatura vel in caelo vel in terra nobis subvenire posset, emisisti unigenitum Filium tuum, Jesum Christum, ejusdem divinae tecum naturae, ut pro nobis homo factus peccata nostra lueret, mortemque subiret ubi nobis in aeternum moriendum erat, qui quidem ut, evicta morte, in vitam resurrexit, nec posthac amplius unquam moritur, ita omnes in ipsum credentes constituti (sumus) victores peccati et mortis et haeredes vitae aeternae...

Ce texte n'est certes pas parfait. On peut en particulier lui trouver une saveur exagérément pénitentielle, typique non seulement de la Réforme protestante mais du Moyen Age, avant elle. Mais sa confession de la victoire sur le péché et la mort, que le Christ nous a acquise, restitue à l'eucharistie une note centrale qui lui manque trop souvent dans la messe romaine actuelle et qui ne devrait jamais être absente, en particulier de l'eucharistie dominicale.

Ne pourrait-on mieux faire encore en composant une préface commune où, après la création de la vie et de la lumière, visible et invisible, dans le Christ, la victoire sur le péché et la mort remportée par l'incarnation rédemptrice serait chantée, cette vie renouvelée qui consiste à connaître le Christ et Celui qui l'a envoyé, dans la puissance de l'Esprit, nous amenant à redire le cantique des Anges et la bénédiction messianique, du *Sanctus* et du *Benedictus*? Il faut le souhaiter, tout en se rendant compte de la difficulté, pour des modernes, de composer des textes qui ne soient pas écrasés par la comparaison avec les meilleures pièces de l'ancienne liturgie romaine ou les survivances les plus heureuses de la tradition gallicane.

En dépit de certaines théories époustouflantes mais fragiles, trop facilement vulgarisées, notre canon romain est une des rares prières eucharistiques toujours en usage dont le texte soit venu jusqu'à nous à peu près inchangé au moins depuis saint Ambroise. Usant de la souplesse qu'il a gardée pour la préface, nous n'aurions qu'à le pourvoir, aux jours qui n'ont pas une préface propre digne d'être maintenue ou restaurée, d'une préface qui rassemble les thèmes, véritable-

ment primitifs, que nous venons de rappeler, pour que notre eucharistie soit pleinement explicite, et pour autant pleinement pastorale. Il ne serait pas bien difficile de glaner, soit directement dans l'Écriture, comme l'a fait l'anaphore de saint Basile, soit dans un grand auteur liturgique de l'antiquité, comme saint Léon le Grand, des formules inspirées de la Bible qui enchaîneraient ces thèmes essentiels.

Sans songer à abandonner en Occident une prière aussi vénérable et aussi riche de sens que le canon romain, on pourrait aussi envisager d'introduire à certains jours une autre grande formule de l'Antiquité, où les thèmes eucharistiques reçoivent un traitement plus ample. L'eucharistie de saint Basile, d'une texture directement biblique, tout comme elle est utilisée en Orient en alternance avec celle de saint Jean Chrysostome, serait, sans doute, celle qui se prêterait le mieux à être alternée aussi chez nous avec le canon romain. Prise dans sa recension égyptienne, elle ne serait pas plus longue que celui-ci, tout en offrant une synthèse de l'action de grâce pour la création et la rédemption d'un très riche enseignement. Les plus justes requêtes de la pastorale se trouveraient ainsi aisément satisfaites dans l'esprit le plus biblique et le plus traditionnel, et cette adoption par l'Occident de l'eucharistie qui fut longtemps la plus populaire en Orient serait d'une immense portée œcuménique.

Le Sanctus.

Toute préface, cependant, tend au *Sanctus*, avec le *Benedictus* qui le suit depuis le 4^e siècle au moins. Il serait même plus vrai de dire que ce chant, tout comme il faisait corps avec les bénédictions juives pour la création de la lumière et la révélation de la Parole divine, n'est que la conclusion de la préface. Une explication du sens de la préface doit donc s'achever sur celle du *Sanctus* et de la place qu'il occupe au cœur de toutes les liturgies chrétiennes traditionnelles.

Aujourd'hui où l'archéologisme le plus factice et le modernisme le plus déraisonnable, comme à d'autres époques, se donnent souvent la main, on trouve bien des prêtres qui

voudraient évacuer le *Sanctus* de l'eucharistie. D'aucuns, croyant retrouver chez Hippolyte l'eucharistie « apostolique », veulent simplement l'écarter, puisque le *Sanctus* n'y figure pas. D'autres nous disent qu'il ne signifie plus rien pour les hommes d'aujourd'hui, et je connais au moins une paroisse (il y en a d'autres sans doute) où le curé, de sa propre autorité, fait chanter ou s'écrier ses paroissiens, non pas : « Saint, saint, saint le Seigneur, Dieu de l'univers », mais : « Merci, merci, merci, mon Dieu ! » Tout ceci ne tient pas debout, disons-le rondement.

En premier lieu, le *Sanctus* n'est pas simplement un legs de l'ancienne liturgie juive à la liturgie chrétienne. Non seulement il remonte au prophète Isaïe, mais, comme le pensent les meilleurs exégètes contemporains, celui-ci, en décrivant sa vision dans le Temple, a dû citer un cantique de la liturgie de son époque, tout comme les hymnes de l'Apocalypse sont probablement des hymnes de l'Eglise primitive, transposés au culte céleste.

D'autre part, s'il est vrai que le *Sanctus* ne figurait pas dans le repas eucharistique aux tout premiers siècles, cela ne signifie pas qu'il n'a pas été utilisé par l'Eglise chrétienne dès l'origine. Saint Clément de Rome, Tertullien, Origène nous assurent du contraire. Simplement, aussi longtemps que le repas eucharistique est resté séparé de l'office de lectures et de prières, c'est là qu'il avait sa place, dans l'Eglise primitive tout comme dans la synagogue. Mais, dès lors que cet office a fusionné avec le repas sacramentel, le *Sanctus*, avec les autres éléments déjà eucharistiques de cet autre office, est venu s'incorporer à la prière de l'eucharistie. L'en rejeter serait donc mutiler la liturgie actuelle en la privant d'un élément qui a toujours été essentiel à la prière chrétienne, comme à la prière non seulement du judaïsme, mais de l'Ancien Testament.

Cet élément, où s'affirme l'adoration de Dieu dans sa grandeur souveraine, est une note fondamentale de la confession du vrai Dieu dans la louange. Reconnaître l'amour de Dieu pour nous sans reconnaître qu'il est l'amour du Dieu de majesté, du Souverain, du Saint, c'est ne pas reconnaître la grandeur unique, la générosité de grâce qui fait de cet amour un amour incomparable.

Le second verset du *Sanctus*, on le remarquera, dans toutes les liturgies chrétiennes, proclame la gloire du Dieu trois fois saint en chantant : « *Le ciel et la terre* sont pleins de ta gloire. » Le texte biblique, comme le texte de la liturgie synagogale, disait seulement : « *La terre* est pleine de ta gloire. » Certains théologiens chrétiens, comme E. Peterson et A. Jungmann, ont échafaudé là-dessus de grandes théories sur la spiritualisation chrétienne supposée de cet ajout : « *Le ciel et la terre...* » Malheureusement, elles ne reposent sur rien. Comme le liturgiste juif Eric Werner l'a souligné non sans malice, le targoum araméen traditionnel de la *Qeduschah* juive expliquait déjà que « la terre », dans ce texte, signifiait tout l'univers, de sorte qu'il fallait comprendre « le ciel et la terre ». Bel exemple de la manière dont la nouveauté chrétienne plonge ses racines dans le meilleur de la tradition juive : notre *Sanctus* chrétien n'est que l'incorporation au texte biblique de l'interprétation déjà donnée par les juifs!

En revanche, ce qui est bien, non pas une addition, mais une transformation chrétienne, c'est la substitution de la bénédiction messianique (tirée du psaume 118) : *Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur*, entre les deux *Hosannah*, à la bénédiction traditionnelle pour la présence de Dieu dans le *debir*, le lieu très saint du Temple de Jérusalem. Il est intéressant de voir comment elle s'est faite.

Il semble qu'à l'origine les chrétiens ont simplement laissé tomber cette dernière bénédiction, qui ne leur paraissait plus avoir d'objet. Dans l'ancienne liturgie égyptienne, elle est toujours absente, et rien ne l'a remplacée.

Ensuite, on a cherché à lui substituer une autre formule, apparemment en Syrie. La liturgie du VIII^e livre des *Constitutions apostoliques* a simplement : *Béni (sois-tu) dans les siècles. Amen.* C'est à Jérusalem, semble-t-il, où la liturgie de l'époque constantinienne multipliait les évocations des scènes évangéliques locales, qu'on a pour la première fois chanté notre *Benedictus*, comme il l'y avait été le jour des Rameaux, mais maintenant après le *Sanctus* eucharistique. On peut juger que cette substitution était pleine de sens. A Jérusalem même, les chrétiens reconnaissaient ainsi que la demeure de la *Schekinah*, de la présence du Dieu sou-

verain, le Dieu du ciel, n'avait pas cessé, avec les siens ici-bas. Mais ce n'était plus la présence dans l'ancien Temple, en son Saint des saints. Désormais, le Saint des saints, pour les chrétiens, c'est le corps même du Christ mort et ressuscité. C'est là seulement, dans un sacrement définitif, promesse et gage de l'éternelle réalité, que Dieu demeure avec nous, et non plus seulement au milieu de nous, mais en nous.

C'était là déjà ce que saint Jean avait enseigné, en disant que la Parole s'était faite chair, de manière à demeurer parmi nous (*éskênôsen*), c'est-à-dire demeurer comme sous la tente du Tabernacle, ce qui était juste le sens de l'hébreu *Schekinah*, formé sur la même racine. Et, avant saint Jean lui-même, les deux Anges dont saint Luc avait décrit l'apparition aux femmes dans le tombeau vide évoquaient probablement les Chérubins encadrant le propitiatoire, c'est-à-dire le couvercle de l'arche anciennement placée dans le Saint des saints. Autrement dit, pour les chrétiens, le propitiatoire où Dieu présent reçoit le sang de l'expiation réconciliatrice, c'est encore le lieu même où le Christ mort et ressuscité se rend présent : après le tombeau vide, l'autel de l'eucharistie.

Le chant du *Sanctus* est donc l'expression finale de l'eucharistie proprement dite, qui reçoit tout son sens de la confession du Dieu créateur et sauveur : Celui qui a fait de telles merveilles est le Saint, Celui dont la grandeur passe toute expression, bien que toutes choses, l'univers visible et invisible, les hommes avec les Anges, attestent sa gloire.

A Celui-là même, cependant, qui avait dit par son prophète : « Je ne céderai ma gloire à aucun autre », son Fils unique pouvait dire, au moment de consommer son œuvre, après la Cène, à la croix : « La gloire que tu m'avais donnée, je la leur ai donnée... » Le Dieu du ciel, que les cieux et les cieux des cieux ne peuvent contenir, dans son amour, est non seulement descendu sur la terre, mais il s'est fait chair, de notre chair, en son Fils. Et maintenant, il se donne à nous en nourriture, il fait de nous-mêmes son Temple. Il nous donne le corps de son Fils en qui nous avons été récon-

ciliés avec Lui, pour que nous devenions nous-mêmes ce corps. Aussi, le *Hosannah* de la victoire sur toutes les puissances de séparation peut-il suivre notre *Sanctus* et faire écho à l'acclamation : *Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur*.

La préface n'a été dite que par le prêtre, mais pour nous entraîner tous dans cette adoration, cet accueil de l'amour divin, cette exultation dans laquelle sa découverte nous transporte. Le chant du *Sanctus-Benedictus* fait de l'eucharistie du Chef celle du Corps tout entier.

LOUIS BOUYER, de l'Oratoire.