

L'ARCHI-ORALITÉ DES TEXTES LITURGIQUES.

*L'EXEMPLE DE LA PRIÈRE EUCHARISTIQUE*¹

ON M'A DEMANDÉ de réfléchir, pour ce colloque consacré à l'oralité, sur la portée théologique et pastorale du fait que les textes liturgiques, et éminemment la prière eucharistique, sont faits pour être proclamés dans l'assemblée². Dans un premier temps, je poserai rapidement l'hypothèse à vérifier, hypothèse qui repose sur les deux concepts de « textualité » et d'« archi-oralité ». Ensuite, pour vérifier cette hypothèse, je commencerai par me retourner vers le statut de la Bible dans son site de proclamation liturgique, avant d'en venir au cas exemplaire de la prière eucharistique, prise globalement d'abord, puis au niveau du récit de l'institution. Je termi-

1. On a laissé à cette contribution le caractère oral de conférence qui fut le sien lors du Colloque de mars 2000.

2. J'ai déjà eu l'occasion d'aborder ce sujet, quoique dans des termes un peu différents, par exemple dans *Symbole et sacrement* à propos notamment du statut de la Bible dans la liturgie (Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 144, 1987, p. 206-218), ou dans la conférence que j'avais faite à Toronto en 1991 sur « *La dimension biblique des textes liturgiques* » et qui est parue sous ce titre dans le N° 189 de *La Maison Dieu* en 1992.

nerai enfin par quelques considérations d'ordre pastoral qui, me semble-t-il, ont directement à voir avec le sujet.

« Textualité » et « archi-oralité »

Selon E. Benvéniste, tout discours est un événement neuf. Il en est ainsi parce qu'un discours, à la différence d'un récit, est soutenu par le « présent axial » d'un « je » (ou d'un « nous ») s'adressant à un « tu » (ou à un « vous »)³. Bien entendu, il n'est pas nécessaire que le « je » du locuteur soit explicitement présent. S'il est vrai que parler, c'est toujours dire quelque chose (fonction de prédication) sur quelque chose (fonction de référence) à quelqu'un (fonction symbolique de communication), un énoncé aussi simple que « cette feuille est blanche » relève nécessairement du discours : le « je » du locuteur et le « tu » (ou « vous ») du destinataire y sont implicitement présents. Aussi élémentaire qu'il soit du point de vue linguistique, cet énoncé constitue un acte d'énonciation unique : il pose la singularité d'un sujet dans le *hic et nunc* d'un moment et d'un lieu déterminés. Est-ce à dire que la proclamation verbale de n'importe quel texte écrit, prière liturgique, sermon de saint Augustin, page de Balzac, texte de droit, etc. constituerait un événement chaque fois neuf ? Assurément non, et l'on comprend immédiatement pourquoi : dans ces derniers cas, le sujet lecteur ne fait que citer. Ainsi en va-t-il dans la liturgie, ce lieu que l'on peut assurément regarder comme « le comble de la citation »⁴. Dire une prière eucharistique dans l'assemblée d'Église, c'est citer un texte écrit. Seulement, il se trouve que les textes liturgiques ont une particularité par rapport aux

3. E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, p. 261-262.

4. L'expression est de A. COMPAGNON, dans *La seconde main ou le travail de la citation*, Paris, Seuil, 1979, qui l'applique à la théologie. Cf. à ce sujet, I. RENAUD-CHAMSKA, *Le statut linguistique de la citation biblique dans le discours liturgique*, Mémoire de l'Institut Supérieur de Liturgie, Paris, 1992.

autres textes (théologiques, poétiques, littéraires, juridiques, etc.) : ils ne sont pas faits pour demeurer à l'état d'écrit, mais pour passer à la voix vive.

Cette particularité est-elle bien cependant aussi singulière qu'on vient de le suggérer ? Car après tout, un poème, lui aussi, est fait pour être dit : c'est dans sa diction qu'il s'accomplit comme texte poétique. Il n'en demeure pas moins une différence majeure entre un poème et une prière eucharistique : ce qui s'accomplit dans la proclamation liturgique de cette dernière est le sujet même du discours écrit (le « nous » ecclésial), ce qui n'est pas vrai de « sa gerbe n'était point avare ni haineuse » (Hugo) ou de « la vierge, le vivace et le bel aujourd'hui » (Valéry). Il apparaît ainsi que l'oralité sous-jacente, en un sens que l'on va préciser dans un instant, à la prière eucharistique est singulière ; différente, en tout cas, de celle du poème, en ce qu'elle met en jeu le sujet même du discours.

L'oralité des textes liturgiques demande-t-elle à être qualifiée de seulement « sous-jacente » ? Ne peut-on aller plus loin à ce propos ? C'est ce à quoi nous invite la *Grammatologie* de J. Derrida. Selon lui, en effet, « tout graphème est d'essence testamentaire ». Cela signifie que toute écriture vise à être reconnue en l'absence du scribe, ce qui est rendu possible par le fait qu'elle est « inscription et institution durable d'un signe »⁵. Dans cette perspective, n'est-il pas vrai que tous les signes du langage sont « écrits, même s'ils sont phoniques », puisque les différences entre les phonèmes, les monèmes, les lexèmes, etc. sont identiquement repérables, du fait de leur stabilité, par tout auditeur aussi bien que par tout lecteur. Dans cette perspective, il existe une écriture transcendantale qui est constitutive de tout langage, même oral ; ce que Derrida appelle une « archi-écriture »⁶.

En contrepoint de ce propos, il convient de se demander si, en ce qui concerne la nature des textes liturgiques,

5. J. DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Éd. de Minuit, 1967, p. 100 et 65.

6. *Ibid.*, p. 83.

l'on n'aurait pas affaire presque exactement à l'inverse. « Presque » seulement, dans la mesure où l'on ne se situe pas ici à un plan aussi originaire que celui auquel se situait J. Derrida, à savoir la nature même du langage. Disons que l'on se trouverait juste au niveau inférieur, celui du discours – écrit en l'occurrence. A ce niveau-là, même si l'affirmation ne relève pas du même plan transcendantal que précédemment, ne peut-on pas dire d'un texte liturgique qu'il est oral même s'il est écrit ; oral d'une « archi-oralité » qui, parce que « archi » précisément, n'est pas écrite dans le texte, mais que l'on peut faire apparaître par une démarche phénoménologique ? Il appartiendrait alors à la « textualité », c'est-à-dire à l'essence même des textes liturgiques en tant que liturgiques, d'être archi-orale.

La Bible dans la liturgie

Cette textualité orale, faisons-la apparaître, comme annoncé, à propos du lectionnaire liturgique. Cela revient à nous demander quel est le statut de la Bible dans la liturgie ou, mieux encore, le statut de la « Bible liturgique »⁷. Venons-en d'abord à la Bible tout court. Notre canon biblique n'est ce qu'il est que parce que les textes qui le constituent sont génétiquement le résultat d'une intrication constante entre un corpus de traditions, orales et/ou écrites, différent selon les clans, tribus, milieux de vie (cf. les « documents » J, E, D, P, pour reprendre une classification habituelle – partiellement contestée d'ailleurs actuellement – ou, antérieurement, les « cycles » d'Abraham, de Jacob, etc.), et une relecture de ce corpus au fil des conditions politiques, sociales, culturelles toujours changeantes de l'histoire, relecture faite d'élimination de certaines traditions, d'amalgame d'un certain nombre d'autres, de production de paroles nouvelles, etc. Tant et si bien que la

7. Comme annoncé ci-dessus (n. 2), je me permets à ce propos de reprendre une partie de ma conférence de Toronto sur « *la dimension biblique des textes liturgiques* ».

communauté (juive, puis chrétienne) s'est elle-même écrite dans le Livre qui est le sien, ce qu'est venu sceller un jour de manière définitive la sanction canonique : ce Livre, proclame alors l'autorité religieuse légitime, est tellement le miroir de votre identité qu'il vous est donné comme votre « exemplaire ». Il convient ici de relever, au sein de ce processus complexe de production de ce que nous nommons « la Bible », l'importance qu'a eue la relecture des traditions plus anciennes, puisque c'est cela qui a permis à Israël, à chaque génération, de s'identifier comme l'Israël de Dieu. Il est clair qu'une telle herméneutique, comme l'écrit avec raison J. Sanders, « quoique non écrite, est elle aussi canonique »⁸ ; ce qui veut dire que l'accès au sens est constitutif du sens. Par conséquent, la fidélité à la Bible, en tant que médiation fondamentale de la « Parole de Dieu », n'est pas seulement fidélité matérielle au « phéno-texte » (tentation de type fondamentaliste), mais, en référence à ce dernier qui occupe en quelque sorte la place imprenable du « père » ou de l'origine (faute de quoi l'on cède à la tentation de type inverse, celle du « libre-examen »), fidélité formelle au « géno-texte », donc au processus même de production de nos Écritures.

Allons plus loin : ce double principe est si constitutif de la Bible comme Parole de Dieu qu'il se donne symboliquement à voir comme tel dans ce que nous appelons la *liturgie de la Parole*. En effet, ce qui est proclamé dans l'assemblée, ce sont des textes tirés du corpus canonique des Écritures. Mais ces textes, que l'on se doit de respecter dans leur lettre même, i.e. dans la positivité incontournable de leur altérité historique et culturelle, sont en quelque sorte relevés de leur état de mort par la voix vive du lecteur qui en exprime ainsi symboliquement (« sacramentellement ») l'essence de « parole » pour l'« aujourd'hui » de chaque génération, comme le montre exemplairement le livre du Deutéronome. Or, ce rapport entre l'écrit, qui dessine en creux la place imprenable de l'ori-

8. J.A. SANDERS, *Identité de la Bible. Torah et Canon*, Paris, Cerf, 1975, p. 159-160.

gine, et la voix qui en marque la portée toujours actuelle, est conforme à l'essence du texte biblique lui-même, lequel n'est « Parole de Dieu » que parce qu'il est écrit dans la lettre qu'autre chose est à écrire. La lettre, en d'autres termes, n'advient comme Parole que parce qu'elle se dédouble dans la Bible même et forme ainsi une « figure »⁹ : la première création est annonce d'une nouvelle création, la première manne d'une nouvelle manne, le premier exode d'un nouvel exode, le prophète Moïse du prophète eschatologique, etc. La « liturgie de la Parole » n'est pas autre chose, finalement, que la visibilisation « sacramentelle » des éléments constitutifs de la production de la Bible comme « Parole de Dieu ».

Cela veut dire, inversement, que la Bible est dans la liturgie comme un poisson dans l'eau. Elle est *constitutivement* faite pour être proclamée dans l'assemblée (*Qahal YHWH, ekklèsia tou theou*), et non pour être lue « à plat » dans un bureau et de manière individuelle (quelles que soient par ailleurs la légitimité et la fécondité de cette dernière pratique). « L'Église, c'est l'impossibilité du "scriptura sola" », a écrit quelque part S. Breton. Jamais la Bible n'advient autant à sa vérité que lorsqu'elle est proclamée dans l'*ekklèsia*, là où la liturgie en déploie les dimensions constitutives. On peut donc parler d'une « sacramentalité » des Écritures, une sacramentalité qui ne leur est pas accidentelle, mais bien essentielle.

On peut d'ailleurs le montrer historiquement à partir de plusieurs faits. D'une part, les récits de la Torah concernant les grands événements fondateurs, tels ceux de la Pâque (Ex. 12,1 – 13,16), de l'alliance au Sinai (Ex. 19-24), de la marche au désert dans les Nombres, de la conquête (notamment Jos. 6), etc. nous racontent non pas les événements eux-mêmes, mais la manière dont le peuple d'Israël en fait mémoire dans sa liturgie : ce sont des récits de nature liturgique. La « liturgisation » de ces textes est la meilleure manière de manifester en quoi ces événements

9. Cf. P. BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps. Essais bibliques*, Paris, Cerf, 1982, ch. 2 et 3.

sont précisément fondateurs, i.e. concernent chaque génération. Leur point de départ est constitué par l'assemblée liturgique, véritable « pré-texte » constitutif de leur textualité ou de leur essence même. D'autre part, le canon des Écritures s'est constitué par un processus de sélection, dans lequel l'usage liturgique a été déterminant. Cela vaut même pour les plus récents écrits : dans le judaïsme d'après 70, on lit Ruth à la Pentecôte, le Cantique à Pâque, Qohélet à la fête des Tentes, Esther à celle de Pourim¹⁰. P. Beauchamp peut donc écrire dans *L'un et l'autre Testament*¹¹ : « Est canonique ce qui reçoit autorité de la lecture publique ». Ce principe vaut également pour le Nouveau Testament : « Le critère essentiel (de l'établissement du canon) fut toujours l'usage ancien des communautés », usage largement déterminé dans la liturgie : « L'assemblée en Église reste le lieu où les livres furent conservés, lus et expliqués, comme elle a été le lieu où ils furent élaborés »¹².

Il apparaît donc que c'est dans leur proclamation liturgique par la voix vive du lecteur et au sein de l'*ecclesia* que nos Écritures fondatrices déploient l'essence même de leur textualité et viennent ainsi à leur vérité de « Parole de Dieu ». C'est d'ailleurs ce que manifeste le fait que l'assemblée répond au texte évangélique présenté précisément comme « Parole de Dieu » par « Louange à toi, Seigneur Jésus », confessant ainsi en lui l'accomplissement des Écritures.

La prière eucharistique

a- Ce qui vaut pour les lectures bibliques vaut également, *mutatis mutandis*, pour l'ensemble des textes litur-

10. J.A. SANDERS, *op. cit.*, p. 140.

11. Paris, Seuil, 1976.

12. P. GRELOT, *Introduction critique au Nouveau Testament*, t. III, vol. V, « L'achèvement des Écritures », Paris, Desclée, 1977, p. 174 et 172.

giques : c'est lors de leur proclamation en Église qu'ils viennent, eux aussi, à leur vérité. Cela est particulièrement vrai pour la prière eucharistique. La chose éclate d'ailleurs d'elle-même, puisqu'elle est inscrite dans le texte lui-même, ce qui n'était pas le cas des lectures bibliques. Cette inscription à la surface même du texte se manifeste dès le dialogue initial où les auditeurs se déclarent partie prenante de l'action qui va suivre : tel est le sens, on le sait, de l'ancienne formule « *dignum et iustum* » (gr. : « *dikaion kai axion* ») par laquelle le peuple convoqué en « *ekklè-sia* » ratifiait une décision du Sénat. Elle se manifeste ensuite tout au long de la prière à travers le « nous » constant du texte et les déictiques¹³ de l'« ici » et « maintenant » (« car aujourd'hui... », « faisant donc ici mémoire... ») qui reviennent de manière récurrente. Il est ainsi écrit dans le creux du texte lui-même : « ce texte est à proclamer ».

Un texte de prière eucharistique est donc constitutivement fait, non pour être lu individuellement, mais pour être proclamé dans l'Église et en Église. La voix qui le proclame ne lui est pas accidentelle, mais bien essentielle : elle appartient à sa « textualité » même. Elle n'est ni seconde ni secondaire, elle est première et primordiale. C'est la raison pour laquelle une analyse sémiotique de ce genre de texte qui s'en tiendrait, selon les règles même de la sémiotique, à la stricte immanence intra-textuelle et se contenterait donc d'en faire apparaître les structures d'opposition et de complémentarité manquerait quelque chose d'essentiel. Certes, elle ne serait pas inutile, loin s'en faut : le célèbre « expliquer plus pour comprendre mieux » de P. Ricoeur à propos du passage par la méthode structurale s'applique aussi à la prière eucharistique, et j'ai eu moi-même l'opportunité de bénéficier de la fécondité d'un tel passage. Mais on ne peut aller au fond des choses, en ce qui concerne une prière eucharistique, que si l'on prend sérieusement en compte le « pré-texte » de ce type de texte,

13. On appelle déictiques des termes qui réfèrent sans nommer. La suite de la phrase fait saisir le sens du terme.

à savoir son déploiement « urgique », son essence rituelle, donc le fait que, dans ce cas, l'énoncé n'existe qu'en attente d'énonciation. Impossible, par exemple, de rendre raison, du point de vue strictement sémiotique, du brusque passage de la citation « vous ferez mémoire » au « nous faisons mémoire » de l'anamnèse ; impossible, parce qu'il faut sortir de l'immanence du texte pour prendre en compte le « pré-texte » de l'*ecclesia celebrans* qui donne sens à cette citation, comme on va le voir dans un instant.

Les concepts de « textualité » et d'« archi-oralité », évoqués précédemment, sont ici importants. Le texte d'une prière eucharistique est écrit ; sa textualité est pourtant archi-orale. L'histoire d'ailleurs nous en fournit un argument supplémentaire : chacun sait que la mise par écrit des anaphores dans l'Antiquité n'a commencé à se faire de manière systématique qu'à partir du IV^e siècle. Si, au siècle précédent, l'auteur de la *Tradition Apostolique* en fournit un texte écrit, c'est simplement à titre de canevas sur lequel chacun pouvait broder à sa manière. L'auteur d'ailleurs, dans un acte de langage « métalinguistique » (R. Jakobson), prend lui-même soin de nous le dire : « il n'est pas du tout nécessaire que l'évêque prononce les mêmes mots que nous avons dits » (*Trad. Ap.*, n° 9).

b- Ce qui vaut pour l'ensemble de la prière eucharistique vaut éminemment pour le récit de l'institution. On est même porté à voir en celui-ci le paradigme de tout texte liturgique. La première raison en est que ce récit est central dans la prière eucharistique. Pas seulement parce qu'il en occupe le centre au plan littéraire, mais, bien plus profondément, parce que les quatre verbes techniques, qui structurent l'action eucharistique de Jésus à la dernière Cène, structurent aussi l'action eucharistique de l'Église, depuis la présentation des dons jusqu'à la communion. Ce point est désormais bien connu ; et à juste titre, parce qu'il est important. Cette importance est liée au fait que ce qui se présente littérairement comme un récit à l'aoriste et à la troisième personne (le « il » qui désigne l'absent) fonctionne en fait tout autrement dans l'acte d'énonciation liturgique pour lequel il est fait. Littérairement, il s'agit en

effet d'un récit de l'Église sur Jésus lors de son repas d'adieu ; liturgiquement, ce récit fonctionne en fait comme un discours du Seigneur Jésus à son Église. Cela seul, en tout cas, peut expliquer, sur le plan structurel d'une part, que l'Église exécute au présent ce qu'elle raconte au passé ; sur le plan littéraire d'autre part, que l'on passe brusquement du récit au discours. Explicïtons rapidement ces deux marques de l'implication de l'Église.

Cette implication se manifeste d'abord en ce que l'Église exécute le récit en accomplissant elle-même les gestes qu'elle raconte comme étant ceux de Jésus il y a deux mille ans : elle prend le pain, prononce la bénédiction, le rompt et le donne. C'est précisément cette assumption actuelle par l'Église d'un vieux récit qui permet d'appliquer à celui-ci, dans le cadre de la mise en œuvre liturgique pour laquelle il est fait, la catégorie linguistique de « performativité ». Encore faut-il préciser, tant l'emploi d'une telle catégorie en ce cas demande à être justifié.

Rappelons, en effet, que les linguistes, à la suite de J.-L. Austin, nomment performatifs certains verbes quand ils sont employés à la première personne du présent de l'indicatif (« je te promets », « je te pardonne », « je te baptise »...) ; ils ont alors pour caractéristique non pas seulement de décrire la performance en question, comme c'est le cas à la troisième personne (« il lui promet ») ou à la première personne du passé (« je lui ai promis »), mais bien de réaliser la performance dans l'acte de langage lui-même, lequel est alors en effet « acte » au sens le plus fort du terme.

Or, le récit de la Cène se trouve dans une situation tout à fait opposée puisqu'il fonctionne à la troisième personne et au passé. Qu'est-ce qui peut donc, dans ces conditions, autoriser à parler de performativité ? Ici encore, ce ne peut être le texte comme tel, dans son énoncé, mais sa « textualité » au sens exprimé plus haut, une textualité qui est faite d'« archi-oralité ». On a vu, en effet, que l'essence même de ce type de texte « urgique » inclut son énonciation dans l'*ecclesia*. Il est donc inscrit en creux en lui que, en citant Jésus à la dernière Cène, l'Église se voit en fait citée par lui ; citée, c'est-à-dire, conformément au sens du

droit qui cite quelqu'un à comparaître en justice, sommée par le Seigneur Jésus de s'exécuter. La « signification » de ce récit est prioritairement d'ordre pragmatique : il « signifie » à l'Église sa dépendance originaire (donc toujours contemporaine) à l'égard de Jésus son Seigneur, Lui sur lequel elle règle son action.

C'est pour la même raison de textualité que l'on peut comprendre le brusque passage du récit au discours. On a d'ailleurs souvent remarqué que le récit de la Cène était enchâssé dans un discours de prière. Mais le plus frappant en cette affaire est le passage du « vous ferez cela en mémoire de moi », qui termine la citation du récit, au « nous faisons mémoire » de l'anamnèse. Sur le plan strictement littéraire, on a affaire à un hiatus : rien en effet ne vient justifier que le « nous » actuel de l'Église exécute le commandement donné aux disciples il y a deux mille ans. Seul le « pré-texte » rituel du texte permet de dépasser le sentiment premier d'incohérence. Ici encore, il est inscrit en creux dans le « vous » passé de la citation que c'est au « nous » présent que ce discours s'adresse.

La prière eucharistique et, au cœur de celle-ci, le récit de la Cène, nous attestent ainsi de manière véritablement exemplaire l'essence « archi-orale » de tout texte liturgique. Il est clair, en tout cas, que ce type de texte ne vient à sa vérité que dans l'acte de sa profération et que cet acte en fait une réalité neuve. L'expression, déjà employée à propos des lectures bibliques dans la liturgie, vaut pareillement ici : proclamé dans l'assemblée d'Église, le texte d'une prière eucharistique est « relevé de sa mort ». Ajoutons simplement que, en proclamant ce texte, l'Église ne fait que prolonger une opération déjà réalisée dans le Nouveau Testament, où les quatre versions de la Cène sont déjà liturgiques : existant d'abord indépendamment des évangiles eux-mêmes comme formules polies par l'usage liturgique qu'en ont fait les premières communautés, elles ont vraisemblablement été introduites dans des versions longues du récit de la passion, manifestant ainsi que l'Église ne se contentait pas de rappeler les derniers moments, aussi émouvants que tragiques, d'un « cher défunt » dont on ne veut pas que le bel exemple se perde,

mais qu'elle fait mémoire d'un Vivant. Dans diverses contributions, C. Perrot a souligné la force de ce repas chrétien comme témoignage rendu à la résurrection de Jésus ¹⁴.

Questions pastorales

C'est donc dans son énonciation rituelle que la prière eucharistique trouve vie. Il ne s'agit pas là d'une simple affaire d'esthétique qui dépendrait du charisme personnel du prêtre. Même simplement « récité », ce texte accomplit sa textualité. Il n'en demeure pas moins que l'on est en droit d'attendre du prêtre une énonciation qui soit aussi conforme que possible à cette textualité. C'est là d'abord une affaire d'éthique personnelle de la part du prêtre : le « respect du public » (pour parler comme les comédiens) est déjà un point qui n'est pas négligeable. Plus profondément, c'est aussi une affaire théologique : si une mauvaise récitation n'empêche pas la « validité » du sacrement, elle n'en fait pas moins obstacle à l'appropriation spirituelle de celui-ci par les participants, donc à sa fécondité ; de toute façon, la porte d'entrée en théologie et en pastorale des sacrements ne peut jamais être, sous peine de les pervertir, celle de la « validité » – si utile que soit par ailleurs cette catégorie en certains cas. Finalement, c'est tout simplement une raison pastorale qui requiert cette bonne énonciation de la prière de l'Église. Il vaut la peine, à ce propos, de méditer la raison positive pour laquelle, selon concile de Trente, l'Église a tout pouvoir sur la manière de conférer les sacrements, « *salva illorum substantia* » : cette raison concerne leur « utilité spirituelle » pour les fidèles. Certes, la préoccupation des Pères à ce sujet tournait autour de la possibilité de communier sous une seule espèce ; elle ne portait pas sur la qualité de la proclamation de la prière

14. Par exemple, dans *Jésus et l'histoire*, Paris, Desclée, 1979, p. 298-301.

eucharistique¹⁵. Il n'en demeure pas moins que cette dernière est requise par le même type de finalité pastorale, à savoir le bien spirituel des chrétiens. Ce point est en tout cas particulièrement important dans l'actuelle modernité occidentale qui réclame, même si c'est parfois avec une certaine naïveté, compréhension et intériorisation, et qui, on le sait, est prompte à désertier encore un peu plus vite l'assemblée dominicale si une certaine qualité de la prestation liturgique n'est pas assurée...

En tout cas, le fait que la proclamation ecclésiale appartient à la textualité de la prière eucharistique manifeste que celle-ci est constitutivement faite pour mettre l'*ecclesia* présente en prière. Or le charisme du président est loin d'être négligeable pour permettre à cette prière de constituer effectivement ce sommet de la célébration dominicale qu'elle est censée être théologiquement. Comment accepter sans réagir le fait que, dans trop d'assemblées dominicales, ce soi-disant « sommet » de la célébration est en fait vécu comme un « creux », et parce qu'il sollicite moins immédiatement l'attention de l'assemblée en raison de son caractère répétitif, et parce que la prière eucharistique est pratiquement l'affaire du seul prêtre ?

Ce problème est à traiter à deux niveaux. Au premier niveau, il relève de la personnalité du président. Je ne veux pas m'arrêter ici sur ce point, tant il met en jeu des éléments éminemment personnels. Je voudrais simplement dire deux choses. D'abord, il revient à chaque président de trouver un équilibre entre les deux dérives que sont le fait de célébrer, plutôt que Dieu lui-même, soit le missel d'un côté, soit l'assemblée de l'autre, ou encore entre celles de l'introversion « pieuse » et de l'extraversion théâtrale. Ensuite, si cet équilibre est affaire éminemment personnelle (il n'est pas de bon modèle « prêt à porter » en ce domaine : « bien » présider, c'est d'abord être soi-même), il n'en demeure pas moins que bien des améliorations sont objectivement possibles. Or la difficulté sur ce point est de

15. Voir le ch. 2 du *Décret sur la communion sous les deux espèces et sur celle des petits enfants* (1562), Dz-H n° 1728.

faire accepter par les prêtres de se soumettre à la critique d'autrui. Certains en effet ont pratiqué un tel collage entre leur fonction ministérielle et leur personne que celle-ci se sent blessée à vif dès que celle-là est critiquement touchée. Impossible, en ce cas, de faire le moindre progrès. Et pourtant, il y aurait là un travail de toute première importance à accomplir, car l'urgence aujourd'hui ne porte pas sur un troisième concile du Vatican qui produirait encore de nouveaux textes liturgiques, mais bien sûr la manière d'accomplir ce qui est prescrit dans les rituels, en commençant par faire la vérité de chaque moment : le rite pénitentiel est-il effectivement suppliant ? l'invitation qui précède l'oraison aide-t-elle l'assemblée à se mettre vraiment en état de prière ? la monition qui introduit les lectures favorise-t-elle une réelle disposition à accueillir la « Parole de Dieu », etc. ? Pour ce qui concerne notre sujet, cela signifie qu'il y aurait beaucoup à faire auprès des prêtres pour qu'ils aient le souci de prier eux-mêmes la prière eucharistique qu'ils prononcent, et de la prier en ayant le souci pastoral de son appropriation par l'assemblée d'Église présente.

Ce souci pastoral indique précisément le second niveau du problème. Comment faire pour que le texte de la prière eucharistique soit vraiment appropriable par une assemblée ordinaire d'un dimanche ordinaire ? C'est ici que l'« archi-oralité » de ce genre de texte peut avoir des incidences pastorales. Je veux dire : les textes que nous avons ne sont-ils pas trop « écrits » ? De manière plus précise : ces textes sont sans doute fort appréciés au regard des théologiens qui les étudient, mais n'ont-ils pas été rédigés d'abord en fonction de l'équilibre d'une doctrine ou en vue de préserver les trésors d'une admirable tradition ? Comment faire en tout cas pour qu'une formule du troisième siècle telle que « pour accomplir jusqu'au bout ta volonté et rassembler du milieu des hommes un peuple saint qui t'appartienne, il étendit les mains à l'heure de sa passion afin que soit brisée la mort et que la résurrection soit manifestée » puisse être appropriée comme motif de rendre grâce par nos assemblées ordinaires de l'an 2000 ? Il faut bien reconnaître que certaines préfaces sont difficiles à assimi-

ler par le peuple chrétien : ce sont des condensés théologiques, excellents sans doute sur le plan doctrinal, mais peu adaptés à l'action liturgique (et, de ce point de vue, bien peu « traditionnels », semble-t-il) ; des textes dont la « textualité archi-orale » a été oubliée...

En raison de sa nature même, la prière eucharistique pose une vigoureuse question pastorale. La responsabilité pastorale inclut, en effet, le souci de son appropriation par les chrétiens « moyens ». Un tel souci me paraît en tout cas faire partie de la « chose textuelle » elle-même. Cette « chose », en d'autres termes, c'est bien sûr l'orthodoxie doctrinale, c'est la reprise des grands modèles d'anaphore légués par la tradition, mais c'est aussi la possibilité pour le peuple chrétien d'entrer dans le mouvement même de la prière que dit le prêtre. Comment dès lors éviter, si l'on veut honorer le souci pastoral qui vient d'être évoqué, de broder ici une expression plus audible par l'assemblée ou d'interpoler là une formule qui actualise la prière en fonction des lectures bibliques du jour ? Certes, nul prêtre, nulle communauté chrétienne n'est propriétaire de la prière eucharistique. Celle-ci doit donc bien être la prière de l'Église ; mais c'est celle de l'Église réalisée dans telle communauté locale et tel dimanche : il fait partie de la théologie et de la pastorale de la prière eucharistique que ceci apparaisse également.

On n'oublie pas, ce disant, combien ce genre d'interpolation, s'il n'est pas bien maîtrisé, peut donner lieu à des dérives qui ne font qu'aggraver le mal qu'elles voudraient guérir ; on pense notamment au manque de « tenue » de la prière quand elle est alors faite d'hésitations dans la formulation et d'approximations théologiques, ainsi qu'au manque de retenue du prêtre qui se laisse aller au bavardage... On comprend donc la prudence de l'Église en cette affaire. Mais la pastorale a-t-elle jamais été autre chose qu'une négociation entre des exigences opposées ? C'est la raison pour laquelle il paraît souhaitable que puisse se développer une plus grande souplesse. De toute façon, la crainte par rapport aux « improvisations » de prières eucharistiques, dites « sauvages », n'a plus guère lieu d'être : la « donne culturelle », comme on dit, a considé-

rablement bougé en une trentaine d'années, et nous ne sommes plus (en France en tout cas) dans les années fortement idéologiques où chaque prêtre se croyait tenu de faire preuve de créativité et d'inventer des prières eucharistiques. Les dérives des années 70-80 en ce domaine ont servi de leçon. Trop peut-être, puisque certains trouvent commode de continuer à arguer de ces dérives pour adopter des attitudes rigides en matière de respect des rubriques. Moyennant quoi, ils ne règlent évidemment nullement le problème pastoral évoqué plus haut : quel souci a-t-on de permettre aux fidèles de s'approprier suffisamment la prière eucharistique pour pouvoir entrer dans son mouvement d'action de grâce et de demande ?

Vous l'avez compris : je tenais, personnellement, à poser cette question. Question posée dans les années 70 avec un sens aigu de la responsabilité pastorale, mais mal réglée pour les raisons que nous savons. Question en tout cas qui demeure, et qui me semble se poser de manière spirituellement vive dans la mesure où les fidèles manifestent actuellement un besoin d'appropriation priante de l'action liturgique de l'Église. Nous ne pouvons que nous en réjouir ; à charge, en retour, de chercher concrètement à honorer cette demande. Il me semble en tout cas avoir perçu un lien qui n'a rien d'artificiel entre ce que j'ai appelé l'archi-oralité de la prière eucharistique et cette requête pastorale. Ce lien n'est certes pas direct : on ne déduit pas une pastorale d'analyses linguistiques ; mais il n'est pas artificiel pour autant.

Louis-Marie CHAUVET