

LITURGIE DU DIMANCHE
pour le temps ordinaire

Notes explicatives

Communauté de travail
des commissions romandes de liturgie

1986

AVERTISSEMENT

Dès le début de ses travaux, en 1957, la Communauté de travail des commissions romandes de liturgie a pris l'habitude de joindre à toutes ses publications un texte explicatif faisant état des options théologiques, historiques ou liturgiques prises par elle au cours de son travail. La «Liturgie des temps de fêtes», publiée en 1979, était accompagnée d'un fascicule de notes explicatives. Il était normal qu'il en soit de même pour ce deuxième volume, la «Liturgie du dimanche», qui couvre le temps ordinaire de l'année ecclésiastique.

En parcourant ce fascicule, on remarquera que le commentaire s'étend spécialement sur trois éléments du culte paroissial: l'acte de repentance, les prières d'intercession et la liturgie eucharistique, tandis que la plupart des autres éléments font l'objet d'explications beaucoup plus courtes. C'est qu'il nous a semblé que ces trois chapitres devaient, plus que les autres, être recommandés à l'attention des utilisateurs de la liturgie. Mais il va sans dire que chaque élément du culte a son importance et mérite attention.

Le lecteur ne cherchera pas dans ce fascicule un exposé complet sur la théologie du culte et ses implications liturgiques. Ces notes explicatives veulent dire comment la Communauté de travail a compris sa tâche; elles n'ont d'autre ambition que de rassembler, à portée de main, des données fondamentales que tout officiant se doit de connaître.

La Communauté de travail des commissions romandes de liturgie est heureuse d'avoir pu achever la publication du deuxième volume de la liturgie à l'usage des Eglises réformées de la Suisse romande en cette trentième année de son existence.

TABLE DES MATIÈRES

LE CULTE PAROISSIAL DU DIMANCHE MATIN	3
Première partie: ouverture de la célébration	3
Les éléments de la liturgie d'ouverture dans notre tradition	3
L'acte de repentance: histoire, théologie, pratique	5
Deuxième partie: la liturgie de la Parole	11
Le lectionnaire	13
Troisième partie: après la prédication	15
Confession de la foi	15
Proclamation de l'espérance	16
Engagement de l'amour	21
Quatrième partie: la liturgie eucharistique	22
La sainte Cène redécouverte	23
L'eucharistie des premiers siècles	25
Options pour une liturgie réformée de la sainte Cène et petit commentaire théologique et spirituel de la liturgie eucharistique	28
(a) L'introduction	28
(b) La prière eucharistique: sa structure	29
(c) Quatre formes de la prière eucharistique	32
(d) La communion	34
(e) La conclusion du service	35
L'OFFICE DU DIMANCHE SOIR	35
Appendice: Note sur le <i>Te Deum</i>	37

Sur le chant de l'assemblée dans la liturgie, on voudra bien consulter le Cahier d'accompagnement de la « Liturgie des temps de fête », page 24 ss.

LE CULTE PAROISSIAL DU DIMANCHE MATIN

PREMIÈRE PARTIE: OUVERTURE DE LA CÉLÉBRATION

Le culte tout entier est célébré à la gloire de Dieu; d'un bout à l'autre, il exprime l'adoration de l'Eglise pour le Dieu trois fois saint. Il va donc de soi que l'ouverture de la célébration donne le ton : elle est dans ses quatre parties — invocation, psaume, acte de repentance, prière du jour — une démarche d'adoration.

Aux origines, le culte de l'Eglise semble avoir commencé par les lectures de la Bible, entrecoupées par le chant de psaumes (qui sont ainsi le plus ancien élément liturgique connu). Mais il est très probable qu'un acte d'ouverture, si bref fût-il, précédait les lectures : une prière, ou une invocation, ou une doxologie, ou encore ces éléments combinés. Très tôt, on voit l'Eglise donner à l'ouverture de son culte une structure plus importante. Si différentes que soient sur ce point les traditions byzantine et latine, si unanime est, pour le fond, leur démarche spirituelle au début du culte : on invoque, on rend gloire, on adore. En Orient, cette entrée en matière est invariable et très ample. En Occident, elle évolue vers une forme qui intègre des éléments variables, propres à chaque dimanche; les psaumes y trouvent leur deuxième utilisation liturgique: celle de chants accompagnant l'entrée des officiants. En Occident, dès le V^e siècle, une prière litanique est placée au début du service, soulignant encore le caractère de supplication et d'acclamation de celui-ci, exprimé déjà par les psaumes. Un siècle plus tard, le *Gloria in excelsis*, placé après la litanie, ajoute une note doxologique qui contraste avec les *Kyrie eleison* répétés de celle-ci. La litanie ayant disparu, il ne reste plus que les *Kyrie* au seuil du *Gloria*. Surnageant au milieu de ces changements, la prière conclusive de la litanie disparue se fixe en conclusion de l'ensemble, juste avant les lectures bibliques, où elle devient l'oraison du jour, propre à chaque dimanche. Enfin, comme on le verra plus loin, un acte pénitentiel vient s'insérer dans cette liturgie d'entrée, au terme de cette évolution.

Origine et évolution de la liturgie d'entrée

Les éléments de la liturgie d'ouverture dans notre tradition

Sur la base du constat historique, il va tout d'abord de soi que le culte commence par une invocation. La Réforme n'a rien changé à cela. L'assemblée se présente devant le Dieu trois fois saint. Aucune parole ne devrait, dans la règle, précéder l'invocation : les premières paroles du culte s'adressent à Dieu. Cela sera particulièrement sensible si l'assemblée prend la bonne habitude de se lever spontanément à la fin du jeu d'orgue, sans qu'il soit nécessaire de l'y inviter spécialement.

L'invocation

L'invocation, prononcée par l'officiant principal, se compose d'une partie fixe et de versets psalmiques variables, propres à chaque dimanche. Elle est conclue par la petite doxologie trinitaire. D'emblée apparaissent ainsi les principales dimensions de l'ouverture du culte: l'invocation, la supplication, la doxologie. Le chant d'un répons par l'assemblée peut intervenir entre la partie fixe et la partie variable de l'invocation; mais il semble bien que c'est là une fioriture, une surcharge inutile, puisque l'assemblée va de toute manière assumer et prolonger l'invocation par le chant d'un psaume.

La partie variable de l'invocation met en évidence, au fil des dimanches, en des phrases lapidaires, de nombreux passages marquants du livre des psaumes. Dès les origines, les psaumes ont imprégné la prière de l'Eglise : le Seigneur lui-même les a priés ; par sa vie, sa mort et sa

résurrection, il en est devenu l'exaucement. Et les psaumes sont aussi le chant spécifique de la tradition réformée francophone dès le XVI^e siècle. Conformément à ces données, il est indiqué que l'invocation de l'officiant aboutisse à un psaume chanté par l'assemblée, sauf en certains temps ou jours festifs où s'impose un chant plus explicitement lié à la circonstance.

Le psaume chanté, héritage réformé	Les psaumes huguenots sont un héritage précieux que nous devons au Réformateur de Genève. C'est une intuition profondément juste de Calvin que d'avoir donné aux psaumes une place si importante dans le culte de l'Eglise réformée. Il faut veiller à ce que cette place leur soit durablement assurée dans la liturgie de nos Eglises. Rappelons que les psaumes de Genève ont été repris par les Réformés de langue allemande et de langue hollandaise; ils se chantent aussi dans les Eglises luthériennes. Même les recueils catholiques en ont accueilli quelques-uns.
psaume de la semaine	Le psaume chanté indiqué pour chaque dimanche est appelé <i>psaume de la semaine</i> parce qu'il est repris dans les offices de la semaine, reliant ceux-ci au culte paroissial du dimanche. Ce psaume de l'assemblée achève l'acte d'invocation ; par lui, l'assemblée participe à cette invocation.
L'acte de repentance, partie de l'acte	L'acte de repentance est la troisième partie de cette démarche d'adoration qu'est l'ouverture du culte. C'est dans ce mouvement d'adoration que la confession des péchés trouve son sens profond et sa signification véritable. Nous avons à le réapprendre, faute de quoi cet acte liturgique risque bien de faire figure de bloc erratique sans relation profonde avec ce qui l'entoure, alors qu'il est une des dimensions essentielles de l'adoration, cohérent avec toute la liturgie d'entrée et avec tout le culte que l'Eglise s'apprête à célébrer. Car en adorant Dieu, on mesure nécessairement toute la distance qui nous sépare de sa sainteté, et l'on accueille aussi toute la miséricorde de son amour et toute la force de son pardon. Il n'y a donc pas d'adoration vraie sans cette démarche d'humilité qui est déjà, en elle-même, un don de la grâce de Dieu. Il faut seulement veiller à n'utiliser, pour cet acte de repentance, que des textes qui s'insèrent dans une telle démarche en évitant de tomber dans des formulations psychologisantes ou moralisantes.
	L'histoire de l'acte de repentance, au seuil du culte, est importante; c'est pourquoi nous lui consacrons, ci-après, un chapitre spécial.
La prière du jour, son histoire	Le dernier acte de l'ouverture du culte est la prière du jour. A ce point de la célébration, cette prière joue en fait le rôle de charnière entre le début du culte et la liturgie de la Parole. Cette brève prière qui fait partie du propre de chaque dimanche est, à l'origine, liée à la litanie du <i>Kyrie</i> dont elle est la prière conclusive ; on l'appelle alors « collecte » parce qu'elle collecte, c'est-à-dire résume les requêtes de la litanie. La litanie ayant disparu, comme nous l'avons déjà dit, il n'en a subsisté que les acclamations <i>Kyrie eleison</i> . Dès lors, l'oraison conclusive devient plus indépendante quant à son contenu. Plus tard encore, coupée du <i>Kyrie</i> par l'insertion du <i>Gloria in excelsis</i> , elle entre dans le champ d'attraction des lectures. Continue-t-elle alors d'appartenir à la liturgie d'ouverture ou prépare-t-elle les lectures ?
ses fonctions diverses	On ne saurait trancher dans un sens ou dans l'autre sans appauvrir la liturgie. Certains dimanches (et en fait assez souvent), cette prière prolonge parfaitement l'annonce du pardon : elle en exprime l'impact dans la vie de l'Eglise et des fidèles. Plus rarement, elle est une requête par laquelle l'assemblée se prépare à entrer dans la liturgie de la Parole, ou plus précisément à accueillir les lectures. Dans les temps de fête surtout, elle peut se rapporter déjà à l'Evangile ou à l'événement que la fête commémore. Ces fonctions qui varient d'un dimanche à l'autre donnent à la prière du jour une importance particulière. On lui laissera donc ces fonctions diverses ; on évitera de la comprimer dans un moule trop uniforme. Dans la liturgie de l'Eglise réformée de France, cette prière se présente uniquement sous la forme d'épicleses demandant le Saint-Esprit, au moment où l'on aborde la lecture de la Bible. Cet usage est légitime occasionnellement. Nous donnons de telles épicleses aux pages 108 et 109 de la liturgie. Mais il est clair qu'on appauvrirait la célébration en limitant régulièrement la prière du jour à ce seul contenu.
épiclesse avant les lectures	

Comme dans la «Liturgie des temps de fête », nous proposons trois séries parallèles de prières du jour pour mettre en évidence toute la richesse de cet élément liturgique dans la tradition. Désignées par A, B et C, ces séries ne se rapportent pas nécessairement aux années de lectures bibliques. La série A donne essentiellement des textes de la tradition occidentale commune (latine). La série B est presque entièrement luthérienne ; elle comprend des prières anciennes et modernes. La série C est en grande partie anglicane, mais donne aussi des textes réformés écossais. On verra que les séries B et C présentent quelques prières de la série A, traditionnelle, dans une rédaction différente et renouvelée.

**trois
séries
d'oraisons
du jour**

Parce qu'elle est brève et dense, la prière du jour doit être dite sans hâte pour que l'assemblée en perçoive bien le sens et la portée.

L'acte de repentance: histoire, théologie et pratique

Pour bien comprendre la signification de l'acte de repentance au seuil du culte dominical, il faut en connaître quelque peu l'histoire; il faut déterminer la théologie qui le sous-tend, et tenir compte d'un certain nombre de questions pratiques.

On a dit que pendant un millénaire l'Eglise n'a pas connu de confession des péchés au culte dominical. Cette affirmation est beaucoup trop massive. S'il est vrai que des textes formulant une demande de pardon au seuil de la célébration n'apparaissent, dans les liturgies d'Occident, qu'au X^e siècle, il est pourtant certain qu'une préparation au culte, de nature pénitentielle, a été une préoccupation de l'Eglise dès les origines. Le fait que cette préparation a été laissée longtemps à l'initiative et au jugement de chacun ne diminue en rien son importance. Lorsqu'elle s'insère dans la célébration, elle reste pendant un temps assez long l'acte de préparation de l'officiant et de ses acolytes. C'est la Réformation qui en fera, tant chez les luthériens que chez les réformés et les anglicans, un acte de préparation communautaire, évolution suivie maintenant par l'Eglise romaine depuis la réforme de Vatican II.

**Bref historique
de l'acte de
repentance au
début du culte**

On sait avec quel sérieux l'apôtre Paul exhorte les Corinthiens à ne pas recevoir la communion sans préparation : « que chacun s'éprouve soi-même, et qu'ainsi il mange de ce pain et boive de cette coupe » (1 Cor. 11/28). L'apôtre ne dit pas comment cette préparation doit se faire, mais à ses yeux un tel examen s'impose absolument. La Didaché, elle, va plus loin que l'apôtre, puisqu'elle semble situer cet acte dans la liturgie: « Le jour du Seigneur, *une fois rassemblés*, rompez le pain et rendez grâces après avoir confessé vos péchés, afin que votre sacrifice soit pur » (Did. 14/1); suit un rappel de la parole du Seigneur dans Matth. 5/23-25. Faute d'en savoir plus sur cet acte de repentance, on notera qu'il n'est pas ressenti comme étant en contradiction avec le caractère joyeux de l'eucharistie dominicale, mais bien comme une étape indispensable dans le cheminement culturel, afin que la joie y soit pleine et entière.

On n'a peut-être pas assez souligné le fait que le chant du *Gloria in excelsis*, inséré dans la célébration dominicale au vi^e siècle, tout en étant de caractère essentiellement doxologique, passe sans transition aucune de la louange à la supplication, de la glorification de Dieu à l'invocation du Christ, Agneau de Dieu, qui ôte le péché du monde. Déjà un siècle plus tôt, dans la litanie du *Kyrie*, la supplication pouvait parfois être comprise comme un appel à la grâce, quand bien même *Kyrie eleison* avait plutôt le sens d'une acclamation et était donc plus proche de « Gloire à toi, Seigneur ! » que de « Seigneur, aie pitié! »

C'est au IX^e siècle qu'un acte pénitentiel préparatoire apparaît dans l'Eglise franque; mais au VII^e siècle déjà on trouve dans le Missel gothique la mention d'« apologies » du prêtre qui proviennent de l'ancienne tradition gallicane. Ces «apologies» (le terme doit être compris dans le sens de l'anglais «to apologize » = demander des excuses) sont des confessions insérées dans les

prières préparatoires dites à la sacristie; elles consistent en une accumulation d'accusations de soi, énumérant tous les péchés possibles pour exprimer l'indignité fondamentale de l'officiant qui va se présenter devant Dieu. La récitation du Psaume 51 accompagne souvent ces prières.

Mais un nouveau rite vient peu à peu modifier cette préparation : c'est la procession d'entrée du clergé, en usage dès avant le X^e siècle. On y chante le psaume 43 avec son antienne: «Je m'avancerai vers l'autel de Dieu, du Dieu qui est ma joie et mon allégresse ». Arrivé au pied de l'autel, le célébrant commence par un acte pénitentiel qui a son origine dans l'office des moines à Prime et aux Complies. C'est une confession des péchés mutuelle, le célébrant se confessant aux autres officiants, et ceux-ci, à leur tour, se confessant à lui. Cet acte liturgique se limite donc encore aux seuls officiants. En conclusion de cette confession mutuelle, on trouve la très ancienne prière *Aufer a nobis* (reprise à la fin de nos textes X et Z). Ainsi, cette nouvelle entrée refoule dans la sphère privée les « apologies » évoquées ci-dessus ; mais, marginalement, celles-ci vont subsister jusqu'à la Réformation et influencer de nouveaux textes (par exemple la confession des péchés de Luther). Quant au *Confiteor* monacal, après être entré dans les célébrations paroissiales, il deviendra la prière de préparation usuelle des officiants pour la suite des temps.

Très tôt, le besoin se fait sentir d'une participation du peuple à cette préparation des officiants. Au X^e siècle déjà, on trouve en Bavière la mention d'un acte de confession des péchés prononcé par les fidèles, en langue vulgaire, au seuil de la liturgie eucharistique : on appelle cette prière «Offene Schuld », ce qui peut se traduire par: confession publique; une absolution générale la suit. Souvent, la prière est précédée du *Credo* et l'absolution est suivie des dix commandements. Cette confession avec absolution générale était largement répandue vers la fin du Moyen Age. Elle est l'amorce de la confession communautaire que la Réforme placera au début du culte, là où le prêtre, précédemment, disait le *Confiteor*. Seule la Réforme anglicane maintiendra la confession au début de la liturgie eucharistique. Le nouvel *Alternative Service Book 1980* tend à la placer au commencement du culte.

Une fois intégré à la liturgie, l'acte pénitentiel englobant toute l'assemblée allait se trouver en contradiction avec la définition scolastique du sacrement de pénitence. L'absolution générale accordée à tous, au cours de la messe, entraîna d'après discussions, sans cesse renaissantes, dès qu'on se mit à enseigner que seule l'absolution donnée après une confession personnelle à un prêtre pouvait délier de tous les péchés confessés. Ce problème, on le comprend, ne s'est plus posé de cette manière à la Réforme. Il faut noter cependant que la disparition de la confession auriculaire dans l'Eglise réformée explique l'importance prise par la confession des péchés au début de la liturgie du dimanche. Ainsi, il est significatif que l'absolution de Calvin soit déclarative: «A tous ceux qui se repentent (...) je dénonce l'absolution des péchés être faite au nom du Père... » *L'ego te absolvo* du prêtre au confessionnal a donc passé dans le culte et dans la formule d'absolution générale, mais avec la précision bien réformée que l'obtention du pardon dépend de la foi de chacun. On sait que Calvin tenait beaucoup à l'absolution; il la pratiquait à Strasbourg. Mais à Genève, lors de son retour, les autorités civiles s'opposèrent à cet usage. Sur son lit de mort, Calvin s'accuse d'avoir cédé trop facilement. Ainsi l'absolution disparut dans les Eglises réformées francophones, alors que la liturgie luthérienne et le *Prayer Book* anglican la conservèrent sous la forme médiévale de l'absolution déclarative, réservant la formule déclarative à la confession privée, là où celle-ci se pratiquait encore.

**Un problème
annexe:
le Décalogue
et l'acte de
repentance**

Une question annexe doit être évoquée dans ce paragraphe historique : c'est celle de la Loi précédant, dans les Eglises réformées francophones, la confession des péchés. Bien des gens ont vu dans l'ensemble `Loi — confession des péchés — paroles de grâce' la caractéristique essentielle du culte réformé. C'est une erreur, car Calvin n'utilisait pas la Loi de cette manière dans la liturgie. Il faut rappeler ici quelques points d'histoire. Dès avant la Réforme, le Décalogue

faisait partie, avec le Symbole des apôtres, le Notre Père et l'Ave Maria, des éléments catéchétiques qui s'étaient agrégés dans certaines paraliturgies autour de la messe et qui devinrent surtout les éléments des cultes-prédication établis dans les cités du sud de l'Allemagne, liturgies qui influencèrent largement les Réformateurs alémaniques et strasbourgeois dans l'organisation de leurs propres célébrations culturelles. Ainsi, Calvin, à Strasbourg, s'inspirant de Bucer, fit usage du Décalogue, dans le culte de sa petite communauté de langue française : mais il le plaça *après* la confession des péchés et l'absolution, comme guide de la vie chrétienne (*tertius usus legis*). A Genève, le Décalogue fut supprimé, de même que l'absolution, comme on l'a dit plus haut. Comment est-il revenu, par la suite, dans la liturgie ? Un texte de 1639 nous dit qu'on lisait certains passages bibliques pendant que l'assemblée se formait « pour préparer le peuple à l'attention », on concluait par le Décalogue. Puis le pasteur montait en chaire et commençait le culte par la confession des péchés. Le Décalogue n'eut plus qu'à s'insérer dans l'office du pasteur, après l'invocation, pour être promu à un nouvel usage liturgique : la loi qui donne la connaissance du péché (*usus elencticus*). De là est venu l'usage d'une « lecture de la loi » avant la confession des péchés, lecture qui puisait des variantes de type parénétiq ue dans l'Evangile et les Epîtres. En soi, cet usage du Décalogue ou du Sommaire de la Loi n'est pas illégitime. Il ne doit simplement pas devenir permanent. Il n'eût pas été approuvé par Calvin et n'a aucune attache dans la tradition générale de l'Eglise. Nous pensons qu'il est bon de maintenir la lecture du Décalogue à ce moment du culte, à certaines occasions, et comme préambule à certaines confessions des péchés. Le Sommaire de la Loi peut en être la variante, surtout lorsque la confession des péchés s'y rapporte ou y fait allusion. Mais il faut alors que le Décalogue comme le Sommaire soient introduits par une monition qui dise bien qu'ils ne sont pas uniquement le miroir qui révèle le péché, mais aussi le guide de notre reconnaissance. C'est pourquoi il nous paraît indiqué de dire simplement : « Ecoutez comment Dieu veut être servi ! ». A l'exemple de la liturgie anglicane, l'introduction à la confession des péchés peut se faire aussi, dans bien des cas, par une parole biblique attestant le salut et la grâce de Dieu en Christ (pages 40 et 41 de la liturgie) : la grâce précède, renouvelle et approfondit la repentance. Une troisième manière, celle de Calvin à Genève, est de supprimer toute introduction spéciale à l'acte de repentance. L'invocation et le psaume chanté suffisent.

«Il est évident sans contestation possible que pour célébrer le culte, il faut pouvoir paraître devant Dieu, et pour pouvoir paraître devant Dieu, il faut que son pardon nous ait blanchis. Le culte ne peut pas être célébré sans demande et sans octroi du pardon. Et le pardon forfaitaire du baptême ne suffit pas, tant que nous sommes dans ce siècle : il doit être confirmé toujours à nouveau en réponse à une pénitence toujours renouvelée» (J.J. von Allmen, Cours de Liturgique, VI, page 37). Calvin écrivait déjà: «Puisqu'en toute assemblée que nous faisons au temple, nous nous présentons devant Dieu et devant ses Anges, par où pouvons -nous mieux commencer, que par la reconnaissance de notre indignité... Même, cela sert d'une clef pour ouvrir la porte à prier, tant en général qu'en particulier» (Institution chrétienne, III/iv/11).

**Remarques
de théologie
pastorale au
sujet de l'acte
de repentance**

Pour certains, ces affirmations semblent faire problème aujourd'hui. Le désir de souligner à n'importe quel prix le caractère festif du culte, sous l'influence — inconsciente ou avouée — des sciences humaines qui évacuent la notion de péché, incite certains officiants à supprimer toute forme d'acte pénitentiel ou à infléchir celui-ci de diverses manières. Si l'absence de l'acte de repentance paraît justifiée au temps pascal (où l'Eglise ancienne priait debout et non à genoux!), ainsi qu'en des occasions particulières et limitées en nombre, cette tendance à court-circuiter l'acte de repentance à toute occasion doit être surmontée. Elle procède d'une incompréhension du sens et de la portée de cet acte au seuil du culte, mais sans doute aussi de l'allure moralisante que cette partie du service a prise parfois, accentuant la tendance légaliste qui a marqué pendant un certain temps l'éthique réformée si oublieuse de ses véritables origines (voir la troisième partie du Catéchisme de Heidelberg: De la reconnaissance).

«L'acte pénitentiel, dont le centre est la confession générale des péchés, est un acte d'humiliation de l'homme pécheur devant son Dieu *et donc l'hommage de l'adoration que le pécheur grâcié doit à son Sauveur dans la reconnaissance et la sincérité*» (E. Kellerhals, *Sündenbekenntnis und Gnadenzuspruch im reformierten Predigtgottesdienst*, 1967, page 32). Cette remarque est profondément juste et tout à fait dans la ligne de la théologie calvinienne. La confession des péchés procède de la foi de l'Eglise en la grâce de Dieu; elle est au seuil du culte l'affirmation que Dieu seul est saint, et que lui seul sanctifie son peuple par sa grâce et son pardon. La volonté des Réformateurs, à la suite des textes liturgiques médiévaux en langue vulgaire, a été de faire de l'acte de repentance une démarche communautaire impliquant toute l'assemblée ; ce fut une décision tout à fait positive. Démarche communautaire, la confession des péchés de Calvin, héritée de Bucer, confesse *l'état* de péché et non *les* péchés, tout en demandant la grâce d'une repentance « qui produise en nous des fruits de justice et de sainteté » en signe de reconnaissance. Il est important de redécouvrir le sens positif de ce « prosternement » devant le Dieu saint au début du culte: c'est un aspect essentiel de l'adoration que l'Eglise doit à Dieu. Tant que nous sommes dans ce siècle, la contrition fait partie de l'adoration ; notre adoration n'est pas encore celle des anges... Il ne faut dès lors pas minimiser l'importance de l'acte de repentance en le marginalisant : il a bien sa place après l'invocation et le psaume chanté qui expriment au début du service la grandeur de Dieu devant laquelle on va se prosterner. Il est certes possible de placer l'acte de repentance, à condition qu'il s'agisse d'une confession très brève, juste après l'invocation et avant le psaume chanté; c'est alors un simple acte préparatoire où confession et absolution ne font plus corps avec l'adoration comme le veut l'ordre liturgique usuel.

Notre insistance à situer la confession des péchés dans le cadre de l'adoration ne doit pas étonner. Il s'agit, en effet, d'éviter que la confession des péchés s'enlise dans un moralisme légaliste, comme cela a parfois été le cas, surtout lorsqu'on s'est mis à diversifier à l'extrême les textes par lesquels on l'introduisait (textes parénétiqes tirés des épîtres, par exemple). La confession doit rester une confession générale où tous se sentent concernés. Mais cela ne veut pas dire qu'on devrait s'en tenir uniquement à la confession *du* péché et renoncer à confesser *les* péchés. Si Calvin insiste plutôt sur la première forme et Luther plutôt sur la seconde, ils ne sont pas, pour autant, en désaccord entre eux. En confessant *les* péchés, on veillera simplement à ne pas traquer tous les péchés imaginables... Même perspective pour l'introduction de l'acte de repentance, ainsi qu'on l'a dit plus haut. La lecture du Décalogue garde toute son importance si elle est occasionnelle, mais le Sommaire de la Loi a une portée plus grande encore : ainsi que l'a dit Hans Dürr, «ce n'est pas contre la Loi qu'on pèche, mais contre l'amour ». Dans le Décalogue, il s'agit aussi de l'amour de Dieu (Dieu a délivré son peuple de la servitude), mais la dimension de l'amour n'y est pas aussi évidente que dans le Sommaire de la Loi. L'introduction la plus fondée et la plus claire à l'acte de repentance est le simple rappel de la rédemption que Dieu a accomplie en Jésus-Christ.

Pour l'absolution, il est possible d'utiliser des formules déprécatives (optatives) aussi bien que des formules déclaratives. La tradition générale a utilisé dans le culte la forme déprécatrice. C'est Calvin qui a introduit dans la liturgie la forme déclarative ; il s'en est expliqué en montrant que l'absolution n'existe qu'en référence à la prédication de l'Evangile dans la communauté chrétienne assemblée pour le culte, et donc seulement dans la communion de tous avec le Christ Sauveur. « La doctrine que nous enseignons n'est nullement sujette aux absurdités (sous-entendu : que l'on constate dans la pratique romaine de la pénitence). L'absolution est conditionnelle: car le pécheur doit être certain que Dieu lui est propice, moyennant qu'il cherche sans feintise l'expiation de ses péchés au sacrifice de Jésus-Christ, et qu'il s'appuie sur la grâce qui lui est offerte. Ce faisant, le pasteur qui publie selon son office ce qui lui a été dicté par la Parole de Dieu, ne peut faillir ; et le pécheur de son côté reçoit une absolution toute certaine et patente, vu qu'il lui est simplement proposé d'embrasser la grâce de Jésus-Christ selon la règle générale de

ce bon Maître, laquelle a été méchamment violée par la papauté : c'est qu'il soit fait à chacun selon sa foi (Matth. 9/29) » (Institution chrétienne, III/iv/22). C'est donc dans la communauté cultuelle d'abord que l'on doit chercher et trouver l'absolution ; la pénitence individuelle vient ensuite, dans la cure d'âme individuelle. Ainsi « il est tout à fait faux de prétendre que Calvin a supprimé la pénitence : il l'a rendue publique et communautaire en l'introduisant dans le culte dominical » (J.J. von Allmen, Cours de liturgique, X, page 10 et note 5). Le caractère spécifique de la doctrine réformée de la pénitence apparaît ici, et cela situe clairement le rôle et la portée de la confession des péchés en liturgique réformée.

C'est pourquoi il était faux de justifier l'ensemble « Loi — confession des péchés — paroles de grâce », comme on l'a fait souvent, en disant que c'est une sorte d'évocation de la démarche du salut, un *ordo salutis* immuable. Certes, la Loi a été pour Israël « comme un pédagogue pour conduire au Christ » (Galates 3/24); mais en s'adressant aux païens, S. Paul écrit: « Ne reconnais-tu pas que la *bonté* de Dieu te convie à la repentance? » (Romains 2/4). Il ne nie pas que « ce que donne la Loi, c'est la connaissance du péché » (Romains 3/20), mais la connaissance du péché par la Loi n'est pas nécessairement cause de repentance. C'est pourquoi, en bonne doctrine réformée, le Synode de Berne de 1532 enseigne: « Telle est la voie du Christ, tel le don de la grâce par son Esprit : que chacun apprenne par la mort, la résurrection et l'ascension de Christ à se détourner de son péché avoué et de sa nature corrompue pour recevoir le don de Dieu et s'y abandonner pour toujours... » Et d'ajouter : « Après que, de la passion du Christ et de son entrée dans le mystère du Père, l'on a réalisé la connaissance du péché, il en découle naturellement une véritable repentance, c'est-à-dire une douleur sincère et un vrai déplaisir du péché, mais aussi la certitude du pardon » (chap. XIV). Il n'y a, on le voit, aucune raison pour que la succession « Loi — confession des péchés — grâce » soit considérée comme un *ordo salutis* à répéter chaque dimanche.

C'est donc bien dans le cadre de l'adoration due à Dieu que la confession des péchés est comprise d'une façon juste et dynamique. Nous avons à le réapprendre : les textes de la liturgie devraient y contribuer.

Pratiquement, ces textes sont très divers. Cette diversité permet d'éviter la monotonie d'un schéma unique, tel que celui qui a été en usage dans nos liturgies depuis le XIX^e siècle, et de procéder par des approches différentes. Les textes proposés suggèrent eux-mêmes, de par leur nature, ces démarches différenciées.

**Aspects
pratiques de
célébration:**

On peut distinguer six groupes. Les textes sont classés, dans la liturgie, selon ces six modes distincts :

- I. Confessions habituellement ou occasionnellement précédées de la Loi (Décalogue ou **six démarches** Sommaire) suivies d'une absolution (accompagnée ou non d'une parole de grâce) : **différentes** textes A B C D.
- II. Confessions se référant explicitement au Sommaire de la Loi, précédées éventuellement de la lecture de ce Sommaire et suivies d'une absolution (accompagnée ou non d'une parole de grâce): textes E F.
- III. Confessions non introduites par la Loi, mais précédées éventuellement d'un rappel biblique du salut accompli en Jésus -Christ, et suivies d'une absolution (habituellement sans nouvelle parole de grâce) : textes G (sans introduction biblique et avec simple absolution) H I J K L M.
- IV. Confessions très brèves, prononcées par l'assemblée, ou dialoguées par elle avec l'officiant, sans introduction, ni lecture de la Loi, ni textes bibliques (à l'exception de N et P) et suivies d'une absolution (habituellement sans parole de grâce) : textes NOPQR (voir dans « Psaumes et Cantiques », les N^{os} 167, 168, 166, 74).

- V. Confessions de type litanique,
axées par exemple sur des paroles du Christ,
et conclues par une brève prière pour le pardon,
suivies enfin d'une absolution (habituellement sans parole de grâce) : textes S T U.
- VI. Confessions intégrées au schéma *Kyrie / Gloria in excelsis*,
de types traditionnels divers, faisant apparaître l'insertion de l'acte pénitentiel dans
l'adoration, — dans deux cas avec prière silencieuse (Y, Z), dans deux cas sans absolution
mais avec la prière *Aufer a nobis* (X, Z) : textes V W X Y Z.

Si la confession des péchés est dite par l'assemblée — chiffre IV ci-dessus — il va de soi
qu'on ne chante pas de répons après cette récitation commune.

ordre réformé traditionnel Toutes les confessions des péchés que nous proposons s'intègrent dans *l'ordre usuel du culte*, soit:
Invocation et versets psalmiques du jour
Psaume chanté de la semaine
Acte de repentance
Absolution
Prière du jour
Liturgie de la Parole, etc.

ordre occasionnel Si l'on veut *occasionnellement* réduire l'acte de repentance à une simple préparation au seuil du culte, on peut aménager différemment l'ouverture du culte: on laisse tomber l'invocation et ses versets psalmiques et on place l'acte de repentance tout au début du service, après une simple invocation trinitaire; après l'absolution on chante le psaume de la semaine, on dit la prière du jour et on passe à la liturgie de la Parole, soit:
Invocation trinitaire: *Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit*.
Acte de repentance
Absolution
Psaume chanté de la semaine
Prière du jour
Liturgie de la Parole, etc.

||| seuls les textes
N O Q R, évent. D I J,
se prêtent à cet usage.

variante de l'ordre occasionnel Une variante de cet usage est possible, lorsqu'on utilise les textes groupés sous chiffre VI ci-dessus: V W X Y Z qui s'intègrent au schéma *Kyrie/ Gloria in excelsis* (« Psaumes et Cantiques » N^{os} 87 et 365, même tonalité!): le psaume de la semaine est alors remplacé par le chant du *Gloria* en entier. Cette variante donne au service un point de départ trinitaire et une perspective doxologique:

Invocation trinitaire: *Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit*.
Acte de repentance avec *Kyrie* chanté
Absolution
Chant du *Gloria in excelsis*: 365/1.2.3.
Prière du jour
Liturgie de la parole, etc.

L'usage occasionnel et sa variante ne doivent en aucun cas suppléer l'usage réformé traditionnel d'un acte de repentance intégré à l'ouverture du culte, usage dont on a dit le bon droit et montré la justification en doctrine réformée.

DEUXIÈME PARTIE : LA LITURGIE DE LA PAROLE

« Toute la tradition chrétienne atteste qu'il n'y a pas de culte sans que Dieu y prenne la Parole pour unir, conduire, avertir, fortifier et faire vivre son peuple. C'est cette Parole qui, d'abord, fait que le culte n'est ni une quête à l'aveuglette, ni une convoitise, ni une illusion pieuse, mais une rencontre vivante. Le dimanche, l'Eglise n'attend pas Godot. Dieu parle quand son peuple s'assemble. Le peuple y parle aussi, mais en réponse à ce que Dieu lui a dit et lui dit toujours à nouveau. Et c'est grâce à cette Parole première que la réponse peut être une parole vraie aussi » (J. J. von Allmen, Célébrer le salut, 1984, page 138).

Si toute la première partie du culte est parole de l'homme — invocation, adoration, supplication, confession, prière — cette parole n'a pas sa source dans un sentiment religieux cherchant à s'exprimer, mais bien dans la révélation de Dieu en Jésus-Christ : elle vit de la promesse du Seigneur d'être présent à ceux qui l'invoquent dans le culte de l'Eglise assemblée. D'où le caractère psalmique de cette ouverture du culte : les psaumes sont profondément marqués par l'attente du peuple de Dieu, le peuple à qui Dieu a commencé à parler et qui ne peut plus se passer de cette Parole.

La deuxième partie de la liturgie est donc centrée tout entière sur la proclamation de la Parole de Dieu. Cette Parole, l'Eglise l'entend à travers l'Ecriture sainte, dans le témoignage de ceux qui ont annoncé et attendu le Messie, qui l'ont reconnu dans la mort et la résurrection de Jésus et qui, en rapportant ses paroles dans l'Evangile, attestent qu'il est en personne la Parole vivante de Dieu faite chair. Toute l'Ecriture est ainsi centrée sur lui ; il est la clef qui ouvre toute la Bible.

Cette conviction est à la base de la *lectio continua*, lecture cursive de livres bibliques, répartie sur plusieurs dimanches. Dans leur volonté de faire redécouvrir la Bible au peuple chrétien, les pères et de l'Eglise réformée, notamment Jean Calvin, ont pratiqué la lecture cursive. La méthode est bonne, mais elle est exigeante tant pour le prédicateur que pour l'assemblée des fidèles. La Réforme luthérienne, elle, et la Réforme anglicane s'en sont tenues, pour le culte dominical, à une autre méthode, la *lectio selecta*, qui propose un choix de péricopes et permet ainsi de faire apparaître côte-à-côte des textes qui se complètent et parfois s'éclairent les uns les autres. Méthode ancienne, puisque de tels lectionnaires étaient apparus déjà aux I^{er} et V^{es} siècles, permettant de lire en un temps déterminé les passages majeurs de la Bible, mais d'une manière plus systématique et plus catéchétique que ce pouvait être le cas dans la simple lecture cursive. Ce faisant, l'Eglise n'inventait rien : l'exemple d'une telle lecture était déjà donné à l'Eglise des origines par la synagogue où le culte commençait toujours par une lecture du Pentateuque, à laquelle s'ajoutait notamment une lecture prophétique.

Dans sa grande simplicité, la structure de la liturgie de la Parole remonte donc aux premiers temps de l'Eglise. A la manière d'une procession où les acolytes précèdent l'officiant principal,

parce que cette succession de lectures est en effet une sorte de procession, le peuple est appelé non seulement à y prêter attention, mais à y prendre part dans une démarche qui comporte des chants acclamant le Seigneur qui vient : ce sont les strophes psalmiques et les hymnes dont il sera question ci-après. C'est ici la plus ancienne utilisation connue des psaumes bibliques par l'Eglise dans le culte.

L'apport hymnologique considérable que la Réformation du XVI^e siècle a fourni au culte de l'Eglise vient ici à point nommé pour animer cette « procession des lectures » d'une manière vivante et dynamique. En effet, les psaumes de Genève, dits huguenots parce qu'ils ont été chantés avec ferveur par les réformés français sous la persécution, fournissent tout naturellement les strophes nécessaires pour accompagner les deux premières lectures.

**Lectio
continua et
lectio
selecta**

**Structure de
la liturgie
de la Parole**

. les lectures

**L'apport
hymnologique
de la Réforme**

Pour conclure la troisième lecture, celle de l'Évangile, les chorals de la grande tradition luthérienne s'imposent incontestablement : cantiques profondément bibliques qui célèbrent Dieu et le Christ et chantent la foi d'une manière tonique, ils ne sauraient mieux servir le culte qu'à ce moment de la liturgie, en conclusion des lectures et au seuil de la prédication qui va actualiser le témoignage biblique.

Des lectures à La prédication

En suivant l'ancienne tradition des trois lectures et en puisant dans le trésor hymnologique réformé et luthérien, on obtient une liturgie de la Parole cohérente, vivante et claire, conduisant sans détours le culte vers la prédication. Cette démarche de la liturgie de la Parole est en parfait accord avec ce que la Réforme a voulu remettre en lumière et qui est si bien exprimé dans les Actes du Synode de Berne de 1532: «La doctrine du salut tout entière n'est rien d'autre que l'unique Parole éternelle de Dieu, la bonté paternelle et la miséricorde qu'il nous a communiquées par Christ, ce n'est rien d'autre que Jésus-Christ lui-même, qui a été crucifié pour nos offenses et qui, afin que nous fussions justifiés, a été ressuscité d'entre les morts » (chapitre II).

Il convient de faire encore quelques remarques sur certains aspects de la liturgie de la Parole.

Un faux aiguillage: la «prière avant le sermon»

La structure de cette partie du culte vise à souder en un ensemble cohérent, par le moyen des éléments chantés, lectures bibliques et prédication. Il ne faut donc pas qu'une prière s'insère, comme ce fut longtemps le cas, entre les lectures et le sermon. Calvin prévoyait une prière *avant* la lecture de la Bible ; elle devait « demander à Dieu la grâce de son Saint-Esprit, afin que sa Parole soit fidèlement exposée à l'honneur de son nom et à l'édification de l'Eglise, et qu'elle soit reçue en telle humilité et obéissance qu'il appartient » (La forme des prières, 1542). Nous donnons de telles prières aux pages 108 et 109. Au cours des âges, cette prière a pris un autre contenu, elle est devenue une prière de louange qui s'est insérée avant la prédication. Sans être hétérogène à ce moment du culte, elle séparait indûment les lectures de la prédication. Il en était de même quand on remplaçait cette prière par la confession de foi. C'est la liturgie de l'Eglise réformée de France (1948) qui, la première, a supprimé la «prière avant le sermon» pour la remplacer par une prière brève avant les lectures.

La louange eucharistique

L'insertion d'une prière de louange à ce moment de la liturgie procédait certainement du sentiment que notre culte était trop peu axé sur la célébration de Dieu. Mais la vraie cause de ce constat n'était sans doute pas encore reconnue: elle résidait dans la rareté de la célébration eucharistique. Car le Seigneur lui-même a donné à l'Eglise le moyen de lui rendre grâces comme elle le doit : ce moyen c'est l'eucharistie.

On verra plus loin que les éléments doxologiques ou d'action de grâces (*Credo* ou prière de louange) ont leur place après la prédication. C'est aussi en fin de culte que nos anciennes liturgies plaçaient le *Credo*. Cette manière de faire donne à chaque élément sa juste place et laisse la liturgie de la Parole toute centrée sur la Bible.

L'ordre des lectures

Sauf exceptions fondées dans le mouvement même d'une célébration (à Pâques et à Noël; voir «Liturgie des temps de fête»), l'ordre des lectures (Ancien Testament — Epître — Évangile) ne doit pas être modifié, car même si l'on prêche sur la première ou la deuxième lecture, c'est le Christ que l'on annonce, et cela doit être attesté par l'ordre des trois lectures, l'Évangile constituant le sommet de ce «parcours» biblique.

Les strophes psalmiques

Les strophes psalmiques indiquées comme accompagnement des lectures sont des suggestions, en accord autant que possible avec les péricopes des trois années. Mais on pourrait imaginer pour chaque année des strophes différentes, répondant aussi exactement que possible à chaque lecture d'Ancien Testament et d'Épître. Réaliser cela eût compliqué considérablement la

présentation et la mise en pages, aussi y avons-nous renoncé; mais chaque officiant a la liberté d'établir pour lui-même une telle liste.

On peut aussi remplacer la strophe après l'Épître par une acclamation chantée annonçant l'Évangile (cf. dans « Psaumes et Cantiques » notamment les « Alléluias » des N^{os} 113 à 116). On se conforme alors à l'usage romain. Nous préférons, quant à nous, une deuxième strophe psalmique, par souci d'unité musicale notamment.

**Une
acclamation
avant
l'Évangile?**

Le choral qui conclut les lectures est appelé *choral de la semaine*, parce qu'il est repris dans les offices de la semaine; il rattache ces offices au dimanche précédant dont ils dépendent, comme le fait aussi le psaume chanté au début du culte (voir ci-dessus).

**Le choral de
la semaine**

Le lectionnaire

Avant de présenter le tableau des lectures que nous avons élaboré pour nos deux volumes — partie festive dans la « Liturgie des temps de fête » et son complément pour le temps ordinaire dans la « Liturgie du dimanche » — il faut faire quelques remarques générales sur le principe même d'un lectionnaire.

D'une manière schématique, on pourrait dire qu'une liturgie du culte, c'est essentiellement un lectionnaire et une célébration eucharistique, reliés l'un à l'autre par la prédication et la prière de l'Église.

L'eucharistie n'est que peu pourvue d'éléments variables. En Orient, le temps liturgique n'y a pour ainsi dire aucune incidence; en Occident, il ne se manifeste guère que dans la préface et la prière finale, si l'on s'en tient aux éléments qui sont le plus en évidence. C'est donc le lectionnaire surtout qui donne le ton et la couleur propres à chaque dimanche. C'est encore le lectionnaire qui détermine pour une bonne part les éléments chantés du culte. Et c'est donc autour des lectures que se situent les éléments variables : le propre de chaque dimanche.

Un lectionnaire n'est pas un carcan de lectures obligatoires, du moins pas dans l'intention première de l'Église qui le publie. Si l'Église a établi très tôt de telles listes de lectures, c'est essentiellement pour trois raisons: (1) elle a voulu s'assurer que la plus grande partie possible de l'Écriture serait lue en un temps donné et que les textes essentiels apparaîtraient avec une récurrence correspondant à leur importance; (2) par là, elle a voulu aider les officiants et non les brimer, sachant bien qu'en les laissant régler eux-mêmes l'ordre des lectures, elle les livrait presque à coup sûr à un certain arbitraire ou pour le moins à la perplexité; (3) enfin l'Église retirait de l'usage d'un lectionnaire un avantage supplémentaire: elle entraînait les congrégations locales, tout au long de l'année, dans un même sillage, encourageant ainsi l'unité dans un territoire donné. Il est nécessaire de souligner que cette troisième raison n'a jamais été la première : d'abord, il n'y a jamais eu accord entre les grandes fractions de la chrétienté (le lectionnaire byzantin est très différent du ou des lectionnaires latins d'Occident) ; à l'intérieur de l'Église d'Occident coexistent, au cours du Moyen Âge, des lectionnaires différents. Ce qui importait n'était pas l'unité universelle, parfaitement utopique alors déjà, mais bien un plan cohérent de lectures bibliques qui soit commun aux congrégations d'une Église territoriale donnée. Les théologiens de Charlemagne ont travaillé, comme on sait, à l'unification du culte selon le rite romain, mais ils n'ont pu effacer totalement les anciens usages. Des différences subsistèrent dans les lectionnaires. Au XVI^e siècle, le Concile de Trente imposa la liturgie romaine unifiée à tous les pays catholiques. Mais Luthériens et Anglicans gardaient, eux, les listes de lectures telles qu'elles étaient contenues dans leurs anciens missels régionaux, se

**Raisons
d'être des
lectionnaires**

**Diversité
des**

démarquant ainsi de l'usage romain unifié à Trente. Luther apporta quelques modifications aux anciennes lectures.

**Et
aujourd'hui ?**

Qu'en est-il aujourd'hui ? Sur la lancée de la réforme liturgique de Vatican II, l'Eglise romaine a établi un nouveau lectionnaire des dimanches et des fêtes réparti sur trois années, ainsi qu'un lectionnaire de semaine réparti sur deux ans. Ce faisant, l'Eglise romaine suivait l'exemple donné par de nombreux travaux, notamment luthériens, visant à enrichir l'unique cycle annuel, hérité de l'époque carolingienne, de deux années nouvelles et à accompagner chaque dimanche l'Epître et l'Evangile d'une lecture de l'Ancien Testament. Chez nous, c'est en 1938 déjà qu'« Eglise et Liturgie » proposait aux Eglises romandes une telle liste de lectures triennale, comprenant pour chaque dimanche les trois péripécies ; sous des formes remaniées, cette liste a été reprise dans les liturgies vaudoise, genevoise et bernoise de langue française.

**L'occasion
manquée**

Malheureusement, l'Eglise romaine en publiant le nouvel *Ordo lectionum missae (OLM)*, n'a pas consulté les autres Eglises, ni informé le Conseil œcuménique de ses intentions ; pressée d'aboutir, elle a publié l'OLM en 1969. Les Eglises luthériennes d'Allemagne s'étaient engagées dans une autre voie, dans laquelle elles persévèrent toujours, et l'Eglise anglicane a retravaillé son lectionnaire d'une autre manière encore. La part d'unité, héritée du Moyen Age par-delà les différences, était désormais abandonnée. Ce qui est fort dommage. On aurait pu espérer que les relations œcuméniques permettraient une concertation entre Eglises sur ces questions. Il n'en fut rien. Une fois de plus, l'histoire prouve que l'unité universelle est une utopie, aujourd'hui comme autrefois.

**Un
lectionnaire
réformé
romand**

Que proposons-nous, dans la «Liturgie des temps de fête» et dans la «Liturgie du dimanche », aux Eglises réformées romandes ?

Dans la «Liturgie des temps de fête », nous avons cherché à conserver, le plus et le mieux possible, dans un cycle de trois ans, l'héritage ancien auquel tiennent en particulier nos frères luthériens. Nous y avons inséré une part des lectures proposées par les autres travaux parus dans nos Eglises et tenu compte de certains textes donnés par l'OLM. La nature même des cycles festifs de Pâques et de Noël veut que cette partie du lectionnaire soit dans une certaine mesure thématique, les lectures d'un dimanche s'organisant autour des événements commémorés. Le lectionnaire est ainsi établi d'une manière sélective.

Pour la «Liturgie du dimanche» nous avons procédé différemment. Au temps ordinaire, l'ancienne tradition était moins caractéristique et davantage le résultat de remaniements divers, ce qui nous a incité à opter pour une solution nouvelle, à l'exemple de l'OLM de l'Eglise romaine : un système où Epître et Evangile se présentent sous la forme d'une lecture (semi-)cursive, sautant, bien sûr, les passages déjà donnés dans la partie festive du lectionnaire, sauf dans quelques cas particuliers. On comprend sans peine qu'il n'est pas possible d'obtenir de cette manière une concordance entre l'Epître et l'Evangile d'un dimanche. Toutefois, nous avons cherché à éviter des collisions par trop violentes entre ces deux lectures comme on en trouve dans l'OLM. Nos répartitions des Epîtres et des Evangiles sont semblables à celles de l'OLM, mais pas identiques, parce que nous devons tenir compte de notre lectionnaire festif, et aussi parce que les découpages romains, souvent, violentaient les textes bibliques. Pour les lectures de l'Ancien Testament, nous avons puisé dans l'OLM comme dans les autres travaux dont nous disposions.

Il ne nous est pas possible d'expliquer ici d'une façon plus détaillée comment nous avons procédé, ni de justifier nos options. Cela pourrait faire l'objet d'une publication ultérieure. On fera bien de lire attentivement la note introductive au lectionnaire, page 269 de la «Liturgie du dimanche ». Cette note dit ce qu'il faut savoir pour comprendre le lectionnaire et la manière dont il a été aménagé.

TROISIÈME PARTIE : APRÈS LA PRÉDICATION

Après la prédication, et en réponse à l'Evangile qui lui a été annoncé, l'Eglise s'engage dans une triple offrande à Dieu:

- l'offrande de sa foi — sous la forme du Credo ou d'une prière de louange; occasionnellement par le rappel du baptême ;
- l'offrande de son espérance — sous la forme d'une prière d'intercession pour l'Eglise et pour le monde ;
- l'offrande de son amour — sous la forme d'un signe de partage des biens : la collecte.

Confession de la foi

La tradition liturgique de l'Eglise a retenu deux textes de confession de la foi : le Symbole des apôtres et le Symbole de Nicée-Constantinople. Le Symbole des apôtres tire son origine de l'ancienne confession baptismale romaine, d'où son caractère catéchétique. « En le confessant, l'Eglise récite l'Evangile dans lequel elle a été enseignée. Elle se resitue en quelque sorte au moment de sa résurrection baptismale, elle se réengage dans ce qui a permis le baptême de ses membres » (J.J. von Allmen, Célébrer le salut, page 207). Le Symbole de Nicée-Constantinople, plus lyrique bien que marqué par les débats théologiques touchant la Trinité et la christologie, s'apparente davantage à une prière d'action de grâces. Seul Symbole commun à l'Orient et à l'Occident, il est la confession de foi des services comprenant l'eucharistie. Mais la substance des deux textes étant la même, on ne saurait exclure la possibilité d'utiliser le Symbole des apôtres dans un service eucharistique s'il est mieux connu de l'assemblée.

Les deux symboles

Dans le Symbole des apôtres, notre texte innove sur deux points par rapport aux traductions usuelles. L'expression *descendit ad inferos* n'est pas pleinement intelligible dans sa traduction littérale « il est descendu aux enfers » ou « au séjour des morts ». Le mot « enfers » n'est plus perçu dans son sens biblique; si l'on met «séjour des morts », la «descente du Christ» est comprise comme une répétition de l'affirmation déjà énoncée de sa mort. Le terme qui fait difficulté est donc celui de « descente ». Si l'on accepte la formule très « spatiale » *ascendit ad coelos*, c'est parce que l'on perçoit sans peine le caractère victorieux de l'ascension qui s'y exprime. Pour que l'expression parallèle *descendit ad inferos* soit intelligible en traduction française, c'est son caractère polémique qu'il s'agit de mettre en évidence; d'où notre traduction légèrement paraphrasée «il a forcé le séjour des morts ». Cette traduction met en évidence le mystère du *Sam edî* saint qui va éclater au matin de Pâques: «il a forcé le séjour des morts; le troisième jour, il est ressuscité des morts ». C'est d'ailleurs bien là le sens que les Pères de l'Eglise donnent à la descente du Christ aux enfers: c'est l'irruption du Seigneur tout-puissant au royaume de la mort, et donc le début de la grande victoire pascale. Cf. déjà Apocalypse 1/18b.

Problèmes de traduction:
Descendit ad inferos

Une autre expression du Symbole des apôtres fait difficulté : c'est *carnis resurrectionem*. Le mot chair a, ici, la signification fondamentale et première de «créature» avec la connotation de faiblesse et de mortalité (cf. Esaïe 40/5: «Toute chair verra Dieu »). Ainsi, *carnis resurrectionem* signifie « résurrection de la créature » dans un sens cosmique. On ne doit donc pas traduire par «résurrection du corps », puisqu'il s'agit de l'être tout entier. Mais puisque «résurrection de la créature» n'est pas clair et pourrait laisser croire à l'idée d'une résurrection universelle (*ἀποκατάστασις πάντων*), nous avons traduit par « résurrection des morts ». Ainsi, nous sommes très près du mot «chair» dans son acception de «créature mortelle» et nous nous alignons sur le Symbole de Nicée qui dit précisément *resurrectionem mortuorum*. Nous évitons ainsi que ce passage donne lieu à des débats théologiques inutiles dans la confession de foi qui doit se limiter à l'essentiel.

et
C a r n i s
resurrectionem

Sur les deux points ainsi évoqués, les synodes des Eglises romandes ont donné leur accord, lorsque le recueil «Psaumes et Cantiques », où notre traduction est reprise, a été soumis à leur acceptation.

- «Je crois...»
« Nous croyons...»** Du fait de son origine baptismale, le Symbole des apôtres est rédigé à la première personne du singulier. Le Symbole de Nicée, dans sa forme originale, se dit à la première personne du pluriel. C'est ce texte que nous donnons, en accord avec l'Eglise d'Orient. Dans ce même Symbole de Nicée, nous avons également rétabli le texte original au troisième article en retranchant le *Filioque* que les théologiens de Charlemagne avaient ajouté à la version latine. Ce n'est pas ici le lieu de débattre de ce problème. Bien que les Réformateurs aient maintenu le *Filioque* de la tradition occidentale, nous croyons qu'aujourd'hui de nombreuses raisons œcuméniques militent en faveur de sa suppression.
- Le problème du *Filioque***
- Le *Credo* dans le service dominical** La confession de foi a été insérée tardivement dans la liturgie du dimanche, en Orient d'abord, au début du VI^e siècle, à la suite des controverses ariennes. En Occident, elle apparaît en Espagne un siècle et demi plus tard, puis dans l'empire de Charlemagne. Rome ne l'accueille dans la messe qu'au XI^e siècle. Proclamation de la foi, le *Credo* est aussi un acte doxologique, et de ce fait à la fois adoration, engagement et consécration à Dieu de la part de ceux qui le confessent. Il contient ainsi, implicitement, la louange et l'action de grâces. Il peut donc légitimement céder la place à une prière de louange trinitaire, si la louange ne figure pas dans le culte sous la forme de l'eucharistie. Une prière de louange sera à coup sûr une meilleure variante de la confession de foi qu'un symbole fantaisiste qui, même lorsqu'il est fait de versets bibliques mis bout-à-bout, ne saurait prétendre exprimer la foi de l'Eglise. Les prières de louange que nous proposons, page 114 ss, sont toutes trinitaires et se prêtent donc à cet usage. Elles seront surtout utiles dans les services sans sainte Cène, s'il s'agit d'y faire entendre spécialement la note de la louange.
- Prières de louange**
- Rappel du baptême** Dans les différentes traditions, il y a, sous des formes diverses, des formules permettant un rappel du baptême, sacrement de la foi que chaque chrétien a reçu. En liaison avec une proposition que nous avons faite dans la liturgie du catéchuménat (1963, pages 13 s, voir aussi page 7, N° 1), nous donnons une formule de rappel du baptême, par lequel nous sommes engagés dans la foi au Père, au Fils et au Saint-Esprit. C'est une troisième manière — occasionnelle — de confesser la foi (liturgie, page 117).

Proclamation de l'espérance

- L'intercession, lieu de l'espérance** Après avoir dit sa foi (ou sa louange, fruit de sa foi), l'assemblée dominicale exprime son espérance. L'acte liturgique de l'intercession est dans le plein sens du mot un acte d'espérance. En intercédant, l'Eglise se souvient que «Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité» (1 Timothée 2/4 et son contexte où S. Paul exhorte l'Eglise à intercéder pour tous les hommes).

C'est donc l'espérance présente de l'Eglise pour le monde et pour elle-même qui s'exprime dans l'intercession. Dans les lectures bibliques et dans la prédication, l'Eglise a entendu les promesses, les appels et les ordres de Dieu. Elle sait qu'il n'est pas question pour elle de vivre sa foi dans un «ghetto ». «Nous entendons l'Evangile tout en ayant devant nos yeux le monde avec ses beautés et avec ses misères, ses espoirs et ses faiblesses. Nous faisons nous-mêmes partie de la création en attente. Nous prions alors pour les hommes et pour le monde. Nous exposons au Seigneur et nous soumettons à son Esprit vivificateur et rénovateur la réalité de ce monde qui passe, mais qui peut être sauvé. Nous intercédons» (Bruno Bürki, L'assemblée dominicale, page 150). Dans l'ancienne alliance déjà, on voit Abraham intercéder pour Sodome (Genèse 18/16ss) et Moïse prier pour son peuple, menacé par des ennemis extérieurs (Exode 17/8ss) ou mis en danger par

sa propre désobéissance ou sa désunion (Exode 32/11 ss). L'intercession nous fait participer « au ministère de Jésus-Christ lui-même qui, après avoir donné sa vie pour le salut des hommes, est devenu le grand-prêtre toujours vivant et intercédant pour ceux qui s'approchent de Dieu par lui (Hébreux 7/25s)» (Bruno Bürki, op. cit., page 151).

La prière d'intercession est appelée souvent, de nos jours, prière universelle : cela signifie qu'en intercédant avec le Christ, nous entrons dans l'amour sans limites de Dieu. Nous sommes ainsi invités à ne pas fixer trop vite des limites à notre amour (Matthieu 5/43 -45). Tout amour authentique commence dans l'intercession. Cela nous rappelle également que l'intercession, loin de nous dispenser d'agir, au contraire nous y engage. Loin de nous démobiliser, elle nous enrôle au service d'un Dieu qui nous attend, qui nous précède, qui est déjà à l'œuvre : la prière d'intercession insère notre agir dans l'agir de Dieu. Celui-ci ne nous demande pas plus que ce qui est en notre pouvoir : si nous accomplissons ce que nous pouvons, il nous est alors possible de nous en remettre à lui, dans la confiance, pour tout ce qui nous dépasse.

**L'intercession
mobilisatrice**

La prière d'intercession a pour contenu habituel trois thèmes principaux :

- l'Eglise, ses serviteurs et tous ses fidèles;
- les peuples et leurs dirigeants ;
- les situations de détresse, dans tous les domaines : les éprouvés, les démunis, les exploités, les souffrants, les malades, les mourants, les affligés.

**Thèmes
principaux**

De nos jours, on ajoute souvent à ces trois thèmes celui de la communauté locale, avec ses réoccupations immédiates et ses problèmes du moment.

Si l'ordre des intentions donné ci-dessus est celui qui paraît logique dans la plupart des cas, il n'est pas impératif pour autant : les thèmes peuvent aussi se succéder selon une logique différente, propre à la situation concrète où l'on se trouve.

De même, l'une ou l'autre des intentions pourra manquer occasionnellement, mais aucune ne devrait manquer habituellement. Cette liste des intentions principales permet de vérifier si nous intercédons fidèlement.

La prière d'intercession remonte aux apôtres (1 Timothée 2/1-4, déjà cité). Aussi n'est-il pas surprenant de trouver des intercessions très complètes déjà dans les plus anciens documents liturgiques : alors qu'elle est encore largement minoritaire, l'Eglise a en vue le monde entier, l'οτχου,τ vr, toute la terre habitée; alors qu'elle est persécutée, elle prie pour les puissants, pour l'empire. Et lorsque, finalement, elle est reconnue par ce dernier, elle continue de prier pour les faibles et les démunis, comme elle prie pour les puissants.

**Origine
apostolique**

Les exemples classiques d'intercessions dans les anciens documents liturgiques sont trop connus pour que nous nous y arrêtions longuement ici. Dans la lettre de Clément de Rome aux Corinthiens, nous en trouvons l'exemple le plus ancien (fin du premier siècle). L'« Euchologion » de Sérapion, les « Constitutions apostoliques », les liturgies byzantines de S. Jean Chrysostome et de S. Basile donnent des prières universelles de facture classique qui montrent combien l'Eglise s'est appliquée à embrasser dans son intercession tout le monde dans lequel elle vivait : elle demande la bénédiction de Dieu non seulement sur elle-même et sa mission, elle prie Dieu de veiller aussi sur les peuples et ceux qui les gouvernent, afin que l'Evangile puisse les atteindre tous (Matthieu 28/19). Tertullien précise que « dans ce but, on demande au Seigneur de retarder la fin » (Apologie, chap. 39 : l'intercession « pro mora finis »). Ce qui n'empêche pas l'Eglise de prier aussi, sur la lancée de la célèbre prière de la Didaché (chap. X/6), pour que « vienne la grâce (i.e. le Royaume de Dieu) et que ce monde passe »: elle le fait plus spécialement dans le cadre de la célébration eucharistique (voir le mémoto: la conclusion de cette prière est tirée précisément de la Didaché, chap. IX/4 et X/5). La prière d'intercession est donc essentiellement la prière de

**Pratique de
l'Eglise**

**Le monde
qui passe
et le monde
qui vient**

l'Eglise pour le monde présent, tandis que le mémento est la prière pour la venue du Royaume de Dieu. Prier «pro mora finis» et prier «pour que le règne de Dieu vienne» ne s'excluent pas, mais se complètent. Si la prière d'intercession peut parfois contenir des allusions eschatologiques, sa visée principale et dominante reste le monde présent. C'est aussi pour cette raison qu'une prière de remerciement pour les bienfaits de Dieu dans le monde présent trouve sa place au début de l'intercession (page 119 de la liturgie).

Eclipse de la prière d'intercession

Au cours des siècles, et déjà dès le V^e et le VI^e siècle, la prière universelle a tendance à perdre son importance, quelquefois même à disparaître, pour se loger sous une forme différente (les diptyques «pro vivis et mortuis») à l'intérieur de la prière eucharistique. Il y a à cela apparemment deux raisons : la célébration eucharistique est comprise de plus en plus comme un acte d'intercession, célébré pour l'Eglise, le monde, les vivants et les morts. Cela s'exprime alors par la mention des noms au cœur de la célébration, c'est-à-dire le plus près possible des paroles d'institution du sacrement, considérées comme consécatoires, afin de donner, croit-on, de cette manière une plus grande efficacité aux requêtes que l'on présente à Dieu (cf. S. Jean Chrysostome, 4^e homélie sur l'Epître aux Philippiens). Et puis cela témoigne déjà d'un affaiblissement de la prédication : le sacrement attire à lui tout ce que la prédication n'a plus la force de retenir dans sa lancée. Cela est évidemment préjudiciable à toute la première partie du culte. Si l'Eglise byzantine a tout de même gardé des litanies d'intercession avant l'eucharistie proprement dite, l'Eglise latine, elle, a abandonné toute intercession dans la première partie du culte. La prière d'intercession, souvent appelée *oratio fidelium*, avait pourtant existé dans toutes les liturgies régionales de l'Occident (africaine, gallicane, mozarabe, milanaise, romaine). Jusqu'au dernier Concile Vatican II, le Missel romain ne possédait une intercession générale qu'à Vendredi saint, selon la loi de Baumstark qui dit que «les conditions primitives se maintiennent avec le plus de ténacité dans les moments et dans les actes les plus importants de l'année liturgique». La récente réforme de la messe romaine a heureusement rétabli l'intercession dans toutes les messes.

Renouveau de l'intercession au XVI^e

Au Moyen Age, en bien des régions, on avait pourtant conservé, dans la messe, des intercessions inofficielles, énoncées en langue vernaculaire. C'est ce qui permit à la Réformation de reprendre siècle l'intercession, sans hésitation, comme partie intégrante du culte. L'intercession protestante (la «prière après le sermon») renforça en retour la pratique catholique des «prières du prône» (intercessions en langue vulgaire). Par la suite, la prière d'intercession a toujours occupé une place importante dans la vie culturelle des Eglises issues de la Réforme.

Le style réformé

Les liturgies réformées ne se sont pas intéressées aux formes que pouvait prendre l'intercession. Comme toutes les prières du culte, la «prière après le sermon» était un monologue de l'officiant, développant, souvent très longuement, les nombreuses intentions de la prière d'intercession. Ces prières anciennes ne manquent pas de grandeur et de ferveur, mais leur style autant que leur ampleur les ont rendues impraticables au siècle passé déjà. Ces formulaires étant, en outre, rigoureusement invariables, l'actualité, pendant longtemps, n'a guère trouvé place dans le culte, alors que, de toutes les prières de la liturgie, l'intercession est celle qui implique le plus profondément l'Eglise dans la vie du monde. Un tel mode d'intercession, malgré la valeur des prières, engendrait inévitablement la passivité des assemblées.

Nécessité de formes différenciées

De ces constats, nous tirons les conclusions suivantes : la prière d'intercession, étant donné sa longueur et son contenu, et sans que soit mise en question la forme monologuée parfaitement légitime, doit aussi pouvoir être énoncée en des formes permettant la participation de l'assemblée par des répons (forme litanique) ou l'intervention d'un deuxième officiant, diacre, conseiller ou laïc (forme dite diaconale) et ménager (dans les formes monologuée et diaconale) des silences permettant à l'assemblée d'assumer réellement les requêtes prononcées en son nom. De même, la prière d'intercession doit prévoir un temps pour des requêtes relatives à l'actualité

immédiate, énoncées par l'officiant dans une forme libre et simple quel que soit le type d'intercession choisi, et dans un juste équilibre avec la partie liturgique de la prière. Enfin, il est bon que la prière d'intercession se termine par une oraison conclusive qui rassemble tout ce qui a été dit au nom de la communauté dans une confiante remise à Dieu, dans l'attente de l'exaucement promis, selon que Dieu l'accordera dans sa sagesse.

Il est donc essentiel de maintenir un bon équilibre entre les demandes générales de la prière liturgique et les requêtes dictées par l'actualité. Si l'on prend pour règle d'observer toujours trois temps dans les intercessions — les requêtes générales, la prière concernant l'actualité, l'oraison conclusive — on aidera les fidèles à suivre intérieurement une prière qui est, en général, plus longue que les autres prières de la liturgie.

**Les trois
temps de
l'intercession**

Il est souhaitable qu'on utilise à tour de rôle, d'un dimanche à l'autre, les diverses formes d'intercession — monologuées, litaniques, diaconales ; chacune d'elle a sa valeur propre, comme on va le voir. L'alternance dans l'utilisation de ces formes différentes est un moyen de maintenir vivant l'acte cultuel important qu'est l'intercession.

La prière monologuée (prosfonèse). Depuis la Réformation, toutes les prières des liturgies réformées ont été de ce type. Aujourd'hui, on serait sans doute tenté de préférer des formes plus animées. S'il nous paraît juste que la prière monologuée ne soit plus la seule forme liturgique, nous pensons qu'on aurait tort de la reléguer aux oubliettes. En effet, mieux que les formes plus liturgiques, la prière monologuée permet de nuancer les requêtes et de cerner avec précision les situations énoncées. Il est vrai qu'elle est ainsi plus exposée à devenir un discours adressé à Dieu. On doit donc veiller à ce qu'elle reste très sobre dans son énoncé. Elle doit surtout être dite lentement, et en aucun cas d'une manière continue : des silences sont nécessaires dans ce type de prière pour que les fidèles puissent s'y associer intérieurement; sinon on les condamne à écouter un discours. Cela est vrai d'ailleurs pour toute la liturgie, mais spécialement pour la prière d'intercession. A cette condition, l'intercession monologuée peut être, dans le culte, un moment de prière privilégié.

**La prière
monologuée**

La prière litanique (ecténie). La prière appelée ecténie (d'un mot grec évoquant l'attitude du célébrant qui, dans l'Eglise ancienne, prie les mains étendues, cf. le verbe *bacivco*) a son origine dans une pratique où le célébrant ne prie pas lui-même au nom des fidèles, mais se borne à énoncer les sujets pour lesquels l'assemblée est invitée à prier en silence. A la fin de la prière, l'officiant s'adresse à Dieu dans une brève oraison conclusive qui résume l'attente de la communauté, ou sa confiance dans l'exaucement de sa prière, ou encore sa consécration renouvelée au Seigneur. Sous cette forme (et ce peut être la mise en œuvre de tous les textes que nous proposons sous le titre de prières litaniques), la qualité de la participation silencieuse de l'assemblée est primordiale; cela suppose une assemblée restreinte et bien préparée, sinon la manière paraîtra sèche et sommaire. C'est pourquoi cette forme s'est très vite transformée en vraie prière et enrichie de répons. C'est ainsi qu'elle devint au sens propre une prière litanique. La meilleure mise en œuvre de la prière litanique a lieu lorsqu'un chantre, dès après l'annonce de l'intercession par l'officiant, entonne une première fois le répons qui est aussitôt repris par l'assemblée, puis chanté par elle après chacune des requêtes avec le chantre. Le chant a ainsi une certaine spontanéité puisqu'il n'a pas besoin d'être annoncé au préalable ni d'être accompagné par l'orgue. Un chantre peut ainsi initier l'assemblée à un grand nombre de répons qu'elle reprend sans peine à sa suite. Il faut espérer que nos paroisses reconnaîtront à nouveau l'utilité de ce ministère qu'elles ont perdu à l'époque où réapparaissaient les orgues. Seule la voix humaine entraîne bien le chant d'une assemblée...

**La prière
litanique**

Dans les prières litaniques, la formulation des requêtes peut se faire de diverses manières; schématiquement, on peut distinguer les formes suivantes :

<i>Prières «pro»</i>	Pour l'Eglise (<i>éventuellement une relative: qui...</i>), prions le Seigneur !	<i>ou: nous te prions, Seigneur !</i>
<i>Prières «pro., ut»</i>	Pour l'Eglise (<i>évent. une relative: qui...</i>), afin qu'elle te serve... prions le Seigneur !	<i>ou: nous te prions...</i>
<i>Prières «ut»</i>	Pour que (<i>ou : Afin que</i>) l'Eglise soit... prions le Seigneur!	<i>ou: nous te prions, Seigneur!</i>
<i>ou encore:</i>	Dieu a établi son Eglise... Pour qu'elle soit fidèle... prions le Seigneur !	<i>ou: O Dieu, tu as établi ton Eglise... Pour qu'elle te soit fidèle... nous te prions...</i>

Dans la prière litanique, les requêtes s'enchaînent et la prière avance à un rythme assez rapide, en net contraste avec la prière monologuée. La clarté de l'énoncé aide les fidèles à saisir d'emblée le sens des requêtes; les répons chantés impriment un rythme qui ne laisse pas de place au silence. On peut noter enfin que toutes les prières litaniques peuvent être facilement tournées en prosphonèses :

Au lieu de dire:

Pour l'Eglise...
afin que...
prions le Seigneur !
(répons chanté)

On peut dire:

Nous te prions, Seigneur,
pour l'Eglise...
afin que...
(silence)

Les prières de ce chapitre permettent donc une grande souplesse dans la mise en œuvre. Les répons de l'assemblée peuvent aussi être parlés, si l'on veut utiliser des formulations qui n'existent pas dans le Psautier. C'est pourquoi on s'est borné à noter simplement la place des répons dans les textes liturgiques.

La prière diaconale

La prière diaconale. C'est, dans nos Eglises, la forme d'intercession la moins pratiquée. Sans doute à cause de sa structure plus élaborée, de sa progression plus lente, et du fait aussi qu'elle suppose la préparation et l'entente préalable de deux officiants: le célébrant et un diacre (ou un conseiller de paroisse, ou un autre membre de l'assemblée). C'est sous la forme d'une prière diaconale que le Missel romain a gardé, au jour de Vendredi saint, sa seule prière d'intercession jusqu'à la réforme de Vatican II. Dans la «Liturgie des temps de fête», l'office du matin de Vendredi saint présente aussi une prière diaconale (page 251 ss). Il s'en trouve une autre, sous une forme légèrement différente, à la page 187 s. Cette forme de prière est très ancienne. On la trouve par exemple dans les «Constitutions apostoliques» (Antioche, fin du IV^e siècle). D'une part, elle met en évidence la présidence de l'assemblée (l'officiant qui énonce les thèmes de l'intercession), d'autre part elle montre que c'est l'assemblée qui prie par la voix du « diacre » (qui peut être aussi un conseiller ou un fidèle). En outre, cette prière réunit les qualités des deux autres formes : les silences et le recueillement de la prière monologuée, et la progression rigoureuse avec participation de l'assemblée par un répons, propre à la prière litanique. Elle solennise l'acte d'intercession.

L'énoncé du thème par l'officiant, tout en restant simple, peut se faire sous toutes les formes indiquées pour les prières litaniques. La prière du diacre qui conclut chaque moment de prière silencieuse peut être, elle aussi, plus ou moins ample: elle peut consister en une simple phrase, ou en une requête plus développée, ou même en une oraison de type traditionnel (voir la prière G, page 169 s, dans la liturgie; c'est une manière très appréciée de la tradition anglicane). Dans les deux premiers cas, le répons de l'assemblée est semblable à ceux des prières litaniques (N^{os} 120 à 124, 201 de «Psaumes et Cantiques»). Dans le dernier cas, il va de soi que les fidèles disent ou chantent «Amen» après chaque oraison du diacre.

Dans la règle, c'est l'officiant présidant l'assemblée qui dirige la prière diaconale en énonçant les sujets de l'intercession, comme on vient de le dire, et c'est le « diacre » qui prononce les prières. Mais on trouve aussi dans la tradition, bien que plus rarement, la manière inverse, plus « sacerdotale », qui réserve les prières au célébrant et confie au diacre l'énoncé des thèmes. Le premier usage nous semble préférable. La prière finale est toujours dite par l'officiant.

Une forme occasionnelle de l'intercession: la litanie. La tradition nous a légué une quatrième forme de l'intercession : la litanie (on dit aussi: les litanies). Trois rédactions différentes de cette grande prière sont données dans chacun de nos deux volumes (« Liturgie du dimanche », pages 172 à 177) : forme A, litanie luthérienne ; forme B, litanie anglicane; forme C: litanie morave). Cette prière remontant au Moyen Age a une grande tradition. Elle n'a cessé de se répandre, en des rédactions toujours renouvelées, jusqu'au XVIII^e siècle. Dans les traditions luthérienne et anglicane, la litanie est réservée avant tout aux jours de prière ou de jeûne, cela sans doute à cause de son caractère d'intense supplication. Mais il serait regrettable de limiter son usage à de telles occasions. Elle convient à tous les services où l'on veut mettre en évidence que la prière engage toute la communauté; elle se prête aussi fort bien aux célébrations du dimanche soir. Il est en tout cas souhaitable que notre confession découvre et fasse sienne, comme les autres Eglises, cette forme de supplication riche et admirablement structurée, où toute l'intercession s'épanouit à partir de l'adoration du Dieu trinitaire et de la contemplation du Christ crucifié et ressuscité.

**La litanie:
luthérienne,
anglicane,
morave**

En conclusion de ces pages sur l'intercession, il est bon de citer ces réflexions de Jean Jacques von Allmen (dans : « Célébrer le salut », pages 134 et s) : « Le culte est formateur de culture parce qu'il inspire la vie politique et sociale. Il est le point de référence de l'ordre et de la liberté, de la justice et de la paix. Il l'est parce qu'il célèbre la vraie hiérarchie des choses, parce qu'il célèbre la seigneurie du Christ et témoigne de cette grâce inouïe que cette seigneurie n'absorbe pas ce sur quoi elle s'étend, mais en fonde et en respecte la liberté (...). On ne dira jamais assez l'engagement qu'implique l'intercession de l'Eglise pour les autorités, pour la paix, pour les faibles et les malades, ni les résultats de cet engagement (...). Le monde ignore qu'en s'attaquant au culte de l'Eglise, il s'attaque à ce qui le préserve et le garantit. Mais l'Eglise a le droit de le savoir, non pour s'en prévaloir ou pour en tirer profit, mais pour ne pas se laisser de se réjouir du service politique et social qu'elle peut rendre au monde, directement et indirectement, en rendant grâce et en intercédant ».

**Importance de
l'intercession**

Engagement de l'amour

Comment l'amour de la communauté paroissiale se trouve-t-il engagé, sur la lancée de la foi confessée dans le *Credo* et de l'espérance attestée dans la prière d'intercession ? La sainte Cène va être le moment où, plus qu'en tout autre, l'amour de Dieu dans le Christ crucifié et ressuscité étant célébré et reçu, l'Eglise se saura une fois de plus engagée dans une vie de laquelle l'amour ne peut plus être absent.

Mais si la sainte Cène n'est pas célébrée, un signe de cet engagement demeure cependant à la fin du culte et prend de ce fait une certaine importance : c'est l'acte de l'offrande. Si la collecte est comprise comme une offrande, dans l'esprit des prières qui la consacrent à Dieu (consulter la page 181 de la liturgie), elle est un signe, modeste, mais bien réel, de l'engagement des chrétiens dans le monde, une invitation et une incitation à gérer les biens que Dieu leur a confiés d'une manière qui soit en accord avec l'Evangile. On a beaucoup écrit sur l'argent dans l'Eglise; ce n'est pas le lieu d'y revenir. Les prières d'offrande parlent, à ce sujet, un langage clair et accessible à tout fidèle.

**Acte
d'offrande**

L'Oraison dominicale Quand la sainte Cène est célébrée, le culte s'ouvre sur le monde à venir. Dans un culte sans sainte Cène, c'est la prière du Seigneur, le Notre Père, qui donne à la fin du culte cette note eschatologique. En est-on toujours conscient? On oublie trop que l'Oraison dominicale est une prière où toute l'existence du monde présent (les nécessités, les souffrances, les périls, 4^e, 5^e et 6^e demandes) est englobée dans l'attente du monde à venir, encadrée dans les requêtes relatives à l'accomplissement du dessein de Dieu (1^{re}, 2^e, 3^e demandes et fin de la 6^e). En schématisant à peine, on pourrait dire qu'en cette conclusion du culte sans sainte Cène, la prière du Seigneur tient la place de la Cène du Seigneur...

Paroles d'envoi et bénédiction La conclusion du culte est toujours un envoi en mission, même si la sainte Cène n'est pas célébrée. Les paroles d'envoi que l'on pourrait multiplier bien au-delà de la dizaine qui a été retenue (page 182 s) sont importantes à cet égard. Elles éclairent aussi le sens de la bénédiction: les chrétiens sont porteurs, pour le monde, de la grâce de Dieu qui veut s'étendre à tous les hommes.

Formules de la bénédiction C'est une tradition liturgique générale, suivie dans toutes les confessions, que la bénédiction soit explicitement trinitaire (rappel de la grâce baptismale, résumé de la foi qui se distingue de toutes les religions par la révélation de Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit). Une seule formule fait exception, la bénédiction sacerdotale de Nombres 6/24 -26; cette bénédiction vétéro-testamentaire a été utilisée à côté des formules trinitaires parce qu'elle «met le nom de Dieu sur le peuple» (vs 27) elle aussi par trois fois. Cette bénédiction aaronite a surtout été en usage dans les Eglises luthériennes et réformées. Dans la formule paulinienne de 2 Corinthiens 13/13, on notera le caractère dynamique de la succession des trois membres: la grâce du Christ qui mène à l'amour du Père et s'accomplit dans la communion de l'Esprit saint. Quant à la bénédiction occidentale traditionnelle, en usage dans presque toutes les Eglises d'Occident, elle est dans sa formulation originale d'une simplicité extrême: *Benedicat vos omnipotens Deus, Pater, et Filius, et Spiritus sanctus*. Nous la donnons sous la forme légèrement plus étoffée qu'elle a reçue dans la tradition luthérienne allemande: les verbes bénir et garder sont déjà associés l'un à l'autre dans la première phrase de la bénédiction de Nombres 6.

Le culte ne saurait se terminer sur un texte compliqué dont le sens n'est pas immédiatement perçu : c'est pourquoi la formule de la bénédiction doit être simple et lapidaire.

« Amen » Par *l'Amen*, chanté en réponse à la bénédiction, l'assemblée ratifie le culte qui a été célébré et adhère à la bénédiction par laquelle Dieu tout à la fois l'envoie et l'accompagne.

QUATRIÈME PARTIE: LA LITURGIE EUCHARISTIQUE

Liturgie de la Parole et célébration de la sainte Cène La présence du Seigneur au milieu de son peuple est aussi réelle dans la liturgie de la Parole que dans la célébration de la sainte Cène. Mais chacune de ces deux liturgies donne au culte une dimension spécifique ; en principe, elles s'appellent l'une l'autre dans la célébration dominicale de l'Eglise. On a formulé ainsi le rapport entre la prédication de l'Evangile et la célébration de l'eucharistie: «La prédication est nécessaire parce que le Royaume de Dieu n'est pas encore manifesté avec puissance, et l'eucharistie est nécessaire parce que le Royaume de Dieu est déjà présent dans ses arrhes ». Dans le Royaume, la prédication ne sera plus nécessaire (cf. Jérémie 31/31 ss et Hébreux 8/11). «On peut dire que l'eucharistie témoigne de la participation de l'Eglise à l'Histoire du salut, alors que la prédication atteste que cette Histoire insère l'Eglise dans le monde. (...) La double nécessité, pour le culte, de la prédication et de l'eucharistie, atteste de

façon exemplaire la situation de l'Eglise dans le monde et son histoire: elle n'est plus *du* monde (c'est pourquoi elle a déjà accès au banquet céleste); mais elle est encore *dans* le monde (c'est pourquoi elle a toujours besoin des mises en garde, des encouragements, des enseignements, des consolations de la prédication)» (J.J. von Allmen, op. cit., page 150 s).

La sainte Cène redécouverte

Il n'est pas exagéré de dire que, dans l'espace d'une génération, nos Eglises réformées ont redécouvert la sainte Cène. Le renouveau biblique des années 30, la théologie dialectique, un regain d'intérêt pour la Réformation, le dialogue oecuménique, les progrès de l'exégèse, la pratique des retraites spirituelles, d'autres circonstances encore, sont à l'origine de cette redécouverte qui sera certainement considérée un jour par les historiens comme l'un des faits majeurs dans la vie des Eglises réformées du XX^e siècle. Rares sont aujourd'hui les paroisses qui ne célèbrent pas au moins un service de sainte Cène par mois, en plus de ceux des jours de fête. Et déjà relativement nombreuses sont celles qui célèbrent la sainte Cène deux fois par mois, voire chaque dimanche. La sainte Cène cesse ainsi d'être l'appendice occasionnel d'un culte-prédication, comme ce fut le cas pendant quatre siècles, dans nos Eglises. Sortant d'un long «jeûne eucharistique», celles-ci rejoignent enfin Calvin qui écrivait: «... la sainte Cène pouvait ainsi être administrée convenablement, si souvent — et pour le moins une fois chaque semaine — elle était proposée à l'Eglise» (Institution chrétienne, IV, 17, 43).

**Fin d'un
long «jeûne
eucharistique»**

Mais c'est sans doute le renouveau liturgique qui a la grande part dans cette prise de conscience de nos Eglises. En une trentaine d'années seulement, toutes les Eglises réformées francophones ont abandonné les anciens formulaires de sainte Cène pour adopter, avec plus ou moins de rigueur et sous des formes différentes, le schéma eucharistique traditionnel. Etait-ce une infidélité à la tradition réformée? Le fait est qu'on ne pouvait plus guère parler de tradition en la matière. Les liturgies en usage n'avaient plus grand-chose en commun avec le modèle calvinien: retravaillées et modifiées de nombreuses fois, surtout aux XIX^e et XX^e siècles, elles étaient, dans leur diversité, l'expression d'un embarras inavoué. Le caractère exhortatif et didactique qui mettait l'accent sur la repentance plus que sur l'action de grâces, et sur la croix à l'exclusion de la résurrection conduisait la célébration tout entière dans une impasse. Lorsqu'on voulait célébrer la sainte Cène plus fréquemment, ces liturgies se révélaient impraticables. Elles n'avaient pu durer quatre siècles (et moyennant des transformations) que parce que la sainte Cène était célébrée seulement quatre fois par an. Aujourd'hui, toute une génération déjà n'a plus connu ces formulaires; le passage aux nouvelles formes liturgiques de la sainte Cène s'est opéré sans difficultés réelles. On y redécouvrait peu à peu, avec plus ou moins de clarté selon les formulaires, les dimensions eucharistiques, pascals et eschatologiques de la célébration sacramentelle que les anciennes liturgies réformées ne mettaient plus vraiment en évidence.

Pourquoi Calvin a-t-il doté nos Eglises d'une liturgie qui rompait totalement avec la tradition commune de toutes les confessions chrétiennes, tradition que Luther et l'anglicanisme maintenaient dans une mesure relativement large? On sait que le souci du Réformateur de Genève était d'amener son Eglise à communier plus fréquemment. C'est sans doute la raison pour laquelle sa liturgie insiste sur l'aspect communion au détriment de l'aspect célébration. On peut tenir pour certain que cette liturgie aurait dû être modifiée très tôt si Calvin avait obtenu l'autorisation de célébrer la sainte Cène plus fréquemment.

En 1713, Jean-Frédéric Ostervald, pasteur à Neuchâtel, conscient du fait que nos Eglises avaient rompu à la Réforme avec une tradition culturelle ancienne et précieuse, publie une liturgie qui reprend de nombreux éléments de l'eucharistie traditionnelle, empruntés au *Prayer Book* anglican. Remarquable à bien des égards, la liturgie d'Ostervald influence à des degrés divers

**Pionniers
d'un
renouveau
culturel
réformé**

toutes les liturgies romandes... sauf la sainte Cène. Dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, Eugène Bersier, pasteur à Paris, refait un effort semblable; marquante à son tour, son oeuvre n'entraîne cependant pas non plus de modifications dans les liturgies de sainte Cène des Eglises réformées francophones. On peut noter toutefois, à cette époque, un fait aussi étonnant qu'isolé: l'Eglise réformée de Schaffhouse se dote d'une liturgie eucharistique complète et traditionnelle, probablement sous l'influence de liturgistes luthériens allemands. Un peu oubliée par la suite, cette liturgie schaffhousoise a été réimprimée en 1953 et remise en honneur comme elle le méritait.

C'est un pionnier original et solitaire, le pasteur Jules Amiguet, de Lausanne (1867-1946), fin connaisseur des liturgies orientales notamment, qui renoua d'une manière résolue avec la liturgie ancienne, en son église Saint-Jean, dès l'époque de la Première Guerre mondiale. Mais son effort remarquable n'aurait pas eu de suite s'il n'avait été repris sur de nouvelles bases par Richard Paquier (1905-1985), pasteur à Bercher, puis à Saint-Saphorin (Lavaux), fondateur d'« Eglise et Liturgie ». Les « Liturgies de communion » publiées en 1931 et 1933, revues et complétées en 1952, ont été déterminantes, dans les Eglises réformées francophones, pour tout le travail liturgique ultérieur. En 1945, la liturgie de Genève donne le texte d'« Eglise et Liturgie » en parallèle avec d'anciens formulaires. En 1948, l'Eglise réformée de France adopte ce schéma eucharistique à l'exclusion de tout autre. En Suisse, la liturgie bernoise de langue française de 1955 est la première à faire de même. La liturgie vaudoise de 1963 rejoint également l'ordre traditionnel. Entre temps, la Communauté de Taizé s'est mise à diffuser très largement sa liturgie eucharistique qui se répand dans toute la francophonie; elle s'inféodera par la suite de plus en plus à la liturgie romaine restaurée par Vatican II (Missel de Paul VI).

**Dans les autres
confessions**

Dans les autres confessions, des préoccupations identiques se faisaient jour. On voit apparaître

partout de nouvelles liturgies qui s'efforcent de retrouver une certaine plénitude eucharistique, chacune à partir de sa situation confessionnelle particulière, et avec plus ou moins de rigueur. En Ecosse presbytérienne, c'est, en 1940, le *Book of Common Order*. Parallèlement, l'Eglise anglicane, dès 1928 déjà, s'efforce d'assouplir ses usages liturgiques; ces efforts s'intensifient dès 1947 pour aboutir à *l'Alternative Service Book 1980* qui double le *Common Prayer Book* de 1662 sans le mettre hors d'usage. L'Eglise luthérienne d'Allemagne, stimulée par les travaux de la *Michaelsbruder-schaft*, et sur la lancée de travaux plus anciens, produit dès 1964, en plusieurs volumes, son *Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden* où, à côté de la liturgie remontant à Luther, une prière eucharistique plus complète est proposée. De son côté, l'Eglise de Suède réforme sa liturgie dans le même sens. L'Eglise catholique-chrétienne de Suisse, ainsi que ses Eglises-soeurs de l'étranger revisent également leur liturgie de la messe. Dès 1951, la liturgie de l'Eglise luthérienne de France subit des modifications successives, notamment dans la prière eucharistique. Le mouvement est donc général. On n'en finirait pas de citer toutes les réalisations qui — avec les inévitables nuances confessionnelles — vont toutes dans le même sens. Longtemps réfractaire à des formes liturgiques plus accusées, la Suisse alémanique s'y achemine résolument dès les années 50 et publie en 1983, dans le troisième volume de sa nouvelle liturgie, à côté de formulaires de type réformé ancien, des liturgies eucharistiques traditionnelles... et même une adaptation de la nouvelle messe romaine.

L'évolution qui s'est faite au plan romand est ainsi confirmée par le mouvement général. En Suisse romande, le mouvement a cependant l'avantage de n'être pas gêné par des données liturgiques séculaires, car on repart sur des bases entièrement nouvelles. Grâce au discernement théologique et spirituel du pasteur Paquier, cette reconstruction a été engagée sur des bases solides. Mais bientôt on se trouve en tension avec la réforme liturgique romaine, et surtout avec un foisonnement de textes paraliturgiques qui paraissent sur la lancée de celle-ci, créations souvent fantaisistes qui passent les frontières confessionnelles et envahissent notre vie culturelle.

Sur le plan de la célébration eucharistique, il en résulte une confusion considérable et une anarchie regrettable. On ne fait plus la différence entre ce qui est réformé et ce qui est romain, et cela ne peut que nuire aux progrès de l'oecuménisme.

Le ressourcement dans la tradition ancienne s'est imposé, et il faut s'en réjouir. Mais il faut veiller maintenant à ne pas tomber dans la confusion doctrinale. La parution récente de la *Liturgie de Lima* qui accompagne le document oecuménique «Baptême — Eucharistie — Ministère» doit nous inciter à la vigilance et à bien définir notre identité confessionnelle. Sur différents points de la célébration eucharistique, nous devons nous affirmer clairement réformés. Depuis 1957, notre Communauté de travail, tout en puisant dans la tradition occidentale qui est notre bien commun avec les Eglises romaine, luthérienne et anglicane, a toujours veillé à maintenir cette identité réformée. Dans la suite de ces notes explicatives, nous nous efforçons de montrer en quoi la liturgie eucharistique, tout en étant construite selon la tradition, doit rester délibérément réformée

**Ne pas perdre
son identité
confessionnelle**

L'eucharistie des premiers siècles

«Toute la liturgie eucharistique est sortie de l'institution de la Cène comme de son germe» (R. Paquier, *Liturgie de communion*, 1931, p. 11). Cette certitude est bien établie depuis les grandes études liturgiques du XIX^e siècle. Célébrées aux origines dans le cadre d'un repas, la fraction du pain (au début du repas) et l'action de grâces pour la coupe (à la fin du repas) semblent être unies en un seul acte déjà au temps où Marc et Matthieu rédigent, dans leurs Evangiles, le récit de l'institution de la Cène: ils omettent en effet, l'un et l'autre, la mention qu'on trouve chez Luc et chez Paul d'une manière identique, que Jésus prit la coupe «après avoir soupé».

**Du Jeudi saint
de Jésus à
l'eucharistie
de l'Eglise**

Selon Dom Gregory Dix (*The shape of the liturgy*, 1945), la célébration comporte dans son déroulement d'abord sept actions différentes: à la dernière Cène, en effet, Jésus (1) prit du pain, (2) rendit grâces sur le pain, (3) le rompit et (4) le donna à ses disciples en prononçant les paroles que l'on sait; ensuite, (5) il prit la coupe de vin, (6) rendit grâces sur celle-ci et (7) la présenta en disant les paroles qui s'y rapportent. En se dégageant de l'agape — à une époque si ancienne que l'on n'en décèle nulle part la moindre trace — la célébration subit un remaniement profond: absolument unanime, la tradition liturgique de toutes les Eglises réduit ces sept actions à quatre: (1) la préparation du pain et du vin sur la table, (2) l'action de grâces simultanément sur le pain et le vin, (3) la fraction du pain et (4) la communion, pain et vin étant distribués ensemble (op. cit., p. 45). Il faut cependant souligner, avec le commentaire de la nouvelle liturgie anglicane (*The Alternative Service Book, A commentary*, 1980, p. 61) que l'on ne doit pas considérer ces quatre actes comme ayant une importance égale; ils se divisent plutôt en deux groupes où chaque fois le premier geste n'est que préparatoire du second qui est le principal. Ainsi, le fait de découvrir le pain et de remplir la coupe précède tout naturellement l'action de grâces; de même, la fraction du pain et la présentation de la coupe sont le prélude à leur distribution. Cela fait que la célébration se réduit finalement à deux aspects fondamentaux: (1) la prière d'actions de grâces (dont il sera surtout question ci-après) et (2) la communion. C'est ce que nous exprimons, dans la liturgie, par les titres *Prière eucharistique* et *Communion*, imprimés en caractères plus grands.

C'est déjà vers la fin du premier siècle que la célébration de la sainte Cène s'est structurée de la manière qu'on vient de dire. Bien qu'instituée par le Christ dans le cadre de la Pâque juive, ce n'est pas dans la liturgie de cette célébration qu'elle s'est insérée par la suite, puisque la Pâque était annuelle, alors que l'eucharistie était hebdomadaire, voire même plus fréquente. On pense

**Apport de la
liturgie juive**

généralement que c'est dans le cadre de la « chabourah », le repas qui ouvrait le sabbat, que les chrétiens vivant encore sous l'influence des habitudes culturelles juives faisaient le mémorial du Seigneur. Quoi qu'il en soit, la liturgie juive a laissé de nombreuses traces dans la liturgie chrétienne: dialogue et préface, Sanctus, Benedictus ont des antécédents juifs; le pain et le vin figurent également dans diverses célébrations juives. Mais le contenu de la célébration eucharistique fut dès le début le mystère pascal du Christ mort et ressuscité. Et l'Eglise ancienne, en célébrant l'eucharistie le dimanche, a fait du jour du Seigneur une Pâque hebdomadaire où elle revivait, dans le repas du Seigneur, le mystère paschal tout entier, la *memoria passionis*, commémoration du combat victorieux du Christ pour notre salut.

Témoignage du IIe siècle

Vers 150, la première *Apologie* de Justin (aux chap. 65 et 67) nous donne deux descriptions du culte chrétien. Lectures bibliques, prédication, prière d'intercession constituent déjà la première partie du culte. Le souhait de paix ouvre l'eucharistie proprement dite; puis on prépare sur la table le pain et le vin. « On n'accorde aucune importance spéciale à ce rite », note Jungmann (*La liturgie des premiers siècles*, p. 70), il n'y a « aucune procession d'offertoire ». Puis le président de l'assemblée prononce la prière d'actions de grâces « autant qu'il peut » (ce qui montre l'importance accordée à cette prière) et à la fin de la prière tout le peuple répond *Amen*. Mentionné dans les deux récits de Justin, cet *Amen* montre combien la célébration est ressentie comme une action communautaire. Aussitôt après la prière a lieu la communion. Justin nous apprend que la prière eucharistique s'adresse au Père, par le Fils et le Saint-Esprit. On ne s'adresse pas au Christ lui-même, mais on s'approche de Dieu par sa médiation. Par la suite, l'Eglise précisera: la prière s'adresse au Père par le Fils, dans le Saint-Esprit. Dans l'un des récits de Justin, le thème de la prière eucharistique n'est que suggéré (chap. 65), mais dans son *Dialogue avec Tryphon* (chap. 41), l'apologète présente l'eucharistie comme « mémorial de la passion que le Christ a endurée pour purifier les âmes des hommes de toute iniquité, et pour qu'en même temps nous puissions rendre grâces à Dieu d'avoir créé le monde et tout ce qu'il contient en vue de l'homme, de nous avoir délivrés du mal dans lequel nous nous trouvions, et d'avoir vaincu complètement les principautés et les puissances, par Celui qui s'est soumis lui-même à la passion, selon la volonté de Dieu ». Le culte tout entier est donc à la fois action de grâces et mémorial, réalités intimement liées (cf. en allemand: denken — danken; et en anglais: to think — to thank). L'action de grâces liée au mémorial est le trait caractéristique de la jeune Eglise. C'est avec circonspection et réserve que celle-ci parle de sacrifice à propos de l'eucharistie; si ce terme est employé, c'est par exemple en y associant la précision qu'il s'agit d'un sacrifice de louanges (dans le sens de Hébreux 13/15), seule manière de répondre au sacrifice que le Christ a fait pour nous, de son corps et de son sang, sur la croix. Dans son action de grâces pour le Christ, l'Eglise se donne à Dieu avec le Christ, le sacrifice de louanges s'unit au sacrifice de la croix dans le service de Dieu. De même, si le pain et le vin sont appelés offrande ou don à Dieu, ce n'est pas qu'ils le soient en eux-mêmes, puisqu'au contraire ils sont le gage sacramentel du don que le Christ nous a fait de lui-même. En prenant le pain et le vin dans l'action de grâces, nous sommes unis au Christ qui s'est donné à Dieu pour nous, et nous sommes ainsi donnés à Dieu avec le Christ et en lui. Ainsi donc c'est « du dedans » que les termes de sacrifice et d'oblation sont compris, à cette époque où l'expression dominante pour désigner la sainte Cène est celle d'eucharistie, action de grâces (sur tout cela voir J.A. Jungmann, op. cit., p. 80). On n'a donc pas encore quitté le terrain du Nouveau Testament.

Lutte contre le gnosticisme

Dans la lutte contre le gnosticisme, à l'époque d'Irénée de Lyon, un développement inattendu va se produire dans la réflexion de l'Eglise sur l'eucharistie: pour témoigner de l'unité de Dieu, créateur et rédempteur, on va insister sur le fait que le pain et le vin sont dons de la terre, prélevés pour l'eucharistie. Sur cette lancée, c'est tout un rite préliminaire d'offertoire qui va se développer au seuil de la célébration, anticipant sur ce que la prière eucharistique dit déjà, et la doublant en quelque sorte. On sait que les développements ultérieurs de cette théologie de

l'offertoire (qui pouvait se justifier au moment de la lutte contre le gnosticisme) ont entraîné l'Eglise très loin de l'action de grâces primitive. C'est contre ces développements que s'élèvera avec vigueur la Réformation du XVI^e siècle. Un offertoire n'a pas sa place dans une liturgie réformée. C'est ainsi que notre liturgie s'en tient aux simples gestes des origines quand elle prévoit qu'avant la prière eucharistique le pasteur découvre le pain et remplit la coupe, pendant que l'assemblée chante le cantique de sainte Cène.

C'est le début du III^e siècle qui nous livre le premier texte d'une liturgie eucharistique. Son auteur est Hippolyte de Rome (environ 170-235). Son traité, connu sous le nom de *Tradition apostolique*, présente la liturgie d'une célébration eucharistique à Rome (et ailleurs peut-être) vers la fin du II^e siècle. Au début de l'eucharistie proprement dite, les diacres apportent le pain et le vin; il n'y a pas de procession solennelle d'offertoire, ni de paroles accompagnant le dépôt du pain et du vin: l'officiant les reçoit simplement en étendant les mains sur eux, sans autre intention manifeste que celle de les recevoir et de les mettre à part pour l'eucharistie. L'action de grâces commence par le dialogue. C'est celui que nous utilisons encore. La prière elle-même est d'une clarté et d'une simplicité exemplaires. Trinitaire, elle est adressée au Père; elle lui rend grâces pour l'œuvre du Fils qui nous a sauvés par sa passion; elle rappelle ensuite comment le Christ a institué le sacrement pour qu'il soit le mémorial de sa passion victorieuse, puis elle demande que le Saint-Esprit habite cette célébration dans laquelle l'Eglise se donne à Dieu, afin qu'il soit glorifié aux siècles des siècles. Nous avons repris cette prière dans le cadre des Offices du soir (page 264 s).

**La prière
eucharistique
d'Hippolyte**

Ainsi, la prière eucharistique se présente déjà sous une forme presque définitive dès le plus ancien texte connu. Dialogue — action de grâces — récit de l'institution — anamnèse — épiclese — doxologie: il semble bien que cette structure de la célébration soit commune à toute l'Eglise dès la fin du II^e siècle. Un seul élément ne figure pas chez Hippolyte: le *Sanctus*. Jungmann suppose qu'il a peut-être été omis intentionnellement par Hippolyte, dans son traité. On ne saurait l'affirmer avec certitude. On constate simplement qu'à partir du IV^e siècle, le *Sanctus* se trouve dans toutes les liturgies, tant latines qu'orientales, témoignage encore de leur évolution commune, du moins dans les grandes lignes. Le *Sanctus* y représente une sorte de césure entre l'action de grâces et le mémorial; il rappelle aussi que, dans son culte, l'Eglise est unie aux anges qui célèbrent Dieu dans le ciel.

Telle qu'elle est, la prière d'Hippolyte s'élève d'un seul jet, dense et cohérente. Ecrite en grec, elle est pourtant d'une simplicité toute romaine. L'usage de préfaces variables ne semble pas encore établi tel qu'il apparaîtra plus tard dans l'Eglise d'Occident. Les liturgies orientales, quant à elles, s'en tiendront à une grande louange invariable, évoquant la création et la rédemption d'une manière souvent très ample. Chez Hippolyte, le contenu de l'action de grâces est déjà tout à fait celui des préfaces ultérieures. On n'y trouve, il est vrai, qu'une allusion rapide à la création (le Christ, «Logos de Dieu, par qui toutes choses ont été créées»), puis c'est le rappel de l'incarnation, après quoi la passion, très soulignée, est décrite comme le combat que le Christ a mené pour dépouiller la puissance des ténèbres. Cette compréhension de la passion est caractéristique de l'Eglise ancienne et a son origine dans les épîtres pauliniennes. L'épiclese, à la fin de la prière, se réfère à l'ensemble de la célébration: c'est toute la prière qui est considérée comme consécatoire, et non un moment déterminé de celle-ci (les paroles du Seigneur sur le pain et le vin, par exemple, comme le veut l'Eglise romaine): le rappel de l'institution apparaît dans la prière comme un récit explicatif. On constate enfin qu'aucune intercession particulière ne vient encore interrompre le mouvement de la prière: l'épiclese débouche immédiatement sur la doxologie. Lietzmann a pu dire que, telle que nous la lisons, la prière eucharistique d'Hippolyte aurait pu être prononcée à Corinthe ou à Ephèse, au temps de S. Paul (Messe und Herrenmahl, 1926, p. 181). Dans sa simplicité, elle nous paraît en tout cas exemplaire pour le travail liturgique dans l'Eglise réformée.

**A la fin du IV^e
siècle**

Vers la fin du IV^e siècle, soit 150 ans après Hippolyte, la liturgie d'Antioche présente une anaphore (= nom de la prière eucharistique dans l'Eglise d'Orient) toute semblable quant à sa structure et où l'on retrouve même des allusions à la prière d'Hippolyte qui sont un signe de sa large diffusion. Une certaine unité s'est donc maintenue aux III^e et IV^e siècles dans la célébration eucharistique. Cette liturgie d'Antioche nous est connue par les *Constitutions apostoliques*, une compilation due à un auteur syrien de la fin du IV^e siècle. C'est une liturgie très ample dans son action de grâces: nous avons là un premier exemple de louange de type oriental englobant la création, la chute, les patriarches, l'exode, pour aboutir au *Sanctus* et se poursuivre dans l'évocation de l'oeuvre du Christ, de sa passion et de sa résurrection. L'ampleur du texte a fait penser que cette liturgie n'a jamais été dite sous cette forme. Jungmann suppose en effet que le compilateur l'a proposée comme une mine d'éléments dans lesquels les célébrants pourraient puiser librement, plutôt que comme une prière liturgique à proprement parler (Prax eucharistica, Fribourg, 1968, p. 83). Dans ce cas, il est d'autant plus frappant de constater que l'anamnèse et l'épiclese sont toutes deux d'une concision remarquable. Le seul élément nouveau, dans cette liturgie, est la très longue prière d'intercession qui suit l'épiclese; mais, placée à cet endroit, cette intercession n'est pas encore vraiment imbriquée dans l'anaphore, comme ce sera le cas plus tard.

**Au-delà du IV^e
siècle**

Au-delà du IV^e siècle, les Eglises d'Orient et d'Occident s'affirment de plus en plus dans leurs différences, au plan liturgique comme dans leur ecclésiologie. Il nous importait ici d'esquisser à très grands traits les origines de la célébration eucharistique. L'évolution ultérieure des différentes familles confessionnelles dépasse notre propos. S'il doit y avoir ressourcement dans la tradition, c'est dans les débuts de celle-ci qu'il doit s'opérer et non dans les développements ultérieurs.

**Options pour une liturgie réformée de la Cène
et petit commentaire théologique et spirituel de la liturgie eucharistique**

Une brève esquisse des origines de la liturgie eucharistique permet de comprendre les options qui se sont imposées, depuis une trentaine d'années, dans l'élaboration d'une liturgie réformée de la sainte Cène selon le schéma eucharistique traditionnel.

Il nous faut donc passer en revue tous les éléments de la célébration pour illustrer et justifier ces options. Ce sera en même temps un petit commentaire théologique et spirituel de la célébration eucharistique.

L'introduction de la liturgie eucharistique

**Le souhait de
paix**

Le souhait de paix. Avec la tradition la plus ancienne, maintenue par les liturgies byzantines, ainsi qu'avec la nouvelle liturgie anglicane de 1980, nous plaçons le souhait de paix en tête de la célébration, comme le propose déjà R. Paquier. Il est ainsi le rappel de la salutation du Ressuscité à ses disciples. C'est dans la paix du Christ que l'assemblée eucharistique se constitue, ce qui implique la réconciliation des communiants entre eux, non pas tant comme un acte particulier à ce moment, mais comme une réalité vécue au travers de toute la célébration. L'Eglise se reconnaît comme la famille de Dieu.

Le souhait de paix doit-il être suivi d'un «signe de paix» que se donnent les fidèles à l'invitation de l'officiant? On peut diverger d'avis à ce sujet. Toute la célébration est attestation de cette paix. La grande pudeur de nos fidèles n'a pas encore permis à un signe concret de s'imposer et aucune forme précise n'est apparue qui puisse emporter l'adhésion du grand nombre. Il semble indiqué de laisser les choses en l'état: chaque communauté est libre d'avoir, sur ce point, sa pratique

propre. On peut aussi trouver préférable de réserver ce «signe de paix» à des occasions particulières de la vie paroissiale pour lui garder toute sa valeur. L'avenir dira comment ce problème est ressenti par les communautés paroissiales. Il est intéressant de noter que l'Eglise d'Angleterre, elle aussi, n'a pas voulu imposer une solution dans sa nouvelle liturgie (cf. le commentaire de celle-ci, p. 76).

Le memento. Il suit logiquement le souhait de paix: en se reconnaissant, dans la paix du Christ, comme la famille de Dieu, la communauté paroissiale, au seuil de l'eucharistie, se souvient qu'elle entre ainsi dans une communion aux dimensions universelles qui transcende le temps et l'espace. Comme rien ne peut nous séparer de l'amour du Christ, rien ne peut non plus séparer entre elles toutes les générations des fidèles. Dans les premiers siècles, c'est au seuil de l'eucharistie qu'on lisait les diptyques, listes de ceux qu'on associait à la célébration: martyrs, défunts, absents. Devenant par la suite intercessions pour les vivants et pour les morts, ces mentions se sont glissées au coeur de la prière eucharistique, prenant ainsi un tout autre caractère. Le memento tel que nous le comprenons n'est pas une intercession, mais une affirmation de la communion qui unit tous ceux qui, du passé au présent, ont mis leur confiance en Christ, dans l'attente de son Royaume; au seuil de la sainte Cène, il évoque le grand rassemblement de toute l'Eglise au dernier jour.

Le memento

Le memento doit-il être considéré comme facultatif? Dans la «Liturgie des temps de fête », nous l'avons mis entre [...] pour signifier que s'il faut abréger le service, c'est le memento qui peut être supprimé. Mais il serait regrettable qu'on le supprime régulièrement. «Récapitulation de l'histoire du salut, le culte se réjouit *hic et nunc* de la présence de toute l'histoire du salut, et il y participe. Il est donc par excellence le moment de la vraie communion des saints. On n'a jamais le Christ sans ses membres: quand il est là, sont là avec lui tous ceux qu'il a rachetés. L'Eglise participe déjà au culte qui rassemblera éternellement tout le peuple de Dieu, depuis Abel le juste, jusqu'au dernier baptisé» (J. J. von Allmen, op. cit., p. 236 s). Dans les requêtes conclusives du memento, tirées de la Didaché (IX/4 et X/5), s'exprime avec force, dans les termes mêmes de la prière du premier siècle, la dimension eschatologique de la célébration eucharistique.

La préparation du pain et du vin; le cantique de sainte Cène. Après le souhait de paix et le memento, le pasteur prépare la table: il découvre le pain et remplit la coupe. L'assemblée accompagne cette préparation de son chant. Nos très beaux cantiques de sainte Cène (N^{os} 223 à 229 de «Psaumes et Cantiques ») ont ici leur place. Si le pain et le vin ne se trouvent pas sur la table dès le début du culte (contrairement à l'usage le plus courant), ils peuvent être apportés à ce moment, pendant le chant. Cet acte ne doit toutefois pas donner lieu à une solennisation particulière, mais doit rester très simple. Une procession solennelle à cet endroit supposerait, en effet, qu'une entrée tout aussi solennelle se fasse avec la Bible au début de la liturgie de la Parole: en doctrine réformée, Parole et sacrement sont au même niveau. Nous considérons donc comme préférable que le pain et le vin soient déposés sur la table sainte dès le début du service comme la Bible l'est sur le lutrin ou dans la chaire. L'officiant découvrant le pain et remplissant la coupe *pendant le cantique de l'assemblée*, aucune parole liturgique n'accompagne cette préparation, conformément à la tradition la plus ancienne. C'est dans la prière eucharistique que le pain et le vin sont présentés comme étant mis à part pour la sainte Cène. Cette déclaration n'a pas à être doublée.

La préparation du pain et du vin; le cantique de sainte Cène

La prière eucharistique: sa structure

La prière eucharistique est trinitaire, en ce sens qu'elle célèbre l'oeuvre du Père, fait le mémorial du Christ et demande le Saint-Esprit.

Le dialogue initial. Il est d'usage universel. Par lui, l'officiant s'assure — et l'assemblée lui signifie — que la prière qui commence, importante entre toutes, est bien celle de toute la communauté assemblée, comme l'attestera aussi, en conclusion, l'*Amen* final chanté par toute l'assemblée. Par

Le dialogue initial

le dialogue, l'assemblée se trouve pleinement engagée dans la célébration: l'expérience montre que les fidèles en sont très conscients. Le dialogue ne devrait donc jamais être omis. Quant à sa forme, il nous semble légitime que l'officiant dise sa partie et que l'assemblée chante la sienne (« Psaumes et Cantiques» 132, par exemple), car il n'est pas usuel dans notre culte que l'officiant chante seul, tandis qu'il est habituel que l'assemblée chante sa participation responsoriale. Si l'officiant chantait sa part du dialogue, il devrait ensuite aussi chanter la préface... En outre, le chant responsorial des fidèles donne à l'adhésion ainsi exprimée une tonalité joyeuse, du relief. Soulignons aussi la phrase centrale du dialogue: «Rendons grâces au Seigneur, notre Dieu»

La préface *La préface.* Elle remonte, dans sa forme, à la prière juive et nous rattache d'une manière vivante à l'Eglise des origines; on la trouve dans les liturgies de toutes les confessions. Il est désirable que l'officiant la prie en élevant les mains : c'est le geste de la prière antique, dans l'Ancien Testament déjà. Ce geste exprime parfaitement l'action de grâces dans laquelle l'Eglise proclame la grandeur de Dieu, dans laquelle aussi elle se voue au Seigneur. Le terme de *praefatio* signifie «proclamation», sous-entendu «de Dieu et de sa gloire», mais aussi «devant Dieu, en sa présence ». La préface prend donc la dimension d'une confession de foi. On comprend ainsi pourquoi l'Eglise a hésité longtemps à introduire le *Credo* dans sa liturgie du dimanche. Il peut arriver que celui-ci fasse double emploi avec la préface. C'est alors au *Credo* de s'effacer. Pourtant il n'est pas question de lui contester sa place dans le culte; on admettra simplement que sa récitation n'est pas absolument nécessaire chaque dimanche.

La préface a quelquefois une dimension lyrique, mais elle est toujours très disciplinée dans son langage et précise dans son contenu doctrinal. Le principe des préfaces variables n'autorise pas l'officiant à se lancer dans des divagations de louanges tous azimuts: sous une forme ou sous une autre, c'est toujours la rédemption, et plus précisément le mystère pascal, qui est au centre de la préface, précédé souvent d'une mention de la création, œuvre première de Dieu. Comme toute la prière eucharistique, la préface est adressée au Père. La liturgie propose quelques préfaces brèves pour les services qui doivent être brefs, mais cela ne signifie pas qu'il faille abrégé régulièrement la liturgie à ce moment... L'action de grâces a droit, dans la règle, à un minimum de développement.

Le Sanctus *Le Sanctus.* Les opinions sont partagées quant à l'époque de son insertion dans la prière eucharistique. Certains pensent que ce fut au IV^e siècle, d'autres, comme Jungmann, supposent que ce fut déjà beaucoup plus tôt. Quoi qu'il en soit, le *Sanctus* constitue, avec les paroles qui l'introduisent, une très belle conclusion de la préface. Il vient en droite ligne de la liturgie juive (cf. par exemple les prières du matin ou le *Schemoné Esséré*). Acclamation vétéro-testamentaire légèrement développée (Esaïe 6/3), le *Sanctus* peut être prolongé par l'acclamation néotestamentaire du *Benedictus* (Matthieu 21/9b). C'est l'usage assez général des liturgies anciennes. Le *Sanctus* rappelle à l'Eglise qu'en célébrant la gloire de Dieu, elle s'unit au culte des anges; Calvin aimait à dire du culte de l'Eglise qu'il est «célébré en présence de Dieu et de ses anges» (cf. Institution chrétienne, passim, et Forme des prières ecclésiastiques, épître au lecteur, in fine). Quant au *Benedictus*, il rappelle l'entrée du Christ dans la cité sainte, et donc sa venue parmi les siens.

La prière eucharistique atteint à ce point un premier sommet. Elle va maintenant devenir mémorial du Christ. Un moment de silence marque opportunément cette étape.

Le post-Sanctus *Le post-Sanctus.* Quelques paroles de transition forment la charnière entre l'action de grâces et le mémorial. Sous des formes différentes, dans chacune des prières eucharistiques que nous proposons, elles disent que la Cène qu'on est en train de célébrer est instituée par le Christ et fait partie de son plan de salut.

Le récit de l'institution. Ce récit figure au coeur de la prière eucharistique pour rappeler l'institution du sacrement par le Christ; il est donc simplement un récit. Tel est le cas dans la plus ancienne tradition (Hippolyte). De ce fait, il n'est pas accompagné de gestes liturgiques. Rompre le pain et élever la coupe pendant la lecture du récit de l'institution équivaudrait à lui donner, et à donner notamment aux paroles du Seigneur (« Ceci est mon corps..., ceci est mon sang... »), à ce moment de la prière, une portée consécrationnaire que ni le récit, ni les paroles du Christ n'ont dans l'ancienne tradition. Pour celle-ci — et il doit en être de même pour nous — c'est toute la prière qui est consécrationnaire; l'action du Saint-Esprit ne se laisse pas enfermer dans des mots déterminés.

**Le récit de
l'institution
de la Cène**

Un autre problème se pose ici: celui d'une première épiclese avant le récit de l'institution. Une demande du Saint-Esprit qui serait faite avant le rappel de l'institution donnerait forcément à celui-ci la portée consécrationnaire qu'on veut éviter et elle appellerait du même coup les gestes exprimant cette compréhension des choses. Or, selon la plus ancienne tradition (cf. Hippolyte et les *Constitutions apostoliques*), l'épiclese se situe à la fin de la prière. On exprime ainsi que l'action tout entière dépend de la grâce et de la consécration que Dieu lui accorde par l'Esprit. C'est conforme à la doctrine réformée des sacrements. Si l'Eglise romaine de Vatican II, voulant rétablir l'invocation de l'Esprit dans la prière eucharistique, a situé une première épiclese (la principale des deux à ses yeux) avant les paroles de l'institution, la raison en est évidente: il s'agissait de souligner et de mettre en évidence par ce moyen que la consécration se situe au moment où le prêtre prononce les paroles du Christ: *Hoc est corpus meum. Hoc est sanguis meus*. La notion de consécration qui en découle ne nous paraît plus être en accord avec le témoignage néo-testamentaire. De plus, une première épiclese à ce moment interrompt de toute évidence le mouvement de la prière eucharistique ancienne qui est trinitaire et qui place la demande du Saint-Esprit en conclusion. Nous n'avons pas à imiter l'Eglise romaine en prononçant une première épiclese avant le récit de l'institution.

**Deux
épicleses?**

L'anamnèse. Elle est le prolongement naturel du récit de l'institution: en instituant la sainte Cène, le Seigneur donne à son Eglise un mémorial de sa passion victorieuse, afin qu'elle célèbre cette passion jusqu'à ce qu'il vienne dans sa gloire. L'anamnèse rappelle donc que le crucifié-ressuscité, monté à la droite de Dieu, est aussi Celui qui doit venir et que l'Eglise attend. L'eucharistie est comprise ici comme étant à la fois anamnétique et proleptique. Et S. Paul souligne en effet les deux aspects, lorsqu'il écrit: «Toutes les fois que vous mangez de ce pain et que vous buvez de cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne» (1 Corinthiens 11/26). Il en est de même le soir du Jeudi saint, lorsque Jésus dit: « Je ne boirai plus de ce fruit de la vigne, jusqu'au jour où je le boirai nouveau avec vous, dans le Royaume de Dieu» (Matthieu 26/29). Ces deux paroles figurent à la fin du récit de l'institution, comme une préparation à l'anamnèse, la première dans la prière eucharistique I, la deuxième dans la prière eucharistique II.

L'anamnèse

L'anamnèse doit-elle être chantée par les fidèles? ou comprendre un répons chanté par eux? Un certain nombre de liturgies orientales anciennes connaissent une acclamation des fidèles à ce moment de la prière. La liturgie latine, qui n'avait pas ce répons, l'a introduit à la faveur de la réforme de Vatican II. Mais c'est la liturgie de l'Eglise de l'Inde du sud qui l'avait déjà remis en honneur en 1950. Le recueil «Psaumes et Cantiques» (1976) nous en propose trois formes (133 C, 136, 138): Dans la «Liturgie des temps de fête» nous en suggérons l'usage à titre facultatif, et dans la «Liturgie du dimanche» également pour la prière eucharistique II. Ce répons est légitime, mais il ne nous paraît pas absolument nécessaire; il nous semble même introduire une sorte de rupture: on vient de chanter le *Sanctus* (et le *Benedictus*) pour marquer la césure entre l'action de grâces et le mémorial; faut-il vraiment couper une fois encore la prière par un répons? On peut en douter sérieusement. Son utilisation dépend en tout cas de la «maturité liturgique» de l'assemblée.

L'épiclese *L'épiclese.* «Le signe, écrit Calvin, n'a nulle efficace sans l'Esprit» (Commentaire sur Ephésiens 5/26). S'il est un point où la conviction réformée se rencontre avec celle de l'Eglise ancienne, c'est bien sur celui de l'épiclese. Lorsque S. Paul (1 Corinthiens 10/16), à propos du pain et du vin, parle de *communion au corps et au sang du Christ*, il sous-entend de toute évidence que cette communion est l'oeuvre du Saint-Esprit. Ainsi, dans chacune des prières eucharistiques proposées aux pages 234 ss de la liturgie, l'épiclese est calquée sur cette parole paulinienne. Cette référence apostolique garantit la plénitude théologique de cette formulation. On remarquera aussi que le Saint-Esprit n'est pas invoqué directement: l'épiclese ne s'adresse pas à *l'Esprit*, mais *au Père* pour qu'il envoie l'Esprit, selon la promesse. Puis, dans le prolongement de cette épiclese, chacune des prières eucharistiques évoque à sa manière le plein accomplissement du Royaume de Dieu dont l'Eglise reçoit les prémices dans la sainte Cène.

La doxologie *La doxologie.* En conclusion de la prière, la doxologie rappelle que s'il s'agit bien, dans le plan de Dieu, du salut de l'homme, ce salut n'est pas en lui-même la fin dernière, mais c'est que Dieu soit glorifié par la création rachetée. Car c'est dans cette glorification seule que le genre humain, avec toute la création, retrouvera la vie en plénitude.

L'Amen final *L'Amen final.* Par Justin, nous savons que *l'Amen* des fidèles, à la fin de la prière eucharistique, remonte aux origines mêmes de l'Eglise. Après avoir attesté, dans le dialogue initial, qu'elle s'associe à la prière et la fait sienne, l'assemblée la ratifie en chantant *l'Amen*. Un paroissien disait combien il aimait chanter cet *Amen*: «A travers cet Amen, on réalise que la sainte Cène est, au sens le plus fort, notre affaire: le Christ nous y implique avec lui».

Quatre formes de la prière eucharistique

On sait que la liturgie romaine, et avec elle les liturgies anglicane et luthérienne, n'avaient chacune qu'une seule prière eucharistique, alors que la liturgie byzantine en possède deux et que d'autres Eglises orientales en présentent plusieurs. Dans sa récente réforme liturgique, l'Eglise de Rome a ajouté trois nouvelles prières à l'ancienne et unique prière romaine; elle en a ensuite autorisé d'autres, réservées à des circonstances particulières. Dans la prière II, on trouve des réminiscences d'Hippolyte; la prière III est construite sur le modèle des prières anciennes, et la prière IV s'inspire des prières byzantines à préface invariable.

Dans la «Liturgie des temps de fête», nous avons donné une prière eucharistique *usuelle*, plus une *variante*, p. 394 s. Dans les temps festifs, en effet, la liturgie de la Parole comporte de dimanche en dimanche une grande variété thématique: en contrepartie, il importe que la célébration de la sainte Cène ne varie pas trop. Dans le temps ordinaire, la liturgie de la Parole est, thématiquement, moins fortement marquée qu'aux temps festifs: la liturgie de la Cène supporte de ce fait davantage de variabilité. C'est pourquoi nous donnons pour le temps ordinaire trois prières eucharistiques, présentées comme équivalentes, soit une prière nouvelle (I, p. 234s) s'ajoutant aux deux déjà publiées aux temps de fête (II, p. 236s; III, p. 238s). Enfin, nous proposons dans le cadre des offices du dimanche soir la prière d'Hippolyte (IV, p. 264s).

Il n'est pas indiqué d'avoir un grand nombre de prières eucharistiques. L'assemblée doit en effet les connaître pour pouvoir les prier intérieurement avec l'officiant; elle doit pouvoir se familiariser avec ces textes si importants et si denses. Ce n'est donc que prudemment qu'on entrera dans l'utilisation de ces quatre prières. Par égard pour les fidèles, il nous semble difficilement possible d'utiliser plus de quatre prières différentes.

Prière eucharistique I *La première prière eucharistique*, page 234s. Appelée ici la première, elle peut être considérée comme la *prière usuelle du temps ordinaire*. Elle est très lapidaire dans sa formulation. Les paroles de liaison après le *Sanctus* sont calquées sur des textes anciens, à l'exemple de la liturgie réformée

écossaise. Dans l'anamnèse, la prière fait mémoire du Christ crucifié, ressuscité et monté au ciel, puis à l'horizon de l'eucharistie, célébration du sacrifice de la croix, elle évoque la venue du Seigneur dans sa gloire: les aspects anamnétique et proleptique du sacrement sont ainsi clairement distingués. Prolongeant l'épiclese, la prière attend que la Pâque du Christ s'accomplisse dans la plénitude du Royaume où Dieu sera tout en tous. La doxologie est anténicéenne: les trois personnes divines y sont mentionnées dans une succession dynamique, comme le veut l'ancienne tradition.

La deuxième prière eucharistique, page 236s. C'est la prière qui est *usuelle au temps festif* et qui sert de

**Prière
eucharistique II**

variante au temps ordinaire. Elle comporte, entre le *Sanctus* et le récit de l'institution, un texte de transition repris de la liturgie anglicane (Thomas Cranmer), apport spécifique de la Réformation à la liturgie eucharistique. On notera, dans l'anamnèse, le temps d'arrêt (suggéré par un tiret) qu'il est bon d'observer entre la mention de l'oeuvre «passée» du Christ et l'évocation de sa venue en gloire. La prière rappelle ensuite que c'est par obéissance au Seigneur que nous plaçons devant Dieu le pain et le vin, lui demandant d'en faire pour nous le mémorial de l'oeuvre du Christ, afin que nous puissions y joindre notre sacrifice de louanges. L'épiclese s'inspire de celle donnée par «Eglise et Liturgie» (1952); quant à la conclusion de la prière, évoquant l'Eglise en devenir célébrant la Trinité sainte, elle est tirée de la Liturgie de l'Eglise de l'Inde du Sud (1950). Créée pour la Liturgie bernoise de langue française (1955), cette prière eucharistique a été reprise, sous des formes légèrement remaniées, dans la Liturgie des temps de fête (1979), dans la Liturgie de l'Eglise réformée de France (1963), dans la Liturgie méthodiste (1985) et dans le cahier de liturgies eucharistiques de l'Eglise réformée du Canton de Vaud (1986).

La troisième prière eucharistique, page 238 s. Elle figure comme *variante au temps festif* (*Liturgie des*

**Prière
eucharistique III**

temps de fête, page 394 s). Au temps ordinaire, on l'utilisera lorsqu'on voudra *souligner le caractère eschatologique de l'eucharistie*, par exemple aux derniers dimanches du temps ordinaire. Reprise d'un texte du pasteur Paquier, lui-même rédigé sur des modèles luthériens (notamment la liturgie de Friedrich Heiler et celle de Karl Bernhard Ritter), cette prière contient dans son anamnèse plusieurs allusions à l'épître aux Hébreux: le Christ, souverain sacrificateur *et* victime offerte en sacrifice; le Christ offrande divine par qui notre sacrifice de louanges peut parvenir devant le trône de Dieu; le Christ, par qui notre vie devient offrande vivante dans le service de Dieu. Dans l'épiclese, l'Esprit saint est désigné comme la force du monde à venir; il nous fait goûter déjà, dans le pain et le vin de la Cène, des aliments de vie éternelle, et il a commencé de faire toutes choses nouvelles. Quant à la conclusion de cette prière, elle n'a pas la forme d'une doxologie, mais s'inspire de la Didaché (X, 6a): «Que ce monde passe et que vienne ton règne! » En guise de ratification par l'assemblée, on a, non un *Amen*, mais un «Viens, Seigneur Jésus !» (répons N OS 137 ou 139 du Psautier); c'est la conclusion de toute l'Ecriture sainte (Apocalypse 22/20), le seul texte qui puisse légitimement se substituer à une doxologie.

Chacune de ces trois prières a ainsi son caractère propre. Mais elles sont toutes construites sur le même schéma. Elles se distinguent des nouvelles prières romaines en ce qu'elles n'ont pas d'épiclese avant le récit de l'institution. Elles n'intègrent pas non plus dans leur déroulement des requêtes pour les vivants et pour les morts, pour les autorités de l'Eglise, etc. Mais elles suivent toutes le schéma de l'eucharistie ancienne dans sa simplicité. Nous croyons que le maintien de ce schéma s'impose, dans une liturgie réformée, par sa clarté et par sa structure trinitaire; il a son rôle à jouer dans le dialogue œcuménique.

La quatrième prière eucharistique, page 264s. C'est celle d'Hippolyte. Elle a déjà été décrite, page 27

**Prière
eucharistique IV**

ci-dessus. Sa brièveté et sa structure sans *Sanctus* conviennent à des services du soir, célébrés avec une petite assemblée; ce qui ne signifie pas que les autres prières ne puissent pas être utilisées le (*Hippolyte*) soir aussi. La prière d'Hippolyte est importante et mérite d'avoir sa place dans notre vie culturelle à cause de son ancienneté. Elle est une norme pour les autres prières eucharistiques.

La communion

L'Oraison dominicale *L'Oraison dominicale.* Après l'*Amen* chanté de la grande prière, un bref silence indique que l'on va entrer dans la partie communion de la sainte Cène. Il faut éviter d'enchaîner directement le Notre Père à la prière eucharistique, privant cette dernière de sa doxologie — dont on a dit l'importance — ainsi que de l'*Amen* des fidèles. Au seuil de la communion, le Notre Père est la prière par laquelle le Christ nous apprend que nous sommes enfants de Dieu. Il appartient donc à la partie de la liturgie qui prépare l'acte de communion. En disant l'Oraison dominicale, l'Eglise se souvient que la communion est notre réconciliation avec le Père, par le Christ: tels des fils prodiges, nous sommes accueillis dans la joie du Père.

La fraction du pain et la présentation de la coupe *La fraction du pain et la présentation de la coupe.* C'est de bonne tradition réformée d'accompagner la fraction du pain et la présentation de la coupe d'une formule calquée sur 1 Corinthiens 10/16 (texte qui vient d'affleurer déjà dans l'épiclese). Dans la liturgie romaine, seule une prière dite à voix basse par le prêtre accompagne la fraction. Dans la liturgie orthodoxe, cet acte s'accomplit également sans que l'assemblée puisse en avoir connaissance, ni en voyant la fraction (l'autel est caché par l'iconostase), ni en entendant les paroles du prêtre officiant dans le chœur. Il est important de maintenir ici notre usage réformé. On se souviendra que l'aote de la fraction a été considéré comme suffisamment symbolique, au livre des Actes, pour que toute la célébration en tire son nom (Actes 2/42). Cependant il doit être bien clair que les paroles de la liturgie réformée à ce moment n'ont pas une signification consécrationnaire — comme on l'a souvent cru dans nos Eglises — mais correspondent à une simple présentation du pain et du vin, au moment où l'on s'apprête à les distribuer.

La prière de communion *La prière de communion.* On pourrait très bien imaginer que la communion soit donnée immédiatement après la fraction du pain et la présentation de la coupe. Mais une nécessité spirituelle profonde appelle ici une prière d'humilité où s'exprime le sentiment d'indignité que l'on éprouve au moment de s'approcher de la table sainte. On ne peut recevoir la communion au corps et au sang du Christ sans reconnaître que c'est l'effet d'une grâce imméritée. D'où la prière du centenier: «Seigneur, je ne suis pas digne... » A la suite de la liturgie anglicane, on a appelé cette requête «prière d'humble accès» (*the prayer of humble access*). L'expression n'étant pas très française, nous préférons dire désormais «prière de communion ». Cette prière doit être brève; c'est le cas des deux formes que nous proposons. Au temps pascal, nous leur avons préféré la «prière pour la paix» (Liturgie des temps de fête, p. 387), à cause de son caractère pascal. Mais dans tous les autres temps, on devrait user toujours de la même formule pour que l'assemblée puisse s'habituer à la dire à haute voix avec le pasteur, sans y être spécialement invitée. On peut aussi utiliser le texte qui figure au N° 140 de «Psaumes et Cantiques ».

L'Agnus Dei *L'Agnus Dei.* Cette ancienne hymne qui nous vient de Syrie ne trouve sa place dans la célébration eucharistique occidentale que vers la fin du VII^e siècle: elle y figure comme chant accompagnant la fraction du pain. La Réformation luthérienne en a fait le chant de communion: l'assemblée l'entonne au moment où l'officiant et ses aides communient (cf. *Leiturgia, Handbuch des evangelischen Gottesdienstes*, 1955, vol. II, p. 43). C'est de cette manière que *l'Agnus Dei* s'insère le mieux dans la liturgie. Dans les Eglises de la Réforme, il est devenu le chant de communion par excellence.

La communion des officiants *La communion des officiants.* Elle se fait pendant que l'assemblée chante *l'Agnus Dei*. En communiant avant les fidèles, le pasteur et ses aides n'exercent pas un droit de préséance, mais ils sont les premiers à se reconnaître pécheurs (cf. S. Paul dans 1 Timothée 1/15b). Il faut avoir reçu soi-même le pain de vie pour pouvoir le donner aux autres. On obscurcit cette vérité élémentaire, lorsque — officiant — on croit devoir communier le dernier. On ne fait alors que confondre l'humilité avec la politesse mondaine; or, celle-ci n'a rien à faire à ce moment de la sainte Cène.

Recueillement individuel en attendant de communier. Au N° 141 de « Psaumes et Cantiques », nous avons proposé des prières que certaines liturgies modernes mettent dans la bouche de l'officiant. En fait, il s'agit de prières que la tradition médiévale proposait comme prières privées du prêtre au moment de communier. Elles n'ont donc pas leur place dans la liturgie. Mais nous avons jugé qu'elles étaient très utiles pour le recueillement de ceux qui attendent le moment de s'avancer pour communier. C'est pourquoi elles portent expressément, dans le recueil, le titre de « prières personnelles ».

**En attendant
de communier**

La communion des fidèles. La manière de communier peut varier selon la disposition des lieux. Si le chœur est assez vaste pour une communion par groupes, c'est certainement la meilleure manière de procéder, la plus communautaire. On fait parfois chanter l'assemblée, lorsque les communiants sont nombreux. Il n'est pas sûr que cela favorise le recueillement général. Le silence paraît préférable, meublé, le cas échéant, par un jeu d'orgue discret.

**La communion
des fidèles**

La conclusion du service

La fin du service est sobre et dépouillée. Que peut-on ajouter, en effet, après une célébration où le Christ se donne lui-même à son Eglise? C'est dans la vie de tous les jours que l'action de grâces doit maintenant se prolonger. L'eucharistie est un envoi en mission, comme l'est déjà la prédication de l'Evangile (voir page 22 ci-dessus).

La prière finale. Un moment de silence devrait être observé entre l'invitation « Prions » et la prière finale. Cette prière est traditionnellement brève, tournée à la fois vers la vie quotidienne et vers la vie éternelle. Son thème n'est plus l'action de grâces (bien que la reconnaissance s'y exprime brièvement), mais la demande de pouvoir persévérer dans la communion du Christ et de son amour, dès ce monde et en vue du jour où, dans le monde à venir, le Seigneur réunira son peuple pour le festin du Royaume dont la sainte Cène vient d'être l'avant-goût. « Finale », cette prière l'est ainsi doublement: par sa place dans la liturgie, mais aussi par sa visée eschatologique, exprimée ou sous-entendue.

**La prière
finale**

Le cantique de conclusion. Pour conclure le service, il est souhaitable que l'assemblée ne chante pas un simple répons, comme à la fin du culte sans sainte Cène, mais une ou deux strophes d'un cantique. Calvin a donné à son Eglise l'habitude de chanter ici le *Cantique de Siméon*: les thèmes qui y sont évoqués — la paix, la lumière, le salut, la gloire d'Israël offerte à tous les peuples de la terre — sont tout à fait à leur place en conclusion de la sainte Cène; ils expriment l'envoi en mission, l'espérance de l'Eglise. Mais la dernière strophe de certains cantiques de sainte Cène peut aussi être une bonne conclusion du service. Au temps pascal, on suggère la dernière strophe du cantique 318.

**Le cantique de
conclusion**

Le vœu final et la bénédiction. La célébration eucharistique a commencé par le souhait de paix; elle s'achève par un vœu de paix de l'officiant (Philippiens 4/7): c'est là un bon usage repris de la tradition anglicane. La bénédiction est trinitaire dans presque toutes les traditions confessionnelles: nous nous conformons à ce modèle dans la forme luthérienne plus étoffée qui ajoute au texte traditionnel le qualificatif « miséricordieux » et les mots « vous protège ». *L'Amen* chanté par l'assemblée répond à la bénédiction par laquelle le Seigneur tout à la fois nous envoie et nous accompagne.

**Vœu final et
bénédiction**

L'OFFICE DU DIMANCHE SOIR

L'office est la forme liturgique qui convient le mieux au culte du dimanche soir. C'est une forme de célébration très communautaire qui se prête bien dans le cas de services où l'assistance, moins nombreuse, participe volontiers et facilement au culte par des psaumes dialogués, par des

**Une forme
paroissiale de
l'office**

antiennes et une liturgie plus responsoriale. L'office que nous proposons reste cependant très paroissial, en ce sens qu'il se veut accessible aussi aux fidèles qui ne connaissent pas la célébration intégrale de l'office traditionnel telle qu'on la trouve dans les livres d'office d'« Eglise et Liturgie », de Taizé ou de Crêt-Bérard. Il va de soi qu'une paroisse qui serait en mesure de célébrer un office quotidien aurait intérêt à adopter l'un de ces livres. La révision de l'office, faite par Crêt-Bérard, a été réalisée dans le même esprit que notre liturgie; elle est sans doute la mieux adaptée à un usage paroissial.

Office et sainte Cène

Traditionnellement, l'office comporte trois parties: (1) la prière des psaumes; (2) la lecture biblique; (3) les prières. Il est devenu usuel dans plusieurs Eglises que l'office puisse être, dans des services du soir ou du matin tôt, la première partie d'un culte comprenant la sainte Cène. C'est pourquoi la « Liturgie des temps de fête » prévoit toujours cette possibilité et la « Liturgie du dimanche » donne une brève célébration de l'eucharistie dans le cadre de l'office du soir.

La prière des psaumes

La prière des psaumes. Prière du peuple de l'ancienne alliance, les psaumes ont été la prière du Christ. Ils sont les textes de l'Ancien Testament les plus souvent cités dans le Nouveau. A la suite des apôtres, l'Eglise y a toujours lu le mystère du Christ. C'est ainsi que les psaumes sont à la base de la prière de l'Eglise. Tous les renouveaux spirituels les ont remis à l'honneur (S. Benoît, le monachisme, la Réforme, etc.). C'est dans l'office en particulier que l'Eglise s'exerce à la prière des psaumes. Traditionnellement, deux psaumes et une hymne de caractère psalmique sont chantés successivement en début d'office. Comme cela n'est pas réalisable dans nos conditions paroissiales, nous proposons une solution qui sauvegarde ce caractère psalmique du début de l'office tout en étant moins ample: (a) une introduction dialoguée, faite de versets psalmiques, (b) le chant du psaume de la semaine selon le texte et la mélodie traditionnels dans notre confession réformée, (c) la prière d'un psaume biblique, dialoguée entre l'officiant et l'assemblée (ou entre deux groupes de l'assemblée); cette prière dialoguée se terminant par le chant de la doxologie usuelle. L'expérience a montré que cette entrée psalmique est un moment de prière très bénéfique au début du culte du dimanche soir. Le texte de l'introduction et celui du psaume dialogué doivent être entre les mains des fidèles, ce qui ne devrait pas présenter de difficulté à l'époque de la photocopie...

La lecture biblique

La lecture biblique. L'office traditionnel ne comprend que de très brèves lectures (des capitules), mais la Réforme luthérienne et surtout la Réforme anglicane l'ont doté de lectures bibliques plus importantes, selon le principe de la lecture cursive. Le dimanche soir, on pourra prendre deux des lectures du jour (voir pages 252 et 269 de la liturgie). Il serait aussi judicieux de pratiquer, le dimanche soir, la lecture cursive et l'explication de cycles de lectures qui ne peuvent figurer dans le lectionnaire des dimanches (p. ex. dans l'Ancien Testament: Genèse, Exode, Josué, les Rois, etc. ; dans le Nouveau Testament: les Actes, l'Apocalypse). La méditation de tels textes, répartis sur un certain nombre de dimanches, peut être très profitable pour les participants.

Traditionnellement, le *Magnificat* («Psaumes et Cantiques» 260/1-6) est l'hymne qui se chante le soir après les lectures. Mais il est tout à fait légitime de lui substituer le choral de la semaine.

Les prières

Les prières. Ce mot est mis ici au pluriel pour signifier que, dans l'office, il s'agit d'une prière développée, et peut-être structurée en plusieurs parties, qui comprend toujours des répons de l'assemblée. Ce doit être un moment de prière, calme et recueilli, qui pourra aussi réserver des temps plus ou moins longs de prière silencieuse. L'oraison du jour, donnée dans la liturgie du matin, pourra figurer avant la prière silencieuse. Une oraison conclusive est donnée à la fin de chaque prière. On pourra aussi utiliser les litanies (pages 172 ss).

Si la sainte Cène n'est pas célébrée, l'office se termine par le chant d'un cantique du soir (voir la très belle série de cantiques 236 à 244, dans « Psaumes et Cantiques »), la récitation du Notre Père et la bénédiction.

Brève liturgie eucharistique à l'heure du soir. Il était souhaitable que la prière eucharistique Une liturgie d'Hippolyte (voir page 27 ci-dessus) trouve place dans notre vie culturelle, comme le suggèrent vespérale de déjà la « Liturgie de communion » de R. Paquier et la liturgie vaudoise de 1963. Le texte la sainte Cène dense et concis de cette prière, l'absence du *Sanctus* et de *Agnus Dei* chez Hippolyte nous permettaient de présenter une célébration très ramassée, convenant à l'heure vespérale. Si notre traduction s'en tient fidèlement au texte d'Hippolyte, sur un point elle est conjecturale. En effet, nous avons traduit les mots *terminum figat*, difficilement compréhensibles, par *inaugurer le monde à venir*. Il nous est apparu que les mots latins pourraient s'opposer au 7^e [6^e-7^e siècle] de la philosophie sous-jacente à la mentalité d'alors et que le mystère pascal est la mise en échec radicale de cette philosophie; d'où notre traduction évoquant l'avènement du monde nouveau dans la Pâque du Seigneur. Si notre conjecture devait se révéler insoutenable, notre traduction donnerait tout de même à ce passage difficile un sens acceptable qui s'intègre bien dans le contexte de la prière d'Hippolyte.

La prière finale de cette brève eucharistie est également tirée de la liturgie d'Hippolyte.

APPENDICE

Note à propos du *Te Deum*

Dans la liturgie de l'office du soir, au dimanche de la Réformation (page 214 s de la liturgie), on trouve le *Te Deum*, en arrangement responsorial. Cela appelle quelques mots d'explication.

Le *Te Deum* (IV^e siècle) est un des grands textes liturgiques de l'Eglise ancienne. Il se doit de figurer dans notre liturgie. Attribué longtemps à S. Ambroise de Milan (les Allemands l'ont souvent appelé *der ambrosianische Lobgesang*), parfois aussi à S. Augustin ou à S. Hilaire de Poitiers (t en 367), plus récemment et avec plus de vraisemblance à Nicéas de Rémésiana (t en 414), il est sans doute le résultat de plusieurs compositions réunies. Au V^e siècle déjà, on le considère comme l'équivalent des confessions de foi. Au XVI^e siècle, Luther le nomme *das dritt Symbolum oder Bekenntnis* (à côté du symbole des apôtres et du symbole de Nicée-Constantinople; cf. *Die drei Symbole oder Bekenntnis des Glaubens Christi, in der Kirche eintrachtlich gebraucht*, 1538 — édition d'Erlangen, vol. 23, p. 253).

C'est Ostervald, dans la liturgie neuchâteloise de 1713, puis Bersier, dans sa liturgie de 1874 (p. 179) qui réintroduisent ce grand texte dans nos Eglises où il était tombé en oubli, alors que les Eglises luthérienne et anglicane l'avaient conservé. Un peu avant Ostervald, Bénédicte Pictet, en 1705, en avait établi une forme en strophes, sur l'air du Psaume 89 (Genève 1562), qui fut peu à peu admise dans les recueils de chants dans lesquels ne se trouvaient encore que des psaumes. C'est le N° 358 de « Psaumes et Cantiques ». Dans la « Liturgie des temps de fête », ce cantique est indiqué pour le culte du soir de Pâques : le *Te Deum* fait traditionnellement partie de la liturgie de l'office. Puisque sa forme chantée, dans notre hymnologie, est une paraphrase en strophes et non le texte exact, il était nécessaire que le texte authentique figure quelque part dans la liturgie, au service du soir. La forme chantée convenait à Pâques ; la forme originale — récitée, puisque nous n'avons pas de mélodie pour elle dans notre recueil — trouvait tout naturellement sa place au soir de la Réformation, en guise de confession de foi, dans l'esprit de la déclaration de

Luther, citée ci-dessus. On constatera que nous avons procédé d'une manière semblable pour un autre texte de l'Eglise ancienne, le *Gloria in excelsis*, qui est récité à Noël dans sa forme authentique (« Liturgie des temps de fête », p. 71), et chanté dans certains actes de repentance (« Liturgie du dimanche », p. 63 à 67) dans sa forme paraphrasée.

La présence du *Te Deum* dans l'office du soir de la Réformation rappelle que les Réformateurs n'ont pas ignoré l'Eglise ancienne; ils ont retenu ce texte vénérable. Dans leur sillage, nous faisons de même.