

Remarques historiques et doctrinales sur l'Offertoire romain

Abbé Franck Quoëx (France)¹

Dans toute étude d'une réalité culturelle, il faut bien distinguer, sans les séparer, la partie eucharistique et la partie rituelle, la parole et le geste qui l'accompagne. L'histoire des rites nous apprend beaucoup en ce sens. Parfois, des gestes sobres et significatifs ont précédé les formules qui ensuite ont voulu expliciter l'intention du rite. Tel est le cas de l'Offertoire.

L'objet de la première partie de mon exposé sera donc de proposer quelques points de repère historiques, dans le cadre des grandes divisions de l'histoire de la liturgie. En quoi a consisté le geste d'offrande antique? Quand a-t-on commencé de le « faire parler »? Quelle est donc l'origine historique et géographique de chacune des prières de l'Offertoire du Missel tridentin, objet des diverses études de ce colloque? Toutefois, parce que nous croyons que toute recherche liturgique, pour être complète, doit se situer à la frontière de l'histoire et de la théologie, nous chercherons à savoir, dans notre enquête chronologique, quelle était la signification profonde d'un geste d'abord silencieux. Pour cela, nous interrogerons la littérature patristique, puis les premiers textes rituels et eucharistiques romains. Il nous restera à saisir le lien historique et doctrinal qui rattache les formules médiévales aux textes antiques. Les limites qu'impose toute intervention orale nous contraignent de renvoyer à plus tard une étude plus strictement cérémonielle.

Cependant, l'Offertoire dit de saint Pie V, qui est résulté d'une évolution historique d'une part et du choix de l'Église Romaine d'autre part, a sans doute été la moins étudiée de toutes les parties de l'*Ordo Missae*, et partant la plus incomprise, voire la plus critiquée. C'est pourquoi, à l'aide des considérations qui auront précédé, nous tenterons dans une seconde partie d'en esquisser le profil plus strictement théologique, ne serait-ce que pour aider à le mieux comprendre tous ceux qui sont attachés à ce rite, s'y unissent et le célèbrent.

1. Notes sur le développement historique du rite de l'Offrande.

1.1 De la période subapostolique au *vii*^e siècle

La *I^e Apologie* de Justin, adressée vers 152 à Antonin le Pieux, est le plus ancien des documents qui contiennent quelques détails sur la célébration eucharistique. L'ouvrage livre deux descriptions de la liturgie eucharistique qui toutes deux nous offrent une ébauche du rite

¹ Conférence donnée lors du Ve colloque du C.I.E.L., Versailles. 11 au 13 novembre 1999.

d'Offertoire. Dans la première de ces descriptions, liée à l'administration du baptême auquel elle fait suite, nous lisons: « *Deinde antistiti fratrum adfertur panis et poculum aquae et vini aqua mixti²* ». Outre le pain et le vin, on apporte ici une coupe d'eau qui, selon une indication postérieure livrée par la *Tradition Apostolique*³, sera présentée au néophyte avant la communion au calice comme signe de la purification intérieure de l'âme. La deuxième description est celle de l'assemblée dominicale: « *Ubi precari desiimus, panis adfertur et vinum et aqua⁴* ». Ici, l'eau ne fait que tempérer le vin.

Dans les deux cas, nous sommes en face d'un rituel très simple qui consiste en la déposition sur l'autel du pain et du vin, matière du sacrifice, et ce sans qu'aucune formule ne soit prononcée. Le geste indiqué par Justin correspond substantiellement aux données livrées par les textes néo-testamentaires où nous voyons Jésus, lors de la dernière Cène, prendre du pain et du vin qui ont été déposés sur la table⁵.

Cependant, *adferre*, c'est-à-dire déposer et porter sur l'autel la matière pour le Sacrifice, est-ce, dans ce contexte, un geste identique à celui de *offerre*, à savoir faire don à Dieu d'éléments créés sur lesquels Il va répandre sa vertu toute puissante ?

Nous pouvons trouver un élément de réponse dans un texte plus ancien, la *Lettre aux Corinthiens* de Clément de Rome, rédigée sur la fin du 1^{er} siècle. Là, Clément traite de l'ordre à tenir dans la présentation de ce qu'il désigne sous le nom d'*oblaciones*. Sans toutefois spécifier la nature de celles-ci, le pape rappelle que ces offrandes doivent être faites dans le temps et au lieu prescrits par le Seigneur⁶.

Le rite eucharistique institué par le Christ étant essentiellement un sacrifice, ainsi que notre foi le proclame, ne devait-il pas, à l'instar de tout sacrifice – sacrifices de l'Ancien

² JUSTIN, *Apologies*, éd. WARTELLE, coll. *Études augustiniennes*, Paris, 1987, n. 65.

³ *La Tradition Apostolique*, éd. BOTTE, coll. *Sources chrétiennes* 11 bis, Paris, 1968, n. 23. On trouve un vestige de cet usage dans le pré-Sacramentaire de Vérone, éd. MOLHBERG - EIZENHÖFER - SIFFRIN, *Sacramentarium Veronense*, dans *Rer. eccl. documenta*, Ser. Maior., Fontes I, Rome, 1956, n. 205.

⁴ JUSTIN, *Op. cit.*, n. 67.

⁵ Voir *Mt*, 26, 26-27; *Mc*, 14, 22-23; *Lc*, 22, 19-20; *I Cor.*, 11, 23-25.

⁶ CLÉMENT de ROME, *Epist. ad Corinthios*, dans *Sources chrétiennes* 165, Paris, 1971, n. 40: « [Le Maître] a ordonné que les offrandes (*oblaciones*) et les fonctions liturgiques (*officia sacra*) s'accomplissent non pas au hasard et sans ordre, mais à des temps et des moments déterminés. Où et par qui il veut qu'elles soient accomplies, lui-même l'a déterminé par sa décision souveraine, afin que toutes choses se passent dans la sainteté selon son bon plaisir et soient agréables à sa volonté. Donc ceux qui présentent leurs offrandes aux temps marqués sont agréés et heureux, car en suivant les préceptes du Maître ils ne se trompent pas. Car au grand prêtre ont été dévolues des fonctions qui lui sont particulières, aux prêtres a été marquée leur place particulière, aux lévites sont imposés des services particuliers. Celui qui est laïc est lié par les préceptes propres aux laïcs ».

« Quand saint Clément, commente Mgr M. RIGHETTI, parle des oblaciones à faire dans le temps et au lieu prescrits par Jésus, il est très probable qu'il se réfère avant tout aux deux éléments de l'Eucharistie, le pain et le vin. Même si l'on ne peut y voir une allusion, qui serait la première, au rite liturgique collectif de l'offertoire, il faut admettre que ces oblaciones étaient soumises à des règles disciplinaires déterminées : preuve qu'à la fin du 1^{er} siècle, l'organisation liturgique à Rome avait déjà atteint une phase de développement notable ». (*Storia liturgica*, Milan, 1966, III, p. 105).

Testament, mais aussi sacrifices du paganisme –, présupposer une offrande sur laquelle serait accompli le *sacrum facere*? Cette offrande a été indiquée par le Christ Lui-même qui, lors de la dernière Cène, prononça les paroles consécatoires sur le pain et le vin qui y avaient été disposés. De par l'institution divine, pain et vin sont donc les éléments caractéristiques de la liturgie eucharistique, à l'exclusion de tout autre, et ils apparaissent dès l'origine comme les *oblaciones* par excellence de l'Église. C'est d'ailleurs sous le terme de *prosfora* que, vers 215, les désigne la *Tradition Apostolique*⁷, usant ainsi du même terme dont elle désignera plus loin, dans le *Canon*, les oblats déjà consacrés⁸.

À l'origine, les offrandes déposées sur l'autel sont donc l'objet d'une séparation cultuelle, vouées au Seigneur pour la prière eucharistique qui, immédiatement, va être prononcée sur elles. Le rituel est austère, car, comme l'a remarqué J. A. Jungmann, « ...en face des rites sacrificiels des Gentils et des Juifs, l'Église naissante fait ressortir le caractère spirituel du culte chrétien. Son regard glisse sur la matière terrestre du pain et du vin et se fixe sur le don avant tout spirituel et même céleste qui procède de son Eucharistie...⁹ »

Toutefois, vers la fin du n^e siècle, l'essor du gnosticisme hellénistique qui, professant le mépris du monde matériel, niait par voie de conséquence la réalité de l'Incarnation, fut l'occasion pour l'Église de défendre la bonté de la création matérielle. Ce faisant, un controversiste comme Irénée de Lyon allait insister sur la valeur de l'élément matériel du Sacrifice eucharistique, sans évidemment perdre de vue la primauté de l'élément spirituel: « Il nous faut présenter, dit-il, une offrande à Dieu et témoigner en tout notre reconnaissance au Créateur, en lui offrant, dans des dispositions pures et une foi sans hypocrisie, dans une espérance ferme, dans une charité ardente, les prémices de ses propres créatures¹⁰ ». Le sacrifice spirituel a donc un point de départ terrestre dans l'offrande d'une réalité matérielle: « l'Eucharistie, dit Irénée, est constituée de deux choses, l'une terrestre, l'autre céleste¹¹ ». Et encore: « Nous lui offrons, en effet, non comme à quelqu'un qui serait dans le besoin, mais pour lui rendre grâces à l'aide de ses dons et sanctifier la création. Car, de même que Dieu n'a pas besoin de ce qui vient de nous, de même nous avons besoin d'offrir quelque chose à Dieu¹² ».

⁷ *La Tradition Apostolique*, loc. cit., n. 4.

⁸ *La Tradition Apostolique*, loc. cit., n. 4: « *Et petimus ut mittas spiritum tuum sanctum in oblationem sanctae ecclesiae* » (n. 4). Voir aussi la prière de la consécration épiscopale: « *offerre dona sanctae ecclesiae tuae* » (n. 3).

⁹ J.A. JUNGSMANN, *Missarum solemnia*, Paris, éd. 1952, T. II, p. 272.

¹⁰ IRÉNÉE de LYON, *Adv. Haereses*, dans *Sources chrétiennes* 440, Paris, 1999, T. II, IV, 18, 4.

¹¹ *Ibid.*, IV, 17, 5.

¹² *Ibid.*, IV, 18, 6.

La conséquence liturgique est immédiate : le simple geste rencontré chez Justin va être développé, et devenir geste personnel d'offrande accompli par les fidèles qui prennent part au Sacrifice eucharistique. Si ce geste demeure encore étranger à la *Tradition Apostolique*, des témoignages très anciens l'attestent. Ainsi, lorsque Tertullien s'adresse à un fidèle désireux de se remarier, demande-t-il avec ironie: « Tu te présenteras donc devant le Seigneur avec autant d'épouses que tu en rappelles le souvenir dans ta prière? Et tu offriras (*offeres*) pour toutes les deux?¹³ » Au début du III^e siècle, comme en témoignent les *Acta Petri* 200-225), puis, vers le milieu du siècle, saint Cyprien de Carthage, l'offrande de la matière du Sacrifice de la part du peuple est devenue la règle: « Tu viens au rite du Seigneur, reproche Cyprien à une femme riche, sans le pain du sacrifice (*sine sacrificio*), et tu oses recevoir une part du sacrifice offert par le pauvre¹⁴ ». Est ici souligné le rapport direct entre l'offrande, nommée *sacrificium*, et la communion.

En 303, le synode d'Elvire fixe pour la première fois, – du moins à notre connaissance – , les normes juridiques de l'offrande. Ne peut offrir ni recevoir l'Eucharistie qui n'est pas en communion avec l'Église (can. 28). Le fait de porter l'offrande à l'autel en indiquant le nom de l'offrant, et le fait qu'elle soit acceptée, constituent le signe extérieur de l'appartenance du fidèle à l'Église. Le même Synode (can. 29), puis en 325 le concile de Nicée, établissent qui ne saurait y être admis. À Rome, les formules des plus anciens sacramentaires révèlent plus d'une fois l'offrande de la part du peuple: « *Has oblationes famulorum famularumque tuarum benignus assume, ut quod singuli obtulerunt...* (dom. V post Pent.) ; *Has populi tui oblationes benignus assume...* » (dom. VI post Pent.).

Une fois les offrandes reçues, les diacres étaient chargés de déposer sur l'autel les quantités de pain et de vin nécessaires à la communion des présents, service auquel les députait déjà la *Tradition Apostolique*¹⁵ (14): « *...tua, Domine, muneribus altaria cumulamus* », dira plus tard la secrète de la messe du Précurseur, suggérant l'abondance des offrandes. Comme l'a remarqué Jean Daniélou, à l'examen des premières catéchèses eucharistiques, le ministère des diacres est mis en parallèle avec celui qu'accomplissent les anges dans la liturgie céleste : « Par le moyen des diacres, dit Théodore de Mopsueste, qui font le service de ce qui s'opère, nous esquissons en notre intelligence les puissances invisibles en service qui officient à cette liturgie ineffable ; ce sont eux qui apportent et disposent sur l'autel redoutable ce sacrifice ou les figures de ce sacrifice¹⁶ ». Le même

¹³ TERTULLIEN, *De exhort. cast.*, dans *Sources chrétiennes* 319, Paris, 1965, c. 11.

¹⁴ CYPRIEN de CARTHAGE, *De opere et eleemosyna*, dans *Sources chrétiennes* 440, Paris, 1999, XV.

¹⁵ *La Tradition Apostolique*, loc. cit., n. 3.

¹⁶ TH. de MOPSUESTE, XV, 24, cité par J. DANIELOU dans *Bible et Liturgie*, Paris, 1951, p. 179.

Théodore de Mopsueste nous livre la conception clairement *sacrificielle* que l'on avait en Orient du geste d'Offrande à l'aube du v^e siècle, et partant la raison du rituel qui l'entoure : « Par le moyen des figures, dit-il, il nous faut voir maintenant le Christ qui est conduit, s'en va à sa Passion, et est étendu sur l'autel pour être immolé ». Et encore : « Il te faut considérer que c'est l'image des invisibles puissances en service que tiennent les diacres, maintenant qu'ils apportent du dehors la parcelle pour l'oblation...Et quand ils l'ont apportée, c'est sur le saint autel que les anges placent l'oblation pour le parfait achèvement de la Passion¹⁷ ».

En Occident, avant même le témoignage des textes eucharistiques, relevons une allusion d'Ambroise au rite de l'Offrande dans le traité *Des sacrements*: « Tu es venu à l'autel, tu as vu les *symboles sacrés* posés sur l'autel et tu t'es étonné devant cette créature elle-même, qui n'est pourtant qu'une créature commune et familière¹⁸ ». Cela suggère qu'il y a plus qu'une présentation d'un don de pain et de vin, mais que pain et vin, tous deux « créatures communes et familières » sont référés à quelque chose d'autre, sont bien *symboles sacrés*. Le geste d'offrande est conçu comme une participation à l'Offrande sacrificielle du Christ, par le truchement du pain et du vin, substances « communes et familières » devenues *symboles sacrés* (Ambroise) en vue du *parfait achèvement* (Théodore de Mopsueste).

Le rite de l'offrande dut très rapidement être organisé en une procession collective, à l'exception toutefois des liturgies d'Orient et des Gaules où la procession des oblats fut réservée au seul clergé, les fidèles ayant auparavant déposé leurs offrandes dans quelque *sacrarium*. La procession semble s'être d'abord déroulée en silence, mais, à l'orée du v^e siècle, elle est déjà accompagnée d'un chant spécial: l'*offertorium*, d'abord simple psalmodie antiphonique qui, dès le siècle suivant, connaîtrait le développement responsorial du *Graduale* et de l'*Alleluia*.

1.2 L'Offertoire dans l' Ordo Romanus I et les Sacramentaires romains.

1.2.1 L'Ordo Romanus I

Sur la fin du vii^e siècle, l'*Ordo Romanus I*¹⁹, la première description rituelle de la Messe romaine que nous possédions, nous offre la même structure antique de l'Offertoire, désormais parvenue au faîte de son développement (nn. 63-87).

Le chant de l'Évangile achevé, le pontife, après qu'il a salué l'assemblée par *Dominus vobiscum*, chante : *Oremus* (n. 63). Un diacre se tient à l'autel, y étend le corporal et y dépose

¹⁷ THÉODORE de MOPSUESTE, XV, 25 et 27. « On remarquera, dit J. DANIELOU (*op. et loc. cit.*, p. 180), comme les deux thèmes du mémorial de la Passion et de la liturgie céleste se confondent l'un avec l'autre en une commune symbolique ».

¹⁸ AMBROISE, *De Sacramentis*, IV, 8, éd. BOTTE, dans *Sources chrétiennes* 25bis, Paris, 1961, IV, 8.

¹⁹ M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du haut Moyen Âge*, Louvain, 1971, T. II, pp. 89-95, nn. 63-87.

le calice. Le pape descend alors jusqu'au *senatorium* afin d'y recevoir les offrandes de pain de la haute noblesse: *suscipit oblationes* (n. 69). Il remet ces offrandes à un sous-diacre régional. L'archidiacre, qui a suivi le pontife au *senatorium*, y reçoit les burettes de vin qu'il verse dans un calice. Pendant ce temps, un évêque (*l'ebdomadarius*) et un diacre reçoivent les offrandes de pain et de vin de l'assistance. S'il est nécessaire, d'autres prêtres aident à recevoir les offrandes. Entre temps, le pape est descendu devant la confession où il reçoit les offrandes de quelques dignitaires, puis s'en va du côté des nobles matrones, pour ensuite regagner sa cathèdre (n. 76). L'archidiacre dispose alors les oblats sur l'autel ; il y reçoit des mains d'un sous-diacre *oblationarius* l'offrande de vin personnelle du pontife qu'il verse dans le calice (nn. 77-79). Un sous-diacre *sequens* descend jusqu'à la *schola* pour y recevoir de l'archiparaphoniste l'offrande de l'eau que l'archidiacre, à l'autel, va verser dans le calice *faciens crucem* (n. 80). Alors le pontife se lève, va à l'autel qu'il salue, et y reçoit l'offrande du prêtre hebdomadier et des diacres (n. 82). Là, le sous-diacre *oblationarius*, qui déjà avait présenté l'offrande de vin du pontife, présente à l'archidiacre les offrandes de pain du même pontife : l'archidiacre les remet au pontife qui lui-même les dispose sur l'autel (nn. 83-84). L'archidiacre place le calice *juxta oblatam pontificis* (n. 84). Le pontife fait signe à la *schola* de cesser le chant qui a accompagné les rites de l'offrande²⁰.

L'*offertorium*, a remarqué A. Chavasse, se réalise en deux mouvements coordonnés et complémentaires : APPORT (*offerre*, une fois; *oblationes*, 3 fois; *oblatus*, 5 fois) et RÉCEPTION (*susceptio*, n. 77; *suscipere*, 7 fois). Chaque mouvement est effectué par l'Assemblée comme telle, selon la structure de base : les Apportants, nommés au moment où ils interviennent (hommes et femmes, Pontife, évêques, prêtres, diacres, etc.) ; les Recevants, les ministres qui réceptionnent les oblats (du Pontife aux acolytes). Ces deux groupes, coacteurs, gardent chacun leur propre structure. D'un côté : Hommes et Femmes, avec leurs hiérarchies... ; de l'autre : les ministres, coopérant selon leur position... Par lui-même, le rite de l'Ordo I est un immense « geste » collectif, qui épouse l'ordonnance même de l'Assemblée célébrante et par lequel elle s'exprime, dans sa marche vers l'Acte eucharistique²¹.

Toutefois, il me semble qu'il faille insister aussi sur une autre dimension de ce geste, à savoir l'acte de déposer les offrandes sur l'autel. Nous avons observé que le pontife, une fois arrivé à l'autel, y dispose lui-même son offrande de pain. Ce geste est hautement significatif. En effet, du fait de l'abondance de la matière offerte par une nombreuse assistance, il ne

²⁰ N. 85: « *Et pontifex, inclinans se paululum ad altare, respicit scolam et annuit ut sileant* ».

²¹ A. CHAVASSE, *La liturgie de la ville de Rome du v^e au viii^e siècle*, dans *Studia Anselmiana*, n. 12, Rome, 1993, p. 37.

pouvait y avoir qu'excédent d'offrandes. Parmi ces offrandes, seule une certaine quantité devait être destinée pour le Sacrifice, et c'était justement le geste de la déposer sur l'autel qui la distinguait d'une simple offrande destinée aux besoins du clergé ou des pauvres. L'acte de la déposer sur l'autel la constituait offrande d'un type particulier, Offrande *sacrificielle* car référée à l'Offrande par excellence en laquelle elle serait convertie. C'est ce même principe que nous retrouvons dans l'usage byzantin de prélever dans le pain d'offrande, ou *prospore*, la seule partie supérieure destinée à la consécration.

On le comprend aisément: une fois établie la distinction entre la simple présentation d'offrandes non finalisée par le Sacrifice, et celle liée au Sacrifice et déposée sur l'autel, rien n'empêche que l'Offertoire ne soit ou ne devienne l'occasion de l'offrande d'autres dons que le pain et le vin. Aussi, dès le IX^e siècle, tandis que le pain azyme commençait de se substituer au pain domestique, vit-on se développer en territoire franc et au-delà l'usage d'autres offrandes : huile, cire, argent, etc., offrandes absolument légitimes et reçues, à condition que leur pratique ne risque d'amoinrir dans la conscience des fidèles la teneur *sacrificielle* de l'Offrande principale.

Dans l'*Ordo Romanus I*, une fois l'acte d'offrande terminé, les ministres se placent derrière le pontife (n. 86), les sous-diacres face à lui (n. 87), et le dialogue initial de la Préface commence sans qu'ait été prononcée l'*oratio super oblata*. En effet, si les sacramentaires romains contemporains contiennent le texte de l'*oratio super oblata*, et si celle-ci est mentionnée dans le bref *Ordo missae* de l'*Hadrianum*²², il ne semble pourtant pas, selon la lettre même de notre *Ordo*, que cette oraison ait été proférée dans le cadre de la liturgie stationnale du Pontife Romain. Toujours selon Chavasse, qui s'éloigne en cela des remarques de Battifol et de Jungmann,

un déploiement rituel aussi plein et complet, n'a besoin d'aucune « parole ». Le chant de la *Scola* suffit pour son caractère festif. Pour le rite ainsi déployé dans la station que préside le Pontife Romain, une prière de conclusion (*super oblata*) n'est pas présente effectivement et n'est pas requise. C'est la grande *Prex*, annoncée par l'*Oremus* initial et s'ouvrant par la *Préface*, qui *présente* à Dieu l'oblation de l'Assemblée²³.

C'est ici, à la suite de l'examen de l'*Ordo Romanus I*, qu'il me semble intéressant de jeter un regard sur l'Offertoire de la Messe gallicane tel que le contient l'*Expositio brevis antiquae liturgiae gallicanae* du pseudo-Germain, document légèrement antérieur à notre

²² Éd. J. DESHUSSES, *Le Sacramentaire Grégorien*, dans *Spicilegium Friburgense* 16, Fribourg, 1971, pp. 54-56.

²³ A. CHAVASSE, *Op. cit.*, p. 37.

texte romain. Dans une récente étude sur l'*Expositio* gallicane, Monsieur Philippe Bernard²⁴ a mis en évidence ce qu'il estime être la véritable nature du chant de l'offrande, *sonus* gallican, mais aussi *offertorium* romain. Pour cela, grâce à une documentation qui apparaît convaincante, il recourt à l'antique notion de l'*adventus* impérial, entrée solennelle et victorieuse imitée et transposée dans la Liturgie. Dans les deux cas, gallican et romain, les textes ne font presque jamais allusion au rite de l'Offertoire qu'ils accompagnent : ne serait-ce pas, demande Ph. Bernard, parce que le *sonus* gallican et l'*offertorium* romain, à la différence du *sacrificium* mozarabe et de l'*offerendum* milanais, sont conçus comme le chant d'un victorieux *adventus*, l'introït de la seconde partie de la Messe²⁵ ?

Dans ce contexte, la troisième entrée de l'avant-Messe gallicane, à savoir l'entrée des oblats, avec la vénération qui leur est rendue, apparaît comme une entrée glorieuse du Seigneur.

L'avant-Messe gallicane, dit en effet Monsieur Bernard, avec ses trois processions, n'est pas une simple entrée du clergé, mais bien plutôt celle du Christ, représenté par l'évêque (qui est *sacerdos* à l'imitation du Christ), puis par le Livre (qui contient le Verbe, le *Logos*), puis par les oblats (qui, non encore consacrés, *représentent* ou *symbolisent* le Corps et le Sang du Christ)²⁶.

Ainsi, d'une manière certes plus sobre, et avec cette dimension collective que nous avons soulignée avec A. Chavasse, l'Offertoire romain du haut Moyen Âge pourrait bien lui aussi être considéré comme un *adventus*, et par conséquent toute l'attention et les soins minutieux réservés aux oblats pourraient et devraient être compris en raison de ce que Monsieur Bernard appelle la *représentation* ou *symbolisation* des saintes Espèces. Cela me semble important, car nous pourrions voir ici se profiler tous les développements des prières et des rites de l'Offertoire du VIII^e jusqu'au XIII^e siècle, et partant les développements de la conception théologique de ce rite.

²⁴ Ph. BERNARD, *La « Liturgie de la Victoire »*, dans *Ecclesia Orans*, XIII, 1996/3.

²⁵ « Cela expliquerait que le texte des offertoires romains soit presque toujours psalmique : l'*offertorium* est une psalmodie (réduite à quelques versets) comme l'introït, parce que, comme ce dernier, il est un chant d'*adventus*. À ce titre, il n'a naturellement aucune raison de faire allusion au rite de l'offrande : l'assimilation avec l'*adventus* est si forte et si profonde qu'elle l'emporte sur la fonction naturelle qu'on pourrait attendre de ce chant, preuve que ce télescopage est sans doute primitif : le chant romain de l'offertoire a sans doute toujours été un chant d'*adventus*, et c'est même sans doute cette assimilation qui a entraîné sa création. Cela seul me semble être en mesure d'expliquer la curieuse absence de tout lien à Rome entre l'*offertorium*-chant et l'*offertorium*-rite : cette absence n'est absurde que si l'on ignore le lien entre *adventus* et *offertorium*. » (Ph. BERNARD, *Op. cit.*, pp. 387-388).

²⁶ *Ibid.*, p. 398.

1.2.2 *Les orationes super oblata des Sacramentaires romains.*

Laissons-là toutefois le domaine des hypothèses, et recourons désormais au témoignage des formulaires euchologiques des Sacramentaires romains non hybrides.

L'*oratio super oblata* est en effet déjà présente dans le pré-Sacramentaire de Vérone. Dans le Gélisien ancien, nous la rencontrons sous le nom de *secrète*, sans doute du fait qu'on la prononçait déjà à voix basse, ainsi que l'atteste Amalaire de Metz au IX^e siècle. Pourquoi avait-on cessé de la prononcer à voix haute, à l'égal des oraisons de collecte et de postcommunion ? Doit-on y voir une influence de la liturgie stationnale où nous avons déjà remarqué, avec A. Chavasse, qu'on ne l'y disait pas ?

Quoi qu'il en soit, les formulaires concis et élégants que nous livrent les sources romaines des Sacramentaires nous renseignent sur la conception de l'offrande à l'époque de ce qu'on l'on considère la « liturgie romaine pure ». J.A. Jungmann, concluant l'analyse de ces formulaires, a remarqué que « l'absence complète de l'idée de sacrifice [y] est toujours restée dès les premiers temps une rare exception²⁷ ». M. Righetti, quant à lui, a pu dire que « la doctrine du sacrifice chrétien dans ses aspects théologiques et mystiques s'y déroule avec des phrases de facture exquise et d'une profondeur et acuité incomparables²⁸ ».

L'*oratio super oblata*, prière collective de tous les offrants, se présente généralement comme une formule d'oblation. On y relève très souvent les termes *accepta, accipe, hostia, haec hostia, oblatio, oblationes, oblata, sacrificium, sacrificia, suscipe, munera, respice, offerimus*, etc. Elle a d'abord pour but d'offrir à Dieu les dons matériels et profanes qui, déposés sur l'autel, sont devenus sacrés, de sorte qu'ils soient rendus convenables pour la conversion eucharistique. Relevons à cet effet deux formulaires, tous deux issus du *Veronensis* : « *Munera, quaesumus, oblata sanctifica*²⁹ » ; « *Respice, quaesumus, Domine, propitius ad munera quae sacramus, ut tibi grata sint...*³⁰ »

Souvent l'oraison va plus loin : elle demande d'une manière plus ou moins explicite la consécration des dons offerts et, dans cette perspective, comme si déjà les oblats avaient été consacrés, elle implore les grâces sacramentelles liées, *ex opere operato*, à l'offrande du Sacrifice. Citons : « *Muneribus nostris, quaesumus Domine, precibusque susceptis, et coelestibus nos munda mysteriis et clementer exaudi*³¹ ». En outre, l'*oratio super oblata*, adapte l'idée de l'oblation à l'objet propre, à la circonstance ou à l'intention particulières de la

²⁷ J.A. JUNGMANN, *Op. et loc. cit.*, p. 375.

²⁸ M. RIGHETTI, *Op. et loc. cit.*, p. 339.

²⁹ *Sacramentarium Veronense*, éd. MOLHBERG, *loc. cit.*, 368.

³⁰ *Ibid.*, 160.

³¹ *Ibid.*, 1124.

messe célébrée. Ainsi, dans le Gélisien ancien, au lundi de Pâques: « *Sacrificia, Domine, paschalibus gaudiis immolamus, quibus Ecclesia tua mirabiliter renascitur et nutritur* ».

L'*oratio super oblata*, présente dans le *Veronensis* et les Gélisiens, – « ouvrages qui n'étaient pas comme tels des livres organisés pour l'usage officiel et personnel du Seigneur Apostolique³² » –, a donc pour but d'exprimer ce qui est fait à l'offertoire et quelles doivent être les dispositions qui accompagnent l'acte d'offrande. Selon A. Chavasse, sa récitation supplée au vaste geste collectif d'offrande, « de soi signifiant », de la liturgie stationnale. Elle est plus qu'une simple prière de conclusion d'une section de la Messe, l'Offertoire, dont la fonction serait comme étrangère à l'Oblation sacrificielle de la grande *Prex*. Non, comme le vieux geste collectif, l'*oratio super oblata* conduit à l'Acte du Canon dont déjà elle évoque les grandes idées. Elle lie l'oblation des fidèles, souvent encadrée dans le mystère du temps ou d'une fête liturgiques, au Sacrifice qui va être accompli.

Introduire au grand Mystère de l'anaphore eucharistique, telle est la fonction liturgique de l'*oratio super oblata*, et telle est par voie de conséquence la fonction de tout le complexe des prières et des rites de l'Offertoire, tels que nous allons les voir se développer à partir du VIII^e siècle et durant tout le Moyen Âge³³. Car, comme l'a remarqué J.A. Jungmann, l'*oratio super oblata*, ou *secrète*, « représente effectivement, à sa façon, une anticipation de l'idée de sacrifice. Aussi est-ce d'elle qu'il faut partir pour donner leur juste place aux textes du Moyen Âge³⁴ ».

³² A. CHAVASSE, *op. et loc. cit.*, p. 45.

³³ C'est ce qu'avait bien compris BOSSUET qui, répondant aux difficultés soulevées par les Protestants, affirmait: « Pour entendre ce que fait l'Église en offrant à Dieu le pain et le vin, il nous faut considérer les prières qui précèdent la consécration, non seulement dans le canon de la messe, mais encore dans les oraisons qu'on nomme secrètes, autrement, *super oblata*, à cause qu'on les dit sur les oblations, après qu'ils ont été mis sur l'autel » (*Explication de quelques difficultés sur les prières de la Messe*, IV).

³⁴ J.A. JUNGSMANN, *op. et loc. cit.*, p. 380-381.

1.3 Les prières de l'Offertoire du VIII^e au XVI^e siècle

1.3.1 Périodes romano-franque et romano-germanique (VIII^e-XI^e siècle)

Nous avons vu que l'*Ordo romanus* I ne prescrivait aucune prière silencieuse³⁵. C'est lors de la migration de la liturgie romaine vers les pays francs, entraînant son hybridation au contact des rituels et de la piété plus expansive des Francs et des Germains, que l'Offertoire va connaître de nouveaux développements.

Dans la collection des *ordines romani*, c'est l'*ordo* XVII (romain ou romano-franc) composé sur la fin du VIII^e siècle, qui nous livre une première indication d'un développement de l'*Ordo* I : « *Tunc vero sacerdos, dextra leuante, aliis sacerdotibus postulat pro se orare*³⁶ », à l'origine de ce qui sera l'*Orate fratres*. Dans l'*ordo* XV, l'un des cinq documents du *Capitulare*, rédigé en Gaule vers 775-780, nous lisons : « *Pontifex...suas proprias duas (oblatus) accipiens in manus suas, elevans oculis et manibus cum ipsis ad coelum, orat ad Deum secreta et, completa oratione, ponet eas super altare* », développement du geste et indication d'une prière mentale.

L'*Ordo* V, *ordo* romano-franc du IX^e siècle, prévoit l'encensement des oblats, le plus ancien et le plus général des encensements. Cet encensement souligne le caractère sacré des oblats, et leur séparation du monde profane comme matière pour le Sacrifice. Suite à l'encensement, le pontife se tourne vers le peuple et dit simplement : *Orate*. Il s'agit d'une sorte d'écho de l'*oremus* d'introduction au rite, juste avant que le pontife ne prononce secrètement l'oraison sur les oblats. L'*ordo* X, composé dans la première moitié du X^e siècle, décrit un *lavabo* au trône (déjà mentionné dans la collection *Sangallensis* 614, recension gallicanisée de l'OR I) après que le pontife a reçu les oblats des fidèles. Revenu à l'autel, l'évêque y dépose son oblation puis bénit ce que le texte nomme les *hostias* en disant : *Veni sanctificator omnipotens, aeterne Deus*, etc. Il encense alors l'autel, puis se tourne vers le peuple et dit : *Orate pro me*.

³⁵ « Toutefois, écrit Dom P. TIROT, un geste du Pontife a pu en être l'amorce : après la déposition des oblats, « pontifex, inclinans se paululum ad altare, respicit scholam et annuit ut sileant ». L'autel du Latran se trouvant face au peuple, cette inclination du Pontife n'a d'autre but que de faire signe aux chœurs de mettre fin au psaume d'offertoire. Mais, comme le remarque le R.P. B. Luyckx, « il n'est pas improbable que c'est la remarque “ paululum se inclinans ” qui inspirât l'usage postérieur de s'incliner devant l'autel après le rite de l'offrande » (dans *Essai sur les sources de l'Ordo Missae prémontré*, Postel, s. d., p. 32). C'est une hypothèse. C'est en tout cas le sens que donne à ce geste Amalraire, qui se veut fidèle observateur des usages romains, qu'il est allé étudier sur place : « Cantantibus adhuc cantoribus, vadit sacerdos ad altare et orat : quod ceteros praemonuit facere agit. Orat pro suis propriis delictis remissionem ut dignus sit accedere ad altare » (*De Eccl. off.*, éd. J.M. HANSSSENS, Roma, 1948, T. I, p. 318) ». (D. P. TIROT, o. s. b., *Histoire des prières d'offertoire dans la liturgie romaine du VII^e au XVI^e siècle*, dans *Ephem. Lit. Subsidia* 34, Rome, 1985, p. 13.

³⁶ « Cette rubrique, écrivit Mgr M. RIGHETTI, explique pourquoi le prêtre se tourne vers le peuple en formant par le mouvement de son corps un cercle parfait. Le Pontife devait faire ainsi pour s'adresser à tous, évêques et clergé, situés à droite et à gauche de l'autel ». (*Storia liturgica*, loc. cit., p. 367).

Cependant, c'est chaque démarche du geste primitif dont la signification va être désormais explicitée. En effet, « plusieurs saints évêques, a écrit le Père Lebrun, ont jugé à propos de distinguer l'oblation du pain et du vin, l'oblation de nous-mêmes, l'invocation du Saint-Esprit, et de détailler les motifs de notre oblation dans des prières qui pussent réveiller l'attention des prêtres, et leur donner lieu de faire saintement cette grande action³⁷ ». Toutes ces prières privées seront prononcées à voix basse.

Il importe avant tout, et ce à l'encontre d'une opinion assez commune chez les liturgistes, d'établir une distinction entre les prières d'Offertoire proprement dites et les nombreuses formules d'apologies par lesquelles le ministre célébrant n'avait de cesse de confesser son indignité tout au long de l'*Ordo Missae*.

Il serait [en effet] erroné, écrit Dom Paul Tirot, de penser que l'apparition des apologies d'origine gallicane a précédé celle des prières d'offertoire proprement dites. Ces dernières se manifestent en même temps que les premières, au VIII^e siècle, dans les Gélasiens francs, et elles s'inspirent sans doute de certaines oraisons utilisées dans les derniers témoins de la liturgie gallicane³⁸.

Sans doute, ne serait-ce que par leur origine littéraire, nombre des prières d'Offertoire tirent-elles leur source des formules d'apologies, mais lorsqu'au XII^e siècle celles-ci vont disparaître de l'*Ordo Missae*, les prières privées d'Offertoire résisteront, tant elles offrent des concepts plus liés à la théologie du Sacrifice qu'à l'indignité de celui qui le célèbre.

Les Sacramentaires hybrides et les Missels médiévaux de l'Europe occidentale offrent une quantité innombrable de ces prières privées. Face à une telle abondance de formulaires eucharistiques, Dom Paul Tirot a pu indiquer quelle devait être la méthode à suivre dans leur étude : préciser l'origine géographique, l'évolution, la compénétration des divers types d'offertoire. Nous ne pouvons que renvoyer à l'étude de Dom Tirot, œuvre d'une rare érudition qui fait le point sur la question, d'une manière croyons-nous exhaustive. Nous nous contenterons d'y relever ce qui intéresse la formation de l'Offertoire de l'*Ordo Missae* de saint Pie V.

1.3.2 Aux sources de l'Offertoire de l'*Ordo Missae* de saint Pie V

Tandis qu'au nord des Alpes et en Italie même prières et rites d'Offertoire s'étaient développés, il semble que la chapelle papale s'en soit longtemps tenue à la structure à peine modifiée de l'*Ordo romanus* I. Vers 1140, l'*Ordo Ecclesiae Lateranensis* du prieur Bernard

³⁷ P. LEBRUN, *Explication des prières et des cérémonies de la Messe*, Tours, éd. 1976, p. 237.

³⁸ P. TIROT, *Op. cit.*, p. 20.

n'indique encore, parmi les évolutions, que la bénédiction de l'eau par le célébrant, les encensements, et une discrète mention de l'*Orate fratres*³⁹. À la fin du XII^e siècle, dans le *De sacro altari mysterio* du futur Innocent III, après que les oblats ont été offerts et encensés, le prêtre s'incline, prie en silence – sans qu'une formule soit indiquée –, puis s'adresse au peuple en disant : *orate pro me fratres*. Toutefois, toujours au XII^e siècle, à Saint-Pierre – où le pape ne réside pas encore –, l'*Ordo Missae*⁴⁰ offre un rite beaucoup plus développé, venu de l'espace germanique. Comme les travaux du Père van Dijk nous permettent de le constater⁴¹, c'est l'*Ordo Missae* élaboré par Innocent III au début du XIII^e siècle qui reçut les formulaires eucharistiques d'Offertoire, lesquelles, par le truchement du Missel de la Curie romaine du XIII^e, passèrent dans l'*Ordo Missae* de saint Pie V, à quelques variantes près⁴².

De l'étude des sources conduite par Dom Tirot, il apparaît que l'Offertoire du missel de saint Pie V résulte de la fusion de deux *Ordines* germaniques, l'un rhénan, l'autre mayençais.

Se rattachent aux nombreux formulaires du type rhénan⁴³, selon la chronologie, l'*Offerimus* (début du IX^e siècle), puis le *Suscipe sancte Pater*⁴⁴ (début du XI^e siècle). Il convient de noter les deux expressions *calicem salutaris* et *immaculatam hostiam* qui, tout comme aux réformateurs protestants, ont fait tant de difficultés à la plupart des liturgistes du XX^e siècle, et semblent aujourd'hui l'argument décisif des adversaires de l'*Ordo Missae* de saint Pie V. Dans le type rhénan, les deux prières sont suivies chacune d'une formule de bénédiction qui, selon Dom Tirot, « corrige la prolepse⁴⁵ ». Il nous restera à voir plus loin en quoi consiste la prolepse dénoncée, et s'il était donc nécessaire qu'on la corrigeât.

Du type mayençais⁴⁶ relèvent les prières *In spiritu humilitatis*, *Veni sanctificator* et *Suscipe sancta Trinitas*. Les trois formulaires sont d'origine franque et même gallicane. L'*In spiritu humilitatis*, apparu à Amiens au IX^e siècle, avait d'abord formé la conclusion des liturgies normanno-anglo-saxones et de nombreuses liturgies monastiques. Le *Veni*

³⁹ Éd. L. FISCHER, *Ordo officiorum Ecclesiae Lateranensis*, dans *Historische Forschungen und Quellen*, nn. 2-3., Munich, 1916.

⁴⁰ Éd. A EBNER, *Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunst-Geschichte des Missale Romanum im Mittelalter. Iter Italicum*, Fribourg-en-Brigsau, 1896, XVI.

⁴¹ S.P. van DIJK, *The Ordinal of the Papal Court from Innocent III to Boniface VIII, and related Documents*, dans *Specilegium Friburgense* 22, Fribourg, 1975.

⁴² Voir P. TIROT, *Op. cit.*, pp. 117-119.

⁴³ « Au début du IX^e siècle, selon K. Gamber, la célèbre abbaye de St-Gall, théâtre d'une activité de création liturgique intense, semble avoir créé un nouveau type de prières d'offertoire qui s'étendra dans les riches abbayes de la région rhénane avant de s'étendre en Italie, et par le Missel de la Curie romaine, à toute l'Église ». (P. TIROT, *ibid.*, p. 67).

⁴⁴ « ... L'Ordo rhénan ne trouvera son achèvement que par l'introduction de la formule “ *Suscipe sancte Pater* ”, qui pourtant ne semble pas d'origine rhénane. Le premier témoin connu est un Sacramentaire de l'abbaye de Séeon en Bavière. On le date de 1009 ». (P. TIROT, *Ibid.*, p. 70).

⁴⁵ P. TIROT, *Ibid.*, p. 68.

⁴⁶ « Nous l'appelons ainsi parce que son plus ancien témoin connu est représenté par l'*Ordo Missae* d'un Pontifical de Mayence du XI^e siècle ». (P. TIROT, *Ibid.*, p. 78).

sanctificator, formule de bénédiction des oblats de teneur épyclétique, se trouvait déjà dans le missel gallo-celtique de Stowe (IX^e siècle), et nous l'avons déjà signalé dans l'*Ordo romanus* X qui de fait décrit une messe épiscopale à Mayence au X^e siècle⁴⁷. Le *Suscipe sancta Trinitas*, rencontré dans un appendice d'un Sacramentaire gélasien franc des IX-X^e siècle⁴⁸, a sans doute constitué à l'origine « comme une suppléance à la vieille recommandation gallicane des noms [des offrants] à cet endroit⁴⁹ ».

Mis à part les rites de l'encensement et du *lavabo*, liés à la dimension plus cérémonielle de l'offertoire, il ne reste à joindre à la liste des formulaires que ceux de la « bénédiction de l'eau » et de l'*Orate fratres*.

A l'infusion de l'eau dans le calice qui, dans l'*Ordo romanus* I, était accomplie en forme de croix par le diacre, a succédé un signe de croix sur l'eau de la part du célébrant. À ce geste est désormais liée la prière *Deus, qui humanae substantiae*. De soi, cette formule est d'origine romaine : attribuée à saint Léon le Grand, on la trouve déjà dans le *Veronensis* comme oraison de la fête de Noël. Mais ce n'est qu'au XI^e siècle, d'abord dans l'*Ordo* de Minden (*Missa Illyrica*), le Pontifical de Salzbourg-Sées et celui de Saint-Laurent de Liège, que l'on commença de l'appliquer au rite de l'infusion de l'eau, désormais avec l'incise *per hujus aquae et vini mysterium*. Son usage se répandit en Italie dès le siècle suivant.

Quant à l'*Orate fratres*, nous en avons déjà remarqué la première ébauche au VIII^e siècle dans l'*Ordo* XVII, ordinaire romano-franc. On le trouve dans le Sacramentaire d'Amiens au IX^e siècle, et à l'abbaye de Saint-Thierry au IX^e et X^e siècle. Les deux types rhénans et mayençais le contiennent, mais ce n'est qu'au XI^e siècle qu'il apparaît de manière quasi générale dans les Sacramentaires. Il connut de très nombreux formulaires, et semble s'être d'abord adressé au seul clergé. À Rome, à la fin XII^e siècle, au témoignage du *De sacro altaris mysterio* d'Innocent III, le célébrant ne disait encore que *Orate pro me, fratres*. On ne lui répondait pas, comme l'usage en demeura chez les Chartreux et les Dominicains, ainsi qu'à la Messe romaine des Présanctifiés au Vendredi Saint. L'actuel *Suscipiat*, une des nombreuses réponses du XI^e siècle, apparut dans l'*Ordo Missae* d'Innocent III⁵⁰.

⁴⁷ Voir M. ANDRIEU, *Les Ordines romani...*, op. et loc. cit., T. II, pp. 358-360.

⁴⁸ Manuscrit 348 de Saint-Gall, éd. MOLHBERG, *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamanischer Ueberlieferung*, dans *Liturgiegeschichte. Quellen*, I-II, p. 247, XCIX. « Aussi la trouvons-nous déjà de bonne heure, récitée seule et avec cette profonde inclination, à cette place, avant l'*Orate fratres*, tout d'abord en territoire italien ; elle fait partie intégrante de l'ordinaire romain de l'offertoire en train de se constituer. Ce n'est que plus tard qu'elle apparaît à cet endroit en quelques pays, même en dehors de l'Italie » (J.A. JUNGSMANN, *Missarum solemnia*, loc. cit., II, p. 324-325).

⁴⁹ N. M. DENIS-BOULET, dans A. G. MARTIMORT, *L'Église en prière*, Tournai, 1965, p. 387.

⁵⁰ Au regard de ces remarques historiques, il convient de relever quelques détails du cérémonial de l'*Orate fratres* dans le missel tridentin. Avant 1962, le prêtre prononce les paroles *Orate fratres* non à voix haute mais *voce paululum elevata* ; avant et après 1962, le développement de la formule du célébrant n'est pas proférée à voix haute, et la réponse des assistants n'est audible qu'à la messe lue.

2. Remarques théologiques sur les prières de l'Offertoire tridentin

Au cours de notre brève enquête historique, nous avons pu déjà relever quelques indices qui nous renseignent sur la nature profonde, je veux dire doctrinale, des développements du geste primitif de l'Offrande romaine jusqu'à la formation de l'*Ordo Missae* dit de saint Pie V.

Avec J.A. Jungmann et Mgr M. Righetti, nous croyons que le point de départ des formules euchologiques médiévales est à rechercher dans la théologie du Sacrifice des antiques *orationes super oblata*. D'autre part, si l'Offertoire qui en est résulté, c'est-à-dire celui que l'Église Romaine fit sien au XIII^e siècle, est le produit d'une fusion des deux types rhénan et mayençais, il ne s'agit pas pour autant d'une addition de deux types complets qui auraient été placés bout à bout dans un nouvel ordinaire. La fusion est au contraire le résultat d'une sélection, l'ordinaire curial ayant retenu, comme le souligne encore Dom Tirot, « les prières ayant le plus de valeur doctrinale...dans les traditions franque, germanique et celtique⁵¹ ». En effet, n'ayons garde d'oublier que la Curie Romaine reçut cet ordinaire au XIII^e siècle, à l'époque où les théologiens de l'École exerçaient toute leur réflexion dans le domaine de la théologie sacramentaire, et spécialement eucharistique.

2.1 Quelques critiques

Néanmoins, ces prières de l'Offertoire, avec tout le complexe des rites qui les accompagnent, ont été l'objet de critiques, premièrement de la part des protestants, deuxièmement de la part de plusieurs auteurs du Mouvement liturgique du XX^e siècle.

Tous les réformateurs, a écrit le pasteur luthérien D. Reed, rejetèrent l'offertoire romain et son idée d'une offrande pour les péchés faite par le prêtre, au lieu d'une offrande de reconnaissance faite par le peuple (*sic*). Luther, avec sa conviction que le sacrement est un don de Dieu à l'homme, et non une offrande de l'homme à Dieu, appelait l'offertoire romain une « abomination » où l'on « entend et sent partout l'oblation »⁵².

On trouve comme un écho des critiques réformatrices jusque dans les travaux du Concile de Trente. En effet, la commission chargée d'établir la liste des abus survenus dans la célébration de la Messe fit figurer dans le *libellus* à soumettre aux Légats « le fait qu'à l'offertoire le pain non consacré soit appelé hostie sainte et immaculée offerte pour les vivants

⁵¹ Dom TIROT, *Ibid.*, p. 124.

⁵² L. REED, *The Lutheran liturgy*, Philadelphie, 1959, p. 312.

et pour les morts ; le fait que le vin, avant qu'il ne soit consacré, soit appelé calice salubre⁵³ ». Cependant, après examen, les Légats firent procéder à la rédaction d'un *compendium*, à soumettre à la discussion des Pères conciliaires, dans lequel ce qui avait trait à l'Offertoire ne fut pas retenu, et par là ne pouvait être soumis à une quelconque discussion. Après plusieurs siècles, c'est pourtant le même genre de critiques qui abondent sous la plume des auteurs du Mouvement liturgique. Dans le sillage de J.A. Jungmann, ceux-ci ne voient souvent dans l'Offertoire de l'*Ordo Missae* de saint Pie V qu'une sorte de « doublet » des prières du Canon, et mettent en avant l'expression maladroite de « petit canon » par laquelle certains commencèrent de le désigner sur la fin du Moyen Age⁵⁴. R. Cabié a ainsi résumé les critiques de cette école liturgique :

Ce qui est le plus frappant dans ces prières, c'est leur aspect d'anticipation: alors qu'on n'a encore sur l'autel, on parle d' « offrande sans tache », de « calice du salut » ; on considère par avance ce que réalisera la consécration. Il ne faut donc pas s'étonner de trouver des doublets de l'anaphore et avant tout l'expression de l'offrande⁵⁵.

Si la nature de ces objections nécessite une réponse avant tout théologique, nous voudrions toutefois faire précéder celle-ci de deux remarques liées à la pratique liturgique.

Premièrement, le problème que soulèverait, au dire des liturgistes, l'Offertoire de l'*Ordo* tridentin n'est pas limité à la seule liturgie romaine, loin s'en faut. Nous constatons en effet que l'Offertoire de teneur sacrificielle, et de caractère « anticipatoire », est un patrimoine commun aux liturgies d'Orient et d'Occident. D'une manière plus ou moins prononcée, toutes recourent à des prières et des rites d'offrande immédiatement référés à l'Oblation de la Victime sainte. Nul doute que l'étude comparée des types d'Offertoire de ces diverses liturgies, – étude qui est encore à entreprendre –, ne puisse être d'une grande utilité pour une meilleure intelligence de la théologie de l'Offertoire. Car si l'Offertoire de l'*Ordo Missae* de saint Pie V, avec tout le complexe de ses rites, n'est qu'un doublet plus ou moins utile, et plus ou moins pompeux, de la consécration, quelle était, par exemple, la valeur théologique de cette sorte d'*adventus* en lequel consistait la procession d'Offertoire de l'*Expositio* du Pseudo-Germain ? Et face au rite de la Grande Entrée byzantine faudrait-il apprécier l'attitude sceptique, voire hostile, de quelques Pères latins du Concile de Florence ?

D'autre part, il faut remarquer que l'anticipation n'est pas seulement présente à l'Offertoire, mais qu'on la rencontre dans beaucoup d'autres endroits du Missel Romain de saint Pie V, et même, pourrions-nous dire avec Dom Tirot, du *Novus Ordo* de Paul VI – dans

⁵³ *Conc. Trid. Acta*, Fribourg-en-Brigsau, 1919, T. 8, p. 917.

⁵⁴ J.A. JUNGSMANN, *Op. cit.*, II, p. 378.

⁵⁵ R. CABIE, *L'Eucharistie*, dans *L'Église en prière*, Paris, 1983, p. 180.

la mesure où celui-ci transmet les formules eucharistiques précédentes. Parmi ces formules, outre les *orationes super oblata* qui n'auraient pas été transformées et demeureraient donc communes aux deux missels, citons le *Te igitur* du Canon romain, devenue la *Præx I*, où il est déjà parlé des *sacrificia illibata* avant l'Acte consécatoire.

2.2 L'Offrande dans le Sacrifice

L'Offertoire fait-il double emploi avec la Consécration ? En quoi s'en distingue-t-il ?

Nous n'avons pas la prétention de procéder à une analyse exhaustive de la théologie de l'Offertoire. À l'aide de quelques considérations, qui d'ailleurs présupposent les indices doctrinaux relevés dans la recherche historique, nous cherchons à comprendre les conceptions théologiques d'un *Ordo* donné, ici celui de saint Pie V. Parce que cet *Ordo*, comme nous le savons, est le développement médiéval d'un rite préexistant, nous croyons indispensable de recourir à quelques données de la théologie sacramentaire scolastique, et spécialement thomiste, afin d'en rendre compte.

Nous recourons aussi aux commentaires de quelques rares auteurs plus récents. Face aux critiques dont nous avons fait état, une réflexion sur l'Offertoire, qui se situe à la frontière de l'histoire et de la théologie, n'a été le fait que de quelques-uns ; distinguons parmi ceux-ci C. Callewaert et Dom B. Capelle⁵⁶. Du point de vue strictement théologique, nous ne pouvons passer sous silence, dans le cadre particulier de ce colloque, une étude qui, née d'un contexte polémique, offre toutefois une contribution notable à la réflexion doctrinale sur l'Offertoire, œuvre du théologien dominicain M.L. Guérard des Lauriers⁵⁷.

Dans le *Commentaire sur les Sentences*, saint Thomas d'Aquin conçoit l'Offertoire comme « *oblatio materiae consecrandae*⁵⁸ ». La *Somme de Théologie* offre une précision importante : l'*oblatio* y est comprise comme partie intégrante du Sacrifice eucharistique, avec la *consecratio* et la *perceptio*⁵⁹. L'*oblatio* consiste en deux choses : la louange du peuple dans le chant de l'*offertoire*, par lequel est signifiée la joie de ceux qui offrent ; et la prière du prêtre « *qui petit ut oblatio populi sit a Deo accepta* ». Même si le geste d'offrande n'est déjà plus collectif, l'Aquinat rappelle donc que c'est bien toute l'Église qui continue, par les mains et la

⁵⁶ Dom B. CAPELLE o.s.b., *Nos sacrifices et le Sacrifice du Christ*, dans *La Messe et sa catéchèse*, Collectif, *Lex orandi* 7, Paris, 1947, pp. 155-179.

⁵⁷ M.L. GUERARD des LAURIERS o.p., *L'Offertoire de la Messe et le Nouvel Ordo Missae*, dans *Itinéraires*, N. 158, 1971, pp. 29-69. La citation d'un article du Père Guérard des Lauriers, qui fut professeur au Saulchoir et à l'Université pontificale du Latran, n'exprime évidemment pas une adhésion personnelle de la part de l'auteur aux thèses eucharistiques postérieures à la rédaction de cet article (1971) du théologien dominicain.

⁵⁸ *Sent.*, IV, dist. 8.

⁵⁹ *Summa Theologiae*, IIIa, q. 83, a. 4. « *Sic igitur populo praeparato et instructo, acceditur ad celebrationem mysterii. quod quidem et offertur ut sacrificium, et consecratur et sumitur ut sacramentum : primo enim peragitur oblatio; secundo, consecratio materiae oblatae, tertio, perceptio ejusdem* ».

prière du prêtre, à offrir la matière du Sacrifice. Or, pour saint Thomas, l'offrande de la matière à consacrer est déjà sacrificielle – *offertur ut sacrificium*.

Pour mieux comprendre le caractère sacrificiel de cette Offrande, il nous faut ici rappeler brièvement la doctrine thomiste de l'acte sacrificiel. Selon saint Thomas, le sacrifice est un acte naturel de la vertu de religion⁶⁰, de tous les actes extérieurs de cette vertu le plus parfait. Dans le sacrifice, l'homme religieux offre à Dieu, premier principe de tous ses biens, des réalités sensibles à sa disposition afin de Lui témoigner, par un acte librement expressif, l'offrande invisible et intérieure de tout son être⁶¹. Le rite extérieur y signifie le sacrifice intérieur ; « l'homme lui-même, commente le Père A. Barrois, consacré à Dieu par tout son être et du fait même de sa création, est la première et principale victime de tout sacrifice, à tel point que l'acte extérieur n'a qu'une valeur de symbole, la victime offerte en sa place n'ayant d'autre fonction que de représenter l'homme dans le don intérieur qu'il fait de lui-même à Dieu⁶² ».

L'offrande sacrificielle est donc déterminée par la fin strictement et exclusivement latreutique qu'elle se propose. C'est pourquoi il y a lieu de bien distinguer l'offrande de la matière destinée au sacrifice de la simple offrande, ou présentation, de caractère libre et indéterminée, d'un don à l'usage du culte ou de ses ministres⁶³. Car l'offrande liée au Sacrifice est celle d'une matière qui acquiert un statut particulier, matière sur laquelle, en concomitance avec l'acte d'offrir, est accompli un *sacrum facere*, un rite sacré qui l'approprie à l'usage exclusif de Dieu⁶⁴.

On comprendra aisément que si la consécration spécifie le sacrifice, l'offrande, qui en est l'élément générique, concourt évidemment à la consécration de la matière. Il est donc nécessaire de distinguer dans l'acte même de la consécration, la part de l'activité humaine et la part capitale de l'activité divine : l'homme offre, mais la consécration consiste essentiellement et formellement dans l'appropriation de la part de Dieu de ce qui Lui a été offert.

Or, c'est ici que rentre un autre élément : le péché. Car, si l'homme est tenu en justice, et de manière connaturelle, à l'offrande des sacrifices, toutefois, du fait du péché originel, son sacrifice est de soi sans valeur aux yeux de Dieu, et ce tant que l'humanité demeure dans l'état de déchéance. « La voie de l'hommage lui est fermée, et, demeurât-elle praticable, le don serait sans valeur : Dieu n'accepte le tribut de l'honneur que de ceux qui se conforment

⁶⁰ S.T., II IIae, q. 85, a. 1.

⁶¹ S.T., II IIae, q. 85, a. 2.

⁶² A. BARROIS *o.p.*, *Le Sacrifice du Christ au Calvaire*, dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1925, XIV, p. 150.

⁶³ S.T., II IIae, q. 85, a. 3, ad 3um. Voir aussi q. 86, a. 1.

⁶⁴ « *Sacrificia proprie dicuntur quando circa res Deo oblatas aliquid fit* » (S.T., II IIae, q. 85, a. 3, ad 3um).

intégralement à ses desseins, et il exige des victimes immaculées⁶⁵ ». Si, dans l'Ancien Testament, nous voyons Dieu commander qu'on Lui offrît des sacrifices, ce n'était pas que de tels sacrifices fussent à même de rétablir l'harmonie brisée par le péché. En eux-mêmes, de tels sacrifices ne possédaient aucune valeur absolue, et s'il leur était accordé une certaine efficacité ce n'était donc qu'en raison du Sacrifice du Christ qu'ils figuraient et auquel ils se réfèrent.

Pour rétablir l'harmonie et restaurer l'humanité, Jésus devait être la victime de Son propre sacrifice. « Et si tant est, dit encore le Père Barrois, que le sacrifice consiste pour l'homme à faire honneur à Dieu des dons qu'il a reçus, Jésus victime est assurément ce que l'humanité pouvait offrir de plus précieux, puisqu'il incarne en lui toutes les perfections des hommes singulièrement ennoblies par leur subsistance dans la personne du Verbe⁶⁶ ». Le Sacrifice du Christ, qui est l'Hostie immaculée, possède donc une valeur absolue et transcendante; c'est pourquoi tous les sacrifices qui ont été ou seront jamais offerts doivent, sous peine de nullité, se référer au Sacrifice rédempteur par lequel est restituée à l'homme la possibilité d'offrir un sacrifice qui soit agréé. « De même que le mérite et la satisfaction de l'homme s'appuient respectivement au mérite et à la satisfaction de Jésus, de même le sacrifice de l'homme pour être valable suppose celui du Christ et ne représente que la collaboration humaine à l'œuvre de Dieu, que l'union de la créature à l'hostie incréée⁶⁷ ».

On comprend par là, a écrit le Père M.L. Guérard des Lauriers, pourquoi le Sacrifice du Christ – évidemment agréé – doit être également le sacrifice de l'homme. S'il y avait deux sacrifices, étrangers ou juxtaposés l'un à l'autre, si le Sacrifice du Christ n'était pas le sacrifice de l'homme, et en même temps le *même sacrifice*, la Rédemption serait manquée; elle ne permettrait pas à l'homme de recouvrer ce qu'il y a de plus primitif en sa propre finalité, savoir d'offrir au Créateur et au titre de créature raisonnable un sacrifice qui procède réellement de la créature qui soit agréé⁶⁸.

2.3 Profil théologique de l'Offertoire de l'Ordo Missae de saint Pie V

« Cette oblation, écrivait déjà saint Irénée, l'Église seule l'offre, pure, au Créateur, en lui offrant avec action de grâces ce qui provient de sa création. Les Juifs ne l'offrent plus : leurs mains sont pleines de sang, car ils n'ont pas reçu le Verbe par qui l'on offre à Dieu⁶⁹ ».

⁶⁵ A. BARROIS, *Op. cit.*, pp. 150-151.

⁶⁶ A. BARROIS, *Ibid.*, p. 151.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 151.

⁶⁸ M.L. GUERARD des LAURIERS, *Op. et loc. cit.*, p. 30.

⁶⁹ IRÉNÉE, *Adversus hereses, loc. cit.*, T. II, 18, 4.

C'est donc uniquement par et avec le Christ que l'on peut offrir à Dieu. Aussi, à l'Offertoire, lorsque l'homme racheté, pierre vivante de l'Église du Christ, offre par les mains du prêtre le pain et le vin, il réfère son offrande, par le truchement des gestes et des prières propres à chaque rite dans lequel le Sacrifice eucharistique est célébré, à la seule Oblation agréée en droit, le Sacrifice du Christ. Aussi, dans l'*Ordo Missae* de saint Pie V, le prêtre peut-il dire : « *Suscipe sancte Pater...hanc immaculatam hostiam* » et « *Offerimus tibi, Domine, calicem salutaris* ». Car, commente le Père Lebrun, « ce que le prêtre tient sur la patène n'est que du pain, mais c'est un pain qui n'est offert que parce qu'il doit devenir le vrai pain de Jésus-Christ Notre Seigneur, la seule victime sans tache et sans défaut. Véritablement ce pain qui est sur la patène pourrait être appelé une hostie sans tache, c'est-à-dire nette, propre, choisie avec soin ; mais le prêtre l'appelle hostie sans tache dans un sens plus réel et plus relevé. L'Église, qui lui prescrit cette expression, suppose qu'on est instruit qu'il faut offrir à Dieu une hostie pure et sans tache, qui soit agréable à ses yeux ; qu'il n'y a que Jésus-Christ qui puisse lui plaire ; et que nous devons avoir tellement en vue d'offrir cette divine victime, qu'en commençant à offrir le pain, nous parlions déjà comme si nous offrions cette *hostie sans tache*, qui est l'unique dont l'offrande puisse nous laver de nos péchés ⁷⁰ ».

De même le rite de la goutte d'eau perdue dans le vin va-t-il signifier, comme l'enseigne le Concile de Trente⁷¹, à la suite de saint Cyprien⁷² (entre autres Pères des premiers siècles), l'union mystique des fidèles avec leur Seigneur, et donc la totale assimilation du sacrifice de l'homme au Sacrifice Rédempteur⁷³. Une autre interprétation allégorique, à l'origine de nombreux formulaires des ordinaires médiévaux, et elle aussi reçue par le Concile de Trente⁷⁴, renforce encore le caractère sacrificiel de l'Offertoire, qui voit dans cette mixtion une allusion à l'effusion du sang et de l'eau du côté du Sauveur.

La prière *In spiritu humilitatis* lie l'offrande des fidèles à l'offrande du Christ.

⁷⁰ P. LEBRUN, *Explication des prières et cérémonies de la Messe*, Tours, éd. 1976, pp. 240-241. Voir aussi BOSSUET, *Explication de quelques difficultés...*, IV: « ...l'Église offre, à la vérité, le pain et le vin, mais pas absolument et en eux-mêmes ; car dans la nouvelle alliance on n'offre plus à Dieu des choses inanimées, ni autre chose que Jésus-Christ : c'est pourquoi on offre le pain et le vin pour en faire son corps et son sang ».

⁷¹ Conc. Trid., session XXII, 7: « *Cum aqua in Apocalypsi beati Johannis populi dicantur, ipsius populi fidelis cum capite Christo unio repraesentatur* ».

⁷² « Les chrétiens devraient être tellement absorbés par le Christ qu'ils ne puissent plus être séparés de Lui, comme l'eau ne peut l'être du vin quand elle en est venue à faire partie de lui ». CYPRIEN de CARTHAGE, dans *Epist.* 63, *Ad Coecilium*, 12 ; P.L. 4, 371.

⁷³ Sur l'expression *hujus et aquae mysterium*, le Père LEBRUN écrit (*Op. cit.*, p. 249) : « Le mot de mystère signifie secret ou signe secret. L'Église est accoutumée depuis les premiers siècles à regarder le mélange du vin et de l'eau dans le calice comme la représentation secrète de l'union du peuple fidèle avec Jésus-Christ... Elle demande que ce mystère du mélange du vin et de l'eau soit suivi de l'union qu'il représente ».

⁷⁴ Conc. Trid., Ibid.: « *Quia e latere ejus aqua simul cum sanguine exierit..., sacramentum hac mixtione recolitur* ».

Ce sacrifice, dit le Père Guérard des Lauriers, qui est le *nôtre* parce qu'il procède de nous, est désigné comme étant *le* sacrifice ; car, *objectivement*, il n'y a pas deux sacrifices. *Objectivement*, c'est-à-dire *ontologiquement*, notre sacrifice doit être « converti » dans le Sacrifice du Christ. C'est précisément cela que suggère avec une rigoureuse exactitude l'Offertoire romain en sa concise splendeur : le *sacrificium nostrum* de l' « In spiritu humilitatis » devient, dans le « Veni Sanctificator », *hoc sacrificium*, ce sacrifice, *l'unique* sacrifice⁷⁵. Il y a réponse et achèvement d'une prière à l'autre, en vertu d'un double mouvement *ascendant* et *descendant*. Le mouvement *descendant* est indiqué de manière accentuée par la teneur épiciétique de la prière *Veni Sanctificator*⁷⁶.

Car, dit le Père Lebrun, « la bénédiction ou la sanctification des dons que nous offrons à Dieu pour être changés au corps et au sang de Jésus-Christ, est attribuée au Saint-Esprit, de même que l'accomplissement du mystère de l'Incarnation, et l'effusion des dons surnaturels sur l'Église⁷⁷ ».

C'est donc en vertu de la conversion des espèces, œuvre attribuée à l'Esprit Saint, qui adviendra lors de la Consécration, que sera réalisée en acte l'unité entre *notre* sacrifice et *le* Sacrifice du Christ. La conversion eucharistique, en effet,

concerne, non pas la manière d'être, mais l'être lui-même. Le pain devient, selon tout son être, le Corps du Christ ; d'où il résulte que le Christ *est* dans l'apparence du pain transubstantié, à la manière d'une substance, c'est-à-dire selon *l'être*, et en vertu d'une Communication qu'Il exerce selon son Corps. Cela étant, dit encore le Père Guérard des Lauriers, on comprend que le sacrifice de l'homme, spécifié par l'offrande *oblative* du pain et du vin, ne fasse pas et ne puisse faire nombre avec le Sacrifice du Christ, réalisé par la Présence simultanée du Corps et du Sang en qui le pain et le vin,

⁷⁵ M.L. GUERARD des LAURIERS, *Op. et loc. cit.*, p. 54.

⁷⁶ Voir J.A. JUNGMANN, *Ibid.*, II : « Cela nous amène à une dernière série de textes qui se sont développés dans les rites d'oblation du Moyen Âge et dont subsiste à la messe romaine le *Veni Sanctificator* : les formules de bénédiction. Cette bénédiction se donnant surtout en implorant la bénédiction divine, en invoquant la puissance du Saint-Esprit, ou simplement le Saint-Esprit, nous pouvons aussi les appeler des formules d'épiciète (p. 342)... Vers la fin du Moyen Âge, nous trouvons inséré, tant en Normandie qu'en Angleterre, mais ailleurs aussi ... l'hymne *Veni Creator*. La teneur du *Veni Sanctificator* ne force pas, il est vrai, à y voir une invocation du Saint-Esprit et à introduire dans la liste des prières d'offertoire et des prières de la messe en général un type d'invocation qui lui est étranger par ailleurs. Mais, précisément en considération du fait auquel on vient de faire allusion, il n'y a aucun doute que l'invocation n'ait souvent été entendue en ce sens au Moyen Âge. En certains cas, l'adresse au Saint-Esprit a été formellement explicitée dans le *Veni Sanctificator* lui-même » (pp. 346-347).

⁷⁷ P. LEBRUN, *Op. cit.*, p. 261.

loin d'être détruits, sont, *quant à l'être*, assumés, parce que métaphysiquement « convertis »⁷⁸.

Jusqu'ici, les deux prières d'offrande du pain et du vin, la prière de la commixtion de l'eau, puis l'*In spiritu humilitatis*, ont surtout montré l'intérêt que nous avons à l'offrande en insistant sur la valeur propitiatoire de notre Sacrifice, qui est Celui du Christ. En réponse à l'humble *In spiritu humilitatis*, la prière du *Veni sanctificator* a affirmé que Dieu trouve sa gloire par ce Sacrifice : « *Tuo sancto Nomini praeparatum* ».

Après le rite de l'encensement (où l'on retrouve d'ailleurs le même double mouvement de la prière liturgique), puis celui du *lavabo*, c'est à la vieille prière gallicane *Suscipe sancta Trinitas* qu'il revient de référer la première phase qu'est l'Offertoire à l'Action globale du Sacrifice, et donc de s'élever jusqu'à la finalité ultime de l'Acte entrepris. Le Père Guérard des Lauriers et Dom Tirot s'accordent pour admirer la précision théologique du formulaire.

Les dons, dit Dom Tirot, sont offerts à la Sainte Trinité, seul objet de notre culte au sens strict, en mémoire de N.S.J.C. : « memoria » doit être pris ici au sens d'un mémorial qui n'est pas un simple souvenir, mais une réactualisation du sacrifice du Christ, sa Passion, sa Résurrection et son Ascension ; enfin ils sont offerts aussi en honneur de la Vierge Marie et des saints, ou plus précisément, selon le sens exact de l'expression primitive, « in honore » : « dans la mémoire ou la fête que nous faisons d'eux » (P. Lebrun), et cela afin de les honorer, en rendant grâce à Dieu qui les a sauvés et couronnés et afin d'implorer leur intercession pour mieux recevoir les fruits du sacrifice⁷⁹.

L'*Orate fratres*, avec sa réponse, n'éveille pas seulement l'attention des participants mais affirme clairement l'intention de l'Église dans l'offrande du Sacrifice. Sont en effet mis en évidence : d'une part, l'unité entre le *sacrifice* des fidèles (*meum ac vestrum sacrificium*) et le *Sacrifice* du Christ, seul et identique Sacrifice que le peuple demande à Dieu d'agréer (*suscipiat Dominus sacrificium*) ; d'autre part la double finalité de la Messe, finalité ultime (*ad laudem et gloriam nominis sui*), et finalité immédiate (*ad utilitatem quoque nostram, totiusque Ecclesiae suae sanctae*).

Conclusion

Au terme de cette brève étude, deux questions se présentent à notre esprit.

⁷⁸ L.M. GUERARD des LAURIERS, *Op. et loc. cit.*, p. 45. « On comprend ainsi pourquoi l' 'hanc immaculatam hostiam' désignée par le geste de l'offrande et l' 'hostiam + immaculatam d'après la Consécration sont, comme ce doit être, la même 'hostia immaculata'; et c'est pourquoi cette 'hostia immaculata' doit être désignée comme 'hostia', avant que la consécration ne réalise ce que croit tout fidèle de l'Église catholique romaine » (p. 63).

⁷⁹ P. TIROT, *Op. cit.*, p. 29.

Premièrement : peut-on dire, au regard de l'histoire et de la théologie, que le riche ensemble qu'est l'Offertoire de l'*Ordo* de saint Pie V constitue une sorte de « petit canon », avec ses prières d'offrande, son épiclese (*Veni sanctificator*), voire son anamnèse (*Suscipe sancta Trinitas*) ? Nous croyons avec Dom Tirot que « c'est là une considération artificielle, tout à fait étrangère à ceux qui ont institué ces prières, et qu'a justement critiqué J.A. Jungmann⁸⁰ ». Du fait qu'il est de l'essence du sacrifice de n'être pas un être simple, « mais un complexe unifié par l'unité même de sa fin⁸¹ », l'Offertoire doit être replacé, en conformité avec toute l'histoire de son développement, dans le cadre tout entier de l'Offrande sacrificielle : « *offertur ut sacrificium* », dit saint Thomas⁸². Car, l'Offertoire, selon les mots de Dom Capelle, « ... ne constitue en aucune manière une inchoation, un premier acte de l'oblation elle-même. Il est toute l'oblation, mais seulement dans sa préparation : « *tuo Nomini praeparatum* ». L'Offertoire n'est donc pas un acte *partiel* mais qui serait *absolu* ; c'est au contraire un acte *total* mais *relatif*, c'est-à-dire que le chrétien y doit réaliser spirituellement, par anticipation, toute sa participation à la consécration, le regard fixé déjà sur l'oblation sacramentelle imminente, en relation essentielle avec elle...⁸³ ».

D'autre part, la conception sacrificielle de l'Offertoire, qui est une constante de l'histoire et de la célébration des liturgies d'Orient et d'Occident, est-elle présente ou suffisamment manifestée dans l'Offertoire du *Novus Ordo Missae* de Paul VI ? Dans l'attente d'une étude sur les travaux du *Consilium*⁸⁴, si l'on s'en tient aux quelques allusions de Monseigneur A. Bugnini dans son ouvrage *La riforma liturgica*⁸⁵, il semble que l'intention des réformateurs qui composèrent les nouvelles formules ait été nettement influencée par les critiques du Mouvement liturgique relatives à la prolepse. D'où la volonté clairement affirmée par ces liturgistes d'écarter le terme d'*Offrande* au profit de celui de *Présentation des dons*⁸⁶. Cette intention est encore plus marquée dans la traduction vernaculaire de l'incise « *quem (quod) tibi offerimus* » qui devient, dans presque toutes les langues: « nous te le présentons »⁸⁷ ; d'autre part, dans la traduction française, le texte de l'*Orate fratres* est devenu

⁸⁰ P. TIROT, *Op. cit.*, p. 124.

⁸¹ A. BARROIS, *Op. cit.*, p. 149.

⁸² *S.T.*, IIIa, q. 83, a. 4.

⁸³ Dom B. CAPELLE, *Op. et loc. cit.*, pp. 171-172.

⁸⁴ *Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia*.

⁸⁵ A. BUGNINI, *La riforma liturgica*, Roma, éd. 1997. Voir pp. 188, 337, 341, 375-376.

⁸⁶ Il faut ici signaler l'intervention personnelle de PAUL VI, à l'encontre des projets des liturgistes, afin que soit manifestée dans les deux formules de *présentation*, par l'incise « *quem (quod) tibi offerimus* », l'intention oblatrice de l'Offertoire. (Voir A. BUGNINI, *Op. cit.*, pp. 375-376).

⁸⁷ Ainsi, selon Mgr BUGNINI, a-t-on « pourvu aux difficultés » suscitées par une vision oblatrice, et sacrificielle, de l'Offertoire (*Ibid.*, p. 376).

méconnaissable⁸⁸. Cependant, pour mieux répondre à cette question, qui demeure actuelle, il faudrait encore procéder à l'examen théologique des *orationes super oblata*, nouvelles et remaniées, du Missel de 1969⁸⁹. Ajoutons à cela la nécessité d'une importante étude de liturgie comparée, ainsi que d'un examen approfondi des critiques de Luther et des rituels réformés du xvi^e siècle.

⁸⁸ « Prions, mes frères, au moment (sic) d'offrir le sacrifice de toute l'Église ». R.: « Pour la gloire de Dieu et le salut du monde ».

⁸⁹ Voir V. RAFFA, *Le orazioni sulle offerte del Proprio del Tempo nel nuovo Messale*, dans *Ephemerides Liturgicae*, 1970, pp. 299-322.