

La communion sous les deux espèces : aspects théologiques et pastoraux

R.P.Wladimir-Marie de Saint-Jean, OM (France)¹

La communion sous les deux espèces, étant maintenus les principes dogmatiques établis par le concile de Trente, peut être accordée, au jugement des évêques, dans les cas que le siège apostolique précisera, soit aux clercs et aux religieux, soit aux laïcs ; par exemple : aux nouveaux ordonnés dans la messe de leur ordination, aux profès dans la messe de leur profession religieuse, aux néophytes dans la messe qui suit leur baptême.²

Ainsi s'exprime le deuxième concile du Vatican, dans la constitution sur la sainte liturgie.

Nul n'ignore que la communion sous les deux espèces ne constitue nullement une pratique d'invention récente. La première communion eucharistique, reçue par les apôtres eux-mêmes de la main du Seigneur en personne, s'accomplit sous les deux espèces du pain et du vin consacrés, puisque c'est ainsi que le Christ institua le sacrement de l'Eucharistie (Lc 22,19-20).

Depuis l'âge apostolique jusqu'aux XII^e - XIII^e siècles, ce mode de communion fut pratiquement universel, quoique non exclusif, tant en Orient qu'en Occident, comme l'attestera le concile de Trente lui-même, loin d'être, en cette matière, le seul témoin : « *Ab initio christianæ religionis non infrequens utriusque speciei usus fuisse* » – « Au début du christianisme la pratique de la communion sous les deux espèces ne fut pas rare » – (Sess. XXI, c. 2).

Après saint Paul dans I Co 11,28, on peut nommer la *Didachè*, saint Ignace d'Antioche, saint Justin, Tertullien, saint Cyprien de Carthage, saint Cyrille de Jérusalem...³. Ces témoignages ne sont pas limités aux cinq ou six premiers siècles ; ainsi Nicéphore de Constantinople (+829) dans son *Antirrheticus II adversus Constantinum Copronymum*⁴.

Les Pères, dans leur contemplation du mystère eucharistique, et à la lumière de ce rite de la communion, reçue sous les deux espèces du pain et du vin, ont aimé à traiter de la symbolique du calice, et notamment quant à la dimension sotériologique, et quant aux liens Eucharistie-eschatologie et Eucharistie-pneumatologie. Le P. Lebeau, jésuite de Louvain, a consacré à ces thèmes plusieurs études, dans lesquelles il cite, entre autres auteurs, quelques beaux passages extraits des Pères :

¹ Conférence donnée lors du 2e colloque du C.I.E.L., octobre 1996.

² Constitution *De sacra Liturgia*, Chap. 2, « Mystère de l'Eucharistie », art. 55.

³ Mais aussi Basile le Grand, Jean Chrys., Ambroise, Augustin, Grégoire I, Isidore de Séville, Bède ... ; cf. J.J. MEGIVERN, *Concomitance and communion. A study in eucharistic Doctrine and practice*, Fribourg-New York, 1963, pp. 6-12. E. DUBLANCHY, art. « Communion sous les deux espèces », in *D.T.C.*, Paris, t. III, 1923, col. 554-555. N. IUNG, art. « Communion », in *D. Droit Can.*, Paris, t. III, 1942, col. 1171-1172. Parmi de nombreux auteurs, BOSSUET, *Traité de la communion sous les deux espèces*, in *Œuvres complètes*, Edit. Lachat-Vivès, t. 16, 1864, p. 225 sq.

⁴ P.G., 100, 337sq.

« La grappe suspendue au bois dans les derniers jours, dont le sang devient une boisson de salut pour ceux qui croient, écrit St Grégoire de Nysse (*Vita Moïis.*, II, 268). En communiant à Son sang versé pour nous, nous recevons le Saint-Esprit », dit le pseudo Chrysostome⁵. Et saint Ambroise : « [Viens à la nourriture] du Christ, à celle du corps du Seigneur, au banquet sacramentel, à cette coupe dont s'enivre l'affection des fidèles, pour revêtir la joie venant de la rémission des péchés, te décharger des soucis du siècle, de la crainte de la mort des sollicitudes. Grâce à cette ébriété, le corps ne titube pas, mais connaît un regain de force ; confondue, l'âme ne l'est pas, mais divinisée. »⁶

Réfutant les Ebionites – qui ne voulaient pas reconnaître à Jésus-Christ la qualité de Messie eschatologique et qui, dans l'ordre rituel, furent adeptes de « l'hérésie aquarienne » (volonté de ne « consacrer », « eucharistier », que de l'eau pure), saint Irénée écrira : « Ils rejettent la commixtion de vin céleste et ne veulent être qu'une eau qui relève de ce siècle, refusant de recevoir Dieu pour qu'Il se mêle à eux⁷.

Certes, pour les Pères comme pour saint Paul (I Co 10,3-4), le pain eucharistique est lui aussi aliment « spirituel », comme le reconnaît le P. Lebeau : « c'est à dire porteur d'esprit, PNEUMATICON BROMA, PNEUMATICON POMA.⁸ »

Les Pères soulignent aussi la dimension symbolique de *koinônia* dont est porteur le calice, en montrant toutefois qu'il la partage avec le pain, chair sacrée du Sauveur. Déjà saint Ignace d'Antioche écrivait aux Philadelpiens : « Ayez soin de ne pratiquer qu'une seule Eucharistie, car il n'y a qu'une seule chair de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et un seul calice pour nous unir à son sang, un seul autel, comme il n'y a qu'un seul évêque, avec le collège des presbytres et des diacres.⁹ » Et l'anaphore de saint Basile dit, aussitôt après l'épiclese : « Que nous tous qui participons à l'unique pain et à l'unique calice soyons unis les uns les autres dans la communion de l'unique Esprit-Saint.¹⁰ »

Il s'agit donc bien d'un mode ordinaire du rite de la communion, lequel se maintiendra comme tel, même en Occident, jusqu'au XII^e siècle environ. La communion sous les deux espèces sera néanmoins confrontée aux difficultés dirons-nous « pratico-pastorales » que présente la communion au Précieux Sang. Ces difficultés ne sont évidemment pas sans lien avec une dimension

⁵ PSEUDO- CHRYSOSTOME, *In sanctum Pascha*, P.G. 59,726.

⁶ *Sermon 15 sur le Ps. 118*, 28 ; P.L. 15, 1197,1526.

⁷ *Advers. Haeres*, V, 1, 2.

⁸ P. LEBEAU, « La Signification de la coupe eucharistique d'après les Pères », in *Studia Patristica*. Texte und Untersuchungen, 107, Berlin,1970 , p. 367

⁹ *Philadelph.*, 4, 1.

¹⁰ Cité par P.M. GY, « Les Rites de la communion eucharistique », in *La Maison-Dieu*, 24,1950, p. 150.

proprement théologique, tel le respect sacré envers la présence réelle du Christ sous chacune des deux espèces, respect que la communion au calice ne pouvait pas toujours garantir absolument (*timor effusionis*).¹¹

Peut en témoigner l'évolution du mode de distribution de la communion sous l'espèce du vin. On commença par boire au calice. Puis l'*Ordo romanus I* montre qu'au VIII^e siècle les communiants usaient d'un *pugillaris* (tube). « Il était malaisé de communier tout un peuple à même le calice¹² ». En raison de cette même difficulté, on voit apparaître l'usage de la « cuiller eucharistique », assez tôt semble-t-il, en Syrie, vers le VII^e siècle¹³. En Occident, J. B. Pitra note son apparition dans un texte conciliaire régional du IX^e siècle¹⁴. Une grande partie de l'Orient va l'adopter, au témoignage du cardinal Humbert (+1061).

C'est aussi au VII^e siècle que, d'une condamnation portée par le III^e concile de Braga, nous parvient le premier témoignage de l'intinction¹⁵. Si les Latins ont porté plusieurs condamnations à l'encontre de cette pratique, c'est qu'ils la considèrent, soit comme contraire à l'institution faite à la Cène, soit – selon une objection moins sérieuse – comme trop propre à rappeler la communion de Judas ; mais l'Orient, en certains de ses rites (en particulier les Byzantins), l'adopte. Dans ce mode, c'est l'ordre : « Buvez-en tous » qui n'est plus exécuté, et la signification du calice y est estompée, c'est le moins que l'on puisse dire.

Comme nous pouvons le constater, il n'est donc pas convaincant d'affirmer que chez les Orientaux – qui ont conservé la communion sous les deux espèces – ce rite n'a jamais posé de problème ; et ceux-ci, au témoignage de M. Jugie, n'ont « jamais considéré la manière de communier observée à la dernière Cène comme prescrite par la Sauveur pour tous, indéfiniment et sans changement possible.¹⁶ » L'évolution a pu aller, en certains lieux, jusqu'à la communion sous une seule espèce (Arméniens, Maronites¹⁷) ; et selon J. Jungmann, chez les Byzantins séparés : « Les hosties destinées à la communion des fidèles ne sont généralement pas consacrées ; on ne reçoit que le Précieux Sang, avec un morceau de pain symbolique.¹⁸ »

¹¹ Cf. G. DANEELS, « La Communion sous les deux espèces », in *Concilium*, 1965, 2, p. 134. J. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia*, Paris, 1954, t. III, p. 315. Pour le respect aux saintes espèces dès les premiers siècles, voir en particulier Cyrille de JERUSALEM, *Cat. Mystagog.*, V, 27; TERTULLIEN, *De Corona mil.*, 3 ; Hippolyte de ROME, *Tradit. Apostol.*, in Coll. Sources Chrétiennes, XI, p. 67.

¹² P. BATIFFOL, *Leçons sur la messe*, Paris, édit. 1920, p. 290.

¹³ F. NAU, « Le Texte grec des récits utiles à l'âme d'Anastase », in *Oriens christianus*, III, 1903, p. 62.

¹⁴ J.B. PITRA, *Juris Græcorum hist. et mon.*, II, p. 136.

¹⁵ MANSI, *Collectio*, XI, col. 155. J.J. MEGIVERN, *op. cit.*, p. 27; N. IUNG, *op. cit.*, col. 1175.

¹⁶ M. JUGIE, cité par A. MICHEL, « Communion sous les deux espèces », in *l'Ami du clergé*, 72, 1962, p. 702.

¹⁷ I.H. DALMAIS, *Liturgies d'Orient*, Paris, 1980, p. 106 ; E. HERMAN, art. « Eucharistie en droit oriental », in *D.D.C.*, Paris, t. V, 1953, col. 542.

¹⁸ J. JUNGSMANN, *op. cit.*, p. 317, n. 77.

Au demeurant, tous les historiens reconnaissent que l'usage de la communion sous la seule espèce du pain est un usage des plus antiques, notamment hors de l'église-édifice. Il est documentairement attesté dès le troisième siècle, par des auteurs tels que Tertullien ou saint Cyprien¹⁹. Les fidèles pouvaient être autorisés à conserver dans leurs maisons la sainte réserve. Saint Basile évoque cette pratique pour l'Égypte et l'Afrique ; saint Jérôme atteste cette coutume de la communion à domicile à Rome en son temps. Celle-ci fut fréquente durant les temps de persécution et même après, si bien que des conciles du IV^e siècle durent réglementer pour éviter ou écarter des abus (Saragosse, en 380 ; Tolède, en 400)²⁰.

Ainsi malades, fidèles « bien portants » au cours (et même en dehors) des persécutions, anachorètes ..., tous communiant aussi sous la seule espèce du pain, témoignent de la volonté de s'unir au Christ par la communion au Saint Corps. Il faut souligner ici le lien *entre* mystique du martyre et spiritualité eucharistique, de même qu'*entre* cette dernière et les fondements de la *Vita monastica*, considérée comme volonté d'incorporation au *mysterium Christi*. Ainsi, même dans la communion au seul pain, s'exprime « l'union au Christ dans son victorieux passage (passover) de la mort, ou mieux, au travers de la mort, vers la vie.²¹ » Ne pourrait-on appréhender en cela une approche de la croyance, au moins implicite, en la « concomitance », nous voulons dire au fait qu'elle exprime le *Christus totus et integrus* ? Le P.M. Gy ne note-t-il pas que l'expression de *Christus totus* se trouve déjà chez saint Augustin, même si nous ne prétendons pas qu'elle revête chez lui une connotation exclusivement eucharistique.²²

De plus, si depuis les recherches du cardinal Bona (+1674), les historiens aiment à distinguer « communion hors de l'église » et « communion dans l'église » (c'est-à-dire surtout dans le cadre de l'assemblée liturgique), limitant au premier cas la communion sous la seule espèce du pain (ou du vin), d'autres travaux historiques montrent qu'en ce domaine une trop grande simplification peut fausser l'appréhension des faits. Ont été conservés les témoignages sur les coutumes de l'Église de Constantinople sous saint Jean Chrysostome (cf. Sozomène et Nicéphore Calliste²³) ; de l'Église de Jérusalem, au témoignage du cardinal Humbert²⁴ ; de l'Église de Rome au

¹⁹ TERTULLIEN, *Ad Uxorem*, P.L., 1, 1296 ; saint CYPRIEN, *De Lapsis*, P.L., 4, 486. Les historiens citent aussi Denys d'Alex. (+265), Eusèbe de C. (*Hist. Eccl.*, I, VI, 44. P.G., XX, 629), Paulin de Milan...

²⁰ Cf. J. DUHR, art. « Communion fréquente », in *Dict. de spiritualité*, Paris, t. II, 1953, col. 1240.

²¹ J.J. MEGIVERN, *op. cit.*, p. 20. Cf L. BOUYER, « La Spiritualité du Nouveau Testament et des Pères », in *Hist. de la spi. chrétienne*, I, Paris, 1960, p. 254, 622.

²² P.M. GY, « La Relation au Christ dans l'Eucharistie selon saint Bonaventure et saint Thomas d'A », in J. DORE et alii, *Sacrements de Jésus-Christ*, Paris, 1983, 82. (Contribution reprise dans *La Liturgie dans l'histoire*, Paris, 1990).

²³ SOZOMÈNE, H. E., P.G. 117, 1528 sq ; NICEPHORE C., H.E., P.G. 146, 953 sq.

²⁴ HUMBERT, *Adv. græc. Calumnias*, 23, P.L. 143, 951 sq.

v^e siècle par le pape saint Léon²⁵ : les manichéens, refusant de communier au Précieux Sang, se dissimulaient parmi les fidèles pour la réception du Saint Corps, attitude impossible si la communion sous une espèce n'avait pas été en usage. Puis des textes plus récents²⁶, sur la Gaule aux VI^e-IX^e siècles, semblent être significatifs de l'usage de ce rite *sub specie panis* (« sous l'espèce du pain »), dans le cadre de l'assemblée liturgique ; à Rome encore, au VII^e siècle, sous saint Grégoire le Grand, la communion sous une espèce était habituelle aussi, au témoignage du diacre Paul, rapporté par Mabillon.²⁷

Mentionnons aussi l'usage de suppléer à l'insuffisance de vin consacré par l'infusion, dans du vin ordinaire, de quelques gouttes de Précieux Sang. Ce mélange ne produisant pas la consécration du vin ordinaire, il ne restait tout au plus qu'une partie de la « charge symbolique », et un tel usage témoigne que la communion sous une seule espèce était en fait connue et pratiquée.

Citons encore la communion sous une seule espèce à la messe des présanctifiés, connue en Orient au IV^e siècle et, chez les Latins, mentionnée dans le sacramentaire attribué à saint Gélase ; et enfin la communion des enfants, le plus habituellement sous la seule espèce du vin.

Il semble impossible d'admettre que les croyants de ces époques aient pu voir en ces coutumes des rites « mutilés », et qu'ils n'aient pas cru à un *verum sacramentum*. D'autant que, ni dans l'ordre théologique, ni dans la pratique pastorale (si l'on excepte les abus de communions à domicile pour des non-malades, ou encore les réticences latines à l'*intinctio*, évoquées plus haut), ne furent à ce propos soulevées de difficultés ou de controverses particulières.

A partir du XIII^e siècle, on constate que disparaît (presque) entièrement l'usage, pour les non-célébrants, de communier au Précieux Sang. L'Église ne s'opposera pas à ce changement et finira même par rendre obligatoire la communion au seul pain dans le rite latin. A. Dublanchy fait cette remarque, qui est loin de se révéler sans importance pour notre propos : « La nouvelle coutume s'établit progressivement, sans le secours d'aucune législation formelle pour toute l'Église.²⁸ » Dans son *Traité de la communion sous les deux espèces*, Bossuet explique que le passage d'un mode à l'autre se fit « sans contradiction » ; l'évêque de Meaux ajoute : « La marque la plus certaine qu'une coutume est tenue pour libre, c'est quand on la change sans trouble.²⁹ » Et il cite notamment l'usage

²⁵ LÉON LE G., *Serm.* 42, 5, P.L. 54, 279 sq.

²⁶ GRÉGOIRE DE T., *Hist. Francor.*, 10, 8, P.L. 71, 535 sq ; MABILLON, *Annales ord S. Ben.*, IX, c. 43, Lucques, 1739, I, p. 239.

Voir aussi dans A. MICHEL, *Les Décrets du C. de Trente*, in HEFEFE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, Paris, Paris, t. 10/1, 1938, p. 401, d'autres arguments utilisés par les Pères conciliaires.

²⁷ Certains historiens de la liturgie contestent aujourd'hui la valeur de preuve de ces divers témoignages.

²⁸ A. DUBLANCHY, *op. cit.*, col. 565.

²⁹ BOSSUET, *op. cit.*, p.330-331. Cf. J. MEGIVERN, « *Communion under both species* », in *Worship*, 37, 1962-1963, p. 52.

paisible de l'Église de Jérusalem, que rapportait le cardinal Humbert, légat de Léon IX auprès des Orientaux.

Néanmoins, les doctrines de Bérenger de Tours avaient pu incliner certains à penser que la communion *sub utraque* (« sous les deux espèces ») était nécessaire et, note Megivern, Rome n'aurait peut-être pas réagi aussi « passivement » à cette évolution « si la vérité de la présence intégrale du Christ sous une espèce n'avait pas été récusée.³⁰ »

C'est pourquoi il importe de hiérarchiser les causes qui conduisirent à un tel changement de rite, lequel ne se produisit assurément pas sans motifs.

Ainsi, certains historiens (dont Gregory Dix³¹) ont pu soutenir que l'abandon du calice, dans un tel contexte, était à attribuer principalement à des raisons doctrinales, parmi lesquelles la théologie de la concomitance serait à situer au premier plan.

Une telle position n'est pas contraignante, et beaucoup d'autres auteurs mettent l'accent sur les motifs « pratiques » ou liturgico-pastoraux : grandes assemblées de communiantes quelques fois dans l'année, dues en partie à la baisse de la communion fréquente, qui obligea l'Église à imposer le précepte de la communion annuelle, à Latran IV ; raisons d'hygiène³²... ce qui ne revient pas à conclure à l'absence de raisons théologiques et spirituelles. Ainsi le P. Gy, quant à lui, met plus nettement en avant le motif du *periculum effusionis*, crainte de verser le Précieux Sang, « mais ce motif n'a pu jouer de façon décisive que dans un climat spirituel et théologique nouveau », note-t-il³³. Et c'est cela qui importe.

Ce climat « spirituel et théologique nouveau » était celui du culte rendu à la sainte humanité du Christ ainsi qu'à sa Passion. Dans un même temps, la dévotion au *Corpus Christi*, le « saint sacrement », allait s'intensifiant, se prêtant à des mouvements mystiques et spirituels importants. On conservait la sainte hostie – et non le sang sacré – et le désir d'adoration de la présence réelle se développait sans que jamais il n'exclût, bien au contraire, le sens de la *Passio* sanglante (lui-même faisant référence au calice). Nous pouvons toutefois noter que la dimension eschatologique de ce calice s'en trouva en quelque manière estompée.

Au début du XIII^e siècle, les révélations que reçut, touchant la dévotion eucharistique, sainte Julienne du Mont-Cornillon exercèrent une réelle influence sur la décision d'instaurer, à Liège, la fête du *Corpus Christi*, que le pape Urbain IV, à la suite du miracle de Bolsena, confirma en 1264. Une recension de miracles eucharistiques, établie par P. Browe, montre combien ce phénomène se

³⁰ J.J. MEGIVERN, *Communion under both species*, *ibid*, p. 50.

³¹ Cf. J. J. MEGIVERN, *Concomitance and communion*, *op. cit.*, p. 241.

³² Cf. par ex. M. AUGÉ, in *La Liturgia, Eucaristia*, t. 3/2 de la collect. Anamnèsis, par S. Marsili et *alii*, Marietti, édit. 1994, p. 279. J.J. MEGIVERN, *Concomitance and communion*, *op. cit.*, p. 242.

³³ P.M. GY, in « Sacrements de Jésus-Christ », *op. cit.*, p. 71. (in *La Liturgie...*, *op. cit.*, p. 249)

concentre sur les XII^e-XV^e siècles³⁴ : ces hosties sanglantes ne montraient-elles pas, au peuple fidèle, à leur manière, que le *Christus totus* est présent dans le pain consacré ? Ces faits miraculeux ne furent pas sans contribuer à la conservation de la nature sacrificielle de l'Eucharistie et à l'élaboration de la dévotion au Précieux Sang.

Néanmoins, il est à noter que les fidèles souhaitent « voir », et ce « besoin de contempler le corps du Seigneur, telle est la force qui, à partir du XI^e siècle, réussit à implanter au milieu du canon, pourtant regardé depuis longtemps comme le sanctuaire intangible, une nouveauté très considérable » : l'élévation³⁵. Le calice, le plus souvent alors couvert de la partie arrière du corporal rabattue vers l'avant, a été élevé un peu plus tardivement ; en outre, on ne pouvait voir le Précieux Sang lui-même.

Selon J. J. Megivern, il semble qu'il y aurait eu, depuis une époque difficile à déterminer (d'après lui, les temps carolingiens), une perte du sens symbolique. Mais si cela a pu jouer relativement au calice, c'est que l'accent mis sur la présence réelle du Christ sous chacune des deux espèces consacrées tendait à nettement protéger le calice de toute effusion ; fallait-il y lire un appauvrissement ? G. Daneels écrit : « La théologie de la présence réelle, typique de cette période, inspirait un réalisme qui venait renforcer le désir que l'on avait d'entourer d'un maximum de révérence les saintes espèces.³⁶ »

Les doctrines de Bérenger, ses provocations à l'encontre de Lanfranc suscitèrent une réflexion théologique qui conduisit à la doctrine de la concomitance, démontrant que le Christ est totalement présent sous chacune des deux espèces. Élaboré alors que le renoncement à la communion sous les deux espèces s'était déjà fait jour, ce travail n'en fut pas la cause, mais il accompagna le mouvement liturgique en lui fournissant ses justifications théologiques. Ensuite on pourra parler de causalité réciproque entre le motif du *periculum effusionis* et celui de la concomitance.

Le terme de « concomitance » semble venir du philosophe arabe Avicenne³⁷, et le concept entend lier, à une réalité donnée, ce qui est en dehors de son essence mais n'en peut être séparé. En discipline sacramentaire, cette doctrine est l'épanouissement de l'universelle croyance au *totus Christus*, mais explicitement dégagée et mise en forme après la crise dite « bérengarienne ». Tous les grands théologiens abordent cette doctrine, en particulier Guillaume de Champeaux, Hugues de Saint-Victor et P. Lombard. Après ce dernier, elle sera communément enseignée dans l'École, et

³⁴ P. BROWE, *Die eucharistischen Wunder des Mittelalters*, Breslau, 1938, 139-146.

³⁵ J.A. JUNGSMANN, *op. cit.*, p. 125. Cf. aussi Megivern, *op. cit.*, p. 242.

³⁶ G. DANEELS, *op. cit.*, p. 134.

³⁷ P.M. GY, in « Sacrements de Jésus-Christ », *op. cit.*, p. 83, 101.

saint Thomas d'Aquin la portera à son « couronnement » (J. Megivern³⁸). Les conciles de Constance (Denzinger-Sch, 1198), Florence (DS, 1320) et Trente la feront leur, ce dernier « canonisant » le terme dans sa XIII^e session, en 1551 : « ...en vertu de la connexion et concomitance naturelle par laquelle les parties du Christ-Seigneur qui, désormais, a ressuscité des morts pour ne plus mourir, sont liées entre elles » (chap. 3, DS 1640 ; cf. 1729).

Ces affirmations du concile font leur la théologie de saint Thomas (IIIa, q. 76, a. 1,2,3) sur la présence totale du Christ sous chacune de ses parties. Cette doctrine, saint Thomas y aura recours de nouveau dans la q. 80, et précisément pour justifier la communion sous une seule espèce : « Le corps peut être consommé par le peuple sans qu'il consomme le sang, et n'en découle pour lui aucun dommage (*aliquod detrimentum*), parce que le prêtre offre et consomme le sang en tenant la place de tous, et parce que le Christ tout entier est présent sous chacune des deux espèces... » (a. 12, sol. 3) Vous aurez remarqué que, dans cette réflexion du Docteur angélique, l'argument de la concomitance est placé en second lieu. Avant lui, Thomas évoque le rôle et la place du prêtre-célébrant qui, écrit-il: « offre et consomme le sang en tenant la place de tous, *in persona omnium* ».

Ce n'est pas diminuer la portée et la valeur de la doctrine de la concomitance – que l'Église fera sienne en tant que telle – que de parler de la sorte. Comme l'écrira le P. Roguet : « Le raisonnement qui structure la doctrine de la concomitance a le mérite de s'appuyer sur un fait garanti à notre foi par la parole de Dieu : le Christ est actuellement vivant et glorieux au ciel, il ne mourra plus, sa chair et son sang ne peuvent donc plus être séparés.³⁹ » Il n'était pas inutile de le souligner.

Toutefois, avant même que de faire appel, dans sa démonstration, à la concomitance, le Docteur angélique invoque l'argument du prêtre-célébrant « qui tient la place de tous » ; « cela ne tient pas à ce qu'il occupe personnellement, au plan de la communion, un rang supérieur à celui du laïc », écrit encore le P. Roguet (p. 362) ; mais c'est en tant que célébrant le saint sacrifice que le prêtre représente l'assemblée toute entière.

Cette réponse de saint Thomas, le P. Roguet la déclare « bien meilleure que la réponse au nom de la concomitance, parce qu'elle se place au plan sacramentel, celui de la signification.⁴⁰ »

Cet argument de saint Thomas est pleinement théologique, dans un double aspect sacramentel et ecclésiologique. Certes, les effets dans ce dernier domaine ont été historiquement importants, mais il faut faire nôtre cette juste conclusion du P. Bouyer, afin d'éviter la caricaturale opposition dialectique prêtre/laïc : « Il n'y a jamais eu retrait de la coupe aux laïcs, au contraire de

³⁸ J.J. MEGIVERN, *op. cit.*, pp. 214-236.

³⁹ A.M. ROGUET, *L'Eucharistie*, t. II, Commentaire de la *Somme théol.*, Desclée, 1967, p. 358.

⁴⁰ *Ibid*, p. 362. Roguet, comme beaucoup de modernes, distingue vigoureusement, de la question de la présence réelle, ce « plan sacramentel » : la signification.

ce que disent les protestants, mais bien à tous les autres communiants que le célébrant⁴¹ », et donc aussi aux clercs communiants.

L'interprétation du P. Roguet quant à la supériorité du premier argument invoqué par saint Thomas peut être reçue, puisqu'il ne devrait pas s'ensuivre l'abandon ni même la dévalorisation de la doctrine de la concomitance qui, au dire de ce même auteur, « est bien autre chose qu'une spéculation scolastique (puisque'elle s'appuie sur la pratique de l'Eglise, qui est la règle majeure de la théologie sacramentaire).⁴² »

Car il importe de ne pas oublier que la résurrection et l'union hypostatique du Christ sont les réalités – certes d'ordre différent – qui fondent la doctrine de la concomitance. Le Christ est ressuscité. Dans cet état, son corps et son sang sont inséparables : telle est la réalité. Et c'est bien cette réalité qui « vient sous le sacrement » (ibid), en vertu de la concomitance, même si elle n'est pas à confondre avec la réalité sacramentelle en soi, c'est-à-dire celle qui est « définie et produite par les paroles, *vi verboru* » (ibid, p. 313).

L'Eucharistie – inséparablement sacrifice et sacrement – nous rend présent le mystère pascal intégral (passion, mort et résurrection) qui est le fait du Verbe incarné et rédempteur et, par la communion (le *de usu* de saint Thomas, IIIa q. 80), nous y associe et nous en procure les fruits.

L'Eucharistie se voit donc réalisée dans sa parfaite vérité par le fait que le prêtre-célébrant consacre la matière⁴³ et communit au corps et au sang sous les deux espèces du pain et du vin, agissant en tout cela *in persona Christi* et, inséparablement *in persona omnium* (q. 80 a. 12 ad 3), parce qu'il tient la place de l'assemblée, laquelle, en quelque sorte, se « personnifie » en lui.

Ainsi les fidèles qui reçoivent le Christ total en communiant *sub specie panis* ne sont privés ni de la vérité du sacrement, ni des grâces qui en découlent. Ils n'en éprouvent « aucun dommage » (*Aliquod detrimentum*, ibid).

En vertu de ce double motif, le passage à la communion *sub specie panis* s'est effectué dans une atmosphère paisible, sans provoquer de troubles, comme déjà nous l'avons noté.

Toutefois, au XV^e siècle, surgit la revendication « utraquiste » des hussites et des calixtins, ces derniers, partisans modérés de Jean Hus, faisant de la communion au calice la plus apparente de leurs exigences. C'est le calice qui a fait le hussitisme et c'est Jakoubek « l'auteur du calice », a-t-on pu écrire⁴⁴. Notre propos n'est pas de relater ici l'histoire de cette querelle. On se reportera avec profit aux articles de G. Bareille et E. Dublanchy du D.T.C. (« Calixtins », « Communion sous les

⁴¹ L. BOUYER, *Dictionnaire théologique*, Paris, 1990, p. 83.

⁴² A.M. ROGUET, *op. cit.*, t. I, 1960, p. 312-313.

⁴³ Perfection dite « première » ; cf. IV Sent. d. X, a. 2, q. 3. La manducation concourt à cette perfection, cf. IIIa q. 73 a. 2

⁴⁴ P. DE VOOGHT, *Jacobellus de Stribro : premier théologien du hussitisme*, Louvain, 1972, p. 123.

deux espèces »), ainsi qu'à l'ouvrage de D. R. HOLETON qui traite de ces questions, ce dernier montrant notamment comment les utraquistes tentèrent de s'appuyer sur des propos de saint Cyprien, de Guillaume de Laon et même de saint Albert le Grand pour étayer leur revendication. Ainsi Jakoubek, citant saint Albert : « Dans le sacrement, l'Église n'entend pas (seulement) posséder le Christ que l'on peut posséder en étant habité par la grâce et les mérites, mais elle entend posséder le Christ en tant que nourriture et nourriture parfaite. Cependant, la nourriture parfaite n'est pas dans le seul sacrement du pain, mais dans le sacrement du pain et du vin.⁴⁵ » Mais ceci n'est pas contraignant puisque la communion *sub utraque* est réalisée à chaque messe par le célébrant et qu'est ainsi assurée la vérité du sacrement.

Le concile de Constance les condamna, le 15 juin 1415, lors de sa XIII^e session, ayant décelé que la réclamation utraquiste « masquait quelque erreur dogmatique sur la présence réelle⁴⁶ » et mettait en doute que le Christ fût entièrement présent sous chacune des espèces.

Il est à noter que le concile de Bâle – qui alors agira sans le souverain pontife – accordera aux calixtins de Bohême le « privilège » de communier *sub utraque*, mais sous réserve des conditions stipulées dans l'accord de Prague de 1433 sous le nom de *Compactata*⁴⁷. Cette concession fut révoquée sur ordre de Pie II le 13 août 1462.

Le concile de Trente (1545-1563), auquel nous arrivons à présent, n'établit pas la communion sous une seule espèce en forme de précepte positif. Ce n'était nullement nécessaire puisque l'obligation de ce mode de communier pour les non-célébrants était déjà ancienne. Avant Constance, qui s'exprimait formellement : « *habenda est pro lege* » (DS 1199), un concile local, celui de Lambeth avait pu interdire aux fidèles, dès 1281, la communion au vin consacré, sans s'exposer à aucune censure ou contradiction romaine.

Trente va donc s'appliquer à réprover l'erreur des prétendus « réformateurs » – ou protestants – laquelle reproduisait l'affirmation des calixtins. Notons toutefois que ces derniers tenaient à la présence réelle. On ne saurait avancer dans les mêmes termes une affirmation semblable à propos des protestants qui diffèrent entre eux quant à cette vérité de la foi. Relevons une différence supplémentaire : le mouvement hussite a été fortement mû par le désir de la communion fréquente et même quotidienne, relevant d'une dévotion très réelle au Christ eucharistique⁴⁸.

⁴⁵ D.R. HOLETON, *La Communion des tout-petits enfants. Étude du mouvement eucharistique en Bohême vers la fin du Moyen-Âge*, Rome, 1989, pp. 86-89.

⁴⁶ G. BAREILLE, art. « Calixtins », D.T.C., col. 1364.

⁴⁷ Légitimité dogmatique de la communion sous une seule espèce, présence du *totus Christus* sous chaque espèce.

⁴⁸ J. DHUR, Art. « Communion fréquente », in *Dictionnaire de spiritual.*, Paris, t. II, col.1268-1270. D.R. HOLETON, *op. cit.*, pp. 43-58.

Dans le cas des protestants, la revendication de la communion au calice peut-elle être considérée comme étant de l'ordre de la théologie sacramentaire ou de la piété eucharistique, ou bien plutôt d'ordre « ecclésiologique », s'inscrivant dans le refus de l'institution ecclésiale et de son organisation hiérarchique – en particulier la distinction sacerdoce/laïc – ainsi que dans un comportement de contestation systématique, institutionnalisée, du magistère : le « protestantisme » ? J. Megivern rapporte à ce propos l'attitude contradictoire de Luther, disant que, « si un concile accordait le calice, il le refuserait, et vice versa.⁴⁹ »

Trente, en réponse à ces « protestations », va s'appliquer à défendre la doctrine et la pratique de la communion *sub specie panis*. Et tout d'abord en affirmant que la communion sous les deux espèces ne saurait être qualifiée de précepte divin :

En conséquence, le saint concile, instruit par le Saint-Esprit, qui est l'esprit de sagesse et d'intelligence, de conseil et de piété, et suivant le jugement et la coutume de l'Église, déclare et enseigne qu'aucun précepte divin n'oblige les laïcs et les clercs non-célébrants à communier sous les deux espèces et que l'on ne peut, sans atteinte à la foi, douter aucunement (*nullo pacto*) que la communion sous l'une ou l'autre espèce suffise pour le salut (Sess. XXI, c. 1)

Pour démontrer la justesse de cette définition, le concile aura recours à des arguments scripturaires, puisés tout particulièrement dans l'Évangile de Jean, 6.

Il y eut des discussions au cours desquelles on compara le v. 24 : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang aura la vie éternelle », avec les v. 52 : « Comment peut-il nous donner sa chair à manger ? » et 58 « Celui qui mange ce pain vivra éternellement », pour démontrer que le v. 24 (chair et sang) ne contient aucun précepte divin (pour les fidèles).

Quant à Matthieu 26, 27 : « Buvez-en tous », et Luc 22, 17 : « Et, prenant une coupe, il rendit grâce et dit : « prenez-la et partagez entre vous », ces versets expriment, de la part du Christ, un commandement ponctuel, circonstanciel et donc adressé aux seuls apôtres. Il en va tout autrement de Lc 22, 19 : « Faites ceci en mémoire de moi », qui exprime le pouvoir conféré aux apôtres en vue d'une mission que continueront leurs successeurs. C'était le pouvoir d'offrir le

⁴⁹ J.J. MEGIVERN, *Concomitance and communion*, op. cit, p. 248. Cf. Y. CONGAR, *Vraie et fausse Réforme dans l'Église*, Paris, 1950, p. 548.

sacrifice eucharistique, pouvoir qui implique la consécration des deux espèces et la communion à ces deux espèces, parce que, dit E. Dublanchy, « cette communion intègre le sacrifice.⁵⁰ »

Les Pères conciliaires retinrent aussi les arguments d'ordre traditionnel, puisés dans la pratique séculaire de l'Église et prouvant que, parallèlement à la communion sous les deux espèces, la communion *sub una* se pratiquait dès l'antiquité de l'Église, en certaines circonstances, comme nous l'avons vu plus haut (*cf.* note 25).

En second lieu, Trente va défendre la communion sous une espèce en invoquant le pouvoir disciplinaire de l'Église en matière de dispensation des sacrements ⁵¹ :

De plus le concile déclare que l'Église a toujours possédé le pouvoir de statuer (*statueret*) ou de modifier, dans la dispensation des sacrements, étant sauve leur substance (*salva illorum substantia*), ce qu'elle juge plus utile au bien des fidèles ou au respect des sacrements ... En conséquence, bien qu'au commencement de la religion chrétienne l'usage des deux espèces ait été fréquent, cependant la coutume ayant été universellement changée dans la suite des temps, l'Église se reconnaissant ce pouvoir disciplinaire dans l'administration des sacrements, mue d'ailleurs par de justes et graves raisons, a approuvé cette coutume de la communion sous une seule espèce et a décrété qu'elle serait désormais suivie comme loi, loi que l'on ne peut réprover ni modifier à son gré sans l'autorité de l'Église. (Sess. XXI, cap. 2, DS 1728).

Nous avons examiné précédemment les raisons, puisées dans l'histoire de la pratique pastorale de l'Église, qui permirent au concile de définir et de promulguer la décision que nous venons de lire. Les Pères repoussèrent l'opinion erronée de certains d'entre eux qui avançaient la possibilité pour l'Église de changer un précepte de droit divin⁵². La question avait été amorcée à la session XIV sur l'extrême-onction, et les termes *statueret, salva illorum substantia* montrent bien que l'Église entendait énoncer un principe. (Celui-ci sera plusieurs fois rappelé, notamment par Pie

⁵⁰ E. DUBLANCHY, *op. cit.*, col. 554. Certains exégètes et certains liturgistes contemporains se déclarent peu convaincus par cette argumentation. Leur interprétation se place sur des plans – on s'en douterait – bien différents. D'une part, pour Lc 22, 17, ils soulignent que cette coupe n'est peut-être pas la coupe eucharistique de l'institution (voir par ex. X. LÉON-DUFOUR, *Le Partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, Paris, p. 269 ; traduction de la TOB, édit. intégrale du N.T., Paris, 1972, p. 269, notes (d) (f)). Pour Jean, 6, l'interprétation symbolique recueille l'adhésion de plusieurs ; ainsi chez L.M. CHAUVET, ce discours : « n'est pas un discours sur l'Eucharistie comme telle, mais une catéchèse sur la foi en Jésus comme Verbe de Dieu, passé par la mort pour la vie du monde. Mais cette catéchèse est exprimée de bout en bout en langage eucharistique » (*Symbole et sacrement*, Paris, 1990, p. 230. *Cf.* aussi X. LÉON-DUFOUR, *ibid.*, 306-307). On souligne aussi volontiers que les couples pain/vin et corps/sang, ou ces mêmes éléments pris séparément, peuvent symboliser une réfection complète ou une double réfection. (*cf. Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, 1962, pp. 165-166 et 991). D'où A.M. ROGUET : « Par conséquent, que l'Évangile parle de manger seulement, ou de manger et de boire ; qu'il parle de pain seulement, ou de pain et de vin, on ne peut rien tirer de ces textes pour ou contre la communion sous les deux espèces. » (*op. cit.*, t. II, p. 361).

⁵¹ Les calixtins reconnaissaient ce pouvoir, bien qu'ils prétendissent qu'en cette matière, l'Église avait été trop loin (*cf.* D.R. HOLETON, *op. cit.*, pp. 237-242). Les réformateurs en revanche contestaient ce pouvoir.

⁵² *Cf.* A. MICHEL, in HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles, op. cit.*, t. 10/1, pp. 250, 400-401 ; A.M. ROGUET, *L'Eucharistie*, t. II, *op. cit.*, pp. 351-353 ; et SAINT THOMAS, *Somme théologique*, IIIa q. 64 a. 2 ad 1.

XII, dans *Sacramentum ordinis*, à propos de la matière et de la forme du sacrement de l'ordre, et dans *Mediator Dei*).

Enfin, Trente va évoquer la raison théologique de la présence du Christ *totus et integrus* sous une seule espèce, et la production réelle de la grâce du sacrement de l'Eucharistie lors de la communion sous une espèce :

Le concile déclare en outre que, bien que notre Rédempteur ait, comme on l'a déjà dit, établi ce sacrement à la dernière Cène sous les deux espèces et l'y ait ainsi distribué à ses apôtres, on doit cependant reconnaître que, même sous une seule espèce, l'on reçoit à la fois le Christ total et entier et la réalité du sacrement et que, par conséquent, pour ce qui concerne le fruit de ce sacrement, ceux qui ne reçoivent qu'une seule espèce ne sont privés d'aucune grâce nécessaire au salut (cap. 3, DS 1729).

« Grâce nécessaire au salut » : nous comprenons, à la lecture de cette expression du concile, que ce dernier ne se prononce que sur la causalité sacramentelle en tant que telle, affirmée par les mots *verum sacramentum*, et non sur son intégrité. La question demeure ouverte à la réflexion théologique, les Pères n'ayant pas voulu trancher le débat⁵³.

On peut, semble-t-il, regrouper sous deux têtes de chapitre les opinions théologiques en ce domaine : 1) une seule causalité sacramentelle ; 2) une double causalité sacramentelle.

1) Selon cette première opinion, les espèces sacramentelles signifient l'unité de la réfection spirituelle. Dans l'ordre spirituel, nourriture et boisson n'ont pas de signification distincte. La causalité sacramentelle étant proportionnée, non au mode de signification, mais à ce qu'il signifie, reste la même quand une seule espèce est présente (on peut faire l'analogie avec, dans le sacrement de baptême, l'immersion ou la simple infusion). Il convient en effet de rappeler que les espèces eucharistiques sont causes sacramentelles *virtute corporis et sanguinis*. Or ce principe de sanctification existe même sous une seule espèce : *vi concomitantiae et non vi consecrationis*. La distinction des espèces a pour raison d'être, en effet, non pas la causalité sacramentelle, mais plutôt la vérité du sacrifice eucharistique.

Saint Thomas avait fait sienne cette position (selon la majorité des commentateurs) dans la IIIa q. 80 a. 12 ad 3, ainsi d'ailleurs que saint Bonaventure, même si ce dernier établit une distinction entre la perfection de l'efficacité et celle de la signification.

2) Selon la deuxième opinion, il y a double causalité sacramentelle, qui correspondrait à la double réfection spirituelle que signifieraient les espèces. Une grâce exercerait dans l'âme une action semblable, dans l'ordre spirituel, à la nourriture corporelle, et l'autre semblable au breuvage

⁵³ Cf. A. MICHEL, in HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, op. cit., t. 10, pp. 403, 408, 418. N.B. Le concile, pour des raisons diverses, évita le terme de « causalité », usant déclarativement des termes *continere* et *confere* (cf. DS 1606).

corporel. Grâces distinctes quoique fort semblables, avantageuses au communiant, mais dont la privation de l'une serait aisément compensée par les grâces très proches souvent reçues dans la communion sous l'autre espèce. Il n'en ressortirait donc aucun détriment spirituel notable.

Tout cela s'appuie sur l'hypothèse d'un mode double de réfection spirituelle, ce qui n'est nullement prouvé. On pourrait faire appel au contraire à « l'unité spécifique du sacrement d'Eucharistie, supposant l'unité de réfection de l'âme malgré la distinction des espèces.⁵⁴ »

Certains Pères avaient soutenu qu'en communiant sous les deux espèces, la grâce était mieux reçue, par suite de dispositions meilleures, *ex opere operantis*. Mais cet aspect subjectif, certes non négligeable, se voit surpassé par le motif plus général du *periculum effusionis* (qui est commun à toute l'assemblée), ainsi que par l'argument de la discipline de l'Église latine (d'ordre plus large encore, qui prend en compte les motifs variés que le catéchisme issu du concile résume assez bien, selon A. Michel⁵⁵), quelle qu'ait été, au demeurant, la sollicitude de l'unité qui fut si présente alors au concile. Il faut noter en outre que la question doctrinale baignait dans une atmosphère imprégnée de politique. C'est aussi pourquoi l'éventuelle concession du calice fut au cœur des débats, afin de sauvegarder, si possible, l'unité. Ainsi, un saint Charles Borromée et d'autres cardinaux, les évêques de Hongrie, etc... étaient favorables à la concession (en général restreinte à la Bohême), comme le rapporte en détail Pallavicini⁵⁶. Plus tard, Bossuet lui-même pensera à la possibilité de rétablir la communion sous les deux espèces, pour « faciliter le retour de l'Angleterre et de l'Allemagne ». Il pensait qu'ainsi, « on verrait la ruine tout entière de l'hérésie.⁵⁷ »

Les Pères opposés à la concession invoquèrent la prudence, qui requiert de ne pas faire d'exceptions à la loi universelle en période d'hérésie doctrinale (J. B. Castano), afin que cette dernière ne se développe pas à la faveur d'une *praxis* qui pourrait sembler la justifier⁵⁸ ; et parce que c'eût été se mettre en position d'accorder plus encore. Les Pères ne pouvant se mettre d'accord, on s'en remit au pape Pie IV, semble-t-il plus favorable à la concession ; il l'accorda à certains métropolitains de l'Empire en 1564. Mais le calice, devenu le symbole de la Réforme, fut rejeté par les catholiques eux-mêmes⁵⁹. Les concessions furent donc finalement annulées.

⁵⁴ E. DUBLANCHY, *op. cit.*, col. 572. Il faut noter que depuis saint Thomas et après Trente, la première opinion est la plus courante, malgré, par ex., l'opinion des salmanticences (*Cursus theol.*, t. 18, *De Eucharist.*, disp. XI, d. 6, 2) ; en témoignent les discussions des Pères, à Trente (cf. A. MICHEL, in HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, *op. cit.*, t. 10/1, pp. 402-403, 409, 418) ; et A.M. ROGUET, *L'Eucharistie*, *op. cit.*, p. 359. Parmi beaucoup, Bossuet tient pour la première opinion, *op. cit.*, p. 331.

⁵⁵ A. MICHEL, *ibid*, pp. 416-417.

⁵⁶ S. PALLAVICINI, *Histoire du concile de Trente*, Paris, 1863, t. 2, pp. 1254-1258

⁵⁷ BOSSUET, *Lettre à Mabillon*, du 12 août 1685.

⁵⁸ S. PALLAVICINI, *op. cit.*, p. 1260 ; A. MICHEL, *op. cit.*, p. 401.

⁵⁹ Cf. G. DANNEELS, *op. cit.*, p. 135.

En entrant dans la période contemporaine, nous voyons ressurgir, dans un tout autre climat, l'usage de la communion sous les deux espèces, et ce au plus haut niveau, puisque le II^e concile du Vatican en traite lui-même, dans la constitution *Sacrosanctum Concilium*, au n° 25 : « La communion sous les deux espèces, étant maintenus les principes dogmatiques établis par le concile de Trente, peut être accordée, au jugement des évêques, dans des cas que le siège apostolique précisera » (« *concedi potest, in casibus ab ap. sedis definiendis, de iudicio episcoporum* »).

Le *Missale romanum* promulgué par la constitution apostolique du même nom, datée du 3 avril 1969, s'exprime semblablement au n° 241 de l'*Institutio generalis*, prescrivant aux pasteurs de rappeler le plus clairement possible la doctrine catholique de la communion telle qu'énoncée à Trente, et notamment quant à la présence du Christ total sous chaque espèce, le sacrement étant ainsi reçu dans sa vérité, aucune grâce nécessaire au salut ne faisant défaut à qui communie *sub una specie*.

L'instruction *Eucharisticum Mysterium*, de la S. C. des rites, en date du 25 mai 1967, s'exprime dans les mêmes termes quant à la nécessité de tenir les principes établis par Trente (n° 32).

Le *Catéchisme de l'Eglise catholique* parle ainsi (édition française) :

Grâce à la présence sacramentelle du Christ sous chacune des espèces, la communion à la seule espèce du pain permet de recevoir tout le fruit de grâce⁶⁰ de l'Eucharistie. Pour des raisons pastorales, cette manière de communier s'est légitimement établie comme la plus habituelle dans le rite latin. « La sainte communion réalise plus pleinement sa forme de signe lorsqu'elle se fait sous les deux espèces. Car, sous cette forme, le signe du banquet eucharistique est mis plus pleinement en lumière. » (IGMR 240) C'est la forme habituelle de communier dans les rites orientaux.⁶¹

Le C.I.C., au canon 925, prescrit ce qui suit : « La sainte communion sera donnée sous la seule espèce du pain ou, selon les lois liturgiques, sous les deux espèces ; mais en cas de nécessité, ce pourra être sous la seule espèce du vin ». Dans ce canon, la communion *sub una specie* est donc mentionnée à deux reprises, *sub specie panis* et *sub specie vini*.

Aucune de ces références, et même si l'on tient compte des degrés d'autorité divers dont elles sont revêtues, ne peut être traitée à la légère. Tous ces textes et chacun d'eux, d'une manière explicite ou implicite, font référence à l'enseignement et aux canons de Trente. Il ne pouvait certes en aller autrement, mais il est d'autant plus important de le souligner.

⁶⁰ Le C.E.C. semble bien confirmer l'opinion théologique la plus commune ; il va plus loin encore que la position tridentine.

⁶¹ Pour le droit des Églises d'Orient, l'*Instruction pour l'application des prescriptions liturgiques du code de droit canonique des Églises orientales*, du 6 janvier 1996, demande que soit distribuée la communion *sub utraque*, et abandonné le mode de communion sous la seule espèce du pain, s'il correspond à une « latinisation » des rites (n° 59).

Du point de vue pastoral aussi, les principes de Trente doivent donc être maintenus, rappelés et précisément enseignés aux fidèles. Ce qui implique que de telles vérités ne soient pas simplement évoquées, comme en passant et une seule fois. Une véritable catéchèse, une prédication fidèle doivent nécessairement leur faire place. C'est une exigence et une prescription⁶², ce n'est pas une opinion libre.

Nous voyons donc que, lorsque la communion « sous les deux espèces » est pratiquée dans l'obéissance à l'Église (justesse doctrinale de l'enseignement pastoral), elle peut devenir l'occasion de mettre en valeur les raisons sérieuses et graves pour lesquelles la communion « sous une seule espèce » est légitimement devenue le mode « habituel » (C.E.C.) de communion dans l'Église de rite latin, sans que ses propres valeurs en soient pour autant occultées. Ainsi, la communion aux deux espèces ne saurait légitimement impliquer une dévalorisation de la communion *sub sola specie panis*.

C'est donc dans un esprit excluant toute volonté de rupture avec la pratique multiséculaire de la communion *sub specie panis* que le II^e concile du Vatican, et les autres prescriptions du magistère, ont tenu à rétablir – en certaines circonstances – la possibilité de communier aux deux espèces. Nous en voulons pour témoignage supplémentaire le décret romain du 7 mars 1965 qui autorisait « la concélébration de la messe et la communion sous les deux espèces » dans le rite dit tridentin lui-même. Il n'était donc pas inutile de souligner cet aspect, alors que nous voyons réapparaître une coutume tombée en désuétude dans l'Église latine depuis les XII^e - XIII^e siècles, jusqu'à avoir été finalement interdite.

Du point de vue pastoral encore, n'est-il pas légitime de s'étonner que, malgré les dispositions conciliaires puis romaines prescrivant un enseignement nécessaire à la juste compréhension et à la droite application de la communion sous les deux espèces, on en signale assez peu d'exemples dans la prédication, et que plusieurs grandes références catéchétiques ne lui fassent pas - ou si peu - de place ?

Par exemple, *Le Catéchisme pour adultes* des évêques de France (1991) n'en parle pas explicitement quant au rite, même lorsqu'il cite Jean 6, 51-55 ou I Co 11, 27-29 (§ 410-411, 421-423). Il en va de même pour *Le Livre de la foi* des évêques de Belgique (Tournai, 1987) qui cite I Co 11, 27 sans autre précision. Cependant *La Foi de l'Église*, catéchisme pour adultes publié par la Conférence épiscopale allemande, y consacre un paragraphe, la déclarant « autorisée en certaines occasions », et rappelant brièvement les principes de Trente ainsi que les aspects positifs du calice,

⁶² Cf. *Eucharisticum Mysterium*, Inst. de la S.C. des rites et du concile, du 25 Mars 1967, n°32 ; I.G.M.R. (1969), n°241 ; *Liturgicæ instaurationes*, de la S.C.C.D., n°6 ; *Inestimabile Donum*, Inst. de la S. C. S. C.D., du 17 avril 1980, n° 12, etc. V.g. *Enchiridion liturgico*, Rome, 2^e édit. 1994, n° 459, 517, 658, 977.

que l'IGMR. n°240 a exposés⁶³. En revanche, *Le Nouveau Livre de la foi - La foi commune des Chrétiens* dont la perspective est pourtant œcuménique, ne l'évoque pas comme élément possible de rapprochement ; [en revanche il s'attache à repousser la « chosification » qu'opéreraient, selon les auteurs, les notions de substance et d'accident⁶⁴ ! ...]. *La Foi des catholiques* (Paris, 1984), par B. Chenu et F. Coudreau, n'évoque pas la communion sous les deux espèces (aux pages référencées, dans la table analytique, au mot : « communion »).

Sans prétendre être exhaustifs, il nous semble que le catéchisme des évêques allemands et le C.E.C. apparaissent presque comme des exceptions, sur un sujet auquel, en revanche, le *Catéchisme du concile de Trente* consacrait un long passage.

La raison de cette discrétion – ou absence – ne pouvant être le désintérêt, et moins encore la réserve des auteurs de ces documents envers la communion sous les deux espèces, quelle est-elle alors⁶⁵ ?

Il est plus étonnant encore que le *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie* (1992), à l'article « Eucharistie », n'ait pas un mot sur ce sujet⁶⁶, alors que *L'Église en prière*, (t. II), ouvrage collectif plus ancien, sous la direction de A.G. Martimort, y consacre plusieurs pages⁶⁷.

Abordons maintenant la question des rites. Selon quel rituel doit se dérouler la communion sous les deux espèces telle qu'elle a été rétablie ?

1) Pour la communion au calice, le rite est minutieusement décrit au n° 244 de l'I.G.M.R. de 1969.⁶⁸ Nonobstant ces précisions, nous ne voyons pas en quoi le *periculum effusionis* aurait été supprimé, ni même véritablement évité⁶⁹. La minutie des rubriques qui occupent aussi le n° 245 montre en

⁶³ *La Foi de l'Église*, Paris, 1987, p. 347.

⁶⁴ *Le nouveau Livre de la foi - La foi commune des Chrétiens* Paris, 1976, pp. 552.

⁶⁵ En revanche, nul n'ignore qu'il n'en va pas de même des théologiens, lesquels ont fréquemment traité de ce sujet. Mais notons que leurs recherches et leurs travaux ne constituent pas (toujours ou directement) les ouvrages où le peuple fidèle peut et doit puiser l'enseignement qu'il est en droit d'attendre et de recevoir de ses pasteurs. Certains ont pu rédiger des ouvrages de vulgarisation, à titre personnel, où la question est traitée du point de vue de la supériorité du rite de cette communion sous deux espèces, mais sans aucun rappel de la doctrine traditionnelle. Ainsi P. LE CABELLEC, *Pour mieux vivre l'Eucharistie*, Dossiers « Actualités de notre temps », Coutances, 1980, en parle comme du mode « normal », et reproche à une « théologie de la réflexion de rendre le pas sur le geste vrai », p. 44.

⁶⁶ Alors que « la perspective qui a guidé le choix des articles [...] est celle que l'on appelle en France depuis un demi-siècle la pastorale liturgique ». (H. DELHOUGNE, *Brepols*, t. I, 1992, Introduction, p. V). À voir peut-être dans le tome II, non paru, mais à quelle lettre, « C » et « E » appartenant au tome I ?

⁶⁷ Les encyclopédies italiennes s'engagent, semble-t-il, plus volontiers dans la mise en valeur de ce rite eucharistique. Ainsi l'*Enciclopedia di pastorale*, Vol. 3, Liturgia, direct. E. COSTA, Casale Monferrato, 1988, 229-230 ; M. AUGÉ, in *La Liturgia, Eucaristia*, t. 3/2 de la collect. *Anàmnisis*, *op. cit.*, p. 279-280.

⁶⁸ C'est une reprise presque textuelle du décret rétablissant la communion aux deux espèces de 1965, dans le rite dit « tridentin ». Nous ferons référence à l'I.G.M.R.

⁶⁹ Même si l'interdiction du passage du calice de main à main entre les communiantes est une prescription rigoureuse. V.g. *Liturgicæ instaurationes*, n° 6.

outre que, dans le cas d'une assemblée importante, ce mode de communion ne peut qu'allonger très sensiblement la durée de l'office.

2) Le rite avec le chalumeau : dans ce mode, le *periculum effusionis* est mentionné dans la rubrique elle-même (249b) : « *attendens ne quid defluat* » (« prêtant attention à ce que rien ne verse ») ; le risque est donc possible, sinon probable. En outre, si l'on observe ce que prescrit la rubrique 249b, le rite devient complexe, même si le P. Roguet écrit, assez drôlement, que « cette façon de boire est moderne aussi », évoquant ainsi, probablement, nos « pailles » contemporaines !⁷⁰...

3) Le rite avec la cuiller : il semble plus simple quant aux gestes à poser, mais la rubrique « *attendens ne eorum labia aut linguam cochleari tangat* » (« prêtant attention à ce que les lèvres ou les langues ne touchent par la cuillère ») vient en compliquer la pratique et ne paraît guère réaliste. En outre demeure, là aussi, le *periculum effusionis* (n°251), et peut-être même en raison des précautions.

4) Le rite *sub utraque* par intinction : le célébrant doit tenir calice et vase sacré contenant les hosties dans une seule et même main, ce qui suppose un vase de faible dimension, et donc une assemblée peu nombreuse. Dans le cas contraire, comme le prévoit la rubrique, il faut apporter une petite table supplémentaire couverte d'une nappe et d'un corporal, pour y déposer le calice. Ces prescriptions, tout à fait justifiées, ne simplifient pas le déroulement des offices et cet aspect doit être, pratiquement et pastoralement, mentionné.

Mais nous reviendrons plus longuement sur la question de l'intinction.

Nous noterons, non sans quelque étonnement, que le risque de « l'effusion » est désormais « assumé » alors que, dans le même temps, l'obligation formelle des signes de vénération envers la présence réelle est clairement mentionnée (n°244 et sq.) : « *Singuli communicantes accedunt, debitam reverentiam faciunt...* » (« un à un avancent les communiants, ils font le signe de révérence qu'il faut »). Se présenter pour communier ne constitue nullement en soi le signe de révérence dû. De plus, il est évident qu'une préparation liturgique est nécessaire en vue de la pratique de ces divers rites assez complexes et que, faute de s'y être livrés au moyen de répétitions adaptées, les communiants connaîtront des hésitations qui ne contribueront guère à la dignité de l'office⁷¹. Ce fait, dont le rappel pourrait paraître d'une banalité un peu vulgaire, est pourtant d'observation assez courante dans des situations semblables. Cela n'est donc nullement étranger à une sollicitude pastorale concrète, et non pas seulement théorique.

⁷⁰ A.M. ROGUET, « La Communion au calice », in *La Vie spirituelle*, 517, 1965, p. 732. Ce même auteur proposait l'usage de « chalumeaux sans valeur que l'on aurait recueillis et brûlés » ; (*ibid*).

⁷¹ Et donc aussi au bénéfice spirituel, individuel et collectif de cette symbolique. Cf. G. DANEELS, *op. cit.*, p.136, mettant en avant ce besoin : « L'administration d'un sacrement [...] doit aussi créer cette atmosphère concrète de foi ». Le document romain *Liturgicæ instaurationes* le souligne dans son n° 6 (f).

Il nous paraît nécessaire de revenir à présent à la communion sous les deux espèces dite « par intinction ». Le rétablissement pur et simple de ce rite au même titre que les trois autres suscite une légitime interrogation, puisque cette manière de communier a fait l'objet de diverses réprobations et même de plusieurs condamnations, entre le VII^e et le XIII^e siècle notamment.⁷²

Cet usage de l'intinction n'est documentairement signalé qu'avec le concile de Braga en 675 qui, dans son 2^e canon, en condamne l'usage⁷³. Les motifs allégués sont que l'évangile de l'institution affirme la séparation des deux espèces, mais aussi que le pain trempé ne fut donné qu'au seul Judas, l'autorité de ce dernier argument ayant une portée évidemment plus limitée. La coutume réapparut vers le XI^e siècle, si l'on en croit le *Micrologus de ecclesiasticis observationibus*⁷⁴, lequel en fait une nouveauté digne de réprobation. En 1095, le concile de Clermont, que présidait le pape Urbain II, condamna cet usage dans son 28^e canon⁷⁵.

En 1175, le concile dit de Londres, ou de Westminster, interdit lui aussi l'intinction⁷⁶. Mais ce qui est beaucoup plus intéressant encore, c'est l'intervention du pape Innocent III, au XIII^e siècle, dans son *De sacro Altaris mysterio*. Le pape déclare qu'est fixée et établie par l'Église cette norme : « *Eucharistia non detur intincta* » (« on ne donne pas l'Eucharistie par intinction »). Et, en prohibant lui aussi l'intinction, le pontife donne pour motif la nécessaire extirpation de l'hérésie – *pro hæresi extirpanda* – qui refuse la présence du Christ total sous chacune des espèces⁷⁷. Cela est d'une tout autre portée.

Prendre du pain additionné de quelques gouttes de vin n'est point vraiment prendre un breuvage, ce qu'exigerait cependant la communion *sub specie vini*.⁷⁸ » Paradoxalement,

⁷² Certes, on peut noter que, dans d'autres domaines, certaines pratiques, un temps réprouvées pour des motifs circonstanciels, furent par la suite recommandées, mais c'était précisément parce que les circonstances qui les rendaient périlleuses avaient totalement disparu. Est-ce le cas de nos jours quant à la vénération de l'Eucharistie ?

⁷³ MANSI, t. IX, col. 155.

⁷⁴ Chap. XIX, P.L. 151, 989 sq.

⁷⁵ Ainsi s'exprime le concile de Clermont : « *Ne quis communicet [...] nisi corpus separatim et sanguinem similiter sumat* ». Le concile précisait néanmoins que ce rite pouvait être pratiqué en cas de nécessité mais non sans quelque *cautela* (défiance et précaution). Cette nécessité se résume à celle qu'indiquera plus tard le pape Pascal II : « *Praeter in parvulis ac omnino infirmis qui panem absorbere non possunt* » (*Lettre à Pons, Abbé de Cluny, Epist. DXXV, P.L. 163, 442*). Clermont mentionne toutefois que l'intinction pouvait constituer une précaution – *cautela* – contre le *periculum effusionis* dans le cas où tout un peuple communierait au Précieux Sang. Cette précision du concile ne l'empêche cependant pas de condamner cet usage – malgré la précaution signalée et reconnue. Pascal II, dans sa lettre à Pons, blâmera cet abbé de ce qu'un tel usage s'était maintenu à Cluny. Il est intéressant de noter que Guillaume de Champeaux (+1121), qui soutenait cet usage, dit néanmoins à ce propos qu'affirmer la nécessité de communier *sub utraque* constitue une « hérésie » (*De Sacramento altaris, P.L. 163, 1039*).

⁷⁶ Canon 16 ; cf. HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles, op. cit.*, t. 7, p. 480.

⁷⁷ *De sacro Altaris mysterio*, l. VI, c. 13 ; P.L. 217, 866. Innocent III, dans un premier temps, reprend à son compte l'argument pris de la communion de Judas, et il écrit : « *Unde constitutum est ab Ecclesia ut eucharistia non detur intincta* ». Mais plus loin, le pontife argumente beaucoup plus fortement : « *Constitutum est nihilominus et pro hæresi extirpanda quæ dogmatizavit Christum sub neutra specie totum existere sed sub utraque simul existere totum.* » Cf. J.J. MEGIVERN, *Concomitance and communion, op. cit.*, p. 242.

⁷⁸ E. DUBLANCHY, *op. cit.*, col. 562.

l'intinction démontre donc que la communion au Précieux Sang n'est ni une nécessité ni une obligation ou une « règle ».

Pour autant, nous ne refusons pas de reconnaître les valeurs théologiques et pastorales qui, sous la raison de signe, *ratione signi*, (I.G.M.R. n°240 et la plupart des documents qui l'ont suivi), s'attachent à la communion *sub utraque*.

Rappelons que nous avons déjà fait référence, dans cet exposé, aux enseignements de plusieurs Pères de l'Église, notamment quant à la riche symbolique du calice.

Mentionnons en outre la dimension de l'alliance scellée dans le sang de l'Agneau, laquelle est assurément mise en valeur par la communion sous l'espèce du vin (cf. Hb 9, 15-22). De plus, pour « le signe du banquet eucharistique » et « le rapport entre le banquet eucharistique et le banquet eschatologique du Royaume » (ibid, n°240), comment nier que la communion *sub utraque* – et surtout *per modum potus* – les mette assurément en valeur⁷⁹, même s'il faut souligner que tout cela ressortit du domaine de la signification : « *quo signum eucharistici convivii plenius elucet* », répète l'I.G.M.R. en conclusion du n° 241 ? (Noter aussi que l'*Instructio* reprend les termes du décret de 1965) .

Ces textes font donc leur une dimension théologique, spirituelle et pastorale qui n'est pas dépourvue d'intérêt. Toutefois, ils ne prétendent pas exprimer tout le contenu doctrinal de l'Eucharistie. Se situant dans une orientation qui privilégie une conception symbolique de la théologie sacramentaire, ils mettent plus volontiers en valeur le sacrement-signé qu'ils ne s'appliqueront, par exemple, à considérer le sacrement-cause de la grâce⁸⁰.

Le cadre d'un simple exposé nous contraint évidemment à tracer ici à grands traits ces remarques, et donc à une simplification qui ne prétend pas rendre un compte scientifiquement exhaustif de la question. Ajoutons néanmoins que la dimension communautaire de l'Eucharistie – *koinônia* –, dont nous soulignons des expressions chez les Pères, est devenue, pour tout un courant

⁷⁹ Cf. I Co 10, 16-22 et 11, 20 ; Ps 23, 5 ; 104, 15 ; Pr 9, 2 ; Mt 26, 27-29 ; Lc 22, 17-18. Voir en particulier M. AUGE, *La Liturgia-Eucaristia*, op. cit., p. 280 ; Joseph DE SAINTE-MARIE, *L'Eucharistie, salut du monde*, Paris, 1981, pp. 301, 303 ; J. DUPONT, « Ceci est mon Corps, Ceci est mon Sang », in *Nouv. Revue théolog.*, 80, 1958, pp. 1040-1041 ; P. BENOIT, « Les Récits de l'institution et leur portée », in *Lumière et Vie*, 31, 1957, p. 62.

⁸⁰ Car l'agir par mode de signe n'épuise pas l'agir sacramentel ; et si le sacrement EST signe (*Somme théolog.* IIIa, q. 62, a. 1), le sacrement ajoute un aspect proprement instrumental, comme signe surélevé par la vertu divine (« *Vis spiritualis est in sacramentis, in quantum ordinantur a Deo ad effectum spiritualem* » a. 4, ad 1). Certes, ceci suppose une théologie sacramentelle qui s'appuie sur une métaphysique de l'être. Système dépassé, ont pu dire certains ; et le P. Gy signalait « le caractère en grande partie « indisponible » (Cf. Ricoeur) de l'ontologie et plus particulièrement de la causalité dans notre contexte philosophique actuel » (P.M. GY, in *Problèmes de théologie sacramentaire*, collection Recherches Actuelles, II, Paris, 1972, p. 179). Ainsi un certain courant de recherche, qui s'enracinerait par ex. chez un L.M. Chauvet dans un « dépassement » de type hégélien, refuserait l'onto-théologie, ou plutôt, la « dépassant », pourrait affirmer : « De fait, la communication de grâce (sacramentelle) est à comprendre, non pas selon le schéma « métaphysique » de la cause et de l'effet, mais selon celui, symbolique, de la communication de la parole ». (L.M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, op. cit., p. 147). Ou aussi : « Cela suppose qu'on laisse provisoirement de côté les catégories de causalité pour prendre celles de la symbolique ». X. LÉON-DUFOUR, op. cit., p. 330.

théologique qui n'est pas absent de certains documents du magistère, l'aspect central de ce sacrement :

Tous les autres aspects, dit le liturgiste A. Ganoczy, [...] même celui de la présence réelle et du sacrifice sont absorbés et interprétés à partir de ce point central. [...] Présence réelle et sacrifice se mettent pour ainsi dire au service de la rencontre entre Dieu et les hommes, et des hommes entre eux (de sorte que ni l'un ni l'autre ne peuvent plus être pris comme une fin en soi).⁸¹

Il va de soi que, pour ce courant théologique, le signe du banquet convivial – *signum convivii* –, souligné par la communion *sub utraque*, encore une fois considérée sous l'angle de la signification, fait de cet usage une pratique pour le moins privilégiée.⁸²

Faudrait-il en conclure que les circonstances qui, hors de toute législation formelle, amenèrent progressivement à raréfier puis à abandonner la communion *sub utraque* pour les non-célébrants auraient complètement disparu ? Les motifs rendant raison de cette évolution, et justifiant les mesures postérieures d'interdiction, se seraient-ils évanouis, telles de vaines abstractions ?

Sortirions-nous enfin – avec la communion sous les deux espèces rétablie – d'une longue éclipse ou du moins d'un clair obscur théologique, liturgique et pastoral ? L'Eucharistie va-t-elle retrouver, dans la vie de l'Église, la place éminente qui doit être la sienne, objet d'une foi plus éclairée, dans une vérité et une authenticité mieux appréhendées ?

Le respect et la vénération de la présence réelle en seront-ils affermis dans le secret des cœurs et dans l'expression liturgique ? Que signifieraient alors ces sondages alarmants sur l'adhésion des fidèles au dogme de la présence réelle⁸³ ? Que nous importerait certaines affirmations dont nous préférierions ne pas entendre le sens⁸⁴ ?

La communion sous les deux espèces constituerait-t-elle enfin, après un « régime d'exception » multiséculaire, le retour à la « norme » originelle ?

⁸¹ A. GANOCZY, *La Doctrine catholique des sacrements*, Paris, 1988, p. 97.

⁸² C'est pourquoi les réflexions de SAINT THOMAS dans la IIIa q. 80 a. 12 sur le rôle du prêtre-célébrant, en tant qu'il agit *in persona Christi* et *in persona omnium*, sont toujours d'une grande actualité. Et « l'alternative » ou l'opposition entre ces deux fonctions est considérée par des théologiens contemporains comme abusive. Cf. X. LÉON-DUFOUR, *op. cit.*, p. 333, note 9, avec les auteurs cités.

⁸³ Sondage SOFRES pour France-Inter (déjà en 1986) : « moins de la moitié des catholiques pratiquants croient à la présence réelle ».

⁸⁴ « Sa présence (du Christ) sacramentelle dans le pain et le vin est [...] à comprendre comme la cristallisation de sa présence dans l'assemblée. [] La présence eucharistique est à saisir comme la cristallisation de la présence du Christ par l'Esprit, dans l'Esprit, dans l'humanité et l'univers ». L.M. Chauvet, *Thèmes de réflexion sur l'Eucharistie*, (doc. préparatoire au Congrès Euch. International. 16-23 juillet 1981), Paris, 1981, p. 20.

Cette litanie de questions ne se veut pas ironique. Elle reflète et exprime des positions qui ne sont nullement secrètes. Écoutez ce que professe l'*Encyclopédie de pastorale* éditée en italien, en 1988 :

La communion au seul pain rend vaine la catéchèse du signe eucharistique...Sans le calice, tout discours sur le symbolisme eucharistique de la Cène s'avère un pieux mensonge... [Par la communion sous les deux espèces] l'Église redécouvre la nécessité de la fidélité à la parole du Seigneur [...] pour dépasser l'insuffisance rituelle et le symbolisme réduit de moitié. La communion qui inclut aussi le calice est la règle ; celle qui se limite au seul pain ou au seul vin est l'exception due à des circonstances particulières (il ne s'agit pas d'une utopie ou d'un discours complètement extérieur à la réalité, mais d'un donné de fait, faisant partie du réalisme sacramentel, à accepter sans restriction mentale). Les expressions « communion sous les deux espèces » ou « sous une seule espèce », dérivées de conceptualisations réductrices de la scolastique, dont le vocabulaire est devenu désormais incompréhensible, ces expressions devraient être oubliées, pour user simplement du terme de « communion », sans plus. Le chemin psychologique à parcourir pour traduire en actes la réforme liturgique est encore immense.⁸⁵

Encore une fois, il ne s'agit pas ici de thèses circulant sous le manteau, et nous ne les aurions pas citées si elles ne reflétaient pas un courant théologico-liturgique et une *praxis* pastorale assez répandus pour être significatifs.

Elles sont au demeurant exposées dans le cadre d'une encyclopédie, et leur auteur n'est qu'un parmi beaucoup d'autres au sein même de l'ouvrage. Notons au passage le ton polémique jusqu'à être offensant. Par exemple : « L'Église redécouvre la nécessité de la fidélité à la parole du Seigneur »! Que dirait-on si les défenseurs de la communion sous une espèce s'exprimaient de la sorte ? Il y a, dans cette phrase, matière à un débat théologique qui ne saurait trouver place ici. Mais ne nous arrêtons pas à cet aspect, néanmoins assez révélateur d'une mentalité qui ne fut pas étrangère aux réformateurs du XVI^e siècle. Allons au plus important.

Tout d'abord – et nous ne le noterons qu'en passant – pour signaler que la théologie du signe et de la symbolique (dont nous nous garderons de nier ce qu'elle peut comporter d'éclairant) est ici privilégiée – pour ne pas dire énervée – jusqu'à la quasi-exclusivité. « La communion qui inclut le calice est la règle. » Voilà ce qui doit retenir notre attention, comme le veut d'ailleurs l'*Encyclopédie*, laquelle nous enjoint de réprimer sur ce point toute « restriction mentale », avec un bel aplomb et un dirigisme intellectuel sans réplique. Gare à la « pensée unique » ! Comment concilier cette affirmation avec les sources scripturaires (pensons à Jn 6) où il est impossible de

⁸⁵ *Enciclopedia di pastorale*, Vol. 3, « Liturgia », direct. E. COSTA, *op. cit.*, pp. 229-230.

découvrir une prescription divine de la communion *sub utraque*, comme le reconnaissait, entre beaucoup d'autres, le P. Roguet (cf. note 49) ? Comment la concilier avec la « règle » théologico-pastorale rappelée si clairement et si fortement par l'*Institutio generalis* du *Novus Ordo* elle-même ? Comment n'y pas déceler le fer de lance ou du moins le germe d'un nouvel avatar de la querelle suscitée par les « utraquistes », dont la responsabilité est si large dans l'interdiction formelle du calice pour les non-célébrants⁸⁶ ?

Comment peut-on qualifier « d'exception » un usage liturgique de l'Église, fortement justifié en doctrine et pratiqué durant huit siècles ? Est-ce bien là le fait et le fruit d'un raisonnement théologique ? Ne serait-ce pas plutôt confondre sa conviction avec la vérité ? Et ce, au point de l'imposer en vertu d'une revendication d'infailibilité : « à accepter sans restriction mentale » (sic) Nous n'extrapolons pas, puisque l'*Encyclopédie* met bien en cause – dans le cas d'une opposition à sa thèse – le « réalisme sacramentel » (sic) lui-même.

N'est-ce pas là laisser entendre que, dans la théologie et la pastorale de l'Église, le « réalisme sacramentel » s'était évanoui ? En effet, nous l'avons vu en détail, la communion sous une espèce était pratiquée (en des circonstances qui ne sauraient être qualifiées d'exceptionnelles mais de particulières) dès l'antiquité ecclésiale. Telle est bien l'interrogation que suscitent – si elle n'y est contenue... – ces paroles : on devrait « user simplement du terme de communion, sans plus », puisque la seule communion vraie, « réelle » serait la communion sous les deux espèces ...

L'autre mode de communion ne mériterait-il donc pas ce nom ? Qui ne discernerait là une exagération et un excès que l'Église – après un temps de patient examen de ses conséquences doctrinales, liturgiques et spirituelles – ne pourra que réprover (cf. note 85) ?

Qui sont donc les adversaires de la communion sous les deux espèces ?

Il ne faut pas les chercher parmi les prêtres et les fidèles qui, en vertu de « justes aspirations » (*motu proprio - Ecclesia Dei*) font usage des livres liturgiques dits « de 1962 », car ils ne sont pas opposés « par principe » à la communion sous les deux espèces, pourvu que l'usage en soit justifié par l'importance de circonstances particulières, selon la lettre et l'esprit du document conciliaire rétablissant la possibilité de cet usage (Constitution *De sacra Liturgia*, et C.I.C. canon 925). Tous font leur cette vérité que l'Église « dans la dispensation des sacrements et en dehors de leur substance a toujours possédé le pouvoir de statuer ou de modifier ce qu'elle juge plus utile au bien des fidèles et au respect des sacrements. » (Trente).

L'usage ordinaire de la communion sous la seule espèce du pain, à bon droit conservé par le rite traditionnel (parfois appelé tridentin), s'appuie – nous l'avons vu – sur des motifs doctrinaux si

⁸⁶ Cf. J.J. MEGIVERN, *Concomitance and communion*, *op. cit.*, p. 242.

liés à la foi qu'ils doivent être obligatoirement rappelés aux personnes communiant sous les deux espèces.

Ainsi cet usage est-il appelé à jouer un rôle de garant théologique et pastoral. En effet, les conditions énoncées pour une juste pratique de la communion *sub utraque* nous révèlent que l'Église se refuse à voir cette dernière risquer de se muer en « drapeau » de quelque idéologie théologique – ecclésiologique et/ou pastorale – que ce soit.

Lorsque c'est le cas, la communion sous les deux espèces doit donc nécessairement s'effectuer selon les dispositions du Saint-Siège et le jugement des évêques, et ce pour « le bien des fidèles et le respect » de ce sacrement où DIEU Se donne en la personne de Jésus-Christ immolé et ressuscité « *propter nos homines et propter nostram salutem* » (« pour nous les hommes, et pour notre salut »).