

Les rites liturgiques du repas et du sacrifice

Abbé François Clément¹

Introduction

C'est le désir et le sens de toute religion d'assurer, de la manière la plus adéquate possible, une relation entre l'homme et la divinité (*religio - religare*). Cela s'exprime non seulement dans des doctrines, mais aussi dans des rites, ce qui est le propre de la liturgie : elle est toujours l'expression de données théologiques et elle est aussi enracinée dans un patrimoine qui plonge parfois ses racines dans la nuit des temps. D'autres que moi, au cours de ce colloque, le montreront de manière plus étendue. Notre propos sera donc – de manière forcément succincte et rapide – de montrer comment la conception chrétienne de la création et de la Rédemption se trouve traduite dans les rites sacrés, ceux du sacrement et du repas, quel est le sens de ce qui est ainsi célébré, en prenant en compte l'évolution assumée depuis l'Ancienne Alliance. Si la foi est authentique, elle s'exprime dans les rites ; si les rites sont vraiment catholiques, ils expriment la foi. « Comme l'Église exposait dans sa prière d'action de grâces les points principaux de sa doctrine sur Dieu, sur la création et la Rédemption, l'Eucharistie était une sorte de prédication. Cependant, comme le canon servait moins à l'instruction de l'assistance qu'au culte dû à Dieu, l'expression des doctrines sacrées devenait une profession de foi publique et commune. On comprend alors comment saint Irénée voyait dans la lettre de saint Clément de Rome, inspirée de la liturgie, un exposé de la tradition de foi.² « Bien que considérée par certains comme dépassée, ici se pose la question de la *forme* selon l'expression allemande *Gestalt*. Le cardinal Ratzinger l'explique ainsi : « La forme sous laquelle la messe se présente n'est pas une accumulation de cérémonies, plus ou moins due au hasard et ne tenant sa forme que de motifs purement juridiques, plaqués sur un noyau dogmatique qui, en définitive, n'en est pas touché, mais bien l'expression intime de la réalité spirituelle qui se manifeste ainsi. C'est pourquoi il s'agissait de reconnaître, derrière le hasard de chacun des rites, la *forme* générale porteuse et du même coup la clé qui donne accès à l'essence de la réalité eucharistique C'est ainsi seulement que pouvait apparaître le plan liturgique spécifique face au plan dogmatique et canonique. »³

¹ Conférence prononcée au 3e Colloque CIEL à Versailles, octobre 1997.

²O. CASEL, *Le Mémorial du Seigneur*, p. 41.

³J. RATZINGER, *La Célébration de la foi*, p. 34.

« *Tous les sacrements sont en vue de l'Eucharistie* »⁴. L'Église se resserre instinctivement autour de la présence réelle⁵. La terminologie de la messe elle-même nous renseigne de manière éclairante : dès le Nouveau Testament on rencontre le plus souvent des expressions comme « repas du Seigneur » (1 Co 11,20-33), « fraction du pain » (Lc 24, 30-35, Ac 2, 42, etc.), « Eucharistie » (chez saint Justin, saint Irénée, Tertullien), « sacrifice » (chez saint Augustin et saint Léon).

À travers les notions fondamentales de sacrement et de repas se préciseront les rapports qui unissent et distinguent le dogme et la liturgie, et d'autre part montrent la continuité, doublée d'une certaine rupture entre la Synagogue et l'Église et aussi entre le Christ et l'Église.

1. Notions fondamentales

Sacrifice

Parmi les actes religieux, l'un des plus constants est celui qui consiste à offrir quelque chose à la divinité. Non pas qu'elle puisse en avoir besoin, mais parce que c'est un acte d'adoration qui manifeste que tout le créé dépend de la divinité créatrice et conservatrice de l'être. Cette notion d'offrande et d'adoration se traduit par une sorte de déchirement et de destruction : nous mériterions de retourner au néant (dans la foi chrétienne c'est encore plus fort depuis la rupture du péché originel), mais Dieu nous maintient dans sa bienveillance quand nous la reconnaissons ; c'est le premier mouvement.

Deuxième mouvement : on garde quelque chose de la victime pour le manger, y communier, faire un avec la victime offerte. Quand saint Paul parle de communion, il y associe la notion de repas (1 Co 10,18)⁶. Nous trouvons ici la subordination essentielle de la communion au sacrifice⁷. Il s'agit bien d'un repas sacré. Pour que le sacrifice soit vrai, il faut qu'il y ait participation par l'amour et l'adoration ; ensuite, quand on le peut, par la manducation. Et comme la messe, c'est Jésus lui-même, il dépose en nous le germe de l'amour et de l'adoration. Par la communion, on est invité à entrer dans son sacrifice, non seulement pour être sauvé par lui, mais brûlé de son désir de sauver le monde. Pour cela il faudra toujours donner quelque chose de précieux⁸.

Dans l'acte de sacrifier, il y a un acte de culte, qui dépend de la vertu de religion ; il consiste à offrir des choses visibles à une Réalité invisible. Mais à l'intérieur, il faut qu'il y ait foi et charité

⁴SAINT THOMAS D'AQUIN, Somme théologique, IIIa, q. 65, a. 3.

⁵Cf. C. JOURNET : *La Messe*, p. 281 sq. L'auteur y donne de beaux exemples tirés de l'hagiographie ancienne et moderne.

⁶L'apôtre traite semblablement du problème des idolothytes (1 Co 8).

⁷« C'est fondamental cela. Il ne faut rien concéder là-dessus. Ce n'est pas un repas avant tout, c'est un sacrifice avant tout. Quand il s'agira du Christ, quel sacrifice auquel nous participons de par la manducation ! » (C. JOURNET, *Le Saint Sacrifice de la messe et la présence réelle de Jésus dans le saint sacrement de l'autel*, Notes polycopiées de deux instructions du dimanche 23 mai 1971, p. 2).

⁸Cf. l'épisode de Caïn et d'Abel (Gn 4, 1-6) ou celui du prophète Élie (1 R 17, 11-13).

théologiques. Ce mouvement est marqué dans l'évolution de l'Ancien Testament lui-même, qui finit par évincer les sacrifices sanglants au profit des sacrifices spirituels⁹. Des viandes sacrifiées, on passe aux offrandes végétales – ce seront le pain et le vin à la Cène – et du sacrifice du temple au repas sacré sans sacrifice¹⁰. De même, le vocabulaire eucharistique chez Philon d'Alexandrie traduit un caractère hautement sacrificiel¹¹. La *Didachè* résume ainsi la même idée : « Le jour du Seigneur, assemblez-vous pour la fraction du pain et l'Eucharistie, après avoir confessé vos péchés pour que votre sacrifice soit pur. »¹²

Le sacrifice du Christ inaugure un royaume nouveau, un type nouveau de rapport des hommes avec Dieu : la Croix du Christ rend caduques les sacrifices anciens¹³. Greffés comme membres de son corps, les chrétiens ont « pleine assurance » pour un libre accès à Dieu¹⁴. On peut relever les traits spécifiques suivants dans le vocabulaire cultuel du Nouveau Testament :

- référence au mystère pascal : ce n'est que par le Christ qu'il trouve son fondement légitime (Ep 2, 21 ; He 13, 15 ; Col 2, 7)
- il s'agit d'un culte spirituel, d'une adoration en esprit et en vérité (cf. Jn 4, 23-24), non pas une intériorité au point d'être désincarné et donc de supprimer les rites, mais un culte animé par la foi et la charité, par le *pneuma* divin et dans l'*alètheia*
- dimension ecclésiale : le but de la participation au sacrifice est de former le Temple saint de Dieu habité par l'Esprit (1 Co 3,16 ; Ep 2,19 sq.)
- effet dans la vie « profane » : le culte spirituel consiste dans cette offrande sacrificielle de soi-même (Rm 12, 1) par une vie quotidienne de foi et de charité (Ph 4, 18).

Le Christ et les apôtres prolongent les exhortations des prophètes à l'égard du formalisme hypocrite. La nouveauté radicale, c'est la pureté absolue, la valeur infinie du sacrifice de Jésus dans lequel viendra se couler toute l'action de l'Église qui le rend présent au long des siècles. La minutie du cérémonial marque ce respect et cette conviction, même si le risque existe toujours d'accomplir les rites de manière seulement extérieure.

Repas

L'union au sacrifice du Christ se fait donc dans la foi et l'amour, manifestés par l'offrande, acquiescement à la grâce par laquelle Dieu touche chaque âme de bonne volonté. Mais il a voulu

⁹Quand le Pseudo-Philon donne la liste des fêtes religieuses, il ne rappelle pas les sacrifices sanglants à offrir, mais seulement l'offrande du pain pour la fête des Azymes et celle des Semaines (*Livre des Antiquités bibliques* 13, 4).

¹⁰PHILON, *Question sur l'Exode* 2, 69.

¹¹Cf. J. LAPORTE, *La doctrine catholique chez Philon d'Alexandrie*, Paris, 1972, p. 78.

¹²I, 14, 1-3.

¹³He 8-10 et surtout 10, 11.

¹⁴He 10, 19 et 12, 22-24

plus encore par ce que le cardinal Journet appelle une « grâce de contact »¹⁵, c'est-à-dire par la manducation de la victime. Or, depuis la Cène, c'est l'Agneau lui-même. Il s'est donc mis sous les apparences du pain et du vin.

« Comment est-ce que le Christ, qui va se sacrifier le vendredi saint sur la croix sanglante, va-t-il se donner à manger pour qu'on puisse participer à son sacrifice par la manducation. Le vendredi saint rien n'est possible. Le jeudi saint au moment de la Cène, le sacrifice est déjà commencé. Le sacrifice n'est pas seulement l'instant où le Christ meurt, c'est le moment qui précède. Le sacrifice est en cours de route. Tout le moment précédent, ce n'est pas un instant, c'est un moment avec un premier instant à la Cène. A ce moment-là, il va se rendre présent sous les apparences du pain que pourront recevoir les apôtres : cette communion à la Cène, parce que le Christ, en train de se donner et d'aller mourir sur la croix, se cache sous les apparences du pain. »¹⁶

Le rite de la manducation comporte donc un double effet au plan personnel : réconfort d'un aliment quand on est affaibli (*viaticum*) et signe d'une assimilation (*communio*) ; et un effet au plan de l'Église :

« Communier au pain et au vin changés en le Christ, ce ne sera pas multiplier le Christ au contact de notre multiplicité, mais unifier notre multiplicité au contact de son unité. Ce ne sera pas attirer à soi un Christ particulier, mais être jetés tous ensemble sur le Christ unique. A l'image du mouvement de transsubstantiation qui dans l'ordre ontologique va du pain et du vin au Christ, la communion est dans l'ordre moral un mouvement qui a pour fin de conduire de la multiplicité des présences du Christ, à travers la croix unique, jusqu'au Christ unique. Impossible de communier ainsi au Christ sans former son Corps mystique et son Royaume »¹⁷.

Il existait chez les juifs des repas nombreux et divers (à l'occasion de circoncisions, mariages, morts, sabbats et aussi le repas pascal annuel) accompagnés de bénédictions – en hébreu, *hodeah* ou *todah* : la bénédiction est faite sur le pain pour reconnaître le souverain domaine de Dieu ; le vocabulaire grec rendra ces notions par *eulogia* et *eucharistia*, deux notions distinctes et pourtant connexes. Le repas comme élément rituel d'un groupe dépasse largement le cadre du judaïsme ou du christianisme naissant : mouvements sectaires ou marginaux, confréries et

¹⁵Il expliquait la différence qui existe entre présence spirituelle et corporelle du Christ par l'Évangile de la résurrection de Lazare (Jn 11, 1-44) : les deux sœurs, Marthe et Marie, l'abordent en lui disant : « Si tu avais été là ». Or il était là par sa présence divine et spirituelle. Mais pour que Lazare ressuscite, il fallait encore qu'il soit présent corporellement. (C. JOURNET, *Le Saint Sacrifice de la messe*, p. 13-14)

¹⁶C. JOURNET, *Le Saint Sacrifice de la messe*, p. 4.

¹⁷C. JOURNET, *La Messe*, p. 254.

corporations connaissent des repas réglés par rites, tabous et dîmes. Le repas est un lieu d'unité et un facteur de cohésion.

La communauté chrétienne se groupe autour d'une même table chaque jour (Ac 2, 46, 5, 42 et 6, 1), le premier jour de la semaine (Ac 20, 7) et le jour du Seigneur (Ap 1, 10). Ce rassemblement se présente comme un repas de bienfaisance (*diakonia*) et manifeste le lien entre Eucharistie et charité. La répartition des biens du vendredi, veille du sabbat, glissa au premier jour de la semaine, jour de collecte (1 Co 16, 2 : l'un des témoins les plus anciens, sans doute, de l'usage de la quête à la messe).

La Cène elle-même se présente précisément comme un repas de groupe plus qu'un repas de famille suivant la coutume pascale. Les textes sont d'ailleurs silencieux sur la manducation de l'agneau et des herbes amères, les trois ou quatre coupes du rituel juif de la Pâque. Il faut donc se garder d'aligner trop vite la Cène sur le repas pascal classique. Dans ce sens, il est abusif de dire simplement : la messe est un repas. Si Jésus est l'Agneau véritable de la Pâque et que ce point de contact subsiste pour la tradition chrétienne primitive (1 Co 5, 7 ; Jn 15, 36), il y a bien conscience ici d'une rupture et d'une nouveauté. On connaît aussi les critiques adressées par saint Paul aux Corinthiens (1 Co 11, 21 sq.) qui amèneront assez rapidement la disparition des agapes au profit de la messe elle-même. Parallèlement, le judaïsme du premier siècle de notre ère voyait venir le temps « où tous les sacrifices seront supprimés, mais le sacrifice d'action de grâce ne sera pas supprimé » (cf. Jr 33, 11). Avec le Christ, on entre dans l'ère eschatologique du pardon et du salut, qui mène à leur terme les sacrifices sanglants du temple. Par là même sont condamnés les anciens repas cultuels ; le sacrifice lui-même se fera sous une forme non-sanglante, « quelque chose exprimant la tragédie de la Croix, enveloppé dans cette douceur de la consécration du pain et du vin »¹⁸ et le repas chrétien est le lieu par excellence de cette proclamation efficace de l'action salvifique de Dieu, prenant directement le relais de la *todah* de l'Ancien Testament. La différence avec le repas quotidien est marquée par le vin : il s'agit donc d'un repas festif. « Le sacrifice de louange » ou *todah*, dans « l'offrande des lèvres » proclame efficacement le salut dans la personne de Jésus, qui s'offre lui-même sur la croix. Le repas communautaire de la diaconie chrétienne est le lieu de la proclamation gestuée du salut qui découle du sacrifice (cf. He 13, 16).

Nous retrouvons tous ces éléments dans la mise en œuvre de la liturgie romaine. « Il y a deux formes du culte mystique rendu à Dieu : l'une consiste plutôt dans l'action, l'autre accorde davantage à la contemplation. Nombre de peuples antiques honoraient leur dieu par des cultes à mystères, cherchant à se rapprocher de lui en reproduisant et imitant ses actes, accomplis jadis sur terre lors de son épiphanie. Cette forme était naturellement mieux adaptée au tempérament actif,

¹⁸C. JOURNET, *Instruction sur l'aspect sacrificiel de l'Eucharistie, Ad instar manus scripti...*

positif des Occidentaux. L'Oriental inclinait davantage à s'absorber, par une contemplation silencieuse, dans les profondeurs infinies de l'essence divine. Ces prières dont nous possédons des exemples dans les écrits attribués à Hermès, portaient le nom d'*Eucharistie*. »¹⁹

2. Les rites de la messe

Le récit de la dernière Cène est nécessairement le point de départ de la liturgie de la messe. L'Évangile nous mentionne déjà quelques éléments de solennisation ; ce besoin de solenniser, d'amplifier, d'orner se traduira dans des paroles et dans des actes tout au long de l'histoire de la liturgie.

« Petit à petit, s'est formée ainsi une œuvre ample et remarquable, et par la suite des temps l'entrelacement est devenu si serré que maintenant, sous le tissu brodé par la piété de l'Épouse à la gloire de l'Époux, le réseau, la trame si simple dont le Christ se contenta dans la première célébration, n'apparaît presque plus. Ce cadre s'est enchâssé si bien à la scène qu'il orne, il s'y est fixé de si longue date, que de part et d'autre, les extrémités se sont confondues ; le temps a effacé la ligne de jointure. »²⁰

On peut donc découvrir les rites essentiels dans le Nouveau Testament :

1. apporter le pain et le vin à l'autel
2. action de grâce du célébrant
3. il prend le pain, le bénit, redit les paroles du Christ (institution), de même pour le vin
4. fraction et communion

Offrande

Lors de l'ordination d'un nouveau prêtre, l'évêque énumère ses principales fonctions et dit simplement : *Sacerdotem oportet offerre*. De même dans la prière qui suit la consécration, le prêtre dit : *Offerimus tibi*. Le verbe latin lui-même *ob-ferre* signifie « porter en avant ». L'introduction à la préface comporte le souhait *Sursum corda*. Le *Gloria* commence par les mots *In Excelsis*. Le geste du célébrant au début du canon, la grande et la petite élévation, le geste qui présente le Corps du Christ au *Domine non sum dignus* avant de le distribuer aux fidèles marquent tous la même idée exprimée aussi par le mot grec *anaphora* : « porter en haut ». Car l'être de Dieu, que l'on ne peut localiser nulle part, est pourtant symboliquement situé « en haut ». Il y a donc déjà, dans tout acte d'élévation, un mouvement de sacrifice en germe.

¹⁹O. CASEL, *Le Mémorial du Seigneur*, p. 52.

²⁰G. SIMONS, *Le Sacrifice parfait*, p. 46

L'action de l'offertoire est la préparation au sacrifice, geste primordial de l'âme religieuse. Dans le rite cartusien, l'essentiel de l'offertoire se limite au geste d'élévation de la patène sur le calice, sans aucune parole. Il y a là comme une sorte de gratuité : Dieu certes est descendu vers nous dans l'Incarnation, mais il suscite d'abord le don de nous-mêmes. La liturgie romaine a voulu très tôt que les assistants contribuassent à l'offrande, personnellement et publiquement. « Le Verbe a revêtu la chair de l'homme, a reçu cette chair avant de l'offrir pour le rachat de l'homme, à la façon de l'évêque qui reçoit l'offrande du fidèle afin de l'offrir ensuite à Dieu. »²¹

A cette gratuité, Dieu répond dans le don de la communion : le parallèle est marqué par les deux processions et le chant qui accompagne l'offrande et la communion dans l'Église ancienne²². En 305, le concile d'Elvire défend d'accepter l'offrande de celui qui ne doit pas communier (canon 28). Les *Ordines Romani* décrivent cette procession rigoureusement hiérarchisée, depuis le pape lui-même, en passant par les grands dignitaires jusqu'aux petits orphelins chantres du Latran qui apportent ce qu'ils peuvent : une petite burette d'eau²³. Les clercs ne sont pas tenus à l'offrande : *Clerici non offerunt nisi in exsequiis mortuorum et in nova celebratione sacerdotis. Nam inhumanum videretur, si ii offere tenerentur qui ex oblationibus vivunt aliorum*²⁴. On voit ici que le clergé vivait en partie de ces offrandes, de même que les moines. On distingue *donum* (en général en espèce, argent ou or) et *sacrificium* (ce qui sert immédiatement à la consécration). « Compris dans la notion de l'oblation, apparaissent tous les produits de l'économie rurale, tous les objets d'usage ecclésiastique ou domestique, et dans la mesure du possible on tend à les mettre en relation tangible avec la procession d'offertoire. »²⁵ On s'imagine parfois le pittoresque de processions où l'on apportait batterie de cuisine et literie pour l'installation d'un jeune prêtre, agneaux, cochons de lait, toutes sortes de volailles. En bien des endroits où existe un usage de ce genre, pour symboliser l'offrande faite à Dieu, le donateur fait le tour de l'autel. Étant donnée l'abondance de ces offrandes, on comprend qu'un synode de Braga en 572 ait interdit à l'évêque de consacrer une église qu'un seigneur aurait fait construire pour se réserver la moitié des offrandes qui y seraient apportées. Tout cela se retrouvait encore il y a peu dans la procession d'offrande lors des canonisations, et une semblable escorte solennelle entourait le roi de France se rendant à l'offrande le jour de son sacre²⁶. Les conditions d'admission à l'offrande sont aussi strictes que celles qui concernent la communion.

²¹S. AUGUSTIN : *Enarrationes in Psalmum* 129, 7.

²²Cf. S. AUGUSTIN, *Retractationes* 2,11 (PL 32, col. 634) et S. AMBROISE, *In Psalmum* 118, prol. 2 (PL 15, col. 1198).

²³*Ord.* I (PL 78, col. 943 sq.).

²⁴*Ord.* VI (PL 202, col. 59).

²⁵J.A. JUNGMAN, *Missarum solemnias*, t. 2, p. 285.

²⁶J.A. JUNGMAN, *Missarum solemnias*, t. 2, p. 290.

Ce n'est que bien tardivement que se relâchera le lien entre offrande et sacrifice : on pourra même accepter un honoraire de non catholique et même de païen²⁷.

Le parallèle est donc sensible : l'offertoire est inséparable de sa destination sacrificielle dernière et conçue comme un préalable à la communion. Le sacrifice apparaît comme un joyau central enchâssé entre ces deux éléments.

« On va vers l'autel pour présenter au célébrant du pain et du vin ; le célébrant prononce sur eux l'Eucharistie ; on revient vers l'autel recevoir les dons consacrés. L'offertoire n'est pas un acte préliminaire ou autonome : offertoire, consécration, communion sont des moments liés d'une seule action continue. L'horizon de l'offertoire, dit de son côté Dom Capelle, n'est pas moins vaste que celui de la messe entière. »²⁸

Dans les us de Cluny, rassemblés par le moine Udalric dans la deuxième moitié du XI^e siècle, est décrite la distribution des « eulogies », c'est-à-dire la partie du pain offert pour la messe qui n'avait pas été consacrée : l'hebdomadier en fonction préside à la répartition des parcelles qui se fait au réfectoire. Le moine baise la main du prêtre qui lui présente cette sorte de communion, qu'il ne peut recevoir s'il n'est pas à jeûne et s'il a communié le jour même. Il va de soi qu'il devait se juger en état de grâce. L'usage n'est pas seulement le témoin d'une certaine désaffection de la communion, mais souligne le caractère sacré, même s'il est moindre, de l'action de l'offrande²⁹.

Le chant d'offertoire, qui porte le nom de *sacrificium* dans le rit mozarabe, emprunte généralement ses textes au psautier et exprime plutôt rarement l'idée d'offrande – par exemple Épiphanie, Fête-Dieu, Pentecôte, Dédicace³⁰ ou Défunts – : ce n'était pas nécessaire, le geste de la procession lui-même étant plus expressif que les paroles.

Au sujet de la matière du sacrifice, on peut préciser que l'offrande de fleurs de farine de blé prit des formes de plus en plus spécifiques, marquant sa pureté et son caractère précieux. D'abord désignée sous le mot *oblata*, on utilisa bientôt le mot *hostia*, mot latin qui ne convenait primitivement qu'à un animal encore vivant qui devait être abattu : intéressante et nouvelle insistance sur l'idée de sacrifice³¹, d'ailleurs soulignée dans le canon romain (*hostiam puram, sanctam, immaculatam*).

Le symbolisme de l'eau mêlée au vin est évident : « Si quelqu'un n'offre que du vin, le sang du Christ se trouve être sans nous ; si ce n'est que de l'eau, c'est le peuple qui se trouve être sans le Christ. »³² Luther a qualifié d'inconvenant cet usage : il y voyait la pure œuvre de Dieu corrompue

²⁷Décision romaine à partir de 1848, citée dans J.A. JUNGMAN, *Missarum solemnities*, t. 2, p. 297, n. 136.

²⁸A.G. MARTIMORT, *L'Eglise en prière*, p. 367-369.

²⁹H. LECLERCQ, art. « Pain », col. 460.

³⁰Citée par SAINT THOMAS, cf. IIIa, q. 83, a.4, c.

³¹AMALAIRE, *De Ecclesiasticis Officiis*, PL 105, col. 990 b.

³²SAINT CYPRIEN, *Epître 63 : ad Caecilium*, CSEL, t. 3, p. 711.

par une ingérence humaine³³. Les formules trinitaires qui accompagnent ces actions sont intrinsèques à la notion de sacrifice parfait³⁴.

L'encensement des offrandes souligne l'adoration qui convient à Dieu seul, à l'occasion de ce qui vient d'être apporté. Il symbolise aussi la prière et introduit donc de manière visuelle et olfactive à la grande prière qui va suivre :

« L'encensement de l'autel est une oblation symbolique des prières de l'Église, un rappel de l'ange de l'Apocalypse offrant sur l'autel du ciel les prières des saints dans un encensoir d'or. L'encensement de l'évêque, du clergé et du peuple est le symbole de leur participation à l'oblation susdite, en ce sens que cette oblation est une bénédiction, une eulogie, qu'on leur distribue quand on les encense. »³⁵

Action de grâce

À la suite du judaïsme, la liturgie chrétienne reprend le terme de *sacrificium laudis* (cf. Col 3, 16)³⁶. Cette idée se retrouve aussi dans le canon romain, « avec la formule *oblatio rationabilis* : le sacrifice offert à la divinité »³⁷. La proclamation du mystère de l'amour de Dieu révélé dans le sacrifice du Christ est bien elle aussi un « sacrifice des lèvres » qui culmine dans le flamboiement de la préface de la messe ; elle commence par *Vere Dignum*, ces deux lettres V et D donnèrent lieu dans les manuscrits à des pages entières de magnifiques enluminures qu'on appelait *Majestas Domini*³⁸. En général, la page qui suivait reprenait en contraste frappant une enluminure de la lettre T (du début du canon *Te igitur*) qui place devant les yeux du célébrant le Christ humilié sur la Croix. « L'une et l'autre marquent les deux notes dominantes de la prière eucharistique ; la première mettait plus spécialement en évidence la louange ou action de grâce ; la seconde, le sacrifice. »³⁹ Il faut se rappeler à quel point, au Moyen Âge, l'enluminure, tout comme le chant ou les sculptures des cathédrales, n'était pas un ajout esthétique plus ou moins facultatif : elle fait corps avec ce qu'elle illustre. Ainsi donc, cérémonial, chant, ornements divers concourent tous à la perfection de cette louange : tout ici aussi est sacrifice, au sens d'œuvre de prix offerte par amour. On retrouve cette idée dans la formulation de certaines secrètes, par exemple celle de la messe *Os Justi* (commun des confesseurs non pontifes I) : *Laudis tibi Domine, hostias immolamus*. Saint

³³Cf. LUTHER, *Formula missae et communionis*, n. 16.

³⁴Cf. G. SIMONS, *Le Sacrifice parfait*, p. 17.

³⁵P. BATIFFOL, *Leçons sur la messe*, p. 156. Cf. IIIa, q.83, a.5, ad 2.

³⁶Voir aussi la *Lettre de Plinie à Trajan* : on y parle d'un « hymne chanté à Chrestos comme à un Dieu ».

³⁷J. RATZINGER, *La Célébration de la foi*, p. 37.

³⁸Cf. G. SIMONS, *Le Sacrifice parfait*, p. 177.

³⁹G. SIMONS, *Le Sacrifice parfait*, p. 177.

Thomas donne dans l'article 4 de la question 83 une remarquable synthèse de toute la messe sous l'aspect de la louange. Il faudrait le lire en entier comme complément de ce paragraphe.

L'Occident gardera volontiers le terme d'Eucharistie pour désigner la partie centrale de la messe ; l'Orient emploie le mot « anaphore », qui met au premier plan l'idée d'oblation. Au cœur du canon, le *Gratias agens* du récit de l'institution souligne cette idée. Mais cette louange traverse la messe tout entière, par le chant et les psaumes dont il est tiré surtout⁴⁰. L'invitation à la louange se fait, pour le célébrant, en levant les mains (cf. 1 Tm 2, 18), symbole de l'élévation des cœurs. Le texte des préfaces passe en revue des aspects particuliers de l'œuvre du salut, en relation avec le mystère célébré. Le Missel tridentin est très sobre à cet égard : les préfaces des anciens sacramentaires pouvaient être beaucoup plus développées. « De là, dans le culte, une tendance à la simplicité et à la gravité, qui occasionne toute une série de combinaisons, de déplacements, de raccords. Bien que se différenciant, ces préfaces de réduction se rejoignent toutes également à la louange angélique et par elle, aboutissent au *Sanctus*. »⁴¹

Ensuite, tout se concentre très vite, à part les diptyques et d'autres prières interpolées, sur le Christ immolé, l'acte central de la messe. « Le canon est un sanctuaire où maintenant seul pénètre le prêtre. A la sainteté de ce domaine intime, qui demeure interdit au peuple, correspond le silence sacré qui y règne. »⁴²

L'imposition des mains montre que le prêtre célébrant ne fait qu'un avec l'hostie sainte⁴³. Le canon se termine par la grande doxologie, exprimée en deux temps : *Per quem haec omnia* et *Per ipsum*. La première inclut tout ce qui a été offert et pourrait être la conclusion uniforme de bénédictions plus ou moins variables qui insistent sur la bonté de la création⁴⁴. La seconde revient au rôle fondamental de toute prière qui est d'incliner la créature devant son Créateur, un peu comme le *Gloria Patri* de la fin des psaumes. Toute demande pour être exaucée doit être introduite et conclue par la louange. « Les signes de croix qui accompagnent les paroles ne sont pas l'exercice du pouvoir de bénir, mais ils illustrent bien le rappel de la bénédiction divine. »⁴⁵ La symbolique médiévale fournira des explications foisonnantes sur le symbolisme du nombre de signes de croix : la Trinité, les quatre points cardinaux, les cinq plaies du Christ.⁴⁶

Institution

⁴⁰Cf. IIIa, q.83, a.4, c. : « Les psaumes embrassent, par mode de louange, tout le contenu de la sainte écriture. »

⁴¹G. SIMONS, *Le Sacrifice parfait*, p. 154 sq.

⁴²J.A. JUNGMAN, *Missarum solemnia*, t. 3, p. 8 sq.

⁴³Les commentateurs font souvent le parallèle avec le bouc-émissaire du Lévitique (16, 20-23). Cf. G. SIMONS, *Le Sacrifice parfait*, p. 160.

⁴⁴Cf. l'amplification mozarabe du *Missale mixtum* : *Quia tu haec omnia nobis in dignis servis tuis valde bona creas, sanctificas, etc.* (PL 85, col. 554 a).

⁴⁵J.A. JUNGMAN, *Missarum solemnia*, t. 3, p. 192 sq. Cf. IIIa, q.83, a.5, ad 3.

⁴⁶Cf. J.A. JUNGMAN, *Missarum solemnia*, t. 3, p. 192 sq.

Le centre de l'action eucharistique, dans presque toutes les liturgies, est constitué par le récit de la dernière Cène ; mais il est assez étonnant que les textes ne reproduisent jamais purement et simplement ceux de l'Écriture. Ils pourraient donc être plus anciens que la rédaction de l'Évangile. Ces textes évoluent en trois sens : les deux parties concernant le pain et le vin prennent une forme de plus en plus symétrique, ce qui est présent dès les origines⁴⁷ ; plus tard, on cherche à serrer de plus près l'expression scripturaire ; et enfin, on aura le souci d'une formulation plus ornée pour mieux traduire le respect en présence du mystère. Le texte romain amplifie particulièrement la formule de consécration du calice. Ces « infidélités » à l'Écriture font comprendre déjà au plan du texte que la messe n'est pas un mime, mais une célébration, une re-présentation. « Le récit est prononcé sur le pain et le calice et, en vertu du précepte du Seigneur, ordonné de lui-même à la répétition prescrite. Bien plus, le rite essentiel de cette répétition est ce récit. »⁴⁸ La Parole créatrice atteint ici le maximum de son efficacité ; elle devient action. C'est pourquoi le prêtre reproduit les gestes du Seigneur en une imitation dramatique, qui ne suit pas exactement l'ordre logique du texte : le *Gratias agens*, souligné par une inclination, a au fond déjà eu lieu pour l'essentiel ; le *Fregit* ne passera en acte qu'avant la communion ; le *Benedixit* reçoit une interprétation chrétienne et récente, un signe de croix. Mais un tel langage fait bien sentir que le Christ lui-même entre en action⁴⁹. Il est évident que les deux consécrationes séparées, qui suivent le double offertoire, marquent symboliquement la mort : le corps est séparé du sang. Pourtant, ce n'est pas l'hostie brisée qui est montrée au peuple, ce que demanderait le texte, mais une hostie entière, car c'est le Christ en gloire qui sera donné en communion. La sainte lance des rites orientaux pousse encore plus loin l'allégorie.

C'est seulement après l'an mil qu'apparaissent les gestes de vénération qui font prendre conscience de l'événement et en tirent des conséquences rituelles : élévation, doigts joints, bras étendus en croix, cierge de consécration, sonneries de cloches, agenouillement des assistants. De l'idée du sacrifice du Christ comme tel, on glisse lentement vers l'insistance sur la présence réelle. Le prêtre lui-même prend part à ces marques d'honneur par des genuflexions, parfois des baisers à l'autel et à l'hostie. Les ministres sacrés se mettent de bonne heure à genoux et relèvent le bord de la chasuble, focalisant l'attention sur le Christ qui s'offre à son Père. « Si par l'élévation et l'ostension des saintes Espèces, le grand courant de prière et d'offrande qui montait tout droit vers Dieu seul s'est trouvé interrompu, cette interruption du moins a pris un sens très plein grâce à ses hymnes – *O Salutaris, Ave Verum, O Sacrum Convivium* – qui donnent au culte des saintes Espèces l'expression

⁴⁷Chez Hippolyte et Sérapion, et aussi dans les anaphores de saint Marc et de saint Basile. Cf. J.A. JUNGMAN, *Missarum solemnia*, t. 3, p. 112.

⁴⁸J.A. JUNGMAN, *Missarum solemnia*, t. 3, p. 118. Les paroles ajoutées au récit biblique sont « pour préparer le peuple qui y participe », IIIa, q.83, a.4, ad 1.

⁴⁹Cf. S. AMBROISE, *De Mysteriis* 9,52 (SC 25 (1950) p.125).

et la richesse appropriées. »⁵⁰ On retrouve donc ici instinctivement le *Sacrificium laudis* dont on a parlé précédemment.

L'élévation solennelle s'adresse spécialement aux assistants : c'est un acte de foi au mystère. On pourrait y voir une autre signification : « Pourquoi ne L'élèverait-on pas (la sainte Victime) dans l'intention de La laisser s'offrir Elle-même, placée là en face de son Père suprême hommage d'adoration pour acquitter notre dette ? »⁵¹ Le geste est nettement sacrificiel, comme le souligne en général le commentaire allégorique de saint Thomas, q.83, a.5, ad 3.

Fraction et communion

Il existe des sacrifices sans participation nécessaire des assistants, sinon par l'intention. Mais en général, l'aboutissement normal en est la participation par manducation : les dons sont pour les communiants. Quand le Christ à la dernière Cène rompt le pain (*fregit*), il reprend le geste du chef de famille mentionné d'ailleurs dans l'Évangile de la multiplication des pains. De même le rite de la *mixtio* a des origines très humbles et domestiques : le pain sans levain des juifs était dur, aussi le trempait-on (*cf.* la bouchée donnée à Judas, Jn 13, 26). Les hosties apportées à l'offertoire étaient souvent de grande taille – cela variait selon les époques et les rites – et on y attacha un symbolisme approprié à travers lequel est manifestée la *communio sanctorum* réalisée par la *sacra communio* sacramentelle – *cf.* 1 Co 10, 16-17 et *Didachè* 9,4⁵². Saint Augustin par exemple entrecroise fréquemment les thèmes du « corps eucharistique » et du « corps ecclésial » : « Si donc vous êtes le Corps du Christ et de ses membres, c'est votre propre symbole qui repose sur la table du Seigneur ; c'est votre propre symbole que vous recevez. Soyez ce que vous voyez et recevez ce que vous êtes. »⁵³. Par le sacrifice du Christ, les hommes rassemblés dans l'Église peuvent devenir eux-mêmes sacrifices eucharistiques : « Le Christ est lui-même celui qui offre et lui-même le don offert. Il a voulu que le sacrement de cette réalité soit le sacrifice quotidien de l'Église qui, étant le corps de ce Chef, apprend à s'offrir Elle-même par lui. »⁵⁴ Dans l'Évangile, le récit de la Cène met au premier plan son caractère de repas : la communion était là indispensable. Mais « dans l'Église naissante, l'offrande du sacrifice n'est évidemment pas un banal préambule au repas sacré ; mais c'est une première démarche, aussitôt suivie de la seconde, ce repas même ; ou plutôt, les deux actes forment une telle unité que prendre part à l'un sans prendre part à l'autre paraît d'abord impensable. »⁵⁵ Il y a donc comme un « déplacement théologique » du repas au sacrifice.

⁵⁰J.A. JUNGMAN, *Missarum solemnia*, t. 3, p. 134.

⁵¹G. SIMONS, *Le Sacrifice parfait*, p. 92.

⁵²*Didachè* 9,4 : ce texte voit dans le pain lui-même un symbole d'unité par les grains de blé dont il est composé.

⁵³*Sermon* 272 (PL 38).

⁵⁴*De Civitate Dei* 10,20.

⁵⁵J.A. JUNGMAN, *Missarum solemnia*, t. 3, p. 198.

Le *Pater* est la prière de communion par excellence dont la première partie est comme un abrégé de la prière eucharistique : *Sanctificetur* reprend la triple acclamation du *Sanctus* ; *Adveniat Regnum tuum* résume à peu près le *Quam oblationem* et le *Supplices* ; *Fiat voluntas tua* exprime l'obéissance et le don de soi d'où procède tout vrai sacrifice. Les catéchèses mystagogiques d'Orient et d'Occident expliquent avec insistance le *Panem nostrum* dans le sens sacramentel⁵⁶. Une autre demande soulignée par les Pères est celle qui implore le pardon des péchés : pour saint Augustin, c'est comme se laver le visage avant de s'approcher de l'autel⁵⁷. Cette demande reçoit pour lui une puissance quasi absolutoire. On se frappait la poitrine en prononçant *Dimitte nobis*.

Le *Pater* figure dans presque toutes les liturgies comme principale prière préparatoire à la communion, même en dehors de la messe, par exemple à la messe des présanctifiés, qui n'est autre chose qu'une communion solennisée et pour la communion aux malades. On ne la prononçait qu'avec une sorte d'effroi sacré attesté par le *Audemus* de l'introduction ; il n'était transmis aux catéchumènes qu'à la fin de leur préparation au baptême.

Le rite de la fraction est toujours en lien avec celui de l'immixtion. Dans la fraction de l'hostie, on a vu assez tardivement il est vrai le symbole de la mort du Christ : nous retrouvons ici la traduction cérémonielle des paroles de l'institution. Toutefois, lorsque le prêtre reprendra la sainte Hostie avant de communier, il rapprochera les deux moitiés de manière à la reconstituer, marquant ainsi qu'il communique au Christ glorieux, comme nous l'avons déjà signalé. Nous trouvons trois raisons à la fraction et à la distribution des parcelles : pourvoir à la communion des fidèles, réserver une partie pour assurer la Présence réelle à l'autel et manifester l'unité du sacrifice eucharistique dans le temps et dans l'espace (usage du *fermentum* qui atteste l'unité du Corps du Christ d'une messe à l'autre et des messes entre elles lorsque le pape envoie une partie de l'hostie consacrée aux autres lieux de culte de la ville de Rome). Chez Amalraire, ces trois fragments ont une interprétation symbolique :

« Le fragment mêlé au Précieux Sang figure le corps ressuscité du Seigneur ; la part du célébrant, son Corps vivant en ce monde, l'Église terrestre ; celle des malades, son Corps gisant dans les tombeaux. Cette théorie du *Corpus Christi* triforme revient sans cesse dans les siècles qui suivent. Elle se modifie d'ailleurs : on rapporte les trois fragments aux trois états de l'Église militante, triomphante et souffrante. »⁵⁸

Mais l'essentiel de ce qui reste des rites complexes des *Ordines Romani* anciens est signifié dans la formule d'accompagnement : *Commixtio et consecratio corporis et sanguinis*, qui peuvent

⁵⁶Cf. SAINT. AMBROISE, *De Sacramentis* V, 4,24 ; SAINT. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques* V, 11-18.

⁵⁷*Sermon* 17,5 (PL 38, col. 127).

⁵⁸Cf. H. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, p. 295 sq. ; même idée chez saint Thomas, III a, q.83, a.5, ad7.

se traduire : le mélange du corps et du sang est la « sanctification » qui est ainsi procurée. La commixtion est ici caractérisée sans ambiguïté comme le rite qui unifie, sanctifie et achève : il s'agit de montrer dans les deux espèces l'unique présence sacramentelle du Christ. L'aboutissement du sacrifice est donc la sanctification et l'unité du Corps ecclésial : articulation théologique essentielle.

La fraction est accompagnée du chant qu'on appelle dans les anciens livres *Confractorium* : c'est *Agnus Dei*, dont on attribue généralement l'introduction à Rome au pape Serge I^{er}, Syrien d'origine. Son symbolisme est d'une extraordinaire richesse qui nous vient de l'Écriture sainte (Ex 12, 1 Co 5, etc.) : images du sacrifice, de la passion, du banquet, de la résurrection, lien avec la figure du bon pasteur. C'est sous cette figure que le précurseur désigne le Messie (Jn 1,29 sq.). L'Apocalypse nous montre l'Agneau vainqueur et ses noces (Ap 5-6).

Depuis longtemps, on désignait en Orient les espèces eucharistiques sous le nom d'*Agneau*, la victime la plus habituelle dans les sacrifices de l'Antiquité. Chez les Pères latins, le terme plus général d'*hostia* y correspond. La liturgie du jeudi saint donne encore la forme primitive de cette triple invocation, terminée identiquement par *Miserere nobis*. C'est la proximité du rite de la paix qui a fait changer la troisième en *Dona nobis pacem*. On en vint même à le considérer tout entier comme une prière pour la paix, extérieure et intérieure dans les âmes. On connaît dès le XI^e siècle la finale de la messe des défunts, *Dona eis requiem*. Dans le rit cartusien, on diffère le second et troisième *Agnus Dei* après la communion : il reçoit alors le caractère d'un chant de communion. Tout comme le *Kyrie*, il connut au Moyen Âge des développements très fleuris⁵⁹.

Le baiser de paix, dans la messe romaine et en Afrique, est placé juste avant la communion, alors qu'à Milan et dans la mentalité chrétienne antique, sa place était plutôt à la fin de la messe des catéchumènes comme sceau final mis à la prière (cf. Mt 5,23 sq.). Beaucoup de rites maintiennent longtemps le lien entre baiser de paix et communion, même à la messe privée⁶⁰. Il arrive qu'il en devienne une suppléance comme les eulogies⁶¹, et est alors considéré comme une sorte de don. La source en est le saint sacrifice lui-même, avec le baiser de l'autel, du bord du calice, du corporal, du missel ou de la patène. Il manifeste la charité dans l'Église, en lien avec la demande du *Pater* qui parle du pardon des offenses, et se transmet de manière rigoureusement hiérarchisée.

Les trois apologies dites par le prêtre avant la communion marquent l'attitude dominante du Moyen Âge à l'égard du sacrement : moins soucieuse d'y préparer l'âme avec soin que d'obtenir de Dieu un effet plénier de l'*opus operatum*. Toute une théologie est contenue par exemple dans l'oraison *Domine Jesu Christe* qui rassemble les grandes pensées de l'anamnèse chrétienne : le

⁵⁹Cf. J.A. JUNGMAN : *Missarum solemnities*, t. 3, p. 269, n. 50.

⁶⁰Par exemple, *Rituale cisterciense*, Paris, 1689, p. 93.

⁶¹J. Belet cite trois rites introduits pour remplacer la communion quotidienne : les jours ordinaires le baiser de paix, le dimanche le pain béni, en carême l'*oratio super populum*. Cf. *Explicatio*, chap. 48 (PL 202, col. 55 d).

dessein miséricordieux du Père, la mort obéissante du Fils, la sanctification de l'Esprit saint, pour demander la délivrance du péché, la persévérance finale et l'union transformante. Cela est en outre développé dans maintes postcommunions. L'oraison *Domine qui dixisti* souligne l'effet du sacrement dont parlait saint Augustin : *Pacificare et coadunare*, ce qui a trait à l'unité de l'Église. La seconde oraison souligne l'événement de la Croix et le sacrifice : *Mortem et resurrectionem*. La troisième parle de la manducation : *Perceptio corporis*. Les deux formules qui accompagnent la communion du prêtre entremêlent les mêmes idées : *Panem coelestem accipiam* (il s'agit du repas) *et nomen Domini invocabo* (nous retrouvons le *sacrificium laudis*). De même, l'autre formule pour le calice : *Quid retribuam Domino calicem salutaris accipiam* (repas) *et nomen Domini* (*sacrificium laudis*). De manière très claire, nous voyons donc ici que le *sacrificium laudis* est la notion-clé qui fait passer du *sacrificium* au repas.

Le rituel de la communion du prêtre est d'une déconcertante simplicité : la gémulation préalable ne date que de la fin du Moyen Âge, de même que les signes de croix qui accompagnent la *sumptio corporis et sanguinis*. Le psaume 115, 3 est une louange discrète appliquée à l'acte même de communion, de même que le psaume 17, 4. La confession du centurion ne trouve sa place que tardivement, de même que l'usage de se frapper la poitrine. Le vocatif *Domine* s'adresse davantage à l'Agneau, à qui est due l'adoration de toutes les créatures (*cf.* la fin des litanies : *Agnus Dei parce nobis Domine*). « Nous changeons le sens de la requête ; sur nos lèvres, elle n'a plus pour objet la parole qui tiendrait lieu de sa venue, mais celle qui nous y prépare. »⁶²

Depuis le XII^e siècle environ, les fidèles feront la confession publique, c'est-à-dire qu'ils disent ensemble le *Confiteor*, parfois même en langue vulgaire. L'endroit où les fidèles communient varie au cours des âges. Dans les *Ordines Romani*, les fidèles restent à leur place et la communion leur est apportée par le clergé, ce qui signifie donc que tous les assistants communient, sinon ils se retirent. Le diacre donne au VI^e siècle à Rome l'avertissement suivant : *Si quis non communicat, det locum*⁶³. En Orient et surtout en Gaule, on ouvre les portes du sanctuaire et les fidèles gravissent les degrés de l'autel. Plus tard, on donnera la communion au jubé, doublé peu à peu d'une clôture fixe de bois ou de pierre recouverte d'une nappe, assez basse pour qu'on puisse s'y agenouiller – depuis le XI^e siècle environ. Quand on parle de table du Seigneur, il s'agit plus de l'autel que de la table de communion. Les gestes de vénération, avant la réception du sacrement, varient mais sont constants dès les origines de l'Église : gémulation, pieds nus, baiser du sol ou du pied du prêtre, voile blanc chez les moniales ou habit particulier. Une conscience plus vive de la sainteté du sacrement et des précautions à prendre pour sa distribution feront évoluer la pratique dans le sens de la communion sur la langue, qui libère communiants et célébrant de soucis inutiles. Le rite latin, depuis le XII^e

⁶²J.A. JUNGMAN, *Missarum solemnia*, t. 3, p. 288.

⁶³J.A. JUNGMAN, *Missarum solemnia*, t. 3, p. 270.

siècle au moins, ne connaît plus que la communion sous une seule espèce. Cela montre bien l'explicitation du dogme : il ne s'agit pas d'un rite figuratif qui, partagé en deux, perdrait toute signification ; c'est recevoir le Christ glorieux, qui manifeste que son Corps et son Sang ne sont plus séparés⁶⁴. À l'objection qui dit que le symbolisme de la mort sanglante n'est pas respecté quand on communique sous une seule espèce, saint Thomas répond que la nourriture et le breuvage étant ordonnés à une réfection unique, le sacrement de l'Eucharistie est matériellement multiple (pain et vin), mais formellement et finalement un (réfection spirituelle)⁶⁵. D'ailleurs depuis les origines de l'Église, la communion aux malades était administrée sous une seule espèce.

Après la communion, le prêtre accomplit deux rites finaux : prendre soin de ce qui reste de la communion et purifier tout ce qui a servi à sa distribution. Depuis toujours, il était indispensable de conserver le saint sacrement, parce que, dans beaucoup de cas, il était impossible de prévoir le nombre des communicants et aussi pour la communion des malades. Le missel tridentin, en faisant au prêtre l'injonction *Se purificat*⁶⁶ désigne en fait l'*ablutio oris* qui en est la plus ancienne forme. Le rituel de l'ordination des prêtres l'a même gardé pour d'autres que le célébrant, ce qui existait au Moyen Âge dans les monastères⁶⁷. Au Moyen Âge, les ablutions se faisaient toujours au vin, considéré comme antiseptique, mais aussi dans la logique même des rites eucharistiques. Cette ablution était ordinairement jetée dans la piscine. Tout se termine par une invitation à l'action de grâce, dernière étape du *sacrificium laudis*.

Conclusion

Sacrifice et repas : on a parfois voulu y voir une antinomie irréductible. Le mouvement pendulaire de l'histoire de la théologie se manifeste ici comme ailleurs. S'il est bien évident en effet que le cadre du repas pascal, dans lequel la dernière Cène a été enchâssée, a été pour les premiers chrétiens l'appréhension la plus extérieure du mystère, l'enveloppe formelle d'une réalité plus intérieure, il est non moins évident que la conscience de la primauté du sacrifice plonge des racines puissantes dans la Tradition. Depuis la Réforme, la négation de cette notion de sacrifice a eu pour effet de développer des traités quasi séparés du *sacrificium missae*⁶⁸. Comme souvent dans le christianisme, l'opposition n'est qu'apparente et se résout dans une complémentarité plus haute. Si le sacrifice est la renonciation à quelque chose de soi pour manifester l'excellence d'un bien supérieur,

⁶⁴Cf. C. JOURNET, *La Messe*, p. 274 sq.

⁶⁵IIa, q. 73, a. 2.

⁶⁶*Ritus servandus* 10,5.

⁶⁷*Liber usuum* de Cîteaux, chap. 58 (PL 166, col. 1432).

⁶⁸Dans son traité *De Captivitate babylonica Ecclesiae*, écrit en 1520, Luther désigne le sacrifice de la messe comme l'une de ses horreurs babyloniennes. Les théologiens catholiques répondront donc, plus ou moins consciemment, à ces attaques.

et si le Christ lui-même dans le don suprême de la Croix est à la fois autel, prêtre et hostie, manifestant la plus totale dépossession de soi pour l'Amour le plus parfait, ce qui reste du repas, également et dûment symbolisé et spiritualisé, évoque un autre don, celui de la charité partagée. Car dans la foi, il y a entre deux inconnus qui se trouvent côte à côte à la table sainte et reçoivent le Christ glorieux dans les dispositions qui lui rendent gloire, une intimité et une proximité plus grandes et plus parfaites que celles qui découlent des liens du sang ou du mariage.

Il fallait donc que soient manifestées, d'une part la transcendance absolue qui est source d'unité, et d'autre part la communion des saints qui en découle et en est le fruit. Le vocabulaire et les rites vont sans cesse de l'un à l'autre, unis dans une louange parfaite par des paroles et par une vie qui plaît à Dieu. Les innombrables marques de respect, l'empreinte trinitaire de tant de formules et de gestes, les matières précieuses employées se trouvent ainsi comme complétées par les mouvements communs, rigoureusement hiérarchisés, la perfection du chant qui est œuvre commune, non seulement des voix mais aussi des cœurs, la place et le rôle de chacun depuis le pontife jusqu'au dernier des fidèles. L'ordonnance d'un repas, même profane, comporte toujours une certaine dimension symbolique qui est propre à l'être humain ; lorsqu'il s'agit d'un repas religieux, cette dimension ne peut que se trouver renforcée, et quand il s'agit de la Cène du Seigneur, il est normal que l'on dépasse les données humaines les plus hautes pour déboucher dans le divin.

« Il faut, pour la pratique de la communion au corps du Seigneur, s'aider par des mots exacts. Ne fondons pas notre dévotion sur des mots qui trompent et que, pour cette raison, on n'approfondit jamais. La piété ne peut être à la fois imprécise et forte. Notre-Seigneur a désigné la sainte communion comme une « nourriture » ; ce mot, divinement choisi, évite toute référence à nos sensations. En revanche, comment des mots qui ne tiennent pas devant la réflexion pourraient-ils m'instruire, et m'engager ? « Repas, banquet eucharistique ». Hélas ! tout est perdu, et la rigueur de la Révélation, et le sens du très divin Sacrement.

« Un « banquet » ? Hélas, que me mettez-vous dans l'esprit ! « Le service sera long ; on sera obligé de prendre de tous les plats ; il y aura des discours ; on ne sait pas à quelle heure on sortira. Heureusement que ça n'arrive pas souvent ! » Est-ce bien cela ? Un banquet est chose d'ici-bas, et pour ici-bas.

« Nous disons aussi : Faites que nous possédions, Seigneur Jésus, la jouissance éternelle de la divinité ; car nous en avons ici-bas l'avant-goût « lorsque nous recevons ton Corps et ton Sang ». (messe du saint sacrement, après la communion).

« La jouissance éternelle de la divinité », c'est exact ; mais non : « ici-bas l'avant-goût ». Notre-Seigneur n'a jamais dit cela, la communion est une promesse de vie éternelle, non un avant-goût. Pour le fidèle qui veut être attentif, quelle différence entre le mot exact

et celui qui ne l'est pas ! Le premier de ces mots soutient le fidèle dans sa foi ; est-ce que le second ne le déçoit pas ? De telles remarques sont alors plus positives qu'il ne paraît. Car la pratique de la sainte communion est une entreprise de longue haleine, peut-être fragile, en tout cas exceptionnellement sérieuse.

« Une communion n'est pas un repas, puisque le fidèle ne reçoit qu'une bouchée. Cependant, on peut sauver le mot « repas » en disant qu'il évoque l'ensemble des communions reçues durant toute une existence. En ce sens, on souligne l'importance de la continuité, ce qui est exact. Car c'est la fréquentation habituelle de la sainte communion qui répond à l'intention du Seigneur. C'est l'assiduité qui compte. »⁶⁹

On ne peut s'unir intérieurement au sacrifice du Christ que par assimilation. Et cela se fait, de la façon la plus complète, par l'élément extérieur de la manducation : nous sommes ici dans la logique de l'Incarnation, avec toutes ses conséquences, transparence du divin dans l'humain, épiphanie de Dieu à travers les éléments créés. Puisque Dieu est Esprit et que l'homme est incarné, le sacrifice le plus spirituel est exprimé dans des signes naturels et sensibles, comme ceux du repas. Seul le Christ homme et Dieu rassemble parfaitement les deux réalités.

« Le banquet cultuel est un sacrifice auquel Dieu répond en transformant notre offrande en don. La consécration du pain et du vin, qui deviennent la chair et le sang du Christ, donne à la représentation du sacrifice historique de Jésus un sens mystérieusement réel. Lorsque le Christ devient présent sous les espèces sensibles, il descend de la gloire céleste sur la terre où il a vécu. L'agneau pascal transfiguré de la croix vient sur l'autel ; sa présence transforme le cénacle en calvaire. Le symbole en est la croix dressée sur la table de l'autel. »⁷⁰

⁶⁹PÈRE JÉRÔME, *Car toujours dure longtemps*, Paris, 1986, p. 135-136.

⁷⁰T. SCHNITZLER, *Les Paroles de la Messe*, p. 14-15.