

La liturgie romaine, la foi et l'oecuménisme

Ansgar Santogrossi¹

Introduction

En 1984 a été publié un document oecuménique luthéro-catholique intitulé « Facing unity », signé par un théologien luthérien américain et l'évêque catholique de Copenhague au Danemark. Plusieurs membres du Conseil pontifical pour l'unité des chrétiens ont signé comme observateurs.² Se fondant sur des accords antérieurs, " Facing unity", propose la pleine communion entre l'Eglise catholique et les églises luthériennes, sur la base d'un consensus doctrinal et sacramentel différencié. On y lit que des différences existent entre catholiques romains et luthériens, en ce qui concerne l'autorité, la grâce et la justification, l'Eucharistie et les autres sacrements, mais que ces différences ne sont plus de nature à diviser les églises. Par conséquent peu de chose empêche une reconnaissance mutuelle des ministères qui soit une reconnaissance mutuelle par l'épiscopat catholique et le ministère luthérien. La pleine communion entre l'épiscopat catholique et le ministère/épiscopat luthérien seraient scellés à travers un programme d'ordinations communes : les prêtres catholiques et les ministres luthériens seraient désormais ordonnés par l'imposition des mains d'au moins un évêque de chaque église. Les signataires catholiques de « Facing unity » estiment que si dès maintenant les évêques catholiques se joignaient à des dignitaires luthériens pour ordonner les ministres luthériens, le problème du defectus ordinis du ministère luthérien serait résolu. Mais le document précise que les ministres luthériens qui ont déjà été ordonnés sans participation catholique ne seraient pas ordonnés de nouveau.

Le document décrit le modèle d'unité connu sous le nom de « diversité réconciliée ». La diversité réconciliée dans la pleine communion entre luthériens et catholiques romains s'appliquerait à doctrine eucharistique et à la liturgie, de telle manière que la foi chrétienne authentique dans la présence eucharistique du Christ sera considérée comme compatible avec deux manières différentes de l'exprimer, selon l'identité confessionnelle des catholiques et des luthériens. Les catholiques romains continueraient de croire dans la transsubstantiation pendant que les luthériens se considéreraient libre de ne pas croire dans la transsubstantiation, affirmant plutôt la présence du corps du Christ dans, avec

¹ Conférence prononcée à l'occasion du septième colloque du CIEL, du 8 au 10 novembre 2001, à Versailles.

² Ce document a été publié par le Comité oecuménique de la conférence épiscopale catholique américaine dans *Deepening Communion*, ed. William G. Rusch, Jeffrey Gros, United States Catholic Conference, Washington, 1998, p. 15-72.

et sous le pain; la différence entre la transsubstantiation et le refus d'affirmer la transsubstantiation est considérée comme une différence d'explication théologique, pas comme une différence dans la foi.

De plus, après cinquante années de renouveau théologique dans l'Eglise catholique, renforcé par le renouveau liturgique de Vatican II, parallèlement à un renouveau eucharistique dans l'église luthérienne, les différences catholico-luthériennes qui subsistent à propos du sacrifice eucharistique ne sont plus considérées par un tel document comme divisant les églises.

Le 15 octobre 2000, dans la paroisse Saint-Paul de Salzbourg en Autriche, le père Peter Hausberger a concélébré une messe avec un pasteur méthodiste : les mots de consécration ont été respectivement prononcés par le prêtre sur le pain et par le pasteur sur le vin. C'est un exemple de ce à quoi peut conduire la diversité réconciliée. Réagissant à l'événement, l'archevêque de Salzbourg, Mgr Eder, a dû suspendre ce prêtre. Le 12 novembre 2000, il a fait lire une lettre pastorale dans toutes les paroisses du diocèse pour expliquer que l'unité ne pouvait pas être trouvée en dehors de la vérité et que le sacrifice eucharistique était au cœur de l'unité de l'Eglise.

Cependant, notre colloque ici montre que ces propositions pour une pleine communion catholico - luthérienne est parallèle à un mouvement grandissant en faveur de la messe romaine d'avant Vatican II.

Quel rapport entre l'ancienne messe romaine et l'oecuménisme ? Si les propositions de « Facing unity » étaient adoptées, alors les Luthériens devraient accepter la pleine légitimité chrétienne de toutes les liturgies eucharistiques célébrées dans la communion catholique et autoriser leurs membres à communier occasionnellement aux messes catholiques. De nos jours, certains oecuménistes luthériens considèrent la liturgie réformée de l'Eglise catholique comme acceptable. Mais est-ce que ces luthériens pourraient considérer la messe romaine d'avant cette réforme comme une liturgie avec laquelle, ils pourraient être en pleine communion ? D'après le célèbre liturgiste luthérien américain Frank Senn, la récente réforme, préparée par des décennies de recherche scientifique, a été au moins partiellement responsable de la convergence en matière de doctrine eucharistique entre théologiens catholiques et luthériens.³

Clairement, la nature de l'Eglise et du sacerdoce, la démarche oecuménique, et la question de la messe romaine traditionnelle sont liés. Pour traiter du thème de foi, liturgie et oecuménisme, cette

³ Cf. Frank Senn, *Christian Liturgy : Catholic and Evangelical*, Minneapolis, Fortress Press, 1997, p. 651.

étude veut: 1) examiner les implications oecuméniques de la réforme liturgique dans la perspective de la réforme luthérienne, et 2) montrer que certains aspects du renouveau théologico-liturgique catholique du vingtième siècle, si important pour l'oecuménisme, ne représente pas forcément un progrès dans la vérité de la foi, seule base pour le retour à unité de l'Eglise des héritiers de la Réforme.

I Réforme liturgique et oecuménisme

A. La liturgie luthérienne et la messe romaine

Pour comprendre le jugement d'un luthérien contemporain sur la réforme liturgique, I A de notre étude comparera le culte luthérien avec l'ancien rite romain, concluant sur la signification théologique des similitudes et des différences.

I A. 1.

Pour étudier la liturgie luthérienne, nous commenterons une brochure publiée par un pasteur luthérien de la « Haute Eglise » aux environs de 1960, puis nous examinerons la liturgie américaine luthérienne en 1978, telle que la décrivent les théologiens luthériens.

Les catholiques seraient surpris des symboles extérieurs et des expressions de dévotion décrits par ce pasteur luthérien dans la brochure de 1960. C'est parce qu'ils savent seulement que Martin Luther a nié la transsubstantiation du pain et vin; ils ne savent pas que Luther croyait fermement dans la présence du Christ dans le pain et dans le vin durant la Cène, et que beaucoup de luthérien ont maintenu à travers les siècles une foi très réelle dans cette présence. De nombreux catholiques ignorent que beaucoup de luthérien conservent plusieurs aspects « catholiques » dans leur pratique liturgique.

Une piété chrétienne latine traditionnelle marque la paroisse luthérienne décrite dans la brochure de 1960. Il est expliqué que la réforme luthérienne n'a jamais rompu le lien avec la sainte Eglise catholique et n'a rejeté dans la liturgie romaine que les éléments qui étaient contraires à la Parole de Dieu. Toutes les choses bonnes, qui n'étaient pas contraires à la Parole de Dieu, comme les ornements, la musique, les cérémonies, pouvaient être conservées. A travers sa riche liturgie, une paroisse luthérienne donne les moyens de la grâce à la prédication de la Parole de Dieu et à l'administration des sacrements. L'église devrait être ouverte pendant la semaine et son architecture et mobilier devraient être tels qu'il convient à la maison de Dieu et élever les coeurs et les esprits à la prière pour la gloire de Dieu et la sanctification des hommes dans le temps et l'éternité. Parce que les symboles extérieurs, n'expriment pas seulement la foi mais aussi inculquent la foi et la dévotion.

Concrètement cela inclut les cierges d'autel, les ornements, le fait de s'incliner ou de faire la génuflexion devant l'autel et pour la bénédiction du pasteur à la fin du service.⁴

Mais toute cette beauté et cette révérence dans une liturgie et une église luthérienne existent sans le tabernacle et la présence du Christ en lui. Et l'auteur de citer l'apologie de la Confession d'Augsburg, article 24 dans lequel les réformateurs qui avaient supprimé l'offertoire et le canon, de la messe exprimèrent leur satisfaction du renouveau liturgique, un renouveau qui loin d'abolir la messe, comme leurs adversaires romains le prétendaient, l'avait en réalité maintenu et défendu. Le révérend Lang décrit la « célébration de l'eucharistie » sans mentionner de prêtre qui offre le sacrifice, seulement un « ministre » : « Dans l'Ancien Testament, Dieu Lui-même indiqua les ornements du prêtre . . . Dans le Nouveau Testament . . . il était naturel que les ministres doivent porter des vêtements distinctifs, surtout quand ils devaient célébrer l'office principal, la sainte eucharistie. »⁵

La brochure donne l'impression d'une liturgie qui est digne, priante et empreinte de transcendance. Durant des siècles dans le luthéranisme l'autel a été orienté vers l'abside, pas vers les fidèles.⁶ Pourtant, à cet « autel », il n'y avait aucun prêtre qui offrait le sacrifice du Christ au Père.

Nos impressions ne sont pas très différentes quand nous examinons les commentaires et manuels basés sur le American Lutheran Book of Worship de 1978⁷ ou influencés le renouveau liturgique luthérien des dix-neuvième et vingtième siècle. La liturgie luthérienne de 1978 elle-même reflète plusieurs décennies de renouveau liturgique, un mouvement qui non seulement insiste sur la célébration hebdomadaire de la sainte eucharistie après des siècles de célébration peu fréquente dans beaucoup d'églises, mais aussi réintroduisant plusieurs éléments catholiques. Ces développements sont mentionnés quand les oecuménistes parlent de la convergence entre catholiques et luthériens depuis Vatican II : au Novus Ordo Missae a correspondu un renouveau luthérien de pratiques que les réformateurs eux-mêmes avaient maintenu pour un temps. Examinons cette convergence et voyons en quoi elle consiste exactement.

Dans le commentaire luthérien américain de Stauffer, nous voyons un sanctuaire luthérien qui pourrait passer facilement pour un sanctuaire catholique contemporain : un autel presque nu surélevé et

⁴ Rev. Paul H. Lang, *Questions Often Asked by a Newcomer into a Lutheran Parish*, Una Sancta Press, Roosevelt, L.I., New York, 1958, p. 3, 5-6, 11, 13.

⁵ *Ibid.*, p. 14.

⁶ Senn, p. 283.

⁷ Voir, par exemple, S. Anita Stauffer et al., *Lutherans at Worship*, Augsburg Publishing House, Minneapolis, 1978.

un ambon, placés au centre et entourés sur trois côtés par l'assemblée. Nous lisons aussi un passage qui aurait pu être écrit aujourd'hui par ces catholiques qui cherchent à réformer le trop caractère didactique de la nouvelle liturgie : « Le culte être une occasion d'apprendre . . . cependant, concevoir un office ou organiser le culte principalement comme un outil d'enseignement est aussi contraire à l'essence du culte. Le culte doit être dirigé vers Dieu, pas vers le peuple. Le culte est fait pour louer Dieu ». Cependant, cette liturgie luthérienne théocentrique n'inclut pas l'offrande d'un sacrifice propitiatoire par un prêtre, l'offrande du Christ au Père. Certainement il y a présence d'un sacerdoce chrétien, mais c'est le sacerdoce de tous les baptisés envoyés par Dieu dans le monde : « Il est clair que les actes divins dans Jésus et leur influence sur nous par leur esprit nous ont fait prêtres . . . Un prêtre est l'intermédiaire, ou médiateur, entre Dieu et son peuple . . . Le corps du Christ, l'Eglise est un intermédiaire dans l'annonce du salut au monde par le Christ. Dans ce cas, le mouvement est de Dieu vers le peuple ».⁸ L'église de tous les baptisés se tourne vers Dieu pour offrir le sacrifice: « Dans son rôle sacerdotal, l'église s'oriente aussi dans l'autre direction, du monde vers Dieu. Ce mouvement porte le nom ancien de sacrifice (I Pierre 2). L'essence du sacerdoce est le sacrifice, et l'essence du sacrifice est l'offrande de quelque chose ou de quelqu'un à Dieu ».⁹ Il faut noter que le terme « offrande » n'est pas utilisée ici pour le pain et le vin ou le corps et le sang du Christ dans les mains d'un prêtre, mais seulement pour la soumission intérieure du coeur des baptisé à Dieu, dans leur vie quotidienne dans le monde qui selon Luther est le monastère du chrétien : « S'il est vrai que, liés aux forces de mal, les hommes et femmes ont pris possession de la terre et asservissent autrui afin de l'utiliser à leurs fins idolâtriques, alors il est normal que le corps du Christ exprime la vérité que ces personnes asservies et le monde asservi tout entier appartiennent au Seigneur . . . le corps du Christ . . . comme sacerdoce, annonce et proclame mais aussi demande et offre à Dieu ».¹⁰

Puisque le passage cité provient d'un contexte spécifiquement liturgique, nous pouvons conclure que, fidèle à elle-même, la réforme luthérienne continue à maintenir sa déritualisation du sacrifice offert par l'Eglise, le chrétien, et le prêtre : quand on parle ici de sacrifice, il n'est aucunement question d'un sacrifice rituel de pain et de vin, ou du corps et du sang du Christ, à Dieu.

Il est vrai que pour la portion de leur liturgie qui ressemble à la présentation des offrandes, prière eucharistique et communion dans le missel de Paul VI, les commentateurs luthériens parlent

⁸ *Ibid.*, p. 12.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 12-13.

d'une « mise à part, d'une bénédiction et d'une réception du pain de la vie et de la coupe du salut ». ¹¹ La liturgie inclut une offrande de dons des fidèles sous forme d'argent ou d'aide pour les besoins de l'église, ou éventuellement de pain et de vin apportés à l'autel. ¹² Néanmoins, indépendamment de ce que les commentateurs disent, le texte officiel « n'offre » jamais le pain et le vin placés sur l'autel, et a fortiori n'offre jamais le Christ au Père. Voulant sans doute exprimer leur gratitude affectueuse à Dieu pour leur propre justification forgée exclusivement dans la foi d'être pardonnés, les fidèles et ministres qui apportent le pain et le vin, des biens utiles ou de l'argent dans le sanctuaire, en réalité offrent « nous-mêmes, notre temps, et nos biens », ¹³ et pas, en vertu d'une transsubstantiation imminente, la victime immaculée et le calice du salut à Dieu. Un autre commentateur décrit l'offrande comme suit :

« Un autre élément, récemment introduit dans quelques uns de nos rassemblements, est la restauration de la procession des offrandes. . . . le pain et le vin sont aussi amenés à l'autel . . . et présentés comme symboles des autres présents que nous faisons . . . cela démontre que Dieu utilise nos offrandes comme des véhicules de la grâce. Notre argent soutient et développe le ministère de l'église. Notre pain et notre vin deviennent pour nous la communion du corps et du sang du Seigneur. C'est la signification des offrandes. » ¹⁴

Il n'y a pas une trace de propitiation dans le texte officiel ou les commentaires. De même, le ministre, appelé « prêtre » seulement dans branches du luthéranisme scandinave, ne fait jamais référence à lui-même lorsqu'il offre le sacrifice du Christ à Dieu ; mais il « offre le pain et vin aux fidèles, en les déclarant corps du Christ et nouvelle alliance de son sang » ; il symbolise « le Seigneur présent au milieu de son peuple ». ¹⁵

L'absence de sacrifice propitiatoire par le prêtre et l'Église est confirmée par la façon dont on parle de l'autel. Alors que le mot « autel » est normalement et fréquemment utilisé par les luthériens, il est défini ici par rapport aux termes de repas du Seigneur et non de sacrifice : « L'autel est la table de notre Seigneur ». ¹⁶ Avec la chaire où la Parole est proclamé, l'autel est considéré comme un point

¹¹ *Ibid.*, p. 17, 12. La photo d'accompagnement qui montre un ministre à l'autel est identique en tous points, ornements, cierges, livre, calice et patène, gestes, avec l'offrande du vin dans le nouveau rite, sauf que le ministre luthérien élève le calice à la manière tridentine alors que dans le nouveau rite la coupe est à peine élevée au dessus de l'autel.

¹² Philip H. Pfatteicher and Carlos R. Messerli, *Manual on the Lutheran Book of Worship*, Augsburg, Minneapolis, 1979, p. 231-232.

¹³ Stauffer, p. 53.

¹⁴ Edgar S. Brown, Jr., *Living the Liturgy*, Muhlenberg Press, Philadelphia, 1961, p. 86.

¹⁵ Stauffer et al., p. 46-47.

¹⁶ *Ibid.*, p. 28.

central de l'espace culturel. La brochure continue: « Le Lutheran book of worship réserve l'usage de l'autel pour la sainte communion; il n'est pas utilisé durant l'office avant les offrandes, quand la table est mise et préparée pour le repas eucharistique . . . Le mot autel vient du latin alta qui veut dire « haut » et la hauteur de l'autel accentue la centralité de la sainte communion dans la vie de l'Eglise. Les autels détachés du mur expriment plus parfaitement la conception de l'eucharistie comme repas pour lequel la famille de Dieu se rassemble à la table de son Fils ». ¹⁷

Donc quand nous examinons la liturgie luthérienne américaine du vingtième siècle, et sa convergence oecuménique avec une partie de la structure des liturgies historiques d'orient et d'occident, ¹⁸ nous découvrons une limite stricte à cette convergence : malgré une ouverture de la part des commentateurs à l'idée d'offrir symboliquement le pain et le vin à Dieu dans la liturgie, les textes officiels refusent obstinément toute parole évoquant l'offrande de ce qui a été placé sur l'autel et a été consacré par la prière eucharistique. Et les commentateurs, tout en encourageant les fidèles à offrir le pain et le vin, refusent même explicitement l'idée du prêtre et de l'Église offrant le Christ au Père. ¹⁹

Ce que les luthériens ont gagné à travers leur renouveau liturgique, c'est une plus grande place donnée à la communion après des générations de moindre considération, une prière eucharistique d'action de grâce autour des mots de l'institution, et une restauration du sens de l'offrande du pain et du vin, mais pas du corps et du sang du Christ à Dieu.

I A. 2

Quelle est la signification théologique des similitudes et des contrastes entre les liturgies luthérienne et romaine traditionnelle?

Pour beaucoup de Luthériens, les points communs avec la piété catholique traditionnelle de l'occident - beauté, symbolisme et vénération pour la majesté divine - affermit leur conviction que les églises luthériennes sont le rameau « évangelique et catholique » de l'unique Église universelle. ²⁰ Ils

¹⁷*Ibid.* La hauteur de l'autel indique l'importance de la communion et non l'élévation d'une victime vers Dieu.

¹⁸ Voir Philip H. Pfatteicher, *Commentary on the Lutheran Book of Worship: Lutheran Liturgy in Its Ecumenical Context*, Augsburg Fortress, Minneapolis, 1990, p. 151-206.

¹⁹ "Dans la liturgie catholique romaine, le corps et le sang du Christ sont offerts à nouveau à Dieu pour les péchés des vivants et le repos des morts. C'est ce que prétend Rome, et c'est évident lorsqu'on étudie les prières de la messe romaine aujourd'hui [en 1961]. Luther ne garda rien de cela ... Revenant à l'intuition primitive, il réforma la messe pour la rendre véritablement évangélique ... Alors que les autres réformateurs ont conçu de nouvelles cérémonies rituelles assez éloignées de la structure de la messe, Luther fut conservateur. Il conserva la messe, éliminant les aspects non évangéliques, et enchâssant à nouveau le don de Dieu comme un joyau sur sa monture." Brown, p. 108.

²⁰ Des luthériens et des catholiques américains ont fondé un Centre de théologie catholique et évangélique, qui publie un trimestriel, *Pro Ecclesia*.

sont heureux de rappeler que Martin Luther était un prêtre ordonné, et que la première génération de ministres luthériens a été ordonnée par des prêtres d'esprit évangélique uniquement parce que les évêques avaient banni les communautés qui se rattachaient à la réforme évangélique. Par « catholique » ils entendent une église ancrée dans une tradition historique remontant aux apôtres et maintenant la succession divinement instituée de ministres ayant pouvoir de prêcher, conduire le culte et administrer les sacrements.

Mais les Luthériens tiennent encore aux « différences évangéliques » avec la messe médiévale réformée par Luther. Par « évangélique », les luthériens font référence à leur insistance sur la justification par la foi dans la parole et sur les sacrements purifiés de certains ajouts médiévaux et donc restaurés selon leur forme originelle biblique et patristique. Et de fait, la réforme luthérienne a enlevé de la messe médiévale de nombreux « ajouts », à commencer par l'offrande claire du pain et du vin, considéré comme le sacrifice de l'Église par saint Césaire d'Arles. Dans la messe médiévale et tridentine, le prêtre se lève et déclare qu'il offre une victime immaculée et le calice du salut éternel; ses mots en un certain sens offrent le Christ au Père comme propitiation, parce que la victime immaculée et le calice sont offerts pour ses propres péchés et les péchés de tous, vivants et morts, pour le salut du monde entier. Ayant offert le pain et vin, il s'incline et demande que le sacrifice soit accepté en vertu de l'humilité et de la contrition de ceux qui offrent ; il invoque une bénédiction sanctifiante sur « le sacrifice » devant lui sur l'autel; il implore la sainte trinité afin que soit acceptée l'oblation faite en mémoire de la passion, de la mort et de la résurrection du Christ. A travers la *canon actionis*, le prêtre demande trois fois à Dieu de bénir les offrandes avant de demander qu'elles deviennent le Corps et le Sang du Christ dont il accomplit alors les gestes et dont il prononce les paroles sur le pain et le calice qui reçoivent ensuite sa triple adoration et celle des fidèles. Ayant adoré ce qui est présent sur l'autel, il déclare encore qu'il offre une victime immaculée à Dieu. Mais à ce moment, son acte d'adoration montre que le pain et le vin offerts par l'Église sont devenus le Corps et le sang du Christ qu'il offre désormais. De cet instant jusqu'à la communion, les signes de croix répétés et les génuflexions focalisent l'attention de prêtre et des fidèles sur la présence ici et maintenant du Christ, la divine victime. À la fin de la messe, le prêtre prie encore une fois pour que le sacrifice qu'il a offert puisse se

rendre propice la majesté divine.²¹ Le sacrifice et la présence réelle sont des éléments de la foi mis en valeur dans la liturgie romaine traditionnelle, et jusqu'à ce jour, la réinterprétation ou le refus de ces éléments de doctrines se sont manifestés chez les luthériens par la diminution ou la disparition complète de références à de tels éléments dans la liturgie luthérienne.

B. L'Oecuménisme luthéro - catholique dans le domaine eucharistique et liturgique

Le contraste entre la liturgie luthérienne et l'ancienne messe romaine est illustré de manière remarquable par les déclarations suivantes faites en 1967, au cours d'un débat oecuménique par le théologien luthérien Bertil Gartner, deux années avant la réforme de l'Ordo Missae : « Nous [luthériens] n'offrons en aucune façon de sacrifice expiatoire dans l'eucharistie parce que l'expiation a eu lieu une fois pour tout . . . Considérer le repas du Seigneur comme notre offrande du Christ est contraire à la pensée du Nouveau Testament sur l'eucharistie ».²²

Mais alors, que dit ce luthérien de positif sur l'eucharistie dans le dialogue œcuménique ? Il écrit, " La présence du Christ dans l'eucharistie signifie entre autres choses que le sacrifice du Christ est efficacement présent. Par conséquent, l'eucharistie est un sacrifice dans le sens où le Christ est présent comme crucifié, glorifié et intercesseur ». ²³

D'après le luthérien Kent Knutson, catholiques et luthérien dans le débat de 1967 ont reconnu « que l'unique sacrifice qui fut, est maintenant dans l'eucharistie ».²⁴ Donc pour les oecuménistes luthérien, le sacrifice du Christ est rendu présent, bien qu'il n'y ait aucune offrande de ce sacrifice à Dieu par le prêtre et les fidèles ; luthérien et catholiques disent ensemble que le sacrifice du calvaire est « rendu présent » dans l'eucharistie.

À propos de la présence du Christ lui-même dans le sacrement, Knutson affirme que les Luthérien n'ont pas spécifié le moment du début de cette présence « mais ont insisté sur sa présence dans l'action toute entière ». À propos du signe sacramentel qui « toujours communique ce qu'il

²¹ Citant Bossuet, Julien Green a écrit que " la messe, selon lui, est ' Jésus Christ offert en personne dans un véritable sacrifice . . . un sacrifice dans lequel nous ne cessons pas d'offrir Jésus Christ en personne et qui néanmoins est toujours unique, parce que nous offrons toujours la même victime, un sacrifice unique en son genre, où celui que nous offrons est en même temps celui qui nous donne tout, étant lui-même le don infini qui nous rend heureux. ' " Ce qu'il faut d'amour à l'homme, Plon, Paris, 1978, p., 141.

²² Bertil E. Gartner, "The Eucharist as Sacrifice in the New Testament," dans *Lutherans and Catholics in Dialogue I-III*, III The Eucharist as Sacrifice, éd. par Paul C. Empie and T. Austin Murphy, v. 1-3, Augsburg Publishing House, Minneapolis, 1965-67, p. 33

²³ *Ibid.*

²⁴ Kent S. Knutson, "Eucharist as Sacrifice: Roman Catholic-Lutheran Dialogue," *ibid.*, p. 13.

promet » : « Il est adéquat de parler du pain et du vin comme signes de la présence de notre Seigneur. Les Luthérien insistent sur l'aspect communautaire du repas. L'action eucharistique toute entière qui comprend l'entrée des fidèles ensemble, la prédication de la parole, la lecture des paroles de l'Institution, le service liturgique, la manducation et la boisson sont parties intégrantes du signe ».²⁵ Les Luthérien considèrent que le « culte de l'adoration de l'hostie », si présent dans la messe, est une spécificité catholique romaine.²⁶

Rédigeant une étude collective sur les développements oecuméniques en 1980, environ dix ans après la réforme de Paul VI, un œcuméniste catholique et un oecuméniste luthérien étaient capables de s'accorder sur le point suivant :

« Alors que traditionnellement les « interprétations différentes du sacrement étaient fortement influencées par les habitudes culturelles personnelles », en 1980 les changements liturgiques dans les deux églises avaient abouti à « influencer la notion d'eucharistie de chaque Église ».²⁷ Alors que « au temps de la réforme, ces deux concepts [présence réelle et sacrifice] contrôlaient et dominaient la compréhension eucharistique » et « étaient également reflétés par la liturgie » à travers les paroles de la consécration prononcées plus lentement et distinctement par le prêtre que le reste du canon et à travers les termes sacrificatoires, ces deux dimensions sont, dans les liturgies réformées catholique et luthérienne, sur le point de devenir des « éléments d'une fresque plus vaste ». Et donc « la base de toute discussion sur l'eucharistie n'est plus la présence ni le sacrifice, mais ce que l'Église fait dans son culte ... l'eucharistie est reliée à la vie historique et publique de Jésus Christ. Dans l'eucharistie, les chrétiens font mémoire des actions passées de Jésus-Christ. De cette façon l'Église entre encore une fois dans sa vie qui nous sauve, sa mort, et sa résurrection ... Une actualisation de ces actions de salut se produit dans et à travers la célébration liturgique ».

Les auteurs luthériens et catholiques de ces lignes examinent ensuite les nouvelles prières eucharistiques catholiques et luthériennes dans lesquelles cette « actualisation mystérieuse » est exprimée.²⁸

²⁵ *Ibid.*, p. 15-16.

²⁶ *Ibid.*, p. 16.

²⁷ Glenn C. Stone (Lutheran) et Charles La Fontaine, S.A. (Catholic), *Exploring the Faith We Share*, Paulist Press, New York, 1980, p. 47.

²⁸ *Ibid.*, p. 47-50.

L'Institut luthérien pour recherche oecuménique résumait ainsi cette position en 1973: « B. Nouveaux développements dans doctrine et la pratique eucharistique catholique (15) . . . Vatican II a initié des réformes liturgiques qui ont mis fin à l'exclusivité du canon romain. De nouvelles prières eucharistiques sont apparues dans lesquelles les conceptions unilatérales du sacrifice de la messe rejetées par les réformateurs sont écartées. (16) Quelques exemples de ce nouveau développement : a) l'épiclese et l'anamnèse deviennent le centre principal de la prière eucharistique ». Considérant les paroles du Christ « Prenez et *mangez* » dans un sens littéral, les luthériens attendent des progrès supplémentaires : « L'adoration de l'hostie consacrée et la pratique des processions qui s'opposent au caractère de communion du repas du Seigneur n'ont cependant pas encore cessé ». ²⁹

De même, un théologien luthérien était capable d'écrire avec joie en 1970 : « L'année 1969 a été une année de grande réalisation pour la réforme liturgique catholique . . . Notre attention de luthériens est concentrée sur trois décisions : la mise en application d'un nouvel ordo de la messe (Institutio Missalis Romanae [sic]). . . Afin d'évaluer ce qui a été accompli, nous devons réaliser que des champions loyaux de la stature des cardinaux Ottaviani et Bacci n'ont pas réussi à s'opposer à la mise en oeuvre de la réforme de la messe. Au dernier moment ils ont cherché à mobiliser le curie pour arrêter cette « hérésie » rompant avec 400 ans de vieille tradition de la Contre-réforme ». ³⁰

C. La position de certains théologiens catholiques

Les luthériens que nous avons cité juste considèrent que la réforme liturgique incarne chez les catholiques une nouvelle façon de comprendre la nature de la liturgie eucharistique. Dans le cadre de cette compréhension renouvelée, l'unique sacrifice historique du Christ devient présent à travers un mémorial d'action de grâce, mais l'idée sous-jacente d'une offrande par le prêtre ordonné commence à disparaître. Les luthériens se réjouissent aussi que la présence substantielle du Christ sous les espèces sacrées puisse maintenant faire partie de sa présence mystérieuse à travers le mémorial et l'action de grâce.

Malheureusement nous devons admettre qu'une partie importante de la littérature catholique

²⁹ "Déclaration de l'Institut de recherche oecuménique, Strasbourg, France, sur l'intercommunion Luthériens-Catholiques romains", dans *Lutheran World*, v. 20 n.4, 1973, p. 356. Ce document résume ce que pourrait être un accord oecuménique sur le sacrifice eucharistique de la façon suivante : "(22) a) Dans l'eucharistie, l'unique sacrifice de la croix est sacramentellement présent mais pas répété b) L'Eglise participe au sacrifice du Christ à cause de l'unité forte qui lie le Christ à son corps. On ne peut parler 'd'offrande du Christ' par l'assemblée uniquement dans ce sens." p. 357

³⁰ Friedrich-Wilhelm Künneth, "Lutheran Responsibility and Liturgical Reform," *Lutheran World, Publication of the Lutheran World Federation*, v. 17, n.2, 1970. p. 181.

contemporaine et de l'enseignement sur l'Eucharistie, du niveau le plus populaire au plus savant, confirmerait cette perception luthérienne d'une compréhension renouvelée du sacrifice eucharistique dans l'Eglise catholique du vingtième siècle. Parmi innombrables exemples possibles citons les suivants :

« De ce paragraphe [1323 du nouveau Catéchisme], et des enseignements de Vatican II sur l'eucharistie, Edward Schillebeeckx écrit : « Le concile a abandonné le vieux concept sacrificatoire commun à plusieurs religions et est parvenu directement au concept biblique et ecclésial du sacrifice avec le mystère pascal à son centre. » Le vieux concept auquel Schillebeeckx fait référence, était principalement un concept de culte. Il mettait en relief le rôle du médiateur du prêtre qui effectue des rites sacrificiels, souvent centrés sur l'immolation sacrificielle . . . Le nouveau concept est essentiellement historique plutôt que lié au culte . . . Un des traits de l'étude de l'Ecriture sainte au cours de ce siècle a été l'étude de l'origine juive du Nouveau Testament . . . Par conséquent l'expression « Faites ceci en mémoire de moi » est liée au fait que, de même que la Pâque juive contenait les événements de l'exode sous Moïse, de même l'eucharistie du Christ contient son « exode », à savoir sa mort et sa résurrection. L'importance oecuménique de cette découverte est de grande envergure évidemment. Nous savons par le Nouveau Testament (par exemple, dans la lettre aux Hébreux) que la mort du Christ et sa résurrection constituent le grand sacrifice de notre rédemption. En conséquence, cette notion de mémorial rituel juif a ouvert pour nous une nouvelle perspective d'approche de la question controversée du sacrifice eucharistique . . . Les divisions qui dans le passé ont semblé insurmontables commencent à se disparaître. »³¹

Dans une encyclopédie théologique, utilisée dans les séminaires catholiques et les maisons religieuses, le père Robert Daly, SJ confirme cette vision historique d'authenticité ancienne, de distorsion médiévale et finalement de découverte contemporaine de l'authenticité biblique et patristique:

« Jusqu'au troisième siècle, les chrétiens n'ont apparemment pas offert de sacrifice sauf le sacrifice totalement spirituel de la prière, de l'action de grâce, et des bonnes oeuvres . . . Cette attitude hautement spirituelle n'était pas facile à maintenir. Avec Hippolyte au début du

³¹ Raymond Moloney, SJ, "The doctrine on the Eucharist," dans *Commentary on the Catechism of the Catholic Church*, éd. Michael J. Walsh, Liturgical Press, Collegeville, 1994, p. 259-273 p. 264-266.

troisième siècle, on découvre un langage qui suggère que les Chrétiens commencent à voir leurs évêques pas seulement comme responsables du culte spirituel de la prière eucharistique, mais aussi comme ceux qui président ou accomplissent une action sacrificatoire rituelle. . . les presbytres commencent à être appelé « prêtres »; les éléments eucharistiques commencent à être appelé « offrandes » . . . Là où pour Origène l'accent sur le sacrifice est avant tout éthique, lié à la pratique de la vie chrétienne, chez Augustin l'aspect proprement eucharistique commence à dominer.³² Nous ne sommes pas loin de l'aberration contre laquelle les réformateurs ont si vigoureusement protesté, du prêtre qui paraît avoir le pouvoir quasi absolu, même séparé de l'Eglise, d'offrir le sacrifice de la messe comme une (selon une fausse idée populaire) « répétition » de l'unique sacrifice d'expiation du Christ. Ce qui était pour les Pères. . . une représentation (*Vergegenwartigung*) de son offrande tout suffisante à la dernière cène et sur le calvaire a été obscurci par la terriblement fausse idée que de plus en plus le prêtre est le principal agent qui offre ce sacrifice *in persona Christi*. Cette idée fausse cause des ravages, même aujourd'hui, chez beaucoup de prêtres incapable de résister à « jouer » (comme s'ils étaient le Christ) les paroles de l'institution au lieu de les proclamer correctement comme une partie intégrante de la prière eucharistique . . . Les développements liturgiques et oecuméniques du vingtième siècle ont permis aux églises chrétiennes munies de traditions sacramentelles d'accomplir un rapprochement théologique remarquable dans leur compréhension de « l'offrande de l'Eglise » et du sacrifice eucharistique. »

La plus grande contribution à ce développement paraît avoir été la recherche historique et la réflexion théologique alimentée par la « théologie du mystère » d'Odo Casel.³³

Néanmoins ces quelques exemples montrent qu'il y a une tendance parmi certains théologiens catholiques et luthériens à promouvoir un consensus sur l'Eucharistie comme sacrifice et sur la présence du Christ dans la liturgie, un consensus qui les deux partis associent aux changements liturgiques introduits par la récente réforme liturgique.

³² Pour une lecture du Didache comme une offrande au sens propre voir A. Michel, *Messe* dans DTC 10/1, "II. La Messe d'après les pères, jusqu'à saint Cyprien," p.865-882. Pour les textes de saint Augustin qui évoquent le « sacrifice » au sens cultuel dans le contexte eucharistique, voir *Enchiridion Theologicum Sancti Augustini*, éd. Franciscus Moriones, Biblioteca de Autores Cristianos, La Editorial Catolica, Madrid, 1961, p. 607-612. (Note by Santogrossi)

³³ Article "Sacrifice," dans *The New Dictionary of Sacramental Worship*, éd. Peter Fink, SJ, Liturgical Press, Collegeville, 1990, p. 1135-1137.

D. Les notions de sacrifice et de présence réelle dans la réforme liturgique

Nous pouvons dire que comme les oecuménistes luthériens et théologiens catholiques nous avons cités, beaucoup de simples catholiques dans le rang ont aussi eu le sentiment que quelque chose avait « changé » dans le nouveau rite en comparaison avec l'ancien :

« Le sacrifice est mentionné au moins trois fois dans la nouvelle messe. Mentionné, en effet, mais c'est tout, alors que la notion d'«eucharistie » a été abondamment expliquée aux fidèles.

Il est complètement évident que nous nous sommes trouvés face à ce que les théologiens ont appelé un obscurcissement des parties les plus importantes de la messe [...] ³⁴

Je compris en un éclair avec quelle habileté on menait l'Eglise d'une façon de croire à une autre. Ce n'était pas une manipulation de la foi, mais quelque chose de plus subtil. À ceux qui feraient l'objection que le sacrifice est mentionné au moins trois fois dans la nouvelle messe, je pourrais répondre que entre mentionner et mettre en valeur une vérité la différence n'est pas mineure. [...] ³⁵

La première fois que j'ai entendu la messe en français, je pouvais à peine croire que c'était une messe catholique et depuis je suis perdu. Seule la consécration m'a rassuré, bien que ce fût mot pour mot la même que l'Anglicane. Mais une fois de plus, j'ai décidé de m'accoutumer à cette cérémonie qu'on appelle maintenant la célébration de l'Eucharistie. Pourquoi pas le saint Sacrifice de la messe ? J'avais un tel désir d'obéir à Rome que je ne me suis pas posé trop de questions et je reconnais que pour une année ou deux j'ai vécu avec joie dans la nouvelle Eglise. Cela a été dû en partie au sérieux et à la piété des Pères Missionnaires qui disaient la messe de manière irréprochable. »³⁶

Deux remarques de Julien Green peuvent être retenues dans notre étude des notions de sacrifice et de présence réelle : d'abord, la nouvelle liturgie est un sacrifice, mais l'accentuation sur cet aspect semble moins importante que dans l'ancienne. Deuxièmement, ce qui manque du point de vue de l'offrande sacrificielle peut être compensé par le sérieux et la piété avec lesquels elle est célébrée, mais comme l'autorité de l'Eglise l'a souvent reconnu ces derniers temps la pratique courante de la liturgie a mené à beaucoup de confusions.

Dans la réforme, la manifestation verbale et rituelle du sacrifice semble avoir diminué au début de la messe. Nous limitant à la forme la plus commune de célébration par un prêtre seul, nous notons

³⁴ Julien Green, *Ce qu'il faut d'amour à l'homme*, p. 150-151.

³⁵ Ibid., p. 143.

³⁶ Ibid., p. 135-136.

que dans le rite tridentin, les prières au bas de l'autel se concentrent sur « l'autel », le lieu du sacrifice. Alors que Catherine Pickstock a montré comment l'enchaînement des prières que le prêtre prononce en montant à l'autel, d'hésitation en approche renouvelée, soulignent la transcendance divine et le miracle de la grâce,³⁷ nous pouvons ajouter que ce mouvement d'aller et venue met en valeur l'autel lui-même. Par contraste, les Novus Ordo Ritus Initiales sont célébrés généralement loin de l'autel. Les paroles (facultatives) « ad sacra mysteria celebranda » sont l'expression de l'action de l'Eglise devant Dieu et par conséquence du sacrifice ; en ceci, elles font contraste avec l'accent luthérien sur la liturgie où Dieu sert l'homme par la parole et le sacrement. Néanmoins, l'idée de sacrifice est simplement moins mise en valeur.

L'offertoire tridentin a été remplacé avec une présentation des dons dans laquelle les paroles et les gestes d'offrande ont été réduits et ont changé de caractère. Changer de caractère, parce qu'au lieu de l'ambiguïté Tridentine qui dans l'élévation du pain et du vin offrait une « victime immaculée » et un « calice de salut » comme propitiatoire, la Présentation des dons offre seulement du pain et du vin, (pain et vin, bien sûr qui deviendront le pain de vie et breuvage spirituel).³⁸

Avec cet amoindrissement partiel des paroles et des gestes d'offrande qui caractérisaient l'offertoire, il faut aussi noter dans la Présentation des dons la disparition de quelques-unes des références précédentes au Calvaire. Le signe de la croix au moment de déposer la patène et le calice sur l'autel a disparu, ainsi le dépôt de l'hostie sur le corporal. Avec la suppression du sancta Suscipe Trinitas, une référence au mémorial de la Passion disparaît aussi.

Finalement, l'idée de propitiation apparaît moins présente dans la Présentation des dons; on ne dit plus que le pain et le calice sont offerts en rémission des péchés ou pour le salut obtenu par leur offrande. La suppression du sancta Suscipe Trinitas, fait également disparaître une référence au salut. À part les références au sacrifice propitiatoire qui se trouvent dans la prière brève et variable de l'oblata super, la Présentation des dons fait seulement une mention du sacrifice propitiatoire dans la réponse Suscipiat Dominus qui a été retenu de l'ordo traditionnel.

C'est vrai qu'en dépit de cette réduction des termes sacrificiels et d'offrande dans le Novus Ordo, les trois nouvelles prières eucharistiques contiennent chacune des formules d'offrande, comme Julien Green n'a pas manqué de le remarquer. La quatrième prière contient une formule sacrificatoire

³⁷ *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1998.

³⁸ En ce qui concerne la liturgie luthérienne, le luthérien Frank Senn (*Christian Liturgy*, 269-272), citant Irénée, approuve l'offrande au créateur de fruits de la terre dans la liturgie.

que le luthérien Frank Senn, critique même pour son caractère marqué.³⁹ Mais alors que des théologiens catholiques rejoignaient les luthériens dans leur assimilation du sacrifice à l'action de grâce et à un vague souvenir-présence du sacrifice, la prière eucharistique a perdu beaucoup de signes clairs de la présence réelle du Christ sur l'autel ici et maintenant dans un « état de victime ».⁴⁰ Bien que les textes des quatre prières eucharistiques contiennent une oblatio dans l'anamnèse, ne leur manque-t-il pas quelques-uns des signes démonstratifs de croix précédents qui, fait sur l'hostie et le calice avec au moment des paroles d'oblation, attiraient l'attention sur le Christ, victime offerte ici et maintenant, ce même Christ qui nommé dans l'anamnèse ?

« Le style de prose solennelle qui caractérisait le canon romain favorisait un style de prononciation qui aurait été accompagnée par des gestes oratoires, au moins dans certaines écoles de rhétorique de l'empire romain. En conséquence une expression oratoire qui désignait un objet vu de l'auditeur aurait entraîné un geste attirant l'attention sur cet objet. Il a été suggéré que depuis le huitième siècle ces gestes ont été symbolisés par les signes de la croix. Dans le canon romain, presque à chaque fois que les dons étaient mentionnés, un signe de croix était tracé. La conclusion qu'on peut en tirer est que le geste original dans le canon était un geste démonstratif, et que comme tel il n'a pas été reporté dans le texte liturgique originel. »

41

Les signes de croix comme gestes démonstratifs accentuaient la réalité existentielle concrète de l'offrande sur l'autel ici et maintenant.

Concentrant l'attention sur l'offrande ici et maintenant par des signes de croix, le prêtre témoignait aussi dans l'ancien rite de la présence du Sauveur adorable lui-même par les fréquentes genuflexions qui ont maintenant presque totalement disparu. Les gestes physiques du prêtre de manifestation rhétorique et d'adoration étaient intimement liés à la prière inaudible du Canon, afin de

³⁹ " . . . Les théologiens du moyen-âge se sont trompés en assimilant l'anamnèse-oblation à une offrande du corps et du sang du Christ. Alors que le texte du Canon romain parle seulement d'oblation pure et sans tâche en référence au pain et au vin, bien qu'ils soient appelés le ' pain de la vie ' et la ' coupe du salut ', la prière eucharistique romaine IV dans le Sacramentaire romain courant a, pour la première fois dans l'histoire de la prière eucharistique, fait référence à l'oblation comme corps et sang du Christ. Cela ne peut que raviver la controverse sur le sacrifice eucharistique qui a tourmenté le christianisme occidental depuis la Réforme au 16ème siècle. "Anamnèse," dans *The New Dictionary of Sacramental Worship*, ed. Peter Fink, S.J., Collegeville, Liturgical Press, 1990, p. 46.

⁴⁰ Pape Pie XII, *Mediator Dei* n. 70.

⁴¹ R. Kevin Seasoltz, "Non-Verbal Symbols and the Eucharistic Prayer," dans *New Eucharistic Prayers : An Ecumenical Study of their Development and Structure*, éd. Frank C. Senn, Paulist, New York, p. 222 (p. 214-36). L'auteur cite Joseph Jungmann, *The Mass of the Roman Rite: Its Origins and Developments*, v.2, New York, Benziger Brothers, 1955, p. 144-45.

créer une atmosphère qui exprime la foi manifeste dans la présence de quelqu'un d'Autre sur l'autel. Nous parlons de choses, par exemple des événements passés dont on se souvient, afin de s'extraire de leur absence ; ainsi le Canon à voix basse après la Préface à voix haute et le Sanctus, accompagné par des signes d'adoration de Quelqu'un qui est présent, a renforcé la présence nouvellement apparue d'Un autre devant lequel le prêtre représente les fidèles.⁴²

Ces distinctions semblent mettre en valeur une signification différente, temporelle des paroles d'offrande et des gestes précédents lors de l'offertoire : à travers le pouvoir de mémoire à demi conscient et l'usage invariable des mêmes offertoire et Canon dans chaque messe, le Christ, la Victime immaculée est présente de manière plus vivante même dans le Canon puisque l'offertoire annonce « en avance » l'offrande d'une Victime immaculée et d'un calice de salut - termes répétés après la consécration et l'adoration triple du Christ désormais devenu présent. À travers la répétition de l'unique intention d'offrir une victime immaculée à Dieu, le sacrifice offert désormais présent a acquis une identité éclatante concentrée dans le temps.

La signification œcuménique de ce changement est qu'il est désormais plus facile pour la théologie luthérienne d'interpréter le sacrifice eucharistique et l'offrande non pas comme un sacrifice au sens propre, mais comme une métonymie au sein de l'anamnèse. En d'autres termes, pour les luthériens, la prière eucharistique est appelée offrande dans la mesure où on se souvient d'une offrande historique sur le calvaire qui en quelque sorte devient « présent » à travers et dans le souvenir liturgique.

Ce qui se produit n'est pas l'offrande du Christ au Père par le prêtre et l'Église, mais une présence de l'offrande passée du Christ, et cela est appelé « sacrifice » par métonymie. Quand il est utilisé pour la liturgie ou la prière eucharistique, le terme « offrande » est seulement une manière de désigner la présence de l'offrande du Christ dans l'anamnèse.⁴³

Par contraste, si le ministre et les participants dans une liturgie eucharistique devaient « offrir »

⁴² Le silence du Canon est un "silence intense" pas un silence de simple méditation. Il enveloppe l'*actio* qui est réalisée principalement par un Autre. La « dissimulation » auditive du canon est le pendant occidental de l'iconostase qui voile le sanctuaire pendant l'anaphore. Par contraste aujourd'hui "le canon n'est généralement pas considéré par les fidèles comme le point culminant de la célébration pas mais plutôt comme une longue partie au cours de laquelle celui qui préside récite une déclaration doctrinale" Seasoltz, p. 230. Il faut noter que, pas plus que l'occidentale, la liturgie byzantine n'exige que les fidèles entendent l'anaphore : de la même que l'orgue en occident et les messes chantées polyphoniques, le chœur byzantin peut chanter durant la plus grande partie de l'anaphore.

⁴³ Même si certains théologiens luthériens approuvent la simple offrande de pain et de vin à Dieu, la liturgie luthérienne du 20^{ème} siècle que nous avons évoquée (le *Lutheran Book of Worship* américain) évite soigneusement d'offrir les espèces consacrées à Dieu

de manière répétée, en paroles et en gestes, ils pourraient ne pas être capables de comprendre « l'offrande » comme une simple métonymie. Car quand un mot est utilisé dans un certain contexte seulement une fois, il peut être pris plus facilement à la légère ou comme une métaphore, mais puisque la messe tridentine offre de manière répétée en paroles et en gestes, elle apparaît plus clairement comme un « véritable et juste sacrifice » (Concile de Trente), et non comme une métonymie. Comme les références verbales au sacrifice et les signes de croix ont maintenant été diminués en comparaison avec la messe tridentine, cela peut expliquer pourquoi certains oecuménistes luthériens ne voient aucun obstacle avec certains rites catholiques réformés : avec la présence moins fréquente de signes verbaux et rituels liés au sacrifice et à la présence réelle, et alors que des théologiens catholiques proposent aussi une interprétation métonymique du sacrifice eucharistique, la nouvelle liturgie peut être plus facilement interprétée par des œcuménistes luthériens comme une expression de sacrifice métonymique, même si ce n'est pas objectivement le cas et si le magistère a fait des déclarations claires et définitives sur ce sujet.

II Le renouveau théologico-liturgique et la foi eucharistique

Nous avons souligné que certains aspects de la réforme liturgique sont liés à une théologie eucharistique oecuménique, fondée sur un développement majeur du vingtième siècle diversement connu sous le nom de théologie de l'anamnèse liturgique, action de grâce ou mystère-présence. La figure novatrice la plus connue de cette approche de l'eucharistie est bien sûr Odo Casel, et sa théologie a été plébiscitée par des catholiques mais aussi par des Luthériens.⁴⁴ Depuis lors, Max Thurian, Louis Bouyer et autres théologiens catholiques ou protestants ont développé des théories de la présence eucharistique du sacrifice du Christ dans la messe d'après l'anamnèse biblique (le souvenir). Bien que l'argumentation historique et théologique de ces théologiens soit souvent différente de celle de Casel, les aspects métaphysiques et les implications de ce qui est parfois appelé « la présence sacramentelle du mystère pascal » sont semblables. Du point de vue oecuménique, la théorie largement répandue de la présence anamnèse-mystère permet à la théologie « catholique et évangélique » (Luthérienne) de parler de « sacrifice eucharistique » dans un sens métonymique, donc de donner l'impression que le consensus a été atteint avec « l'Église catholique romaine », alors que la doctrine de Trente sur la messe comme

⁴⁴ Frank Senn (*Christian Liturgy* 615-620) associe la pensée de Casel à celle des luthériens suédois du 20ème siècle, Gustav Aulén et Yngve Brilioth.

offrande du Christ au Père par le prêtre ordonné et l'Église est en déclin.

Certains théologiens œcuméniques, catholiques et luthériens associent les théologies liturgiques de l'anamnèse - présence avec la nouvelle liturgie. Mais tous les théologiens catholiques n'ont pas été convaincus par cette théologie. Dans cette deuxième partie de notre étude sur foi, liturgie et oecuménisme, nous décrirons d'abord théologies de la liturgie de type Casel et nous résumeront les principales critiques qui leur ont été faites. Ensuite nous présenterons la théologie classique sur le sacrifice eucharistique, basée sur Trente, saint Thomas, Pie XII et *Mysterium Fidei* l'encyclique de Paul VI.. Finalement nous conclurons notre travail par une étude de la messe romaine traditionnelle pour montrer son développement organique à partir de la tradition liturgique universelle et sa synthèse harmonieuse d'anamnèse authentique, d'épiclese et d'offrande sacrificatoire.

A. Les théologies eucharistiques de l'anamnèse « objective » et de la présence du mystère pascal

Évidemment il ne peut être ici aucunement question de réfuter Odo Casel et certaines tendances dominantes dans la théologie eucharistique qui découlent de ces travaux ou lui sont similaires. Cependant, il est possible qu'une telle réfutation ait déjà été faite : on peut parcourir une bibliographie étendue de critiques de Casel dans la littérature théologique catholique des années 1920 à 1950.⁴⁵ Nous résumerons la théologie eucharistique de la présence-mystère et de l'anamnèse - présence ainsi que certaines objections critiques à son sujet, d'après l'Écriture sainte, la patristique, et la théologie systématique.

Pour la théologie de la présence anamnèse - mystère, l'événement passé du Calvaire est présent vivant dans notre aujourd'hui; l'Eucharistie est la présence réelle du sacrifice du Christ sauveur. Cette présence d'un événement passé est souvent considérée comme la définition même de « présence sacramentelle ». En définissant la présence sacramentelle de cette façon et en l'appelant « souvenir objectif », la théologie eucharistique moderne croit qu'elle a surmonté un faux dilemme, le dilemme entre présence purement subjective à la mémoire (Protestantisme radical) et une erreur catholique

⁴⁵ Voici juste un échantillon de littérature critique envers Casel : Johann Baptist Umberg, " 'Mysterien'-Frömmigkeit?" *Zeitschrift für Ascese und Mystik* v. 1, 1926, p. 351-66; Ioannes M. Hanssens, "Estne Liturgia cultus mystericus?" *Periodica de re morali, canonica, liturgica*, v. 23, 1934, p. *112-*132, *138-*160 (cet article inclus une bibliographie). J. Gaillard, "La théologie des mystères," *Revue Thomiste*, t. 57 n. 3, 1957, p. 510-551 résume l'état de la question après 30 ans de débat. J.-H. Nicolas, *Synthèse dogmatique*, Beauchesne, Paris, 1985, p. 936-937, trouve la position de Casel contradictoire. L'exégète Fritz Chenderlin, "Do This as My Memorial," *Biblicum*, Rome, 1982, p. 71-74 trouve que l'interprétation de Casel est impossible.

populaire qui consiste à croire dans une présence locale et « physique » du Corps du Christ. Ce qui est présent « objectivement » ce n'est pas seulement la grâce méritée sur le Calvaire, ou le Vivant Lui-même qui a été crucifié et a été ressuscité mais l'événement pascal lui-même.

L'action de salut passée devient présente à travers un rite; à travers la participation à ce rite, la communauté participe à l'action salvatrice. La présence réelle de l'événement pascal qui est énoncée dans le rite est considérée comme l'essence de l'enseignement patristique sur le mystère liturgique.

II A.1. Présence Anamnétique dans l'Écriture sainte ?

Depuis l'époque même de Casel, le terme « présence- mystère », avec son enracinement contestable par Casel dans les cultes païens du mystère, a cédé la place à « l'anamnèse objective » basée sur l'interprétation du concept biblique et hébreu de mémorial. On dit souvent que pour les Hébreux la célébration de la Pâque ne rappelait pas seulement l'Exode, mais aussi rendait l'Exode lui-même réellement présent aux fidèles. Ce serait le cas pour la mort du Christ d'une manière analogue et la résurrection « rappelée » par l'Eucharistie.

Néanmoins, tous les exégètes n'ont pas été convaincus par cette interprétation du mémorial biblique et de l'Eucharistie. Le travail exhaustif de Fritz Chenderlin sur Corinthiens 11:24-25 aborde plusieurs théologies eucharistiques, et trouve la théorie mystère-présence de Casel est étrangère à pensée biblique.⁴⁶ Traduisant le passage en question comme « Faites ceci comme mon mémorial » pour conserver les sens multiples du mot anamnèse au cours du premier siècle, il trouve plusieurs sens possibles pour « mon mémorial » sur les lèvres du Seigneur au repas du Seigneur.⁴⁷ Certainement le sens biblique du mémorial implique plus que la simple présence du Christ comme un objet pour les esprits qui se souviennent, puisque Dieu Lui-même qui « se souvient » du Christ sera présent par sa puissance pour accorder des bénédictions au nom du Christ. Mais cela n'implique pas nécessairement la présence réelle d'un événement passé dans un rite du présent. Chenderlin estime qu'une telle notion est étrangère la pensée du premier siècle. Il refuse également de considérer une réactualisation ontologique de l'événement de l'Exode sur la base du passage de l'Exode qui commande aux pères

⁴⁶ Fritz Chenderlin, *"Do This as My Memorial,"* Rome, Biblical Institute Press, 1982.

⁴⁷ Le mémorial peut être une ou plusieurs des choses suivantes : quelque chose par lequel les croyants se souviennent du Christ ; quelque chose par lequel les croyants se souviennent du Dieu du Christ pour implorer les grâces divines; un mémorial qui est "du Christ" pour autant qu'il est celui qui l'a établi afin qu'il soit perpétué éternellement sur terre devant Dieu ».

israélites de dire à leurs enfants à Pâque ce que Dieu a fait « pour moi ».⁴⁸

II A.2 Présence-mystère chez les Pères ?

Comme nous l'avons vu, un grand nombre de théologiens catholiques et luthériens depuis Casel considèrent une certaine présence de l'événement pascal comme un enseignement « liturgique des Pères » et ce mémorial de l'offrande du Christ serait la seule signification de l'offrande dans la prière eucharistique. Cependant de nombreuses interprétations de Casel ont été contestées par des critiques qui voyaient dans son travail peu de choses de plus qu'une étude verbale des mots « mysterion » et « sacramentum » auxquels on n'a pas toujours fait suffisamment attention. Le lecteur pourra se reporter à quelques-unes des critiques catholiques de Casel citées ci-dessus; nous nous limiterons à examiner quelques lectures contestables des sources par la théologie caselienne.

Beaucoup de choses ont été dites des antiennes Hodie dans la liturgie romaine, surtout celle de Noël, Hodie Christus natus est, aujourd'hui le Christ est né. Le Hodie et l'utilisation du présent sont supposés signifier que à chaque fois qu'un mystère de salut christologique comme sa naissance ou sa crucifixion est commémoré liturgiquement, l'événement passé lui-même devient présent; de manière littérale, le Christ naît aujourd'hui, parce que c'est le jour où l'Église commémore liturgiquement l'événement.

Cependant, la signification de ces antiennes peut être aussi le contraire de ce que Casel y voyait. Une étude récente de la fête de Noël dans la liturgie romaine argumente que sa date n'a rien à voir avec le remplacement de la fête païenne du Sol Invictus; mais plutôt la date aurait été choisie parce qu'historiquement exacte, selon un calcul partant du 25 mars, considérée comme la véritable date historique de l'Annonciation dans les églises orientales.⁴⁹ Et donc l'expression hodie n'a pas besoin de signifier une véritable présence d'un événement passé dans la liturgie. Elle pourrait signifier « ce jour » dans le sens d'un anniversaire. Nous avons seulement besoin de nous rappeler dans ce contexte l'importance absolue que les premières générations chrétiennes ont attaché à la célébration de Pâques à la date exacte du calendrier. Ainsi plutôt que placer en quelque sorte un événement passé dans le temps

⁴⁸ Nous pourrions ajouter que dans le texte de Paul le pain et la coupe sont une participation, non à l'événement pascal mais au *corps et au sang du Seigneur*, que nous proclamons la mort (passée) du Seigneur et non qu'il est présent avec nous.

⁴⁹ Tommaso Federici (Professeur Emérite de théologie biblique), "Le 25 décembre 25, une date dans l'histoire" *30 Jours*, n. 11, 2000, p. 45-50.

présent, les antennes Hodie renforcent subtilement le sens du passage du temps historique.⁵⁰

« opus redemptionis nostrae exercetur »⁵¹ : pour Casel cette expression implique que l'événement de la mort rédemptrice du Christ devient présente dans la liturgie. Mais est-ce que cette implication est vraiment présente dans le texte? L'expression pourrait signifier aisément l'oeuvre progressive de Dieu qui nous rachète, nous rachète au sens subjectif de l'exercice de sa puissance pour nous appliquer les mérites de la mort du Christ, rappelée dans la messe.

La théologie de la présence-mystère a aussi donné beaucoup d'importance à un passage du sermon 74 de saint Léon le grand (deuxième pour l'Ascension) : Quod itaque Redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transivit. Encore une fois le contexte fournit une base bien faible à l'interprétation qui en est faite. Pour Casel et d'autres, l'expression signifierait que les événements pascaux passés sont encore « réel » dans les sacrements d'aujourd'hui. Cependant, le modèle rhétorique de base de ce sermon n'est pas la liaison entre événements passés et sacrements actuels, mais dans l'opposition entre ce qui a été vu et ce qui est cru, ce qui était visible et ce qui est invisible. L'antécédent proche du Quod itaque Redemptoris nostri semble être la présence corporelle du Christ, dérobée à notre vue par l'Ascension et maintenant remplacée par les sacrements auxquels nous devons croire.

Le passage pourrait facilement vouloir dire que c'est la présence corporelle du Christ ou son corps, plutôt que des événements passés qui maintenant deviennent présent sous les signes eucharistiques.⁵²

L'attribution de la théorie de la présence-mystère aux « Pères » en général paraît plus que douteuse quand on lit le deuxième sermon d'Augustin pour la veille de Pâques:

« Cela s'est passé une fois, vous le savez très bien. Et cette fête le renouvelle encore à mesure que les années passent, comme si cela se reproduisait plusieurs fois . . . cela s'est passé une

⁵⁰ A moins qu'on trouve une explication textuelle ou rédactionnelle, il semble que le l'usage du temps passé utilisé dans un contexte de Hodie soit un point efficace contre Casel. Voir par exemple la fête de la Pentecôte (dans l'ancien missel) où, en plus l'oraison parle de l'événement, non au temps présent mais au passé.

⁵¹ Secrète du 9^{ème} dimanche après la pentecôte.

⁵² Noter aussi: "Alors que la solennité de Pâques approche, . . . alors que nous allons entrer dans la plus grande des fêtes, nous devrions nous préparer par l'observation du jeun afin que nous puissions mourir avec lui dans la passion . . . *Qu'est ce que notre conformation au Christ à part cesser d'être ce que nous étions ? Ou bien quelle est la réalité de la résurrection, sinon la mort du vieil homme ?* Sermon 50, dans *St. Leo the Great: Sermons*, tr. Jane Patricia Freeland and Agnes Josephine Conway, The Fathers of the Church, A New Translation, v. 93, Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1996, p. 214. Finalement, "ces grands mystères de notre rédemption nous sont présentés par la loi des saisons." Sermon 43, p. 188.

seule fois, mais la solennité le renouvelle pour les coeurs aimants en le célébrant régulièrement. . . . la fête, en célébrant des événements passés, non en les faisant à nouveau, leur permet de ne pas disparaître . . . c'est comme cela que nous devons comprendre ce que dit le psaume ... Le reste de pensée qui est mémoire, connaissant les temps passés, ne cesse de célébrer les anniversaires solennels. . . En veillant c'est comme si nous représentions la résurrection du Seigneur par notre pensée. »⁵³

Il semble que si Augustin avait cru dans une présence-mystère de type Casel, ce sermon aurait été l'occasion de l'exposer. Mais au lieu de la présence réelle de l'événement pascal passé, il attribue le fait que l'évènement « ne passe pas » à la mémoire de l'homme décrite comme le moyen normal pour cela.

Nous concluons cette section en examinant un passage d'un Père oriental. Dans la traduction anglaise, on croirait qu'il propose l'interprétation du mémorial de l'offrande eucharistique, l'interprétation des Luthériens actuels qui acceptent l'idée de « mémorial objectif » de Casel tout en rejetant l'Eucharistie comme véritable et juste sacrifice. Parlant du sacrifice du Christ dans sa 17^e homélie sur la Lettre aux Hébreux, saint Jean Chrysostome parle de l'eucharistie et dit : « ... pas un sacrifice différent comme celui de ce grand prêtre, nous faisons toujours le même [sacrifice], mais plutôt (mallon) nous faisons mémoire d'un sacrifice ». En disant « mémoire d'un sacrifice » Chrysostome veut nier que nous puissions offrir un autre sacrifice que celui du corps du Christ offert sur la croix; il n'oppose pas « mémoire du sacrifice » à « sacrifice » mais à « un autre sacrifice ». En fait, d'autres passages dans la même homélie parlent de sacrifice directement. Le mot grec mallon est d'importance cruciale dans la phrase « et mallon nous faisons mémoire d'un sacrifice »; alors que le mot mallon a été traduit par l'idée de contraste, « plutôt » il peut aussi signifier « en vérité ». Le contexte n'exige pas qu'il soit traduit par un contraste avec des expressions antérieures, et donc nous pouvons comprendre que Chrysostome renforce simplement sa réponse à l'objection que l'eucharistie est un autre sacrifice. Ayant dit que c'est « le même sacrifice », il renforce ensuite cela en l'appelant un « mémorial du Calvaire » : « pas un sacrifice différent comme celui de ce grand prêtre, nous faisons toujours le même [sacrifice], et en vérité nous faisons mémoire d'un sacrifice » Il ne nie pas que l'eucharistie soit un sacrifice.

⁵³ Sermon 220, dans *Sermons III/6*, The Works of Saint Augustine, A Translation for the 21st Century, tr. Edmund Hill, New City Press, New Rochelle (New York), 1993, p. 200-201.

Le fait que Chrysostome ne limite pas la signification de « offrir le sacrifice » à « se souvenir du sacrifice passé du Christ », est confirmé par un passage dans lequel il parle clairement du Christ offert par le prêtre dans la liturgie. Exhortant les fidèles à contempler dans la crainte le Christ dans la liturgie, son 24^e Sermon sur la 1^{ère} lettre aux Corinthiens parle du Christ qui est présent et a offert par un prêtre, et cela est comparé au Christ qui a été dans une crèche et dans les bras de sa mère. Rien n'indique que « offert par un prêtre » doive être interprété comme une métonymie de « offert une seule fois, et maintenant présent par un mémorial ». Le contexte est trop réaliste.

II A.3. Théologie systématique

Des objections ont été faites contre la pensée de Casel ne se fondent pas seulement sur l'Écriture sainte et les Pères, mais aussi sur la théologie dogmatique et la métaphysique.

Il paraît contradictoire pour une action humaine passée telle que la souffrance de la croix de devenir présente dans un événement plus tardif dans l'histoire, dans notre cas la liturgie. La simultanéité avec des temps multiples semble convenir au Dieu éternel comme Dieu, auquel toutes les existences et les actions sont présentes quand elles se produisent. Parce que la relation de simultanéité est fondée sur l'existence réelle de deux éléments; si un certain événement, dans ce cas la Passion du Christ, n'a plus d'existence réelle, alors littéralement il n'y a aucun élément sur lequel fonder une relation de simultanéité avec un événement plus tardif, ici une action liturgique. Si quelqu'un répondait que la Passion acquiert une nouvelle existence réelle, on affirmerait que le sacrifice de la Croix se répète, et les théologiens évitent généralement d'affirmer une telle chose.

C'est la véritable nature humaine du Christ qui ne paraît pas être suffisamment préservée dans la théorie de la présence-mystère des actes sauveurs du Christ. Parce que le fait que la personne divine éternelle ait assumée une nature humaine concrète n'a pas entraîné l'attribution d'attributs divins à la nature humaine, mais plutôt l'appartenance hypostatique d'une nature humaine concrète, avec ses caractères, à un être divin. Dieu n'est pas changé par l'Incarnation; la Passion avec sa place temporelle dans l'histoire a été un événement dans la nature humaine (que la personne divine s'est appropriée). Chalcédoine a défini que les natures restent intactes; mais si on attribue aux actes humains du Christ un statut divin, ils peuvent être encore présents dans les actes liturgiques, et il semble alors que l'éternité de la nature divine est mêlée à la nature humaine.

Nous pouvons donc répéter maintenant que cette présence-mystère ou la théologie de l'anamnèse objective convient à beaucoup de luthérien, car elle leur permet d'augmenter le poids

théologique de leur liturgie - le sacrifice historique du Christ y devient « présent sacramentellement » - tout en niant que le sacrifice de la messe puisse être une véritable offrande propitiatoire et juste du Christ au Père par le prêtre et l'Église. En d'autres termes, le malaise classique de la réforme par rapport à l'action humaine et la médiation est maintenu : il n'y a aucune offrande propitiatoire du Christ ici et maintenant, mais plutôt une présence immédiate de l'événement passé du Calvaire « par la parole et le sacrement ». L'offrande propitiatoire du Christ, liée à la vertu humaine de justice dont la religion fait partie, est rejetée, et la quasi-médiation du temps chronologique entre la messe et la passion qu'elle commémore disparaît quelque peu.

Dans ce contexte, il est nécessaire d'étudier les liens entre théologie casélienne et le schéma de pensée du romantisme allemand, si influent sur certaines écoles théologiques catholiques et protestantes. C'est parce que les catégories caséliennes ont tendance à accentuer l'immédiateté à la place de la médiation - médiations du temps, du sacerdoce et de la vertu de religion qui offre le sacrifice - qu'ils sont si appréciés des héritiers modernes de Luther. Parfois les théologies contemporaines du « contact vital », de la « présence vivante du mystère » et de l'Église comme « communion organique » paraissent devoir plus à l'Allemagne du 19^e siècle qu'aux Pères de l'Église.⁵⁴ Nous pouvons dire par contraste que la messe romaine traditionnelle est empreinte de médiation parce qu'elle correspond à la nature de l'homme en tant qu'il connaît par les sens, mais aussi à la vertu de religion, et aux actes véritablement humains du divin Sauveur, actes dont on peut se souvenir et qui, en tant qu'humains sont soumis au pathos du temps qui passe. En vérité la messe prend même un relief particulier puisqu'elle préserve à travers le souvenir un événement passé qui par définition, ne pourra plus jamais être présent de la même façon.

B. La théologie tridentine classique du sacrifice eucharistique

En introduisant une vision tridentine et thomiste du sacrifice eucharistique comme alternative aux théories de type Casel, il est juste de noter que selon Casel lui-même sa théorie permettait de résoudre une question ancienne de la théologie catholique : comment est-ce que la messe peut être un sacrifice adéquat offert ici et maintenant et ne pas s'opposer à l'enseignement de la Lettre aux Hébreux (Le Christ « n'a aucun besoin d'offrir un sacrifice encore et encore ») ? Pour Casel, la messe serait la

⁵⁴ Benoit-Dominique de la Soujeole, *Le sacrement de la communion : essai d'ecclésiologie fondamentale*, Fribourg/Paris, Éditions Universitaires/Cerf, 1998, évoque un lien historique entre la pensée romantique et les ecclésiologies de communion du 20^{ème} siècle.

présence-mystère du véritable événement du calvaire, et donc le problème serait résolu.

Mais dire avec la théologie de l'anamnèse que la messe contient un sacrifice (passé - présent) n'est pas nécessairement équivalent à dire le ministère du prêtre du Christ offre le sacrifice à chaque messe, et la théologie luthérienne continue à affirmer le premier point tout en niant le second. En contraste avec beaucoup de théologies de l'anamnèse, nous présentons maintenant une vision alternative - thomiste et tridentine - de la messe comme un sacrifice véritable et juste, une offrande du Christ à Dieu.

Commençons avec un passage clé de saint Thomas que nous commenterons et compléterons :

La matière de ce sacrement est-elle le pain et le vin ?

[...] *En sens contraire* , le pape Alexandre Ier dit : " Que dans les oblations sacramentelles on n'offre pour le sacrifice que du pain et du vin mêlé d'eau. "

[...]2 Quant à la passion du Christ, dans laquelle le sang est séparé du corps ; c'est pourquoi, dans ce sacrement qui est le mémorial de la passion du Seigneur, on prend séparément le pain comme sacrement du corps, et le vin comme sacrement du sang. (St. III q. 74)

Il faut affirmer en toute certitude, en vertu de l'exposé précédent, que sous chacune des deux espèces sacramentelles il y a le corps du Christ tout entier, mais différemment dans les deux cas. Car sous les espèces du pain, il y a le corps du Christ en vertu du sacrement, et son sang en vertu de la concomitance réelle, comme on vient de le voir au sujet de son âme et de sa divinité. Sous les espèces du vin, il y a le sang du Christ en vertu du sacrement, et son corps en vertu de la concomitance réelle, ainsi que son âme et sa divinité, du fait que maintenant le sang du Christ n'est pas séparé de son corps, comme il l'avait été au moment de sa passion et de sa mort. [...]

Bien que le Christ tout entier se trouve sous chacune des deux espèces, ce n'est pas en vain.

1 Parce que cela sert à représenter la passion du Christ, dans laquelle son sang fut séparé de son corps. C'est pourquoi, dans la forme de la consécration du sang, on mentionne l'effusion de celui-ci. [...]

C'est pourquoi dans ce sacrement on consacre le sang à part du corps, ce qu'on ne fait pas pour les autres parties de ce corps.

(St. III q. 76)⁵⁵

St. Thomas accentue les séparations et la portée en est sacrificielle pour la messe elle-même. A cause des différences essentielles et accidentelles entre le pain et le vin, le CORPS et le SANG du Christ sont consacrés séparément : séparément à travers la distinction entre la présence par efficacité sacramentelle-verbale (les mots différents, « corps », et « sang ») et la présence par concomitance; séparément à travers la différence temporelle entre dire « mon Corps » et dire « mon Sang ». Présents à travers les consécration séparées, le Corps et Sang du Christ deviennent donc présents sur l'autel selon un IMMOLATITIUS MODUS, pour emprunter l'expression de Cajetan, dans un état de victime comme Pie XII l'a dit dans *Mediator Dei* (70). On pourrait même dire que la consécration du pain et du vin / corps et sang est un mémorial parce que c'est un sacrifice. Mieux, dans cette action divine originale qu'est la messe, sacrifice et représentation vont de pair; on ne peut pas dire que l'eucharistie soit une représentation et un sacrifice seulement par métaphore.⁵⁶

En plaçant Son Corps et Sang dans un état de victime, le Christ et son prêtre offrent le Christ au Père. Pourquoi est-ce que cette séparation à travers la présence sous des symboles séparés est une « continuation » du sacrifice du Christ sur la Croix ? On pourrait émettre l'objection selon laquelle de simples symboles, que ce soit du pain ou du vin ou une image de la Crucifixion, ne peuvent pas « continuer » le sacrifice représenté sauf métaphoriquement.

La réponse à une telle objection est la transsubstantiation et le présence substantielle *realis*⁵⁷ elle-même : la consécration à la messe continue le sacrifice du Christ parce que contrairement à un crucifix peint ou sculpté, le même corps et le même sang, comme sur la croix, sont substantiellement là sous les espèces séparées. Contrairement à un crucifix, le Corps et le Sang sont, par le pouvoir instrumental sacramentel du prêtre, appelés à l'existence sous des symboles séparés. Et à cause de cela, ce corps et ce sang substantiellement présents sont véritablement associés aux concepts exprimés et surnaturellement efficaces de « corps » et de « sang répandu » prononcés sur eux, et par là à la

⁵⁵ St. Thomas Aquinas *Summa Theologica* 3 vols. tr. Fathers of the English Dominican Province v. 2 Benziger Brothers, Inc. NY 1947, 2: 2439, 2456.

⁵⁶ St. Thomas dit que le sacrement de l'Eucharistie est appelé sacrifice parce que c'est le mémorial de la Passion-sacrifice de Christ -Passion (ST, III, 73, 4; 79, 7). Cela n'est pas en contradiction avec ce que nous disons ici car sa préoccupation et sa perspective sont différentes. Ecrivant avant le rejet protestant du « sacrifice de la messe », Saint Thomas traite de l'Eucharistie comme **sacrement**, c'est à dire comme signe appelé « sacrifice » car il signifie et rappelle un sacrifice. Puisque chaque signe signifie une réalité, il peut se référer dans cette perspective à la passion comme vrai sacrifice. Néanmoins sa pensée reste ouverte à un développement théologique ultérieur qui considérera « l'Actio eucharistique » (l'opération qui provoque la quasi séparation du corps et du sang du Christ à travers des consécration distinctes) comme un sacrifice véritable et authentique et non comme seulement la mémoire d'un sacrifice .

⁵⁷ De *res*, la chose elle-même , pas seulement une représentation.

séparation sanglante exprimée par ces concepts dans le cadre de l'anticipation du calvaire par la dernière cène. L'énoncé de ces mots, en signifiant la séparation sanglante au calvaire, provoque l'IMMOLATITIUS MODUS qui consiste dans la présence substantielle sous des espèces séparées, du corps et du sang.

En résumé, le prêtre a au moins une intention implicite d'OFFRIR le SACRIFICE (IMMOLARE), quand il a l'intention de prononcer ces mots sur le pain et sur le vin, puisqu'il a l'intention (au moins implicitement) de produire un IMMOLATITIUS MODUS du Christ présent substantiellement, et dans la mesure où un IMMOLATITIUS MODUS du Christ substantiellement présent est produit, une quasi-séparation ou une IMMOLATIO est accomplie et le sacrifice de Calvaire est « continué » ou « renouvelé ». ⁵⁸

Nous pouvons répondre maintenant à l'objection luthérienne classique contre le sacrifice de la messe fondée sur la lettre aux Hébreux. La lettre dit que le Christ « n'a aucun besoin d'offrir de sacrifice quotidien » mais l'analogie dans la foi avec le reste de l'Écriture sainte et la Tradition nous apprend que le sens de cette expression est clarifié par deux autres expressions : « car alors il aurait dû souffrir plusieurs fois depuis la création du monde » et « Et comme les hommes ne meurent qu'une fois ». Ce qui veut dire que l'épître nie la notion de sacrifice « répété » au sens d'une séparation mortelle, sanglante du corps et du sang, nécessaire pour le pardon de péchés, objectivement offerte sur le calvaire dans la volonté de salut universel de Dieu. Cela n'empêcherait pas la charité divine d'inventer une nouvelle espèce de « véritable et juste sacrifice », le sacrifice non sanglant du Christ dans la messe. Le style de la lettre aux Hébreux est celle d'une homélie, avec les imprécisions caractéristiques du genre, et donc nous pouvons trouver au moins un autre endroit où un terme général est utilisé, mais compris avec un sens particulier. Par exemple, en X, 5-8 Dieu dit au Christ par le verset du psaume qu'Il ne désire pas d'holocaustes et « d'oblations » alors que dans le verset 10 nous sommes sanctifiés par « l'oblation » du corps du Christ. Il n'y a aucune contradiction, car « oblation » dans le psaume fait seulement référence aux sacrifices de la loi de Moïse, pas à l'oblation du Christ lui-même. De même, quand la lettre aux Hébreux dit que le Christ n'a aucun besoin d'offrir de sacrifice

⁵⁸ On doit affirmer avec la tradition et le concile de Trente que l'Eucharistie est un sacrifice véritable et authentique. En même temps on pourrait dire que le sacrifice non sanglant de l'Eucharistie n'existerait pas sans le sacrifice sanglant du calvaire, car il est la re-présentation verbale de ce sacrifice sanglant à travers un récit au temps passé, qui rend le "IMMOLATITIUS MODUS" du corps et du sang du Christ réellement présent sous les espèces séparées.

quotidien, nous pouvons comprendre que cela signifie la séparation sanglante du corps et du sang d'une victime.⁵⁹

C. La messe romaine traditionnelle et l'expression de la foi

Ayant constitué une théologie du sacrifice de la messe fondée sur Trente, saint Thomas, et l'enseignement des papes Pie XII et Paul VI, nous allons maintenant conclure notre étude sur foi, liturgie et oecuménisme. Comme nous l'avons vu, certains théologiens catholiques et luthériens ont loué la réforme récente pour avoir incorporé un plus grand degré d'anamnèse et d'épiclese dans la messe, éléments qu'on pensait être insuffisamment présents dans la messe romaine d'avant 1969. Mais nous montrerons que l'insistance de la liturgie romaine sur l'offrande intègre des éléments d'épiclese et d'anamnèse, le dernier point étant compris dans un sens non-ontologique, bien que réalisé sous des formes différentes à partir du modèle de l'anaphore syro-antiochène si appréciée par les réformateurs liturgiques catholiques et luthériens du vingtième siècle. Les vérités de foi qui sont mises en valeur par les luthériens actuels et la théologie oecuménique eucharistique contemporaine sont en fait présents dans le rite traditionnel, avec son insistance caractéristique du sacrifice d'offrande.

Dans la tradition de l'anaphore de la Syrie occidentale, plus particulièrement dans l'anaphore de saint Jacques de Jérusalem, le souvenir est constitué de toute l'économie « divine » de la création à la parousie. Mais la messe romaine traditionnelle fait aussi mémoire de ces vérités de foi. L'offertoire contient un élément d'anamnèse lorsqu'il est fait mémoire du calvaire au moment de l'offrande du pain et du vin : après avoir déclaré qu'il offrait une Victime immaculée et un calice de salut, le prêtre fait un signe de croix en posant la patène et le calice sur l'autel. Il y a commémoration du mystère pascal -Passion, Résurrection et Ascension - dans la prière d'offrande *Suscipe sancta trinitas*. Il y a commémoration de la création et de la rédemption lorsque la prière pour le mélange de l'eau et le vin rappelle la merveilleuse naissance de la substance de la dignité humaine et son rachat plus merveilleux encore. Ces deux commémorations ont été omises du *Novus Ordo*. Et la prière au Saint-Esprit, *Veni Sanctificator* qui a aussi été omise du *Novus Ordo* constitue un appel pour que la puissance divine

⁵⁹ Clairement l'argument majeur des Hébreux n'est pas lié à l'Eucharistie mais plutôt à la distinction entre le Christ et le sacerdoce mosaïque. Ainsi la phrase "n'exige pas d'offrir un sacrifice quotidien " se trouve dans un contexte qui concerne l'offrande du sacrifice pour obtenir le pardon premier et universel des péchés, la rédemption objective, par opposition aux sacrifices mosaïques répétés car ils ne procurent pas le pardon. Sur le calvaire toute la grâce qui pardonne les fautes nous a été méritée, le trésor que Dieu destine aux hommes bien disposés. Mais c'est à travers les sacrements et le sacrifice propitiatoire de la messe que les grâces obtenues sur le calvaire sont accordées subjectivement aux personnes dans ou à travers l'Eglise.

descende sur les offrandes et constitue donc une épiclese.

Comme le montre l'histoire de la liturgie de Jungmann, les signes de Croix avec la patène et le calice dans l'offertoire romain, rappellent la coutume gallo-romaine médiévale si répandue de placer le pain et le calice en forme de croix sur l'autel. Dans le rite byzantin médiéval le pain est aussi apporté pour être traité comme l'agneau de Dieu sacrificiel dans un rite d'offrande préliminaire, et les offrandes sont élevées comme si elles étaient le Christ lui-même aux portes du ciel. Ainsi l'offertoire de la messe romaine, si critiqué par les réformateurs liturgiques comme un doublet théologiquement problématique du véritable canon sacramentel, n'est rien de plus que la forme occidentale d'un développement liturgique universel dans lequel les paroles et les rituels anamnétiques nous rappellent de manière incessante le Christ sacrifié au Calvaire et devant être offert ici et maintenant. Comme Romano Guardini aimait le faire remarquer, la liturgie est plus comme un jeu qu'une logique, et donc aussi bien en orient qu'en occident, le positionnement temporel varié des prières ou des rites du type de l'offertoire n'ont jamais constitué un problème; ce qui est significatif est le développement universel d'offrandes « répétées » dans les traditions occidentales, byzantines et syriaques.

Les prières et les gestes d'offrande dans la messe romaine ont une structure tripartite claire aux yeux de la foi : de l'offertoire jusqu'à la Consécration, la Consécration elle-même, et l'offrande après la Consécration. Cette structure ressemble à la méthode communément enseignée par les professeurs de rhétorique : vous dites d'abord ce que vous allez dire, puis vous le dites, et enfin vous dites ce que vous venez de dire. Dans la messe romaine, le prêtre dit d'abord ce qu'il fait (« offrande »), puis il le fait à la consécration, et enfin il dit ce qu'il vient de faire. Le temps présent utilisé pour les prières d'offrande ne doit pas nécessairement être considérée comme ponctuel, c'est un « présent qui prolonge ». Elles expriment de manière répétée à Dieu l'intention d'offrir, l'intention qui est accomplie à la Consécration reprises.⁶⁰

Dans cette perspective, l'offertoire apparaît comme un développement parfaitement naturel de l'ancien placement des offrandes sur l'autel lors de la secrète. Alors que le laïque ou le ministre mandaté approchait l'autel avec les offrandes du pain et du vin, il se retrouvait debout devant Dieu avec quelque chose dans ses mains, et rien n'était plus naturel que de les offrir, souhaiter être vu par son Seigneur en train de disposer les choses à part pour reconnaître spécifiquement son rang, les présenter

⁶⁰ Cf. « Dans une représentation non sanglante du sacrifice de la croix... le Seigneur est immolé après les paroles de la consécration, il commence à être présent sacramentellement sous les apparences du pain et du vin pour devenir l'aliment spirituel des fidèles. » Paul VI, Encyclical Lettre *Mysterium Fidei* 34 (emphasis added).

et implorer la bénédiction divine. Il savait que seul ce qu'il y a de mieux devait être donné à Dieu, et donc il offrait « des victimes immaculées ». En même temps, il n'offrirait pas ces hosties de pain « immaculées » organise si elles n'allaient pas devenir la Victime Immaculée. Nous constatons donc une nécessaire ambiguïté dans l'offertoire qui exprime l'attitude de l'homme devant Dieu qui veut l'honorer par le sacrifice et qui le fait réellement, mais en ayant pleinement conscience que son effort n'a la valeur que si il est assumé par la transsubstantiation en la Victime véritablement parfaite.

C'est dans ce contexte que nous comprenons aussi la signification du caractère sacerdotal qui est défini comme une potestas (instrumentale) sur le corps du Christ. Car offrir un présent implique que la chose donnée d'une façon ou d'une autre « appartient » à celui qui offre. Il paraît donc naturel à beaucoup de théologiens protestants contemporains que le chrétien offre à Dieu les fruits de son labeur dans le monde auquel il appartient. Mais ils ne peuvent pas comprendre que le Christ puisse être vraiment offert. On pourrait répondre en effet que l'offrande présuppose quelque possession de ce qui est offert, et que c'est, dans le prêtre, le caractère sacerdotal de l'ordination valide, un potestas super corpus Christi, un pouvoir instrumental, soumis à la puissance divine, de rendre le Christ présent ici et maintenant à travers la transsubstantiation, dans un état de victime.⁶¹

Revenant au thème du mémorial, nous pouvons dire que le canon romain contient indirectement un rappel de l'Incarnation. Avec la prière Communicantes et memoriam venerantes, l'incarnation de notre Seigneur et Dieu Jésus-Christ découle de la commémoration de sa mère, la glorieuse Marie toujours vierge. La vie et ministère du Christ sont indirectement rappelés par la mention de ses douze apôtres dont on fait mémoire chacun par son nom. (Dans la première prière eucharistique du Novus Ordo, la commémoration des Douze est facultatif.)

La consécration dans le canon constitue une commémoration dramatiquement intense. Le geste du prêtre non seulement de prendre le pain ou le calice, mais aussi d'élever le regard et de bénir dans une imitation présumée des gestes du Christ racontés au passé, focalise l'attention sur un événement historique unique qui a eu lieu dans son propre temps, dans le passé. Alors soudainement le passé rappelé cède la place au présent de la consécration, quand le prêtre, la tête inclinée prononce, *attente et distincte* le « Ceci . . . » paroles que les rubriques appellent *verba consecrationis* ; comme « paroles de

⁶¹ Le protestantisme nie cela. Et même si certains réformateurs luthériens allemands ou suédois validement ordonnés comme Luther, ont pu ordonner validement au 16ème siècle, leurs cérémonies ont supprimé toute référence au sacrifice comme but du sacerdoce. Ces ordinations sont par là-même invalides pour les mêmes raisons qui amenèrent Léon XIII à déclarer invalides les ordinations anglicanes.

la consécration », ces mots – et il en va de même pour le calice – sont les mots du Seigneur « prononcés à la dernière cène », mais également efficaces ici et maintenant. Et le prêtre fait une génuflexion immédiatement après chaque consécration pour l'adorer, Lui qui est devenu présent ici et maintenant. Le caractère expressif symbolique de la consécration dans la messe romaine traditionnelle est en grande partie dû à cette juxtaposition d'un événement passé et d'un présent miraculeux, une juxtaposition, notons-le, qui conserve le passé dans son intégrité comme un passé objet de souvenir. Alors l'Unde et memores qui formule l'offrande de la Victime immaculée constitue une riche anamnèse du Mystère Pascal - Passion, Résurrection et Ascension.

On notera que l'Unde et memores est grammaticalement une oblation qui commémore également, dans la mesure où l'oblation est le sujet de la proposition principale et où l'anamnèse se produit dans une proposition subordonnée. Bien que la nouvelle liturgie ait voulu enrichir la prière eucharistique Latine avec une anamnèse inspirée de sources comme l'anaphore de saint Jaques, en dupliquant même l'anamnèse par l'insertion d'une acclamation commémorative par les fidèles, l'anaphore de saint Jacques n'en constitue pas moins aussi une anamnèse grammaticalement subordonnée à l'oblation, et comme la messe romaine traditionnelle, la liturgie de saint Jacques développée dans son ensemble recèle de nombreuses références à l'oblation.⁶²

Dans ce contexte on doit admettre que bien que le Didache et le Martyre de saint Juste considèrent clairement l'eucharistie comme une oblation, beaucoup de manuscrits primitifs d'anaphores manquent d'un texte d'oblation, ne présentant qu'une anamnèse. Mais le fait que l'oblation n'apparaisse dans les manuscrits que plus tardivement seulement ne doit pas être interprété comme signifiant que le souvenir du sacrifice du Christ est fondamental et « l'offrande » n'existe que dans la mesure où le souvenir porte sur une offrande. Le Christ a dit « *Faites ceci en mémoire de moi* ».

Le commandement comporte deux éléments, faire et se souvenir. Une fois que le prêtre a prononcé ces mots sur le pain et le vin, il a fait ce qu'il devait faire, il est temps ensuite de passer au souvenir, et c'est ainsi que toutes les liturgies continuent avec une anamnèse. Le souvenir, un acte de l'esprit accompli avec des mots anamnétiques, est si petit ce qui est fondamental ici qu'il doit être ajouté après l'action, une action qui a toujours été comprise implicitement comme un acte sacrificatoire. Ainsi au troisième siècle, et peut-être avant, le prêtre dit avec emphase ce qu'il vient de faire :

⁶² Cf *La Liturgie de Saint Jacques*, éd. critique du texte grec avec traduction latine, B.-Ch. Mercier, Brepols, Turnhout, 1974.

l'offrande du sacrifice. Nous voyons la pleine signification du fait que l'oblation est grammaticalement fondamentale alors que l'anamnèse devient grammaticalement subordonnée.

Seule l'intention d'offrir le sacrifice dans le sens adéquat, et pas seulement métaphoriquement à travers le souvenir d'un sacrifice passé, peut expliquer la multiplication des prières d'offrande qui a eu lieu en Orient et en Occident et sans aucune tendance à affirmer que « l'offrande du sacrifice » serait une simple métonymie dans une anamnèse.

Même l'anamnèse chaldéenne du troisième siècle qui ne contient pas d'oblation ne fait pas seulement allusion aux événements liés au Christ, mais aussi au « formidable mystère » à l'autel; le prêtre savait que le pain et vin étaient en réalité le corps du divin Seigneur et son Sang, et sachant qu'il était pour quelque chose dans cette transformation, le clergé de rite Chaldéen venait reconnaître le Corps et le Sang comme étant dans un état de victime. Comme la liturgie Chaldéenne en vint à incorporer un grand nombre de formules sacerdotales et d'oblation, le prêtre disait continuellement ce qu'il avait fait ou ce qu'il allait faire, en fait l'offrande du sacrifice. En résumé, rien dans le texte n'indique que les formules ajoutées d'offrande du sacrifice sont une métonymie dans l'anamnèse. L'absence d'oblation dans les manuscrits primitifs n'est pas nécessairement le signe que l'oblation du prêtre serait une simple expression sous forme d'anamnèse de l'oblation du Christ, cela pourrait simplement signifier que les premiers Chrétiens ont éprouvé la plus grande crainte quand ils considéraient le plus grand événement commémoré par la présente offrande, à savoir la Crucifixion et la Résurrection, encore chronologiquement récents.⁶³

La seconde venue glorieuse du Christ après l'ascension est un événement traditionnellement d'anamnèse dans les anaphores orientales. Là où l'anaphore antiochénienne ou celle de Paul VI récemment composée, commémorent la (seconde) venue du Christ revenant dans sa gloire, le Canon romain mentionne la gloire divine elle-même (*praeclarae majestati tuae*) devant laquelle le sacrifice est offert.

On rappelle implicitement la création divine dans le Canon quand le prêtre offre la Victime immaculée *de tuis donis ac datis*. On peut signaler qu'on aurait pu accomplir un progrès liturgique

⁶³ Les données historiques présentées ici sont tirées de Jean-Paul Montminy, "L'offrande sacrificielle dans l'anamnèse des liturgies anciennes," *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 50 (1966), p. 389-406 et pour la liturgie chaldéenne, de *The Liturgy of the Holy Apostles Addai and Mari*, London, 1893, (reprint AMS Press, New York, 1970), et A. Gelston, *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari*, Clarendon Press, Oxford, 1992. J'ai démontré qu'à la lumière de l'ensemble du développement de l'oblation dans la liturgie, les données historiques peuvent être interprétés d'une manière différente de celle de Montminy.

organique dans la messe romaine en restaurant la présence de choses naturellement créées dans le sanctuaire au moment des bénédictions qui concluent le canon, « Par quem haec omnia, Domine, semper bona creas ... » (au lieu de cela, le missel de 1969 a inséré des bénédictions juives de la table pour la création au lieu des prières médiévales de l'offertoire pour « hanc hostiam immaculatam » et « calicem salutaris »).

On se souvient de la croix à travers les signes de croix sur la Victime immaculée et le calice du salut éternel. L'anamnèse du calvaire à travers ces signes sera multiplié : au Benedictus qui rappelle l'entrée du Christ dans Jérusalem pour s'offrir en sacrifice; tout au long du Canon et de la communion.

Il est exact qu'il manque au Canon romain l'épiclese du Saint-Esprit si répandu dans les autres rites ou sous-rites. Mais pendant que les liturgistes modernes discutent des mérites relatifs d'un pré-consécration, d'une post-consécration après ou d'une épiclese « partagée », l'essence de l'épiclese, l'appel de la bénédiction divine pour obtenir un effet surnaturel, est proéminent dans les cinq parties de l'invocation verbale et rituelle à Dieu du canon, pour bénir les offrandes juste avant la consécration.

Le signe de bénédiction de la croix dans le Supplices te rogamus après la consécration constitue aussi une épiclese, un appel des grâces divines sur ceux qui vont communier.⁶⁴

L'Esprit, auquel on associe traditionnellement la sanctification et qui est invoqué par l'épiclese dans tant d'anaphores de l'Église ne serait pas Saint s'il n'était pas Dieu. C'est ce qui autorise la diversité d'épicleses dans la tradition liturgique : que ce soit Dieu qui est invoqué dans le Canon romain, ou le Logos dans l'ancienne anaphore égyptienne de Serapion, ou, plus communément, le Saint-Esprit, c'est toujours Dieu qui est invoqué pour bénir les offrandes.

On a souvent prétendu que les épicleses dans les prières eucharistiques paulines remédient à une présence insuffisante du Saint-Esprit dans la messe traditionnelle, et la théologie du vingtième siècle a souvent déclaré que l'Église occidentale manquait de pneumatologie. Il est important de noter que le calendrier du missel tridentin incluait une grand-messe de la vigile de la Pentecôte dont les leçons scripturaires replaçaient la Pentecôte dans l'économie entière de salut et dont les oraisons mettaient en valeur le besoin absolu de l'homme de la grâce du Saint-Esprit. La messe traditionnelle invoque le Saint-Esprit à travers une octave entière de la Pentecôte, alors que le calendrier réformé a pour sa part

⁶⁴ On a prétendu que cette prière était une épiclese consécatoire. Mais elle put aussi être interprétée de la façon suivante : il demande à Dieu de porter le sacrifice au ciel, non de le transformer en corps du Christ, mais de manière à ce qu'il puisse être vu de Dieu, qui est éloigné dans les cieux. (cf *sublime* altare tuum; in conspectu divinae majestatis tuae). Une image ancienne de la distance divine exprime l'éternité de Dieu et l'image des anges informant Dieu des événements terrestres symbolise l'omniscience. Les anges qui informent sont mentionnés dans la règle bénédictine au 6^{ème} siècle

a aboli cet octave, nous faisant passer du sommet du dimanche de la Pentecôte à un lundi d'une semaine « du temps ordinaire ». De plus, le calendrier traditionnel appelle l'été et l'automne un temps « après la Pentecôte », satisfaisant ainsi à la parole maintes fois répétée d'Yves Congar disant la vie entière de l'Eglise est une épiclese au Saint-Esprit.

Les références explicites au Saint-Esprit dont manque la messe romaine traditionnelle, sont amplement compensés par ses prières demandant la « grâce », car la grâce est décrite en des termes comme douceur, onction et rosée, des termes qui de manière phénoménologique sont semblables aux classiques descriptions chrétiennes du Saint-Esprit.

De manière complémentaire aux liturgies orientales avec leurs citations fréquentes du Saint-Esprit lui-même, source de sanctification, l'ancienne messe romaine développe la théologie de la grâce sanctifiante créée qui est vraiment inhérente à l'âme.

Pour certains réformateurs liturgiques du vingtième siècle, la question de l'épiclese a été liée à la conviction que la liturgie eucharistique doit manifester et mettre en avant le Père, le Fils et le Saint-Esprit comme étant actifs séparément dans l'histoire de la création, de la rédemption et du salut eschatologique. En cela ces liturgistes ont été inspirés par la structure des anaphores orientales. Mais l'ancienne messe romaine contient plusieurs références trinitaires, dont beaucoup ont été supprimées dans la récente réforme. On peut d'abord indiquer le Gloria Patri trinitaire dans les prières au bas de l'autel. (la suppression de ce Gloria Patri dans le Novus Ordo peut être compensée par les salutations trinitaires facultatives de l'ordo de 1969) Ensuite nous trouvons la Trinité présente de manière importante dans l'offertoire : la conclusion trinitaire de la prière pour mélanger l'eau et le vin; le Gloria Patri après le psaume Lavabo; la prière Suscipe adressée à la Trinité; la conclusion trinitaire de la Secrète.⁶⁵ La préface des dimanches la plus commune du missel tridentine est bien sûr la préface de la sainte trinité. La prière du Libera nos, après le Pater Noster, se termine par une conclusion trinitaire. La deuxième prière pour la communion évoque clairement la « Trinité économique » : Domine Jesus Christe, Fili Dei vivi, qui ex voluntate Patris, cooperante sancto Spiritu per mortem tuam mundum vivificasti . . . Dans le Novus Ordo, cette prière est facultative, et même si elle est dite, sa conclusion trinitaire a été supprimée. Finalement, le Postcommunion se concluait par une formule trinitaire, et le prêtre disait la prière Placeat tibi, Sancta Trinitas avant d'embrasser l'autel et de donner sa bénédiction.

⁶⁵ La prière du rite actuel super oblata remplace la formule trinitaire de la secrète avec la terminaison non trinitaire Per Christum .

Il est vrai qu'une grande partie des références trinitaires de la messe romaine ne serait pas considérée comme adéquate par certains liturgistes contemporains, puisque à une seule exception (la prière de communion Domine Jesu Christe) elles ne présentent pas la Trinité « économique ». Mais une fois de plus, on peut se demander si leur attitude ne manifeste pas un manque de bienveillance envers la contribution du poumon occidental de l'Église : la Trinité n'est pas absente de la messe romaine, mais elle est présentée d'une manière complémentaire à celle de la « Trinité économique » des rites orientaux.⁶⁶ La messe romaine insiste sur l'éternité et l'unité de Dieu, Son Fils et le Saint-Esprit. La préface de la sainte trinité, fréquemment prescrite, évoque les théophanies de l'ancien testament (quod enim de tua gloria revelante te). Les mystères métaphysiques de cette préface invitent les esprits des croyants à reconnaître humblement que l'objet de la foi est de manière ultime ce que le Dieu incompréhensible sait de lui-même, révélé surnaturellement. La façon dont la messe romaine présente la Trinité nous rappelle que le salut forgé par la « Trinité économique » est la vision perpétuelle par les élus de la Trinité « immanente ».

Enfin, on a dit que l'ancienne messe romaine manquait de toute référence au futur retour en gloire du Christ, une partie essentielle du mystère Pascal dont on fait mémoire. On pensait apparemment que l'on n'avait pas dans la messe romaine porté suffisamment attention au futur. Mais ici aussi, la messe romaine met en valeur un aspect différent du même mystère célébré en orient : alors que insiste sur la venue du Christ, la messe romaine développe les raisons du retour futur du Christ – inaugurer son règne éternel sur terre – par l'expression fréquente qui tecum vivit et regnat Deus. . . per omnia saecula saeculorum. Et le futur est présent avec une anamnèse du passé à chaque communion : rappelant la Crucifixion passée avec un signe de croix, le prêtre prie pour que le corps du Christ conduise le communiant à la vie éternelle (le souvenir de la Croix et la référence eschatologique sont absents de la formule de communion du Novus Ordo).

Conclusion

Ayant démontré en quoi la messe romaine classique contient à sa manière propre une grande partie des expressions de foi redécouvertes par la théologie liturgique du 20^e siècle, nous pouvons formuler maintenant quelques conclusions pour notre étude.

⁶⁶ En réalité, la présentation liturgique orientale de la Trinité n'attribue pas toujours des rôles aux différentes personnes. Il suffit de penser à la proclamation d'entrée : « loué soit le royaume du Père et du Fils et du Saint-Esprit ou la phase introduisant le chant du credo à la trinité consubstantielle et indivise.

En premier lieu, bien que nous devions reconnaître dans la réforme liturgique un effort d'enrichissement de la liturgie romaine, nous devons regretter un appauvrissement à travers la diminution des éléments qui précisément ont été refusés par la réforme luthérienne : l'accent mis sur l'adoration du Christ réellement présent sous les espèces eucharistiques et sur la messe comme offrande propitiatoire du Christ au Père par le prêtre et l'Église. Bien sûr la position du magistère sur ces questions est claire et le novus ordo peut être célébré avec vénération et piété. Mais dans un contexte de confusion théologique, alors que nos frères séparés ont des difficultés pour apprécier clairement l'exposition catholique de la foi, il serait bon de restaurer ces éléments liturgiques concrets qui manquent dans une liturgie luthérienne, même digne et belle.

Parallèlement à la réforme liturgique, la doctrine de la messe comme sacrifice propitiatoire a subi une évolution chez certains théologiens catholiques qui l'ont rendue en grande partie convergente avec la théologie eucharistique luthérienne. En conséquence, des oecuménistes officiellement accrédités envisagent maintenant une pleine communion sacramentelle et ministérielle entre catholiques et luthérien, sans que les Luthérien aient besoin d'accepter l'enseignement de Trente sur la transsubstantiation et sur la messe comme un véritable et juste sacrifice.

Incontestablement, le renouveau théologico-liturgique du vingtième siècle a permis de retrouver de grandes richesses pour la foi et son expression à partir de l'étude des sources anciennes et des sources orientales. Et il est vrai que la présence de ces richesses sous une forme différente n'a pas été suffisamment reconnue dans le rite romain codifié par saint Pie V.

Il apparaît par conséquent que la célébration de la messe romaine traditionnelle sert la cause de la véritable unité en servant la cause des vérités qu'elle contient. Sa mise en valeur du sacerdoce et du sacrifice permet de dissiper les illusions de certains oecuménistes qui souhaitent déclarer la pleine communion pleine entre le sacerdoce catholique et le ministère luthérien invalide existant, qui ne veut même pas être considéré comme un sacerdoce.