

LES RITES DE PRÉSENTATION DU PAIN ET DU VIN

« Le Seigneur Jésus, la nuit où il était livré, prit du pain et, après avoir rendu grâce, le rompit et dit : Ceci est mon corps, qui est pour vous ; faites cela en mémoire de moi » (1 Co 11, 23-24).

Entre ce geste si simple de prendre du pain et du vin et ce que nous connaissons comme rituel d'offertoire dans la liturgie romaine actuelle (ou dans la liturgie byzantine) il y a une grande différence, presque un abîme. Comment les chrétiens d'Occident pouvaient-ils reconnaître ce geste dans une grand-messe où le prêtre faisait à l'autel des gestes étranges, pendant que la chorale exécutait une pièce polyphonique apprise avec beaucoup de peine ou que l'organiste se livrait à sa grande improvisation sur un fond bruyant de quête ? Ce n'est guère plus facile dans la liturgie byzantine, où la procession s'avance dans la nef tandis que le chœur chante l'émouvant *Cheroubikon*, hymne qui insiste plus sur la liturgie céleste que sur les dons qui sont apportés et qui vont servir à l'Eucharistie.

Le Concile a décrété la révision de l'*Ordo missae* en souhaitant qu'il manifeste « une noble simplicité », qu'il soit « d'une brièveté remarquable » et qu'il évite « les répétitions inutiles »¹. C'est dans la partie de la messe appelée naguère offertoire² que l'on allait être amené à faire les changements les plus importants. Cette préparation immédiate à la prière eucharistique a en effet connu des hauts et des bas, dont nous retracerons ici l'histoire, afin de pouvoir apprécier en connaissance de cause le contenu du nouvel *Ordo missae* de 1969.

1. *Constitution sur la liturgie*, art. 34.

2. Cf. J.-B. MOLIN : *Depuis quand le mot offertoire sert-il à désigner une partie de la Messe ?* dans *Ephemerides liturgicae*, 77 (1963), pp. 357-380.

LES DONNÉES DE L'HISTOIRE

L'Antiquité : la vérité des signes.

La présentation des dons comme action fonctionnelle.

Dans l'Eglise ancienne nous n'entendons pas parler beaucoup d'offertoire. Saint Justin nous apprend que « lorsque la prière est finie (c'est notre prière des fidèles), on apporte du pain avec du vin et de l'eau³ ». Comme tout repas profane, le repas sacré requiert que l'on apporte la nourriture sur la table. Hippolyte, dans sa *Tradition Apostolique*, ne nous en apprend pas davantage. C'est seulement avec les livres romains — sacramentaires et *Ordines* — que nous pouvons nous représenter plus clairement la façon dont on apportait ces dons. Les sacramentaires contiennent pour chaque formulaire de messe une prière, l'*oratio super oblata*, dont la fonction est d'exprimer le rapport entre les dons présentés et l'action eucharistique qui va ensuite s'exprimer dans l'anaphore.

Dans la plus ancienne description que nous ayons de la messe papale, l'*Ordo Romanus I* (qui date de 700 environ), nous voyons comment se fait cette préparation⁴. L'autel est d'abord préparé, car il n'a pas eu à servir pendant la liturgie de la Parole. Après quoi, le pape descend auprès des sénateurs romains pour recevoir leurs offrandes de pain et de vin et leurs autres dons, tandis qu'un évêque de service reçoit les dons des autres fidèles⁵. Puis le pape retourne à son siège et se lave les mains tandis que l'archidiaque, qui a reçu les ampoules de vin et les a versées dans le grand calice, fait de même. Le pape va à l'autel et ordonne à la schola d'achever le chant qui a accompagné l'action ;

3. Saint JUSTIN : *Apol.* I, 67 ; éd. L. PAUTIGNY, Paris, 1904, p. 143. Nous n'entrerons pas dans la question des rapports de l'agape avec l'eucharistie, ni dans celle de la coupe d'eau distincte de la coupe de vin ; à ce sujet, cf. C. VOGEL : *Le repas sacré au poisson chez les chrétiens*, dans *Revue des Sciences Religieuses*, 40 (1966), pp. 1-26.

4. Texte dans M. ANDRIEU : *Les Ordines Romani du haut Moyen Age*, II, Louvain, 1948, pp. 90-95.

5. Notons comment la division de la société se reflète dans le déroulement d'une action liturgique. Contre cette tendance, cf. *Constitution sur la liturgie*, art. 32.

nous pouvons penser qu'il prononce alors la prière sur les offrandes ⁶.

Remarquons que chacune de ces actions a une fonction bien déterminée. Le chant accompagne l'action ; la collecte recueille les dons de l'assemblée, qui fournit la matière de l'Eucharistie ; le *lavabo* permet ensuite aux officiants de se laver les mains, ce qui est bien nécessaire après la manipulation de tant d'offrandes diverses ⁷. Nulle autre prière que l'*oratio super oblata* n'accompagne l'action : elle la termine de la même façon que la collecte termine l'action initiale et que la prière après la communion termine celle-ci.

La présentation des dons comme action sociale.

Dans l'antiquité chrétienne l'offrande des dons a une dimension sociale très prononcée. Le souci de partager avec les pauvres, si caractéristique de la communauté apostolique telle que nous la connaissons d'après les Actes, demeure vivant dans l'Eglise primitive : il est toujours présent dans ses activités cultuelles. Ceci est tout à fait évident aussi longtemps que les agapes sont pratiquées. Mais ce souci ne disparaît pas avec le repas fraternel pour les pauvres ; il se maintient dans l'offrande des dons pour l'Eucharistie. La conviction profonde que l'on doit subvenir aux besoins des pauvres lorsqu'on prend part à l'Eucharistie est si vivante que saint Cyprien peut dire à un riche qu'il ne célèbre pas vraiment le repas du Seigneur en venant à la messe sans *sacrificium*, puisqu'il reçoit à la communion la part du sacrifice offerte par le pauvre ⁸.

De plus, il ne faut pas perdre de vue que le pain et le vin étaient directement utilisables dans la diaconie de l'Eglise, car il n'y avait nulle différence entre le pain quotidien et le pain utilisé pour l'Eucharistie. En dehors du

6. Ceci n'est pas dit explicitement dans l'*Ordo* I, mais les sacramentaires permettent de l'affirmer.

7. J.-A. Jungmann a défendu avec acharnement la thèse selon laquelle l'ablution des mains serait avant tout un geste symbolique ; ceci semble cependant difficilement conciliable avec ce qu'on a l'habitude d'appeler « le génie du rite romain » ; cf. J.-A. JUNGSMANN : *Missarum Sollemnia*, II, Paris, 1952, pp. 354-360. La question doit rester ouverte.

8. Saint CYPRIEN : *De Opere et Eleemosynis*, 15 ; P.L., 4, 612-613. Cet aspect a été mis en lumière par A. HAMMAN : *Liturgie et vie sociale*, Paris, 1968 (avec un bon choix de textes) et par B. CAPELLE : *Quête et offertoire*, dans *La Maison-Dieu*, 24, pp. 121-130. Pour une réflexion contemporaine, voir quelques suggestions chez P. JACQUEMONT : *Du bon usage de l'Eucharistie*, dans *Informations Catholiques Internationales*, n° 317-318, août 1968, pp. 6-7.

pain et du vin, les textes nous apprennent que l'on présentait beaucoup d'autres dons : huile, fruits, fromage, etc. ; mais très rapidement une « cultualisation » commence à se faire jour : des papes et des conciles luttent pour restreindre ces offrandes exclusivement à ce qui peut être utilisé au cours de la célébration.

La présentation des dons comme action communautaire.

La participation à la célébration par le moyen des dons est une obligation pour tous à partir du moment où, à la fin de la célébration baptismale, ils ont été admis à présenter leur offrande pour la première fois. Personne n'en est exclu, pas même les clercs. Dans l'*Ordo Romanus I* nous voyons comment le clergé présente son oblation au pape et comment celui-ci, en dernier, dépose sa participation sur l'autel⁹. Cette offrande apparaît donc comme celle de la communauté tout entière. C'est cette communauté qui célèbre l'Eucharistie, c'est elle qui est le sujet de la célébration. Et l'offrande est justement l'une des manières dont les membres de cette communauté participent à la célébration. *Egi dominicum* (« j'ai célébré le repas du Seigneur ») est une des nombreuses expressions qui traduisent cette conscience des laïcs¹⁰. Pour tous, cette participation découle de leur baptême : le sacerdoce ministériel ne s'est pas encore soustrait à cette obligation commune à tous les baptisés, comme il fera plus tard en arguant qu'il doit vivre de l'autel¹¹.

Le Moyen Age : réductions et excroissances.

La grande simplicité de lignes de la célébration eucharistique durant l'antiquité devait ultérieurement subir plusieurs altérations. Pour simplifier la présentation de cette évolution et sans d'ailleurs essayer de maintenir une chronologie stricte, nous présenterons d'abord les mutations

9. M. ANDRIEU : *op. cit.*, p. 94.

10. Cette formule est attribuée à un laïc martyr en 304 (*Acta Saturnini, Dativi, etc.*). La citation provient de l'admirable florilège que donne Y. CONGAR : *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris, 1953, pp. 276-296 (partie intitulée : *Les laïcs et la célébration eucharistique*).

11. Outre les pages fondamentales de Y. Congar citées à la note précédente, voir son article *L'« Ecclesia » sujet intégral de l'action liturgique*, dans Y. CONGAR et J.-P. JOSSUA : *La liturgie après Vatican II*, Paris, 1967, pp. 241-282, et J. LÉCUYER : *Essai sur le sacerdoce des fidèles chez les Pères*, dans *La Maison-Dieu*, 27, pp. 7-50.

qui ont un caractère de réductions, et ensuite celles qui sont plutôt des excroissances, comme les prières d'offertoire.

Réductions.

Au 9^e siècle la substitution de pain azyme au pain ordinaire constitue un changement important¹². On y a procédé parce que l'on savait que Jésus s'était servi de pain azyme pendant la dernière Cène, et plus probablement encore sous l'influence des prescriptions cérémonielles de l'Ancien Testament, qui reprirent vie en Occident du 6^e au 9^e siècle¹³. Par le fait même, le caractère de signe qu'avait le pain ordinaire s'estompe. Ainsi peut s'introduire l'usage des petites hosties, qui rendront inutile le rite apostolique du partage par la fraction. Autre conséquence néfaste : il n'est plus possible d'utiliser la même offrande pour l'Eucharistie et pour la diaconie à l'égard des nécessiteux. Au lieu de dons en nature, il devient donc plus indiqué de remettre sa participation en espèces. La quête telle que nous la connaissons apparaît alors. Ainsi n'est-on plus très loin de l'honoraire de messe, pratique dans laquelle le don d'une somme d'argent se trouve tout à fait dissocié de l'acte d'offrande inséparable de la célébration, et où la présence du donateur n'est plus nécessairement requise¹⁴.

Tout cela témoigne d'un changement profond dans la conscience de la communauté et l'accélère. De même qu'au cours du Moyen Age les institutions prennent de plus en plus de relief et deviennent autonomes par rapport à l'assemblée chrétienne, de même le rôle du président de l'assemblée change : il devient *le célébrant* pour une com-

12. Cf. J.-R. GEISELMANN : *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter*, München, 1933, pp. 21-72 ; K.-H. KANDLER : *Wann werden die Azyma das Brotelement in der Eucharistie im Abendland ?*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 75 (1964), pp. 153-155.

13. Cf. R. KOTTJE : *Studien zum Einfluss des Alten Testaments auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters* (*Bonner historischer Forschungen*, 23), Bonn, 1964.

14. Cf. K.-J. MERK : *Abriss einer Liturgiegeschichtlichen Darstellung des Mess-Stipendium*, Stuttgart, 1928 et, du même, *Das Mess-Stipendium*, dans *Theol. Quartalschrift*, 136 (1956), pp. 199-228. N'est-il pas étonnant que le problème des honoraires de messe, dont chacun sait qu'il est critiqué partout, n'ait pas été remis en question de façon explicite par les théologiens contemporains ? Beaucoup d'aspects des théories d'« application » sont difficilement conciliables avec une théologie des sacrements basée sur la notion de signe, et la pratique des taux, de la comptabilité et des transferts de fonds par intentions de messe choque souvent nos contemporains. On aurait souhaité que la « Présentation générale » en parle.

munauté qui *assiste* à sa célébration¹⁵. La participation du peuple ne se trouve certes pas exclue, mais elle n'est plus intrinsèquement liée à l'action du célébrant à l'autel. Le prêtre offre alors *pour* le peuple¹⁶, qui peut s'associer spirituellement à son sacrifice mais qui n'a plus conscience d'être lui-même la communauté qui célèbre. Les dons (en espèces) offerts au moment de la quête perdent, de ce fait, la signification profonde qu'ils avaient originellement.

Le destin de l'*oratio super oblata* est, lui aussi, significatif. Cette oraison ne sera plus dite à voix haute, mais *secreto* (et elle en tirera le nom qu'elle gardera officiellement jusqu'à nos jours¹⁷). Avec ce changement, qui n'est mineur qu'en apparence, disparaît de la partie audible de la messe le seul élément ancien des rites d'offrande ; la voie est alors ouverte à l'introduction des prières d'offertoire.

Excroissances.

Lorsque le rite romain se fut peu à peu substitué à l'ancien rite gallican, on tenta tout naturellement de réintroduire dans les nouvelles prières romaines tel ou tel élément qu'on estimait important. Toute l'histoire de la liturgie romano-franque du 8^e au 11^e siècle témoigne de ces essais de survivance, et souvent de leur succès. L'histoire de l'offertoire de la messe en est un exemple. La liturgie romaine a ainsi hérité la prière *Suscipe sancta Trinitas* de la coutume gallicane de faire réciter des noms et des intentions (diptyques) par le diacre avant le commencement de la prière eucharistique et de celle de recueillir ces intentions dans la prière *post nomina*. La prière *Suscipe* double à la fois l'anamnèse du canon (« en mémoire de la passion, de la résurrection et de l'ascension »), les mentions des saints dans les intercessions (« en l'honneur de la bienheureuse Marie toujours vierge, de saint Jean-Baptiste... »), les Mementos (« qu'elle soit pour nous une cause de salut ») et l'aspect sacrificiel de celui-ci (« cette offrande que nous te présentons » [*offerimus*]). De plus, cette prière s'adresse à la Trinité,

15. Cette évolution est difficile à cerner et, à notre connaissance, cela n'a pas encore été fait du point de vue de la liturgie. Du point de vue théologique, cf. Y. CONGAR : *Jalons*, pp. 280-281.

16. Cf. R. BERGER : *Die Wendung « Offere pro » in der römischen Liturgie (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 41)*, Münster, 1965, pp. 241-261.

17. C'est l'Instruction *Inter Œcumenici* de 1964, au n° 48, qui a rétabli cette ancienne dénomination ; cf. *La Maison-Dieu*, 80, pp. 24 et 73.

et non pas au Père comme c'est presque toujours le cas dans la tradition eucharistique chrétienne ; c'est un fruit caractéristique des luttes contre l'arianisme occidental en Espagne et en Gaule¹⁸.

En dehors de ce doublet sacrificiel du canon, on décèle encore d'autres influences gallicanes lourdes de conséquences. Ainsi, on double certains gestes qui ont une valeur en eux-mêmes (ou qui n'en ont aucune) par des paroles qui les explicitent ou leur attribuent une signification spirituelle. L'ablution des mains se voit accompagner de la récitation du psaume 25 ; la présentation du pain et du vin s'accompagne de formules où l'idée d'offrande est très fortement exprimée, en des termes qui feront croire que cette partie de la messe où les dons sont présentés a en elle-même un caractère sacrificiel.

Dans la multitude des formules d'offertoire qui se trouvent dans les manuscrits, la tradition romaine a fait un choix¹⁹, mais non le meilleur. C'est ainsi que la formule qui accompagne la présentation du pain est rédigée à la première personne du singulier (« cette offrande que moi, ton indigne serviteur, je te présente » [*offerō*]) ; et ceci confirme la constatation faite plus haut, que la communauté ne célèbre plus, mais assiste à la célébration du prêtre. Une autre prière accompagne l'action de verser l'eau dans le calice : c'est une ancienne prière romaine pour Noël, mais ici elle est employée pour interpréter allégoriquement le mélange du vin et de l'eau comme symbole de l'union des deux natures dans le Christ. Une « apologie » (*In spiritu humilitatis*) d'inspiration biblique (Dn 3, 39-40) et une bénédiction des dons (*Veni sanctificator*) sont également d'origine franque.

Enfin, juste avant que le célébrant n'entre dans le silence de la secrète et du canon, un dernier dialogue invite le peuple à prier, mais si on étudie la genèse de cet *Orate fratres* (*et sorores*, comme disent la plupart des manus-

18. Cf. J.-A. JUNGSMANN : *La lutte contre l'arianisme germanique*, dans *Tradition liturgique et problèmes actuels de pastorale*, Lyon, 1962, surtout les pp. 39-57.

19. La meilleure étude sur l'histoire des prières d'offertoire se trouve dans l'article de B. LUYKX : *De oorsprong van het gewone der Mis* (*De Eredienst der kerk*, 3), Utrecht-Antwerpen, 1954. L'article a été traduit en allemand sous le titre : *Der Ursprung der gleichbleibenden Teile der Heiligen Messe*, dans *Liturgie und Mönchtum*, 29, Maria-Laach, 1961, pp. 72-119.

crits²⁰), on se rend compte que c'est pour le prêtre que la communauté doit prier. Ainsi que l'explique le P. Jungmann, à cette époque « le prêtre a très vivement conscience... d'être tiré du sein de la collectivité et placé seul en face de Dieu comme le médiateur de celle-ci dans la prière sacrificielle²¹ ». Malgré l'expression *meum ac vestrum sacrificium* que l'on trouve dans ce dialogue, on est ici encore en face de cette dissociation entre prêtre et communauté que nous avons précédemment relevée.

L'ORDO MISSAE DE 1969

C'est sur cette toile de fond qu'il convient de situer le travail accompli par le Consilium et promulgué par la Congrégation pour le culte divin. Il s'agissait de retrouver cet équilibre de l'assemblée chrétienne, caractéristique de l'Eglise ancienne, et de se débarrasser, dans la mesure du possible, des transformations médiévales qui ont trop masqué la structure de la messe. Une juste interprétation du nouvel *Ordo missae* doit procéder de l'analyse du texte même et honorer l'esprit de la « Présentation générale » qui y est jointe.

Remarquons tout d'abord que l'ancienne désignation « offertoire » a presque disparu. Nous ne la retrouvons plus que dans l'appellation traditionnelle *cantus ad offertorium*²². Ailleurs, elle est remplacée par le mot *oblaciones*, et dans la « Présentation générale » le passage relatif à cette partie de la messe porte l'ancienne appellation de *Praeparatio donorum*²³. L'intention est claire : comme l'a précisé le P. Bugnini, on a voulu éviter « d'anticiper la véritable offrande du sacrifice, qui sera faite au canon²⁴ ».

La préparation des dons.

Le rite commence avec la préparation de l'autel par les ministres. De cette façon, on manifeste plus clairement

20. Cf. J.-A. JUNGSMANN : *Missarum Sollemnia*, II, p. 365.

21. *Ibid.*, pp. 361-362.

22. Cf. G. FONTAINE : *Institutionis Generalis Missalis Romani Concordantia Verborum*, dans *Notitiae*, 5 (1969), pp. 304-322.

23. *Présentation générale*, nos 49-53.

24. *Osservatore Romano* (éd. française), 23 mai 1969, p. 2.

que c'est à ce moment que l'action eucharistique commence, après la liturgie de la Parole. Ensuite a lieu l'apport des dons. L'*Ordo* mentionne expressément ici le rôle des fidèles ; il spécifie également que ces dons ne doivent pas se réduire au pain et au vin, mais qu'il y aura aussi des dons, en nature ou en espèces, pour les besoins de l'Eglise et des pauvres. Restaurer une procession de tous les fidèles aurait été faire preuve d'archéologisme : on ne l'a pas imposée. Souvent, en effet, il sera plus significatif de désigner une famille (père, mère, enfants) pour apporter les dons de toute la communauté. Le président reçoit alors le pain, et en le tenant seulement un peu au-dessus de l'autel (pour éviter le geste qui ferait penser à une offrande) il dit à voix basse :

Tu es béni, Dieu de l'univers,
toi qui nous donnes ce pain,
fruit de la terre et du travail des hommes ;
nous te le présentons :
il deviendra le pain de la vie.

On prévoit que ce passage pourra être dit à haute voix lorsqu'on ne chantera pas, et que les fidèles pourraient alors répondre : « Béni soit Dieu, maintenant et toujours. » Ce n'est pourtant qu'une proposition, et on comprendrait bien que des pasteurs, attentifs à faire saisir à leur peuple la structure de l'action eucharistique ou estimant que les nouvelles prières d'offertoire, belles en elles-mêmes, sont néanmoins une *inutilis repetitio*²⁵, préfèrent à cet endroit un morceau d'orgue ou un temps de silence avant la prière sur les offrandes.

Dans la « messe normative » présentée aux Pères lors du premier synode épiscopal dans la Chapelle Sixtine le 24 octobre 1967²⁶, le Consilium avait proposé que les formules accompagnant la *depositio donorum* ne soient pas obligatoires, mais seulement *pro opportunitate dicendae*²⁷. Des amendements présentés allaient cependant en sens

25. *Constitution sur la liturgie*, art. 34.

26. Cf. *Notitiae*, 3 (1967), p. 354. Au sujet du Synode, et bien que cela ne concerne pas directement les rites de l'offertoire, rappelons la proposition synodale d'admettre le Symbole des Apôtres avec le Symbole de Nicée à la messe. Les Pères du Synode avaient adopté ce projet par 142 *placet* et 22 *juxta modum* contre 19 *non placet* (*ibid.*, p. 356). Dans l'*Ordo missae* il n'y a pas de trace de cette proposition, alors que l'emploi du Symbole des Apôtres semble s'être beaucoup généralisé ces dernières années.

27. Cf. C. BRAGA : *De liturgia in primo coetu synodi episcoporum*, dans *Ephemerides Liturgicae*, 81 (1967), p. 463.

contraire²⁸, et le résultat final ne diffère guère de la pratique actuelle. On peut déplorer qu'on n'ait pas voulu rompre avec une tradition qui demande que l'on récite des formules *secreto*, alors que le geste du prêtre est suffisamment parlant ; mais, une fois le principe admis, on doit se féliciter du choix des formules finalement retenues (ceci vaut aussi pour la formule parallèle de présentation du vin).

Il s'agit de deux formules de « bénédiction » biblique²⁹, qui bénissent Dieu pour les dons qu'il nous fait³⁰. Des formules de ce genre accompagnaient le Juif pieux tout au long de la journée, et elles avaient pour but de « proclamer la seigneurie du Dieu d'Israël sur la réalité à laquelle, au moment même, on se trouve affronté, l'action dans le monde à laquelle on va s'appliquer »³¹. Nous pouvons appeler ces deux formules de petites *berakoth* (bénédictions), à la différence de la grande *berakah* qu'est la prière eucharistique³². Du point de vue théologique, elles constituent un net enrichissement des textes d'« offertoire », enrichissement auquel sera sensible le chrétien de notre temps qui a redécouvert les « réalités terrestres ». Lors d'une réunion du C.P.L. en 1946 (aux premiers temps de *La Maison-Dieu* !), M. Chirat avait exprimé ceci avec une telle concision que ses paroles nous semblent un des meilleurs commentaires que l'on puisse en proposer aujourd'hui :

Le Christ a pris du pain et du vin. Le pain et le vin, c'est le fruit des forces cosmiques et aussi du travail de l'homme ; et voilà qu'une chose inouïe est accordée à ce fruit des forces cosmiques et du travail de l'homme... Mais ce pain et ce vin que le Christ a pris, ce n'est pas seulement le fruit du travail de l'homme, ou des forces de la nature, mais c'est à la fois le fruit des forces de la nature et du travail de l'homme. Tout le travail de la nature auquel s'ajoute le travail de l'homme est présenté et transfiguré au niveau de gloire du corps et du sang du Christ³³.

28. Cf. *Notitiae*, 3 (1967), p. 358.

29. Sur la bénédiction biblique, cf. par ex. J. BETZ : *Sacrifice et action de grâces*, dans *La Maison-Dieu*, 87, pp. 78-84.

30. Du point de vue littéraire, l'incise *quem (quod) tibi offerimus* fait un peu figure d'élément étranger dans une telle bénédiction.

31. L. BOUYER : *Eucharistie*, Paris, 1966, p. 61.

32. Pour une première initiation à cette terminologie de la prière liturgique juive, voir L. BOUYER, *op. cit.*, pp. 55-93.

33. *Débat sur l'offertoire*, à la suite de l'article de B. CAPELLE : *Nos sacrifices et le sacrifice du Christ à la Messe*, dans *La Messe et*

Avant la déposition du calice sur l'autel, le diacre — ou, à son défaut, le prêtre — fait l'immixtion de l'eau dans le calice. Cet acte (auquel il serait difficile de donner aujourd'hui un sens autre que purement allégorique) s'accompagne d'une formule qui est un raccourci de l'ancienne prière romaine. Celle-ci contenait des allusions à la fête de Noël (*et mirabilius recreasti*) qui ont été retouchées. Le texte latin demande toujours que nous soyons « *consortes divinitatis* de celui qui a daigné partager notre humanité *per hujus aquae et vini mysterium* ». Il est à souhaiter que les traductions dans les différentes langues vivantes adoucissent cette expression, car « ce mystère du vin et de l'eau » n'est évidemment pas le sacrement qui nous donne part à la vie divine !

L'apologie « Humbles et pauvres... ».

Après la déposition du calice, dont la formule est parallèle à celle qui accompagne la déposition du pain, le célébrant dit la prière « Humbles et pauvres... ». C'est encore une prière sacerdotale à dire à voix basse, et de manière obligatoire. Avouons que de telles « apologies » posent des problèmes. Il est bon d'avoir gardé la possibilité de réciter une telle prière, qui correspond à la « prière d'humble accès » de plusieurs liturgies protestantes ; cependant cette prière provient d'une époque où, comme le dit B. Luykx, « on avait besoin de remédier aux tensions entre la piété personnelle du prêtre et le culte officiel »³⁴. Mais de là à vouloir l'imposer aux prêtres d'une autre époque, alors qu'elle ne correspond peut-être plus aux dispositions intérieures de ceux-ci, il y a du chemin.

De toute façon, il faut bien se poser une autre question :

*sa catéchèse (Lex Orandi, 7), Paris, 1947, pp. 176. Voir aussi la Constitution Gaudium et Spes, art. 38, § 2 : « Le sacrement de la foi, dans lequel les éléments de la nature, cultivés par l'homme, sont changés en son Corps et en son Sang glorieux. » — On peut se demander s'il n'aurait pas été préférable de mettre cet aspect davantage en relief à l'intérieur de la grande prière eucharistique elle-même (où il est déjà esquissé, par ex. dans la Prière euch. IV : « avec la création tout entière qui t'acclame par nos voix »), et non pas dans les petites *berakoth* qui le plus souvent ne seront même pas entendues. Sur l'action de grâce pour la création dans les anaphores anciennes, cf. Y. CONGAR : *Le thème de Dieu-Créateur et les explications de l'hexaméron dans l'antiquité chrétienne*, dans *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac (Théologie, 56)*, Paris, 1963, pp. 189-222.*

34. B. LUYKX : *art. cit. supra* note 19, p. 85.

est-ce que des prières de ce type, à dire *secretò*, peuvent vraiment faire partie de la liturgie au sens strict ? La réponse à une telle question semblait évidente aux liturgistes d'avant le 16^e siècle, et nous nous demandons de nouveau, en notre temps, si la liturgie (dans sa partie obligatoire) peut englober autre chose que ce qui est du culte *public*, c'est-à-dire visible ou audible. On peut souhaiter qu'un débat s'ouvre sur ce point.

L'encensement et le lavabo.

Après cette prière, l'*Ordo missae* continue : « S'il le juge bon, le prêtre encense les offrandes et l'autel. » Et cet encensement peut se poursuivre par celui des ministres et du peuple. Notons d'abord que la possibilité est également laissée d'encenser l'autel pendant le rite d'entrée. Le souci d'éviter les doublets amènera certainement les pasteurs à ne pas utiliser ces deux facultés sans discernement : il serait par exemple parfaitement possible d'encenser l'autel au début de l'action, conformément à la tradition romaine, et de n'encenser ici que les dons et les personnes. Notons aussi que tout « mode d'emploi », dans le sens des anciennes rubriques, a heureusement disparu. Il est bon qu'on ait gardé la possibilité de maintenir ce rite sans toutefois l'imposer dans des communautés où il paraîtrait difficilement compréhensible. L'encensement relie la liturgie latine aux liturgies orientales et — pourquoi ne pas le mentionner ? — on sait quel succès extraordinaire l'emploi de l'encens connaît actuellement dans des groupes de jeunes³⁵.

Si on ne doit pas hésiter à utiliser l'encens, on sera plus réservé à l'endroit du lavabo, qui a été maintenu. La « Présentation générale » (n^o 52) semble avoir senti la difficulté, puisqu'elle s'empresse d'expliquer que le rite est symbolique³⁶ : « Ce rite symbolise le désir de purification intérieure. » En tout cas, si l'on tient vraiment au lavabo, il faudrait rompre avec le geste étriqué des doigts lavés au-dessus d'un plateau minuscule et essuyés avec un

35. Pourquoi ne pas essayer ces nouveaux types d'encens aux parfums exotiques ? Mais il faudrait aller les acheter à Carnaby Street à Londres ou dans Greenwich Village à New York, et non pas chez les fournisseurs habituels de cierges et d'objets d'église.

36. Cf. *supra*, note 7.

linge qui a la taille d'un quart de mouchoir. S'il doit y avoir un geste, qu'il ait au moins un air de vérité ! On se lavera les mains, et non pas les doigts : on utilisera des matériaux et des objets dignes, selon ce que prévoit ailleurs la « Présentation générale », lorsqu'elle déclare que le matériel employé « doit être digne et répondre à sa destination » (n° 311). Un geste estompé et réduit serait pire que l'omission pure et simple ! La formule qui l'accompagne a été réduite à un verset.

L' « *Orate fratres* ».

L'*Orate fratres* a également été maintenu. Nous avons déjà parlé de son origine³⁷. On s'attendait généralement à sa disparition ou du moins à sa réduction à un invitoire avant l'*oratio super oblata*. Celle-ci, dans le rite romain, ne connaissait pas d'*Oremus* comme les autres prières présidentielles. L'ancien rite des Chartreux et le rite dominicain faisaient dire cet *Oremus* ; en revanche, ce dernier ne connaissait pas de réponse à l'*Orate fratres*. Dans sa formulation actuelle, la réponse du peuple indique bien que c'est par les mains du prêtre que la communauté offre l'Eucharistie (pensée qui a été reprise dans le document conciliaire sur les prêtres³⁸). Ce qui suit : *ad laudem et gloriam nominis sui et ad utilitatem quoque nostram totiusque Ecclesiae suae sanctae* exprime l'aspect bipolaire de la liturgie comme culte rendu à Dieu et sanctification de l'homme. Certains auraient probablement préféré un texte qui aurait englobé ces deux aspects d'une manière plus synthétique.

Les paroles du président de l'assemblée posent aussi des problèmes : les mots *meum ac vestrum sacrificium* désignent l'oblation (qui se trouve sur l'autel), mais il n'est plus correct d'utiliser ici le mot *sacrificium*, comme si le sacrifice eucharistique consistait dans la présentation des dons. Dans une messe renouvelée, où la grande prière eucharistique a été remise en valeur, où elle peut être entendue et comprise par l'assemblée tout entière, et où la participation des fidèles a augmenté, ce dialogue ne semblait pas avoir une valeur telle qu'il s'imposât de le

37. Cf. *supra*, pp. 50-51 et notes 19 et 20.

38. *Décret sur le ministère et la vie des prêtres*, n° 2 ; cf. J. FRISQUE et Y. CONGAR : *Les Prêtres (Unam Sanctam, 68)* ; Paris, 1968, pp. 24-25 et 138-142.

garder, mais la Congrégation pour le culte divin en a jugé autrement. Notons pourtant qu'une traduction intelligente, en accord avec l'Instruction du Consilium sur la traduction des textes liturgiques³⁹, pourrait peut-être remédier à certains inconvénients du libellé actuel.

Notons aussi les problèmes pratiques que pose la récitation d'un texte aussi long que le *Suscipiat*. Chacun les connaît déjà par expérience, surtout dans des grandes assemblées : un autre découpage pourrait donc s'avérer utile. En outre, il convient de prévoir que les fidèles se lèvent à ce moment, de façon à être debout quand la prière sur les offrandes commencera⁴⁰, et donc remédier à l'absence d'*Oremus* avant cette prière.

La prière sur les offrandes.

Enfin, après les six ou sept prières dont nous avons parlé, vient cette « prière sur les offrandes » qui pendant des siècles a suffi au peuple chrétien pour achever un rite qui avait suffisamment de sens en lui-même. Comme les deux autres grandes prières présidentielles (en dehors de la prière eucharistique), elle demande à être récitée avec ampleur ; il faut donc qu'à la messe lue elle soit nettement distincte de ce qui précède. Et il faut que le petit problème que nous avons mentionné sur la position debout soit résolu. Se lever pendant cette prière serait aller contre son caractère véritable et la réduire au rang des autres « prières de l'offertoire » ; se lever seulement après la prière reviendrait à admettre que cette présentation des dons est une affaire réservée au prêtre et qui ne concerne la communauté en aucune façon.

La traduction de ce texte en langue moderne pose, on le sait, beaucoup de problèmes : si le thème de l'offrande est toujours présent, la prière utilise souvent un vocabulaire qui est difficilement transposable dans nos catégories actuelles sans risque d'interprétations erronées.

*
**

Quelle impression générale laisse donc ce nouvel *Ordo missae* en ce qui concerne la partie dont nous avons parlé ?

39. Texte dans *La Maison-Dieu*, 98, pp. 143-155, avec un commentaire de J. GELINEAU, *ibid.*, pp. 156-162.

40. Cf. *Présentation générale*, n° 21.

Faut-il exprimer une satisfaction sans bornes, ou faut-il faire état d'une réprobation générale comme la revue américaine *Worship* n'a pas hésité à le faire⁴¹ ? Probablement ni l'un ni l'autre. Mais en matière d'aménagement, on pourrait souhaiter qu'au moins dans les pays où la *simplex nobilitas*⁴² correspond à la culture et aux traditions du peuple, on ouvre des possibilités d'aménagements dans la *structura rituum* dont parle la Constitution conciliaire⁴³. Quoi qu'il en soit, nous avons certaines difficultés à penser que ces nouveaux rites de préparation constituent la version définitive de la réforme de la messe romaine entreprise par le Concile.

Niels Krogh RASMUSSEN, o. p.

41. « Nous la considérons comme le produit le plus décevant du Consilium jusqu'à maintenant, le résultat d'une série de compromis » (*Worship*, 43, 1969, p. 371).

42. *Constitution sur la liturgie*, art. 34.

43. *Ibid.*, art. 38.