

La Maison-Dieu, 154, 1983, 59-79

Hans-Joachim SCHULZ

STRUCTURES DE L'EUCCHARISTIE COMME SACRIFICE ET OBLATION

AL'ARTICLE 24 de son Apologie de la Confession d'Augsbourg, Mélanchthon se situe vis-à-vis de l'enseignement catholique de son temps sur le sacrifice de la messe, en particulier des conséquences présumées de la doctrine de l'*opus operatum*, et fait appel quelque part au témoignage de la liturgie byzantine sur l'Eucharistie comme événement sacrificiel¹. Voici son texte :

« Le canon grec dit aussi beaucoup de choses sur l'oblation, mais il montre clairement qu'il ne parle pas à proprement parler du corps et du sang du Seigneur, mais du culte tout entier, des prières et des actions de grâces. En effet, il s'exprime ainsi : *kai poièson èmas axious genesthai tou prospherein soi deèseis kai ikesias kai thusias anaimaktous uper pantos laou* (Et rends-nous dignes de t'offrir des prières, des supplications et des sacrifices non sanglants pour le peuple tout entier). »

1. *Apologie de la Confession d'Augsbourg* XXIV, 88. En XXIV, 6 la pratique des « Églises grecques » était déjà alléguée contre l'usage de la messe privée.

Mélancthon n'a rien à objecter à cette manière de voir et de s'exprimer :

« Bien compris, cela n'a rien d'offensant... Car il appelle victimes non sanglantes les prières mêmes. De même que peu après : *eti prosperomen soi tèn logikèn toutèn kai anaimakten latreian* (nous t'offrons aussi ce culte sacrificiel et non sanglant) ». Et il continue : « Mais nos adversaires nous objectent, à tort, que l'expression *logikè latreia* a trait au corps même du Christ, alors que la prière parle du culte dans son ensemble et que le terme de *logikè latreia* est employé par Paul (Rom 12, 1) par opposition à l'*opus operatum*, au sujet de l'adoration en esprit, de la crainte de Dieu, de la foi, de l'invocation, de l'action de grâces, etc. »

Mélancthon affirme au moyen de ces paroles une intuition fondamentale pour le thème que j'ai à traiter, à savoir que la liturgie tout entière a un caractère sacrificiel, ce qui vaut par excellence pour la célébration eucharistique². De façon encore plus prochaine que Rom 12, 1, Heb 13, 15 touche la préparation essentielle de la structure fondamentale du culte chrétien³. L'attitude de vie des chrétiens et l'action de grâces pour la rédemption par le sacrifice du Christ peuvent correspondre comme une *thusia aineseôs* à la puissance rédemptrice totale du sacrifice de la croix : « Ainsi nous voulons "offrir à Dieu en

2. Sur la vue extensive des sacrements du Baptême et de la Cène comme oblation dans la Confession d'Augsbourg IX et XXIV, cf. E. ISERLOH-V. VAJTA, « Les sacrements : baptême et Cène », dans H. MEYER-H. SCHUTTE (éd.), *Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens*, Paderborn-Francfort: 1980, 209-220. De l'article XXIV, 14-25, alors que le terme « *sacrificium* » est évité comme prêtant à malentendu, que la messe, par opposition avec les « *sacrificii species* », peut être appelée un « *sacrificium eucharisticum* », non un « *sacrificium propitiatorium* », ce qui, selon Heb 10, 10.14 vaut seulement de la mort du Christ. Sur la confrontation entre l'Apologie et la « *Responsio catholica* » et la « *Confutatio* » de la Confession d'Augsbourg, cf. ISERLOH-VAJTA, 212 sq.

3. Les trois références I P 2, 5 (« *sacerdotium sanctum, ut offeratis hostias spirituales* »), Rom 12, 1 et Heb 13, 15 apparaissent déjà dans l'Apologie de la Confession d'Augsbourg XXIV, 25.

tout temps un pur sacrifice de louange" (Ps 50, 14, 25) qui est le "fruit des lèvres" (Os 14, 3) de ceux qui louent son nom. » Telle est l'attitude spirituelle qui sous-tend le culte chrétien.

Comment cette attitude se rapporte-t-elle à son expression liturgique concrète, et spécialement à la structure de fonctionnement de la célébration eucharistique, en laquelle le sacrifice du Christ devient présent dans l'action sur le pain et le vin⁴ et où s'effectue la participation sacramentelle à l'événement du salut? Jusqu'à quel point Mélanchthon a-t-il raison de ne pas rapporter l'expression de notre oblation et de notre action sacrificielle au corps du Christ⁵, tout en ne comprenant pas la structure de l'oblation comme purement spirituelle, sans actions ni symboles? Il en est empêché par le texte déjà cité de Paul sur l'oblation de notre propre corps (Rom 12, 1), qui demande une réalisation *existentielle et symbolique*. Il ne peut s'agir d'une interprétation purement spirituelle si Mélanchthon veut appliquer au culte tout entier la notion d'oblation, ce qui, eu égard à la liturgie byzantine à laquelle il se réfère ici, doit valoir aussi pour la structure symbolique de celle-ci⁶. La citation de la prière eucharisti-

4. Au sujet de la Confession d'Augsbourg XXIV, ISELOH-VAJTA disent (212) : « La Confession d'Augsbourg s'efforce de comprendre dans le mémorial quelque chose de plus qu'une présence dans la conscience. Mais à la théologie catholique il manque de développer cette précision que, dans le mémorial de la mort du Christ à la Cène, l'unique sacrifice de la croix est réellement rendu présent de façon sacramentelle, c'est-à-dire sous les signes du pain et du vin. » L'Apologie semble ici aller plus loin.

5. Ceci avait été demandé par la « *Confutatio* » (213), et la même compréhension des expressions sacrificielles du canon romain est sous-jacente au concile de Trente. Sur le sens originel des expressions du canon (en parallèle avec l'anaphore alexandrine), cf. mes études *Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung*, Paderborn: 1976, 56-72 et 78-87; « Liturgischer Vollzug und sakramentale Wirklichkeit des eucharistischen Opfers », *Orientalia Christiana Periodica* 45, 1979, 245-266, 260 sq.

6. Au sujet des « cérémonies », l'Apologie de la Confession d'Augsbourg déclare (XXIV, 35) : « Comme nous voudrions, pour plaire à nos adversaires, laisser appeler la messe 'juge sacrificium' ou sacrifice

que byzantine n'est pas, chez Mélanchthon, quelque chose d'isolé. Il connaît très bien la patristique grecque et doit avoir possédé également une présentation détaillée du déroulement de la liturgie byzantine.

De la sorte, face aux présentations du sacrifice alors reçues dans le catholicisme et aux formules sacrificielles pléonastiques du canon romain, la réduction de la célébration eucharistique proprement dite aux *Verba Testamenti* isolés et à la communion ne peut avoir été la seule alternative possible. Contre l'emploi abusif de la doctrine de l'*opus operatum*⁷, il fallait seulement assurer que l'accomplissement de l'eucharistie, conformément à I P 2, 5, Heb 13, 15 et Rom 12, 1, était intégré dans la structure fondamentale spirituelle, doxologique et existentielle du culte chrétien.

D'une certaine manière, il y a un grand contraste entre la liturgie byzantine et ce qui, après le rejet du canon romain, s'est établi dans la pratique luthérienne, avec la proclamation isolée des *Verba Testamenti*⁸. Non seulement, dans

quotidien, si eux-mêmes appelaient 'juge sacrificium' la messe tout entière, c'est-à-dire les cérémonies avec l'action de grâces, avec la foi dans le cœur, avec l'invocation du cœur à la grâce divine ».

7. De leur côté, les réformateurs ne se sont pas souciés du sens propre de la doctrine de l'*opus operatum*, qui veut assurer l'incommensurabilité de l'acte divin de grâce face à l'agir de l'homme ; tout en réclamant l'*opus operantis* comme disposition du fidèle. Ici le malentendu provient moins de la théologie des contemporains que surtout d'une pratique qui paraissait faite de petites œuvres de dévotion. Cf. ISERLOH-VAJTA, 217 sq.

8. Si la Confession d'Augsbourg et l'Apologie n'évoquent pas cette réduction, mais mettent l'accent sur leur haute estime de la messe et parlent seulement de la suppression de la messe privée et du latin et par ailleurs de réformes mineures (ISERLOH-VAJTA 211), ceci s'explique moins par des considérations extrinsèques que par la conscience d'une situation d'urgence.

D'autre part, Luther lui-même, au sujet de la messe et de la prière eucharistique, ne semble pas s'être tenu à l'idée du « *Sacrificium eucharisticum* » employée par lui, mais avoir finalement considéré la réduction du canon aux « *Verba Testamenti* » comme l'idéal d'une situation qu'il imaginait semblable à la Cène. Dès 1523, dans la « *Formula Missae* », il considère que « les saintes paroles de la vie et de la béatitude (les « *Verba Testamenti* ») sont placées au milieu des horreurs

l'anaphore byzantine, les paroles du Seigneur sont tellement liées à la prière eucharistique entière que celle-ci, comme « développement des *Verba Testamenti* » (pour reprendre l'expression de H.-C. Schmidt-Lauber), fait échec à toute tentative d'isolement de ces paroles. Mais la contexture totale de la liturgie eucharistique est formée d'expressions extrêmement diversifiées de l'anamnèse, de l'oblation et de l'épiclèse eucharistiques⁹. Il y a là une constante, en structure de signification, des paroles déjà citées de l'anamnèse : « nous t'offrons ce culte sacrificiel spirituel et non sanglant » (*eti prosphoroimen soi tèn logikèn kai anaimakton latreian*)¹⁰.

Il faut brièvement illustrer cette structure d'oblation, présente depuis le début de la liturgie byzantine, par les désignations correspondantes de la prière et de l'action.

sacrificielles comme autrefois l'arche du Seigneur se trouvait dans le temple de l'impiété à côté de l'idole de Dagon » (Weimar 12, 211). Sur ce passage et sur « le combat de Luther contre l'idée de sacrifice », cf. H.B. MEYER, *Luther und die Messe*, Paderborn: 1965 (= ci-après MEYER), 156-166. Sur le processus concret de la rédaction du canon chez Luther et Karlstadt entre 1520 et 1525, cf. *ibid.*, 246-261.

9. Sur cette structure de l'action eucharistique, cf. mon livre *Die byzantinische Liturgie. Glaubenszeugnis und Symbolgestalt*, 2^e éd. augmentée, avec de nouvelles recherches sur la tradition la plus ancienne et sa signification œcuménique, Trèves: 1980 (= SCHULZ, *Liturgie*), 214 sq. Cette structure peut être décrite synthétiquement de la manière suivante :

L'événement sacramentel du Christ dans l'anaphore se manifeste dans la liturgie byzantine en différentes couches symbolique concentriques qui l'expriment en images successives dont l'intensité symbolique décroît à mesure qu'on s'éloigne, par degrés hiérarchiques, du centre sacramentel. Comme jadis Denys reconnaissait dans toutes les actions symboliques de la liturgie, à partir du premier encensement, le chemin de l'opération sacramentelle divine du salut, de même dans l'histoire ultérieure de la liturgie byzantine, surtout sous l'influence de la pensée par images, le « mystère de l'amour divin pour nous », comme liturgie céleste et mémorial mystérique de la mort et de la résurrection, se concrétise « en une abondance sainte et variée de cérémonies riches de sens » et, jusque dans les préparations éloignées de la proskomidie et du commencement de la liturgie, « se présente en images ».

10. F.E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, I. *Eastern Liturgies*, Oxford: 1896, rééd. 1965 (= BRIGHTMAN), 386, 24.

a) Le terme « anaphore », c'est-à-dire « prière d'oblation sacrificielle », désigne, de façon stable depuis le 6^e siècle, la prière eucharistique¹¹. Le nom exprime l'accomplissement de l'oblation liturgique ainsi que la participation anamnétique au sacrifice du Christ sur la croix, qu'effectue cette oblation.

b) Mais déjà au 6^e siècle, dans toutes les formes de la famille liturgique syro-byzantine, l'anaphore est précédée d'une prière préparatoire du prêtre à l'autel, prière ordonnée à celle-ci, qui jusqu'à aujourd'hui s'appelle dans la liturgie byzantine *euchè tès proskomidès*, donc de nouveau « prière sacrificielle », dont, dans la liturgie dite de Chrysostome, la demande essentielle est : « Rends-nous dignes de t'offrir dons et sacrifices spirituels (*dôra te kai thusias pneumatikas*) pour nos propres péchés comme pour les péchés du peuple¹². » Comme J. Mateos et R.F. Taft l'ont montré, cette prière n'offre pas un parallèle direct à l'*oratio super oblata* romaine¹³, mais elle prépare immédiatement l'anaphore. Il existe en même temps une analogie avec l'*oratio super oblata*, en ce sens que la prière préparatoire manifeste déjà l'activité du prêtre à l'autel, donc un moment particulier de la structure générale, liturgique et symbolique, d'oblation de la célébration eucharistique. Le concept de *proskomizein*, employé dans le titre de cette prière (*euchè tès proskomidès*), a, comme le *protithenai* de l'anaphore de Basile, un sens proche de celui d'accomplissement sacramentel, qui apparaît clairement dans l'introduction au récit de l'institution, où il est question du « mémorial (*upomnèmata*) de ses saintes

11. Sur l'histoire de la notion, cf. A. BAUMSTARK, art. « Anaphora », *Reallexikon für Antike und Christentum* I, 418-427.

12. BRIGHTMAN 380, 36-381, 2.

13. J. MATEOS, *La célébration de la parole dans la liturgie byzantine* (*Orientalia Christiana Analecta*, 191), Rome: 1971, 174-179; R.F. TAFT, *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom* (*Orientalia Christiana Analecta*, 200), Rome: 1975, 350-373; cf. SCHULZ 56-60.

souffrances que nous avons offert devant toi (*apotetheikamen enôpion sou*) »¹⁴.

c) Depuis le 8^e siècle, les expressions *proskomizein* et *protithenai* sont employées lors de la présentation des dons¹⁵ au commencement de la liturgie : elles montrent que l'oblation est une constante de l'action liturgique globale.

Tournons-nous maintenant, du point de vue de la dimension de sacrifice et d'offrande, vers une analyse des expressions, très riches à cet égard, de la tradition globale des prières eucharistiques d'Orient et d'Occident (I), afin, ensuite, de discuter brièvement du problème de l'offertoire de la liturgie romaine classique, et de vérifier en même temps jusqu'à quel point la réforme postconciliaire de l'offertoire a été justifiée et heureuse (II). Tout ceci doit prendre en compte, à l'arrière-plan, une réflexion œcuménique sur la célébration eucharistique, spécialement du point de vue du sacrifice et de l'offrande, comme celle qui a été faite dans le document de Lima de « Foi et Constitution », que nous considérerons pour finir (III).

I

LE TÉMOIGNAGE DE LA TRADITION LA PLUS ANCIENNE DES PRIÈRES EUCHARISTIQUES

La réflexion la plus ancienne, d'une authenticité insurpassable, sur le repas du Seigneur et la structure de sa réalisation, se trouve chez Paul, dans le rapport le plus étroit avec son récit de la Cène. L'attestation paulinienne du double commandement de l'anamnèse *touto poieite eis emèn anamnèsin* est aussitôt suivie — liée par la conjonc-

14. BRIGHTMAN 327, 20-22.

15. Sur la distinction terminologique entre *protithenai* et *proskomizein*, SCHULZ, Liturgie 70 sq. (surtout la note 170). Sur la structure symbolique de la proskomidie, cf. l'index, 236 sq.

tion *gar* — d'une indication sur la manière dont ce mémorial se réalise : par les actions du repas, en mangeant le pain (la fraction) et en buvant la coupe (la bénédiction), ce par quoi les actions mêmes, comme aussi les paroles constitutives pour le repas du Seigneur, reçoivent le caractère d'une prédication¹⁶. Le contenu de cette prédication par l'événement même du repas et sa forme verbale est la mort du Kyrios et l'efficacité de cette mort jusqu'à ce que le Seigneur revienne. Le contenu de cette prédication se fonde sur les paroles mêmes du Seigneur : « mon corps livré pour vous », « mon sang versé pour vous »¹⁷. Il y a dans la tradition textuelle de Paul une variante significative qui correspond à un libellé chrétien archaïque, prédominant dans les liturgies orientales : *Touto mou esti to sôma, to uper umôn klômenon* (« mon corps, rompu pour vous »)¹⁸. Le mystère du pain partagé et celui du corps livré

16. Sur le caractère de cette prédication en action et en parole chez Paul, cf. J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter, I/1 : Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik*, Freiburg: 1955, 151 sq. ; le *kataggellein* de I Cor 11, 26 se réfère là surtout aux paroles prononcées. Que la réalisation du mémorial, dans la mesure où elle s'effectue dans les actions du repas, ne se limite pas seulement au manger et au boire, ressort de la comparaison avec I Cor 10, 16 sq., où la « fraction du pain » et la « bénédiction de la coupe » apparaissent liées avec cette efficacité, pour laquelle on s'attendrait à ce que l'accent soit mis sur le manger et le boire. Les deux fois, il s'agit de la structure globale du repas.

17. On rend compte ainsi de l'accent mis sur leur rôle liturgique. Sur les différentes expressions du récit dans l'histoire de la liturgie, cf. F. HAMM, *Die liturgischen Einsetzungsberichte im Sinne vergleichender Liturgieforschung untersucht*, Münster: 1928 ; H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, Berlin: 1926, rééd. 1955 (= LIETZMANN).

18. Ainsi, chez Hippolyte : B. BOTTE, *La Tradition Apostolique de saint Hippolyte*, Münster: 1963 (= BOTTE), 14-16 : « Corpus meum quod pro vobis confringetur » (en traduction d'un participe présent avec le sens d'un proche futur, fréquent dans la *koinè*. — Cf. note suivante : BETZ 42). Dans l'original grec, il devait y avoir *thruptomenon* (BOTTE 15, note 5). De même, *Constitutions Apostoliques VIII* (BRIGHTMANN 20, 19). Pour les exemples de la tradition orientale, cf. LIETZMANN ; A. HAENGGI-I. PAHL, *Præx eucharistia. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, Fribourg: 1968, troisième partie, par A. RAES, Les anaphores orientales de Basile (236), de Jacques (248 et 270), de Marc et Cyrille (112 et 137).

à la mort sur la croix deviennent ici complètement transparents l'un à l'autre¹⁹.

L'interprétation paulinienne d'I Cor 11, 26 a très fortement marqué la liturgie : les textes d'anamnèse, d'Hippolyte aux dernières prières eucharistiques romaines, font dans leur première partie écho à I Cor 11, 26²⁰.

Ainsi, lorsque nous nous demandons quelle est la structure qui qualifie l'Eucharistie comme sacrifice et la rend transparente au sacrifice totalement rédempteur de la croix, la réponse est : ce sont les actions mêmes de la Cène, avec les paroles annonçant et libérant leur rapport intime au sacrifice de la croix. Cela a lieu par l'action de grâces pour l'œuvre du salut, par l'anamnèse explicite de la mort du Kyrios, en partant des paroles mêmes du Seigneur.

L'accomplissement de ces actions de la Cène avec les paroles de l'*eucharistia* et de l'*anamnèsis*, cette *thusia aineseôs* de la communauté du repas, réalise-t-elle ce que nous avons appelé la structure liturgique d'oblation et ce que nous avons délimité, au moins conceptuellement, comme la structure de l'événement eucharistique en tant que sacrifice ? Cela remplit-il en même temps ce que la tradition dogmatique désigne par les concepts de « sacrifice du Christ » et « sacrifice de l'Église » ? Le sacrifice de l'Église est-il simplement, et de façon conceptuellement

19. Alors que le participe *didomenon* (*didonai to sôma*), qui prédomine dans la tradition textuelle biblique, se réfère en premier lieu à la croix, et seulement de façon indirecte à la présentation des dons de la Cène (cf. BETZ II/1 : *Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem Neuen Testament*, 2^e éd., Freiburg: 1964, 40 sq.), le mot *klômenon* a son point de départ dans le repas, tout éclairé, il est vrai, par la croix. Une mise en rapport de l'acte spécifique de la fraction du pain lors du repas avec l'événement de la croix (comme cela est particulier aux rites de fraction d'origine syrienne) ne parvient que relativement tard (6^e-8^e siècle) à se symboliser dans les rites et à s'exprimer verbalement, comme c'est le cas lorsque, dans la liturgie romaine, l'*Agnus Dei* sert de chant de fraction. Autrement, la symbolique primitive de la fraction est à interpréter d'après I Cor 10, 16 sq. Dans les premiers temps, une mise en rapport symbolique de la fraction à la croix ne peut être supposée, eu égard à Jn 19, 36.

20. Cf. J.A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, trad. française, 3 vol., Paris: 1952-1956 (= JUNGSMANN), III, 138 ; LIETZMANN 50-60.

satisfaisante, la participation au sacrifice de la croix dans le repas du Seigneur ? Ou y a-t-il un moment de l'action, et si possible une structure générale de l'action, pertinente du point de vue liturgique et dogmatique, qu'il faille proprement désigner par le concept d'oblation, en latin : *oblatio*, en grec : *phosphora*, *proskomidè*, *anaphora* ?

La plus ancienne et constante tradition de la prière eucharistique va dans ce sens. Commençons par Hippolyte. Il paraphrase et développe la réflexion paulinienne d'I Cor 11, 26 sur le contenu de l'anamnèse (mort du Kyrios) dans la formule : « *memores mortis et resurrectionis* », ce qui est déjà précontenu dans le titre paulinien de Kyrios. Il fait le lien avec le commandement du Seigneur de faire mémoire par une conjonction : « *memores igitur mortis et resurrectionis* ». De même, au participe « *memores* » correspond celui de « *gratias tibi agentes* », de sorte qu'on passe à cet endroit de l'action de grâces pour l'œuvre du salut à celle pour la participation à l'œuvre du salut dans la liturgie, « *quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare* ».

Mais, à ce point particulier dans l'action liturgique, ce ne sont plus, comme chez Paul, les actions du repas — rompre le pain, bénir, partager ou boire — qui sont mentionnées mais, à parité structurelle avec « *memores* » et « *gratias agentes* » : « *offerimus tibi panem et calicem* »²¹.

On ne doit pas dire qu'il s'agit naturellement de l'action de grâce sur le pain et le vin, apportés au préalable. Même cela est devenu dans une certaine mesure un préalable technique. La rubrique avant l'anaphore (« les diacres doivent apporter du pain et du vin ») montre bien que chez Hippolyte « *offerre* » garde son sens étymologique d'« apporter », mais l'étymologie ne suffit pas à l'interprétation théologique et liturgique. L'élasticité du sens d'*offerre* chez Hippolyte²² ne se réduit pas à des emplois très peu différenciés. Il y a, derrière ce mot, l'histoire plus longue et

21. BOTTE 16.

22. Sur la diversité des sens d'*offerre* chez Hippolyte (*propherein*, *anapherein*), cf. LIETZMANN 181-186.

plus différenciée des deux termes grecs *phospherein* et *anapherein*.

Dans toute l'histoire de la prière eucharistique de la famille liturgique syro-byzantine et alexandrine, comme dans le canon romain, au centre de l'action eucharistique l'« *offerimus* » est exprimé comme action présente, en parallèle à l'action de grâces eucharistique. Formulé à la première personne du pluriel, il renvoie à l'acte qui fonde l'action de grâces, par le moyen duquel se réalise l'événement anamnétique désigné par le participe « *memores* » (*memnènon*) ; ici il ne s'agit plus de l'apport des dons effectué antérieurement.

Mais à l'inverse, c'est par erreur que, dans l'interprétation traditionnelle du canon romain, on réfère l'« *offerre* » correspondant, avec son complément d'objet « *de tuis donis ac datis* », à une oblation sacrificielle des dons consacrés comme telle et à la réalité du corps du Christ²³. Toutes les expressions en *offerimus/phospheromen* de ces traditions de la prière eucharistique sont clairement orientées vers l'épiclese qui suit, dans le contexte de laquelle les dons sont désignés comme « *sancta* » (ainsi chez Hippolyte) ou comme « *corpus et sanguis* » (ainsi dans le canon romain et les anaphores grecques qui lui correspondent). Ceci montre que dans l'*offerimus* et le *prosppheromen* de l'anamnèse est visé un rite d'oblation dont on considère qu'il se poursuit jusqu'à ce moment²⁴, tandis que l'épiclese considère l'oblation liturgique comme participant, dans une pleine transsignification, à la réalité du Christ²⁵. Que l'épiclese

23. JUNGSMANN III, 144, avec les notes 36 sq. : K. GAMBER, *Sacrificium missae. Zum Opfeverständnis und zur Liturgie der Frükirche*, Ratisbonne: 1980, 39-42.

24. Cf. H. ALDENHOVEN, « Darbringung und Epiklese im Eucharistiegebet. Eine Studie über die Struktur des Eucharistiegebets in der altkatholischen Liturgien im Lichte der Liturgiegeschichte », *Int. Kichl. Zs.* 61, 1971, 79-117, 150-189 ; 62, 1972, 29-73. Cf. en outre les études signalées ci-dessus à la note 5.

25. Cf. E. SCHILLEBEECKX, *La présence du Christ dans l'Eucharistie*, Paris: 1970 ; H.-J. SCHULZ, « "Transsubstantiation" und "Transsignifikation" in liturgiewissenschaftlicher Sicht », dans W. BEINERT (éd.), *Sprache und Erfahrung als Problem der Theologie*, Paderborn: 1978, 61-77.

demande, à la manière des anaphores grecques, la descente de l'Esprit sur les dons, ou que, à la manière du *Supplices* du canon romain, elle demande que ces dons entrent dans le champ de la puissance incréée devant la face de Dieu, cela ne fait pas de différence en théologie sacramentaire²⁶.

Il faut donc tenir que les termes *offerimus* et *phosphoromen* de l'anamnèse relèvent de la même structure liturgique de signification que l'oblation du pain et du vin. Cette oblation ne s'achève pas lorsqu'on apporte et qu'on dépose les dons, mais elle continue, comme dans les paroles de la *thusia aineseôs*, qui s'expriment en action de grâces sacramentellement constitutive jusqu'à l'épiclese, pour trouver dans la louange leur point culminant avec la doxologie finale. Pendant ce temps, l'« offerre » rituel s'est transsignifié et transformé, et l'on est passé de l'« actio »²⁷ à l'*altaris* « participatio », comme le dit le *Supplices* du canon romain.

En termes de théologie dogmatique : la délimitation (par rétrécissement) de la matière et de la forme du signe sacramentel dans la théologie scolastique des sacrements, et la détermination liturgique selon laquelle seules les paroles du Seigneur importent — détermination qui s'est beaucoup accentuée chez Luther, même s'il voit en elles la promesse divine et non la forme du sacrement — sont plus étroites que les données théologiques et liturgiques.

Pareillement, au baptême, l'action baptismale, liturgique et théologique, n'est pas faite de la seule application de l'eau avec une formule d'administration du prêtre, mais elle inclut l'acte croyant et confessant par lequel on s'approprie ce que Dieu Trinité réalise dans le signe de l'eau. Être baptisé se réfère toujours à la confession de foi, jamais à la seule mention du Nom divin dans la formule baptismale. Semblablement, l'action liturgique signifiante

26. Cf. par exemple le caractère interchangeable de ces représentations dans les prières finales de procomidie des formulaires de Basile et de Chrysostome du 8^e-9^e siècle : BRIGHTMAN 309. Des éléments analogues dans l'histoire de la liturgie chez LIETZMANN 68-122.

27. Sur le sens de l'« actio » eucharistique et du « canon actionis », cf. JUNGSMANN III, 7.

de l'eucharistie ne se limite pas à prononcer les paroles du Seigneur sur les dons du pain et du vin présents d'une manière quelconque²⁸, mais par une prière eucharistique, anamnétique et épyclétique, en laquelle les paroles fondatrices de Jésus ont valeur ; une prière faite sur du pain et du vin qui ne sont pas simplement là, mais sont offerts à Dieu et expriment le don de nous-mêmes et l'aptitude sans lesquels l'homme ne peut réaliser les signes eucharistiques de l'oblation personnelle sacrificielle et rédemptrice du Christ. La Cène de l'Église ne peut se réaliser comme une pure imitation extérieure, mais dans l'imitation de disciples qui suivent le Christ²⁹, et ceci est en rapport avec le signe constitutif de la célébration eucharistique.

II

LE PROBLÈME DE L'OFFERTOIRE

Après le témoignage de la prière eucharistique en faveur du caractère structurel du sacrifice et de l'oblation, il faut maintenant considérer brièvement le problème de l'offertoire³⁰. Des projets en vue de modifier les prières romaines de l'offertoire font partie, depuis l'époque du Concile de Trente, du programme de réforme liturgique³¹.

28. Du point de vue dogmatique, l'ensemble des déterminations de matière et de forme du Décret du concile de Florence pour les Arméniens (1439) sont de caractère purement disciplinaire, comme il ressort de l'analyse historique (cf. G. HOFMANN dans *Orientalia Christiana Periodica* 5, 1939, 151-185). Il en va de même au sujet de l'ordination des prêtres dans la Constitution « Sacramentum Ordinis » de Pie XII (A.A.S. 40, 1948, 5-7).

29. De la sorte, le jugement de Paul sur la mauvaise conduite des participants au repas de Corinthe (« Cela n'est plus manger le repas du Seigneur ») revêt une signification plastique de théologie sacramentaire.

30. Cf. JUNGSMANN II, 271-382. En ce qui concerne l'histoire de la Réforme, cf. MEYER (ci-dessus note 8), 135 sq., 167 sq.

31. Sur l'attitude des Pères de Trente au sujet de la désignation des dons à l'offertoire comme « hostia immaculata » et « calix salutaris », cf. JUNGSMANN I, 174. Sur la préhistoire de cette partie de l'Ordo Missae de 1969, cf. E.J. LENGELING, *Die neue Ordnung der Eucharistiefeier*.

Cette problématique a eu pour conséquence précisément qu'en Allemagne, lors de la récente réforme de l'*Ordo Missae*, la question n'a pas toujours été débattue « *sine ira et studio* ». La manière, naguère prédominante mais théologiquement erronée, de caractériser les trois phases de l'action eucharistique comme « offrande du sacrifice », consécration et communion, a favorisé en Allemagne la tendance à écarter le plus possible de la zone de préparation des dons les idées sacrificielles³² et même toute interprétation symbolique. Les textes définitifs accompagnant l'offertoire dans l'*Ordo Missae* de 1969 peuvent cependant être l'expression heureuse d'une tradition symbolique authentique.

Dans son commentaire du nouvel Ordo, publié en 1970, Emil Joseph Lengeling prend au sujet de ces prières la position suivante³³ : « Les oblats sont des dons du Créateur, mais aussi le fruit du travail humain : ce fait peut être interprété comme le symbole de ce que nous-mêmes entrons dans le sacrifice du Christ, dont les signes de pain et de vin demeurent après que la consécration les a changés. — Le pain et le vin reçoivent « pour nous » une existence nouvelle (transubstantiation), une signification nouvelle (transsignification) et un sens nouveau (transfinalisation, cf. la clause finale : *ex quo nobis fiet*). »

Pareillement Joseph Andreas Jungmann, critiquant une

Allgemeine Einführung in das römische Messbuch. Texte latin et allemand, Introduction et commentaire, Münster: 1971 (= LENGELING), 24, 29, 33 sq., 39, 218.

32. Cf. le compte rendu sur les textes proposés pour accompagner la préparation des dons dans LENGELING 219. De façon intéressante, les *Agende* luthériennes n'ont pas hésité à employer (spécialement pour les collectes) l'expression « sacrifice d'action de grâces » qui, pour exprimer la symbolique du don de nous-mêmes et de la *thusia aineseôs* néo-testamentaire, ne semblent pas obscurcir la valeur rédemptrice exclusive du sacrifice du Christ. Cf. LENGELING 220. Luther lui-même ne voulait pas condamner l'expression de sacrifice lorsqu'elle se référait à « la prière et à l'offrande personnelle des fidèles, à leurs aumônes et à leur gratitude, que nous "devons placer sur le Christ notre médiateur", car ce n'est pas nous, mais lui qui, comme grand prêtre éternel, nous offre à la messe » (MEYER 159).

33. LENGELING 220.

opinion contraire exprimée dans la presse, a posé la question : « Seulement une préparation ?³⁴ » En se référant au travail de traduction alors en cours, il mettait en garde contre un déplacement ou une atténuation de l'intention de ce texte : « Si, dans la formulation finale de l'offertoire de l'*Ordo Missae* romain, un certain accent est mis sur l'« *offerimus* » et que celui-ci a pour objet les fruits de la terre et de notre travail, il n'est pas sans fondement d'estimer qu'on a cherché à exprimer là une idée pastoralement importante, qui ne trouvait pas place dans les prières eucharistiques. » Il ajoute : « Il serait faux, et ce serait isoler indûment un sacrifice de pain et de vin, d'écarter consciemment la symbolique inscrite dans les dons. Le sacrifice chrétien est ainsi confié à l'Église qu'il doit commencer avec le pain et le vin. Si l'on nie ou si l'on obscurcit cela, on accroît le risque que le sacrifice du Christ, aussi comme sacrifice de l'Église, perde son rapport avec le monde terrestre et avec la vie. »

Alors critiquée par Lengeling, la traduction allemande affaiblissante du commencement de cette prière (« *Benedictus Deus* ») par « nous te rendons grâces »³⁵ a abouti dans le missel allemand de 1975 à une formule qui correspond mieux au modèle de la berakah : « Loué sois-tu, Seigneur notre Dieu. » — La traduction de l'*offerimus* par « nous apportons... devant ta face » peut avoir une valeur heureuse dans la mesure où elle rejoint des expressions symboliques traditionnelles des anaphores, comme celle du « *Supplices te rogamus* » (*jube haec perferri... in sublime altare tuum in conspectu divinae maiestatis tuae*) et celle de la nouvelle traduction de la troisième prière eucharistique (« elle présente devant tes yeux l'Agneau qui a été immolé »)³⁶.

34. *Gottesdienst*, numéro du 8 juillet 1970.

35. LENGELING 219.

36. Cf. le rapport entre le texte latin de l'*offerimus* de la préparation des dons et l'expression correspondante de la prière eucharistique III : « *munera quae tibi sacrandae detulimus* ». Après une telle demande épyclétique de consécration et à la suite de la consécration déjà effectuée par la récitation des paroles du Seigneur, les expressions d'*offerimus* de l'anamnèse, réinterprétées, ne sont plus au niveau de l'établissement du

Notre analyse des expressions de l'*offerimus* dans la tradition ancienne de la prière eucharistique conduit ainsi à tirer des conséquences pour la signification de l'offertoire, eu égard à la transparence de la structure d'oblation qui est essentielle à toute la liturgie eucharistique. Si l'on prend comme point de départ le postulat dogmatique et liturgique de la tradition occidentale depuis le 5^e siècle³⁷, à savoir que la prononciation liturgique des paroles du Seigneur est aussi déjà proclamation de la présence eucharistique du corps et du sang du Christ, ce à quoi se tiennent les nouvelles prières eucharistiques romaines, à la différence de la structure des anaphores antiochiennes et alexandrines, l'anamnèse, lieu le plus central des expressions en *offerimus*, ne peut plus donner le même sens à la réflexion sur la structure significative et symbolique d'oblation de la célébration eucharistique. Ici, il s'agit bien plus de confesser la présence proprement sacrificielle du sacrifice de la croix et d'y participer en grâce. Le regard sur la concrétisation symbolique de cette participation doit se tourner vers la communion, ce qui est le cas dans la deuxième partie de l'épiclese, celle qu'on appelle épiclese de communion.

Si l'on admet que la consécration a déjà eu lieu, les expressions en *offerimus* données par la tradition conduisent à un dilemme. Ou bien celles-ci sont une occasion de

signe sacramentel (dans le prolongement de la structure déjà manifestée à l'offertoire), mais l'expression indûment anticipée du « perferri in sublime altare » (pour ce fait mystérique, les liturgies classiques évitent un sujet à la première personne du pluriel, mais emploient un passif transsubjectif : cf. SCHULZ, *Orientalia Christiana Periodica* 46, 1980, 5-19).

37. On a déjà un indice d'un développement dans ce sens dans le témoignage du *De Sacramentis* sur le rôle liturgique des paroles du Seigneur, mais surtout dans la transformation du « Quam oblationem », ancienne épiclese d'oblation, qui passe du « quod est figura... » (*De sacramentis*) à « ut corpus et sanguis fiat... » (cf. JUNGSMANN III, 102 sq.). Sur la pertinence de ceci en théologie sacramentaire, et sur son éloignement croissant d'avec la tradition antiochienne-byzantine et alexandrine, voir les études mentionnées à la note 5, et aussi H.-B. SCHULZ, « Das frühchristlichaltkirchliche Eucharistiegebet. Überlieferungskontinuität und Glaubenszeugnis », *Int. Kirchl. Zs.* 70, 1980, 139-153.

tourner le regard en arrière vers la démarche sacrificielle, significative et existentielle, des fidèles; ou bien on rapportera ces expressions vers le corps du Christ comme leur objet, mais l'on ne fera plus de la communauté (à la place du Christ lui-même) l'acteur proprement dit du sacrifice du Seigneur, ce contre quoi s'est élevée la protestation des réformateurs, en conséquence de la mauvaise interprétation ordinaire de ces textes.

Mais alors l'idée de l'entrée de la communauté dans le sacrifice du Christ par le pain et le vin comme signe de l'offrande de nous-mêmes est renvoyée à la zone de l'offertoire, ou bien l'on devrait défaire à nouveau, à la manière du canon romain³⁸, l'unité heureusement retrouvée de la prière d'action de grâces dans sa première partie (laquelle fonde à proprement parler le nom d'action de grâces), ce que personne ne souhaitera.

Si l'on abandonne cette défiance envers la mise en valeur de l'offertoire, qui me semble alimentée par la désignation théologiquement impropre de « sacrifice » (par opposition à la consécration), on n'a même plus besoin de craindre des associations comme celles de « petit canon » ou de « prolepse ». En tout cas, le fait que l'événement sacramentel se soit en partie reflété dans la texture symbolique avant l'anaphore a, dans les liturgies orientales, favorisé le sens du mystère et intensifié l'expérience liturgique. Dans cette direction, l'offertoire de la messe romano-franque s'était développé à partir d'un héritage inspiré en fin de compte de l'Orient, à défaut d'une correspondance (seulement très indirecte) avec le climat des expressions de l'*offerimus* dans le canon, si elles étaient bien comprises, et avec les *orationes super oblata*, d'un style trop lapidaire.

Au sujet de l'objection de naguère contre les expressions proleptiques à l'offertoire, disons encore que l'appellation

38. Par ailleurs, c'est dans l'anaphore alexandrine de Marc et Cyrille, avec son passage de l'action de grâces à la prière de demande dès la partie qui précède le *Sanctus* que le débouché de l'oblation dans l'établissement du signe sacramentel trouve son expression la plus persévérante (prières d'offrande superposées au canon). Cf. HAENGGI-PAHL, 108.

de prolepse, d'anticipation, de l'événement sacramentel qui en vérité ne se produit pas encore, repose sur un malentendu. Du point de vue du développement historique et de l'intention exprimée, les expressions dont il s'agit n'anticipent pas mais suggèrent d'avance le mystère sacramentel : autrement dit, leur portée est mystagogique. Déjà les Pères de Trente ne disposaient plus de catégories différenciées pour comprendre un enseignement scolastique qu'ils tenaient en haute estime, à savoir qu'un sacrement est « *in genere signi* », ou mieux « *in genere symboli* ». Aussi eurent-ils également des difficultés au sujet de la formule de la commixtion « *Fiat commixtio et consecratio...* », dans laquelle le grec *teleiôsis* de la liturgie de saint Jacques³⁹ est mal traduit, et qui a été reçue à Rome vers 700, du temps du pape syrien Serge I^{er}⁴⁰. En réalité, *teleiôsis* a ici le sens d'une figuration du mystère à accomplir symboliquement.

Une objection paraît plus à craindre que de nouveaux malentendus sur l'offertoire au sens d'un petit canon ou d'une prolepse : c'est que la préparation naturelle des dons du pain et du vin ne se fait plus de la même façon que dans l'antiquité, où les fidèles pouvaient réellement apporter à l'autel le « fruit du travail de leurs mains ». L'institution générale du nouveau missel a, cependant, avec le renouveau de la procession d'offertoire, offert des possibilités comparables avec le caractère immédiat qu'avait autrefois cette démarche⁴¹ : des formes de dons existentiellement réalisables et la possibilité, en certaines circonstances, d'exprimer l'offrande de nous-mêmes en lien avec l'apport des oblats à l'autel.

39. BRIGHTMAN 62, 19.

40. JUNGSMANN III, 242, 226.

41. Cf. articles 49 et 101 : LENGELING 218 sq.

III

**SACRIFICE ET OBLATION
DANS LE TÉMOIGNAGE
DU MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE**

Pour finir, il faut indiquer comment la structure générale d'oblation a été reconnue et exprimée dans la réflexion œcuménique des dernières années.

L'exposé de convergence sur l'Eucharistie (en même temps que sur le baptême et le ministère) de la Commission « Foi et Constitution » du Conseil Œcuménique des Églises⁴², qui a reçu une forme concrète depuis Bristol 1967 et qui, après sa dernière mise au point en janvier 1982, a été appelé « Document de Lima », met en valeur de différentes manières l'aspect d'oblation de l'Eucharistie. Le liturgiste se sent particulièrement intéressé par ce texte qui paraît remarquablement inspiré par la tradition liturgique. Ainsi, dans la section sur « La signification de l'Eucharistie », la division des chapitres suit les phrases et les aspects de la prière eucharistique comme « action de grâces au Père » (A), comme « anamnèse ou mémorial » de l'œuvre de salut du Christ (B), comme « invocation de l'Esprit » (C) et comme « communion des fidèles » (D)⁴³.

Le caractère anamnétique de l'Eucharistie est clairement et fondamentalement exprimé, ce qui est décisif pour sa structure : « L'Eucharistie est le mémorial du Christ crucifié et ressuscité, c'est-à-dire le signe vivant et efficace de son sacrifice qui a été accompli une fois pour toutes sur la croix et toujours agissant en faveur de toute l'humanité (5). Le paragraphe suivant ressemble à une paraphrase de l'anamnèse de la liturgie de Chrysostome, avec son insistance sur le mémorial efficace « de tout ce qui est arrivé

42. Foi et Constitution. *Baptême, Eucharistie, Ministère, Convergence de la foi*, Paris-Taizé: 1982.

43. Pour d'autres rapports avec les textes de la tradition liturgique, cf. H.-J. SCHULZ, « Die Theologie der Ortskirche als Œkumenischer Impuls », dans G. KAUFMANN, *Tendenzen der Katholischen Theologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, Munich: 1979, 95-111, 109 sq.

pour notre salut» et son énumération des événements salutaires :

« Le Christ lui-même, avec tout ce qu'il a accompli pour nous et pour la création entière (dans son incarnation, sa condition de serviteur, son ministère, son enseignement, ses souffrances, son sacrifice, sa résurrection, son ascension et l'envoi de l'Esprit Saint) est présent dans ce mémorial ; il nous accorde communion avec lui. L'Eucharistie est aussi l'avant-goût de son retour et du Royaume éternel. »

Depuis le commencement, l'Eucharistie, comme action de grâces, est aussi une *thusia aineseôs* qui se manifeste dans des signes et qui, par le moyen des dons du pain et du vin, est constitutive de l'événement de la Cène. Le paragraphe 4 le dit ainsi :

« L'Eucharistie est le grand sacrifice de louange, par lequel l'Église parle au nom de la création tout entière. En effet, le monde que Dieu a réconcilié avec lui-même est présent à chaque eucharistie : dans le pain et le vin, dans la personne des fidèles et dans les prières qu'ils offrent pour eux et pour tous les humains. Le Christ unit les fidèles à sa personne et leurs prières à sa propre intercession, de sorte que les fidèles sont transfigurés et leurs prières acceptées. Ce sacrifice de louange n'est possible que par le Christ, avec lui et en lui. Le pain et le vin, fruits de la terre et du travail des hommes, sont présentés au Père dans la foi et l'action de grâces. Ainsi l'Eucharistie révèle au monde ce qu'il doit devenir : une offrande et une louange au Créateur, une communion universelle dans le Corps du Christ, un royaume de justice, d'amour et de paix dans l'Esprit Saint. »

Depuis l'idée de la récapitulation d'Irénée de Lyon jusqu'aux nouvelles prières romaines sur les dons, la tradition liturgique transparait ici. On ne recule pas devant le mot de changement [*Wandlung*. — Dans le texte français : transfiguration], mais il est intégré dans un grand processus épyclétique qui embrasse tout l'événement liturgique et dont l'agent est l'Esprit qui « renouvelle la face de la terre ».

Mon exposé peut se terminer sur cette vision liturgique et cosmique. Dans la liturgie de l'Église, le sacrifice de la croix rayonne pour lui donner son sens dans toutes les structures d'actions et de paroles. Mais, comme culte du peuple de Dieu à accomplir par des hommes et par la création, cette *eucharistia* doit en même temps être une oblation. Cependant, ce qui commence comme oblation débouche dans la réconciliation manifestée à la croix et à la résurrection, dont la lettre aux Éphésiens atteste qu'elle est la plénitude et le sens même de toute la création et de tous les siècles.

Hans-Joachim SCHULZ

(Traduit de l'allemand par P.-M. Gy)

Hort coll. 128 p. 146F

Communication faite au Séminaire de la Sainte-Trinité, Vienne

1967