

La Maison-Dieu, 203, 1995/3, 39-49

Pierre-Marie GY

SPIRITUALITÉ DE LA COMMUNION D'APRÈS LA LITURGIE

LES documents, malheureusement peu nombreux¹, dont nous disposons, au sujet des travaux préparatoires au Missel romain de 1570, nous renseignent notamment sur un point étonnant pour nous : ceux qui ont préparé le Missel ne connaissaient plus la pratique de la communion dans la messe, mais le fait que les oraisons après la communion étaient formulées au pluriel constituait pour eux la preuve que la communion des fidèles dans la messe avait été pratiquée à une époque plus ancienne, et qu'il était légitime d'en permettre le rétablissement. C'est pour cette raison que fut introduite alors dans le rite de la messe une rubrique disant au sujet du prêtre : « après avoir consommé le précieux sang, s'il y a des communicants, qu'il les communique, avant de se purifier². » Avec le temps, cette rubrique rendit possible

1. Cf. Amato Pietro FRUTAZ, « Contributo alla storia della riforma del Messale promulgato da san Pio V nel 1570 », *Problemi di vita religiosa in Italia nel cinquecento* (Italia sacra, 2), Padova, 1960, 187-214.

2. *Quo sumpto, si qui sunt communicandi, eos communicet, antequam se purificet.*

le rétablissement de la communion dans la messe³. Nous nous sommes encore battus pour cela lorsque j'étais jeune religieux, et les catholiques — choquant en cela d'autres chrétiens — n'ont pas encore tous assimilé comme une évidence qu'il convient de communier avec des hosties consacrées à la même messe, comme le demande l'article 55 de la constitution de Vatican II sur la liturgie, dans lequel « est fortement recommandée cette participation plus parfaite à la messe par laquelle les fidèles, après la communion du prêtre, reçoivent le corps du Seigneur du même sacrifice⁴ ».

Les pages présentes vont dans la même direction, en ce sens qu'elles ont pour but de mettre en valeur, dans les prières du Missel, l'essentiel d'une spiritualité de la communion puisée au plus profond de la tradition eucharistique de l'Église, sans laquelle aucune inculturation n'aurait chance d'être authentique⁵. De même que la vie de foi des chrétiens trouve dans la liturgie, dans la règle ecclésiale de la prière — la *lex orandi* — son appui et son modèle essentiel, de même en va-t-il, pour les chrétiens du rite romain et des autres rites, dans les prières liturgiques pour la communion. Dans ces prières nous est offerte l'intelligence spirituelle de l'Eucharistie reçue et le modèle de notre attitude envers elle.

L'attitude priante du communiant trouve dans la liturgie deux repères fondamentaux, d'une part en ce qui concerne le rapport spirituel entre la communion et la grande prière eucharistique, d'autre part en ce qui concerne la structure trinitaire de la démarche priante et communiant. En précisant ces deux points je vais prendre

3. Cf. L. PALADINI, « La controversia della Comunione nella Messa », *Miscellanea L.C. Mohlberg*, Rome, 1948-1949, I, 347-371 ; II, 341-347.

4. *Valde commendatur illa perfectior Missae participatio qua fideles post Communionem sacerdotis ex eodem Sacrificio Corpus Dominicum sumunt*. Sur l'origine de la difficulté dont le Concile souhaite qu'elle soit surmontée, cf. la note 6.

5. On pourrait mentionner ici nombre d'études de valeur sur les postcommunions dans la tradition liturgique romaine. Je ne pense pas que ce soit le lieu de le faire.

position par rapport aux idées de deux grands liturgistes de notre siècle, le bénédictin anglican Gregory Dix et le jésuite autrichien Josef Andreas Jungmann.

Communion et prière eucharistique

Dans son livre célèbre sur la structure de la liturgie eucharistique — *The Shape of the Liturgy* — publié en 1945, il y a juste 50 ans, Gregory Dix a marqué, approximativement en même temps qu'Odo Casel à Maria Laach et Jungmann à Innsbruck, l'importance fondamentale de la grande prière eucharistique, par rapport à laquelle d'autres prières telles que la prière après la communion ne sont que des reflets ou des prolongements. Que notre liturgie comporte une seule grande prière (comme la messe romaine d'avant Vatican II ne connaissait que le seul canon romain) ou qu'il y en ait plusieurs (comme le Missel de Paul VI), c'est à cet endroit que se trouve la redécouverte liturgique peut-être la plus importante de notre siècle, celle qui demande le plus de temps pour être assimilée en profondeur dans la vie spirituelle des chrétiens, puisqu'elle appelle à la fois à un recentrement de la piété sur la grande prière et à un renforcement — voire un rétablissement — de l'unité spirituelle entre la communion et la grande prière, que la théologie et la piété avaient desserrée⁶.

Il n'est pas impossible que ce soit cette unité-là qui était visée dans une ancienne prière après la communion qui demandait que nous demeurions en eucharistie

6. Le père André DUVAL notait déjà cela à propos du concile de Trente : « si l'enseignement du concile de Trente sur l'Eucharistie ne s'est pas exprimé dans un document unique, mais en plusieurs décrets traitant séparément du "sacrement" — pratiquement de la présence réelle —, puis de la communion, enfin de la messe, l'explication n'est pas à en chercher dans l'histoire épisodique du concile, mais dans un certain éclatement de la réflexion théologique sur le "mystère de la foi", reflet d'un véritable cloisonnement entre les pratiques eucharistiques du peuple chrétien » (*Des sacrements au concile de Trente*, Paris, 1985, 63).

(*ut in gratiarum actione maneamus*⁷ : il y a lieu, en tout cas, de donner pleine valeur, dans la prière eucharistique, au paragraphe qui prie spécialement pour les communiants, qu'il s'agisse, dans la prière eucharistique romaine I, de la communion comme participation au mystère à l'autel céleste (*ex hac altaris participatione*) ; ou, dans les autres prières eucharistiques romaines, de l'épiclese dite de communion. Cela d'autant plus que les historiens des prières eucharistiques anciennes inclinent à penser que, dans l'épiclese, l'élément de prière pour les communiants est plus primitif et peut-être plus fondamental que l'élément consécrationnaire.

Particulièrement important est ici le passage de l'anaphore de S. Jean Chrysostome qui prie pour les communiants, et dans lequel un spécialiste tel que le P. Taft semble porté à voir un élément préchrysostomien plutôt qu'un ajout attribuable à Chrysostome lui-même :

Fais de ce pain le précieux corps de ton Fils, et de cette coupe le précieux sang de ton Fils, en sorte qu'ils deviennent, pour les communiants, vigilance (*nèpsis*) de l'âme, rémission des péchés, communion de ton Saint-Esprit, plénitude du Royaume, confiance (*parrèsia*) en Toi et non en jugement ni en condamnation⁸.

Si l'on estime juste la proposition de rendre à la grande prière sa valeur centrale dans la piété eucharistique de l'ensemble des fidèles, on comprend mieux que sa logique conduisait à ce que la grande prière soit à nouveau dite à haute voix (ou chantée) dans la langue du peuple. Il est possible en revanche que cette logique d'approfondissement spirituel invitait à centrer l'attention sur une

7. *Sacramentaire de Vérone*, n° 1025 ; *Missel romain ancien*, dimanche après l'Ascension.

8. Sur ce texte, cf. Robert TAFT : « The Fruits of Communion in the Anaphora of St John Chrysostom », dans Ildebrando SCICOLONE (éd.), *Psallendum. Miscellanea Jordi Pinell* (Studia Anselmiana, 105), Rome, 1992, 275-302. Ce passage de l'anaphore a été repris plus tard, après la communion, dans une sorte de prière-doublet.

ou deux prières eucharistiques plutôt qu'à augmenter leur nombre.

Communion et vie trinitaire

La prière après la communion, et les oraisons de la messe en général, ont une structure trinitaire, c'est-à-dire que la doxologie qui les conclut n'est pas seulement un élément qui vient après la prière, mais qu'il en exprime le mouvement le plus profond. En faisant remarquer cela, je ne prétends pas pour autant que ce mouvement structurel ait été connu à toutes les époques par ceux qui ont rédigé les oraisons, mais il y a là un élément important, et à mon avis fondamental, de la manière de prier de la liturgie romaine, dont nous pouvons rapprocher, pour l'Orient grec, les réflexions de S. Basile sur les deux structures trinitaires de la prière, celle qui rend grâce au Père par le Fils dans l'Esprit, et celle qui glorifie le Père, le Fils et l'Esprit⁹, la première étant celle de l'action de grâce et de notre intimité (*oikeôsis*) avec Dieu.

Jungmann a bien mis en relief la place du Christ dans le mouvement de l'action de grâce et de la prière en général¹⁰, mais il a perçu de façon incomplète le rôle médiateur du Christ, comme cela a été démontré de manière précise par le liturgiste allemand Alfred Stuiber¹¹. Au sentiment de Jungmann, le mouvement de toute

9. *Traité Du Saint-Esprit*, chap. 1, 7 et 27.

10. Il a par ailleurs sous-évalué l'importance en Tradition de la prière adressée au Christ, mais ce n'est pas ici le lieu de considérer cette question.

11. Dans son compte-rendu de la troisième édition allemande de *Missarum Sollemnia* (1952), *Theologische Revue* 50, 1954, col. 166-170. Dans la quatrième édition de son grand ouvrage, Jungmann rend compte à son tour de l'argumentation de Stuiber et ajoute — manifestant ici, à mon avis, une faiblesse de méthode — : « Là où des vues différentes du donné historique sont possibles, nous n'avons, je crois, pas de motif, à l'époque du renouveau liturgique, de préférer les interprétations qui correspondent le moins aux grandes idées qui ont été redécouvertes » (*Missarum Sollemnia*, 4^e éd., t. II, 583).

doxologie est ascendant, c'est-à-dire que dans tous les cas, il sous-entend le préalable « Nous te le demandons (par J.-C., etc.) ». En réalité, le mouvement est, suivant les cas, soit ascendant soit descendant (« accorde-le nous », par J.-C., etc.), comme on peut le voir dans les doxologies tant des sermons de S. Léon et de S. Grégoire le Grand, de nombreuses oraisons latines comportant à la fin le verbe *concedas* ou un verbe semblable.

En réagissant contre la piété, quasi exclusivement tournée vers la divinité du Christ, des montagnards tyroliens de son enfance, Jungmann n'a pas entièrement respecté l'ampleur de la médiation du Christ telle que la voient S. Léon, Chalcédoine et les prières du Missel romain¹². Ce double mouvement mérite de trouver place dans la prière des chrétiens et leur rapport avec le Christ, même si, dans le Missel romain de 1970, la doxologie ne prend son ampleur trinitaire que pour la première oraison. Dans le Missel de Vatican II, nous avons un bon exemple de ce que j'ai appelé la médiation descendante à la post-communion de la messe de minuit : « ... déjà tu apaises notre soif et notre faim à la table de ton Royaume, par Jésus » (*cuius caelesti mysterio pascimur et potamur, per Christum*), ou encore, le lundi de la deuxième semaine de Pâques : « Fais-nous prendre (*pervenire concede*) des forces neuves à cette nourriture qui apporte le salut, par Jésus. » En pareil cas, le sens de la prière nous fait mettre, avant la conclusion, une virgule et non un point.

Éprouver sa conscience avant d'accéder à la Table du Royaume

C'est déjà considérer la manière dont les postcommunions voient la communion que d'évoquer avec elles

12. Cf., en réflexion à propos de l'attitude de Luther, le petit livre d'Y. CONGAR, *Le Christ, Marie et l'Église*, Bruges, 1952, dans lequel le P. Congar se demande si les désaccords mariologique et ecclésiologique ont une racine en christologie.

le passage dans lequel S. Paul avertit les Corinthiens de s'examiner avant de communier, afin de ne pas boire « son propre jugement » (1 Co 11, 27-32¹³). Une des prières proposées au prêtre avant la communion demande que cette communion n'entraîne « ni jugement ni condamnation¹⁴ » mais qu'elle « donne la guérison ». Cette évocation de l'eucharistie à la fois comme jugement et remède me paraît avoir été fréquente dans le christianisme ancien. Il ne s'agissait pas là simplement d'une alternative, mais, face au jugement de Dieu, de cette conscience repentante qui ouvre le cœur aux dons eschatologiques. Autrement dit, il y a non pas opposition mais corrélation entre notre attitude juste envers le Jugement et l'eschatologie déjà réalisée de la communion.

Cette attitude-là s'exprime dans les prières médiévales avant la communion, que ce soit, dans la messe romaine, le *Domine non sum dignus*, « Seigneur, je ne suis pas digne de te recevoir », où nous appliquons à la communion les paroles du centurion implorant la guérison de son enfant, ou encore, dans la liturgie eucharistique byzantine, cette belle prière :

À ta cène mystique, fais-moi communier aujourd'hui, ô Fils de Dieu. Car je ne dirai pas le Secret à tes ennemis, ni ne te donnerai le baiser de Judas. Mais, comme le larron, je te crie : Souviens-toi de moi, Seigneur, dans ton royaume¹⁵.

N'est-on pas obligé, ici, de comprendre le Royaume, non pas seulement dans l'imminence de la prière du bon larron à Jésus en croix, mais en même temps dans

13. Ces versets, lus autrefois à la messe du jeudi saint et du *Corpus Christi*, manquent dans le lectionnaire de la messe depuis Vatican II.

14. Cf. le passage des anaphores de S. Basile et de S. Jean Chrysostome dont il a été question plus haut.

15. F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, Oxford, 1965 (1896), 394.

l'eschatologie réalisée¹⁶ à laquelle la communion nous fait accéder ?

Si l'on passe des Pères à la piété médiévale, il me semble que le souci de ne pas être indigne de communier l'a emporté dans la conscience des chrétiens d'Occident, à partir du XII^e siècle, sur l'attention à la parole du Christ en S. Jean (6, 53) : « si vous ne mangez pas la chair du Fils de l'homme, et si vous ne buvez pas son sang, vous n'aurez pas la vie en vous. » Un tel déplacement d'accent a fait abandonner la communion des nouveaux-nés, et reporter la première communion des enfants jusqu'après leur première confession.

Oserai-je dire, en essayant de prendre du recul à la fois par rapport à notre temps et par rapport aux variations de la pratique eucharistique au cours des siècles, que l'équilibre y semble difficile entre l'excès et le défaut, entre une communion réservée à des chrétiens de haut niveau et une pratique eucharistique inattentive à la parole de l'Apôtre en 1 Co 11, 28, ou encore, dès le IV^e et le V^e siècle après Jésus-Christ, entre une spiritualité eucharistique nourrie du Cantique des Cantiques — celle de saint Ambroise — et une autre, vite dominante dans le christianisme syrien, marquée surtout par le sens du sacré

16. J'emprunte la notion de *realized eschatology* au livre de l'exégète Charles H. DODD — un presbytérien gallois —, *The Apostolic Preaching and its Developments*, Londres, 1936 (je me réfère à la 6^e éd., 1950, 1994 — trad. française, Paris, 1964, 123). Cette notion, qui, pour Dodd, exprime l'essentiel de l'eschatologie des Évangiles, fut découverte par lui dans l'anamnèse des anaphores de S. Jean Chrysostome et de S. Basile, dans laquelle le mémorial du mystère pascal et de l'Ascension du Christ se prolonge en celui de sa parousie, en quelque sorte précontentue dans l'Eucharistie. Je me rappelle, à l'occasion d'un échange épistolaire avec le P. Jungmann au sujet de la réforme liturgique, lui avoir demandé ce qu'il pensait de ce débouché des anaphores dans l'eschatologie. Lui qui spirituellement était vigoureusement latin, me répondit : *Habeant sibi*, c'est-à-dire « qu'ils se le gardent ». Quoi qu'il en soit de l'anamnèse, la liturgie romaine a quelque chose de comparable dans l'antienne *O sacrum convivium* dont il sera question ci-après.

et le respect des saints Mystères : les choses saintes sont pour les saints, *Sancta sanctis* ¹⁷.

Il n'est pas facile d'évoquer le contenu des prières romaines après la communion en faisant abstraction des prières sur les offrandes. De plus, ici comme ailleurs, la *lex orandi* de la liturgie romaine est conforme à quelque chose de très profond dans la Tradition telle que le concile Vatican II l'a comprise : elle fait une place privilégiée aux Pères de l'Église, c'est-à-dire, dans le cas, à leur manière de vivre la communion eucharistique, mais en même temps elle se refuse à cette sorte d'archéologisme spirituel qui a pu exister chez les jansénistes, voire, une fois ou l'autre, dans certains secteurs du mouvement liturgique avant Vatican II.

Pour ce qui est de la communion, les prières romaines ont fait bon accueil à l'un ou à l'autre apport de la spiritualité eucharistique moderne tout en s'en tenant fondamentalement à la vision ancienne, dans le Missel de 1970 comme dans le Missel antérieur, plus modifié en 1570 dans son calendrier que dans son euchologie ¹⁸. Cette vision a deux caractéristiques essentielles. D'abord, elle est celle d'une Église qui communie (plutôt que d'individus au sein de l'Église). D'autre part, elle est communion à la Table du Royaume et grâces de communion pour nous préparer à cette table, mais le second aspect est subordonné au premier.

Le « nous » de la communion.

La Table du Royaume

La première de ces caractéristiques apporte une nuance à ce que j'ai signalé naguère au sujet du fruit ecclésial

17. Cf. Johannes QUASTEN, « *Mysterium tremendum. Eucharistische Frömmigkeits auffassungen des vierten Jahrhunderts* », dans A. MAYER-J. QUASTEN-B. NEUNHEUSER (éd.), *Vom christlichen Mysterium*, Mélanges Odo Casel, Düsseldorf, 1951.

18. Cf. l'étude de Mgr FRUTAZ, ci-dessus note 1.

de l'Eucharistie, dont les prières de la messe romaine parlent à peine¹⁹. C'est vrai, mais il faut ajouter que le sujet communiant est pluriel — je veux dire qu'il n'est pas tout seul, il fait partie d'un nous —, même s'il n'est pas très souvent dit qu'il est Église. Je ne veux pas dire par là que n'importe qui a le droit de communier — dès la première description de l'Eucharistie, S. Justin précise que pour pouvoir communier il faut vivre « comme le Christ nous l'a transmis²⁰ » —, mais que tous peuvent s'y unir par un humble désir.

En ce qui concerne la seconde caractéristique, la prière eucharistique romaine, à la différence des anaphores byzantines, ne fait pas mention dans l'anamnèse de la parousie comme précontentue dans le mémorial eucharistique, mais l'accent principal des postcommunions est eschatologique : il nous est donné « déjà, en cette vie, d'avoir part aux biens du Royaume²¹ », d'en recevoir dans la communion le gage (*pignus*), comme il est dit en plusieurs prières, par exemple le troisième dimanche de carême, pour lequel le texte français de la postcommunion est plus proche du latin qu'on ne le croirait à première vue : « Nous avons reçu de toi, Seigneur, un avant-goût du ciel (*Sumentes pignus caelestis arcani*) en mangeant dès ici-bas le pain du Royaume (*in terra positi iam superno pane satiati*²²).

Comme on sait, l'idée de l'Eucharistie comme gage sera reprise par S. Thomas d'Aquin dans l'antienne *O sacrum convivium* (« Ô festin sacré ») pour la Fête-Dieu, mais ici c'est la relation personnelle du communiant, des communiants, avec le Christ qui occupe la première place

19. Cf. ma *Liturgie dans l'histoire*, Paris, 1990, 201-204.

20. *Première apologie*, chap. 66 (*Liturgie des heures*, 3^e dimanche de Pâques).

21. *In terra positos, iam caelestium praestas esse participes* (2^e dimanche de carême = sacramentaire gélasien, n° 213).

22. *Sacramentaire de Vérone*, n° 23. Le réalisme absolu du sacrement étant sauf, la postcommunion de la Fête-Dieu préfère marquer la distance entre la communion eucharistique et la « jouissance de la divinité » que celle-ci préfigure (*divinitatis fruitio*, où, comme chez S. Augustin, la fruition théologique est le contraire de la jouissance égoïste).

(dans ce sacrement le communiant reçoit le Christ : *Christus sumitur*).

Comme le montre la fin de la postcommunion du 3^e dimanche de carême, la réalité eschatologique déjà présente en mystère appelle en même temps un accomplissement en notre manière de vivre. Littéralement : « que ce qui est réalisé mystériquement soit accompli dans notre action » (*quod mysterio geritur, opere impleatur*). Le texte liturgique français dit, pour faire bien saisir la réalité mystérique : « Fais-nous manifester par toute notre vie ce que le sacrement vient d'accomplir en nous. » Ailleurs, les prières diront que le sacrement multiplie en nous ses fruits²³, nous purifie et nous donne la force²⁴, plus spécialement qu'il nous donne l'amour du ciel²⁵...

Si important que l'Évangile puisse être comme modèle de vie, et même si cette manière de vivre n'est pas loin des réalités eschatologiques, ce sont ces dernières qui sont premières et fondamentales, étant entendu que dans le mystère de la communion on ne peut introduire de disjonction à l'intérieur d'une participation sacramentelle qui est à la fois à la vie divine et au festin du Royaume.

Pierre-Marie GY

23. *Fructus in nobis multiplica sacramenti* (lundi de la 3^e semaine de Pâques = sacramentaire gélasien, n° 467).

24. ... *et fortitudinem cibi salutaris nobis infunde pectoribus* (même prière).

25. Cf. par exemple mardi de la première semaine de carême.