

La Maison-Dieu, 203, 1995/3, 7-38

Louis-Marie CHAUVET

COMMUNION ET DÉVOTION

RÉFLEXIONS SUR LES THÉOLOGIES ET LES PRATIQUES DE L'EUCCHARISTIE

IL suffit de remonter quelques décennies pour constater que le rapport entre communion et dévotion était pratiquement l'inverse de celui que nous connaissons aujourd'hui : on communiait relativement peu alors, mais on multipliait les pratiques dévotionnelles ; aujourd'hui, on communique beaucoup, mais on accorde fort peu de place à ces dernières. On communique même sans guère manifester de « dévotion » comme telle... C'est ce rapport entre communion et dévotion que l'on voudrait examiner ici.

On part de l'hypothèse que la prévalence de l'une ou de l'autre est liée prioritairement (quoique non exclusivement) à la prégnance ou à la non-prégnance du rapport entre eucharistie et Église. Or, l'expression de ce rapport est aussi bien pratique que théorique. On sait en effet combien, en sacramentaire notamment, les théories sont liées aux pratiques. Elles n'en sont certes pas le simple « reflet » ; mais elles n'en sont pas non plus indépendantes : elles en portent la marque. On ne peut comprendre un système théologique, et cela vaut

particulièrement en sacramentaire, en dehors des pratiques qui l'accompagnent et qui en sont à la fois la cause et l'effet. Tout cela signifie que pour vérifier notre hypothèse il nous faut être attentif non seulement à la théologie ou, mieux, aux théologies de l'eucharistie qu'atteste l'histoire, mais aussi aux conditions socioculturelles et aux pratiques qui leur sont liées. Ce parcours historique nous conduira à interroger la situation actuelle : un nouvel équilibre entre communion et dévotion semble se chercher aujourd'hui ; n'est-il pas à favoriser pastoralement ?

THÉOLOGIES DE L'EUCCHARISTIE

Les théologies patristiques de l'eucharistie ne sont pas monolithiques : d'Irénée à Origène, de Cyprien à Augustin, ou encore de l'école d'Alexandrie à celle d'Antioche, pour ne prendre que ces exemples particulièrement significatifs, les accents sont fort différents¹. Il en ressort cependant quelques traits communs. Relevons-en deux : d'une part, on ne connaît pas de débat théologique comme tel sur la présence du Christ dans l'eucharistie (le premier débat à ce sujet n'apparaîtra qu'au IX^e siècle) ; d'autre part, on remarque une vive sensibilité au rapport de l'eucharistie à l'Église, ce qui va de pair avec une ecclésiologie de type « sacramentel » comme le montre, positivement, la conviction que c'est par la participation au corps eucharistique du Christ que l'on était considéré comme pleinement membre de son corps ecclésial et, négativement, la pratique de l'« excommunication » : celui qui était disciplinairement privé de la communion eucharistique n'était plus considéré que comme un membre « périphérique » de l'Église².

1. Voir par exemple, J.-M. TILLARD, *L'Eucharistie, Pâque de l'Église*, Cerf, 1964 (« Unam sanctam », 44) ; ou encore, le COLLECTIF, *L'Eucharistie des premiers chrétiens*, Beauchesne, 1976 (« Le Point théologique », 17).

2. J.-M. TILLARD, *Chair de l'Église, chair du Christ. Aux sources de l'ecclésiologie de communion*, Cerf, 1992 (« Cogitatio fidei », 168).

Le réalisme symbolique d'Augustin

La doctrine eucharistique de S. Augustin est exemplaire à ce sujet. On connaît, par exemple, le célèbre passage du Sermon 272 : « Puisque vous êtes le corps du Christ et ses membres [cf. 1 Co 12, 27], c'est votre propre mystère [sacrement³] qui repose sur la table du Seigneur, c'est votre propre mystère que vous recevez. C'est à ce que vous êtes que vous répondez "Amen", et cette réponse marque votre adhésion. Tu entends "Le corps du Christ", et tu réponds "Amen". Sois un membre du Christ pour que ton Amen soit vrai. » Et Augustin de poursuivre, en faisant référence à l'itinéraire catéchuménal des nouveaux baptisés auxquels il s'adresse : broyés par les exorcismes, imbibés d'eau au moment du baptême pour former une seule pâte, cuits au feu du Saint-Esprit, devenus le pain du Seigneur, « soyez ce que vous voyez, et recevez ce que vous êtes », c'est-à-dire : « soyez ecclésialement ce corps que vous êtes eucharistiquement, et recevez eucharistiquement ce corps que vous êtes ecclésialement⁴ ». Pour Augustin, commente J.-M. Tillard, le *sacramentum* de l'eucharistie « est le don, non d'un Christ isolé, mais de la Tête conjointe à son Corps. Et ce Corps du Christ est fait, inséparablement, du corps personnel du Seigneur ressuscité et des membres que sont les chrétiens soudés par l'Esprit en une communion vivante⁵ ». Cela, bien sûr, ne signifie pas que l'Église serait présente dans l'eucharistie avec le Christ. C'est bien le corps personnel du Ressuscité que les chrétiens reçoivent dans la communion, mais « en acte de vivification de son Corps ecclésial par

3. « *Mysterium* » est ici, comme presque toujours chez Augustin, équivalent de « *sacramentum* ». Cf. C. COUTURIER, « "Sacramentum" et "mysterium" dans l'œuvre de S. Augustin », dans H. RONDET *et al.*, *Études augustiniennes*, Aubier, 1953, p. 161-274.

4. Nombreux autres exemples chez Augustin, ainsi que notamment chez Jean Chrysostome et Cyrille d'Alexandrie, dans J.-M. TILLARD, *Chair de l'Église, chair du Christ*, *op. cit.*, chap. 2.

5. *Ibid.*, p. 58.

l'Esprit-Saint. L'eucharistie donne le corps personnel mais dans le lien indissociable qui l'unit au Corps ecclésial⁶ ».

Le langage eucharistique d'Augustin est éminemment symbolique. Cela signifie notamment, d'une part, que l'évêque d'Hippone se garde bien de confondre les deux corps, personnel et ecclésial, du Christ : on ne symbolise en effet que des différences ; d'autre part, qu'il voit dans ce *sacramentum* la conjonction ou le mariage indissoluble (cf. Ep 5, 32) des deux corps, à tel point que l'on ne peut dire l'un sans dire simultanément l'autre : le symbole en effet articule (« *symballô* »; cf. la « *symbolè* », articulation du genou, du coude...) indissolublement les éléments qu'il distingue. Entre la fusion « imaginaire » du Christ et de l'Église qui aboutit à l'indistinction et leur séparation pseudo-« réaliste » qui prétend dire le premier dans l'eucharistie, comme un simple « En-Face », sans dire l'autre, Augustin maintient la vérité de la médiation sacramentelle. Pour le dire en un langage qui est plus scolastique qu'augustinien, l'« *esse* » eucharistique ne peut être exprimé autrement que comme « *adesse* », être-pour, être-vers... Dans cette perspective, le corps ecclésial était perçu comme la *veritas* du corps eucharistique, terme à comprendre alors non au sens actuellement courant de vérité de type « scientifique », mais au sens de *plénitude, perfection d'être, accomplissement spirituel*⁷ ; cette perspective sera encore nettement celle des théologiens de l'époque carolingienne⁸.

6. *Ibid.*, p. 64. Dans le même esprit, l'auteur commente très justement le passage célèbre de la *Cité de Dieu* X, 6 sur le sacrifice eucharistique : « En son réalisme, le sacrifice eucharistique est le "*sacramentum*" du sacrifice du Corps ecclésial comme tel, c'est-à-dire inséparablement du Christ Tête enserrant celui de ses membres et du sacrifice des membres s'insérant dans celui de leur Tête » (p. 58).

7. H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'Église et l'eucharistie au Moyen Âge*, Aubier, 1944, p. 216. Textes patristiques et médiévaux à ce sujet, p. 218 s.

8. *Ibid.*, p. 310 : « Tous les théologiens du IX^e siècle, lorsqu'ils traitent de l'Eucharistie, la mettent en rapport avec le corps ecclésial. C'est à tel point que si l'on rencontre chez l'un d'eux le mot "*corpus*" sans autre précision, on a d'ordinaire le droit de présumer que c'est de ce corps-là qu'il s'agit — quoique sans exclusion de la Tête. »

Vers la « présence réelle »

Or, ce langage symbolique augustinien, pleinement homogène à son objet sacramentel, devait apparaître plus tard comme insuffisamment « réaliste » : il ne s'agirait guère que d'une *elegans similitudo*⁹. On assiste en effet au Moyen Âge à un tournant théologique. Celui-ci fut préparé par la théorie d'Isidore de Séville au VII^e siècle, lequel, dans ses *Etymologiae*, fait dériver la notion de *sacramentum* de *sacrum secretum*, là où Augustin la rattache à *sacrum signum*. Chacun des deux points de vue a sa pertinence, mais l'insistance sur le premier conduisait à comprendre le *sacramentum* comme un « voile » (*tegumentum*) qui cache la grâce, là où Augustin y voyait au contraire un signe de manifestation de cette même grâce. Or la théorie isidorienne devait dominer jusqu'au début du XII^e siècle. La première grande controverse eucharistique, au IX^e siècle, entre Paschase Radbert et Ratramne, centrée sur le couple *figura/veritas*, s'enracinait précisément dans la théorie du *tegumentum*. Le premier, partant d'emblée de la foi de l'Église, affirmait que la parole de Jésus « Je suis le pain vivant... » ne pouvait être qu'une *veritas*, tandis que son adversaire, partant d'une théorie de la connaissance, voyait dans cette même parole une *figura*, dans la mesure où une « figure » est, selon lui, la désignation voilée d'une réalité, là où la « vérité » la désigne sans voile¹⁰. Puisque le *sacramentum* eucharistique est un *sacrum secretum*, c'est-à-dire un voile qui cache la

9. Expression de Bérenger de Vénouse, citée par H. DE LUBAC, *op. cit.*, p. 281. — En 1926 encore, E. Geiselmann soupçonnera la doctrine augustinienne d'être, non point certes « antimétaboliste » comme le serait selon lui celle de Ratramne au IX^e siècle, mais « amétaboliste » (E. GEISELMANN, *Die Eucharistielehre der Vorschlastik*, Paderborn, 1926, p. 217).

10. E. MARTELET, *Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme*, Desclée, 1972, notamment p. 138-144.

réalité sainte¹¹, le corps et le sang du Seigneur y sont présents *vere* certes, mais *in figura* et non *in veritate*.

C'est donc du point de vue de notre mode de connaissance que Ratramne oppose « figure » et « vérité », non du point de vue de la réalité. Pourtant, le courant culturel de l'époque oriente vers ce second niveau, comme l'atteste la question posée par le roi Charles Le Chauve et à laquelle Ratramne essaie précisément de répondre : le Christ est-il présent dans l'eucharistie *in mysterio an in veritate*¹² ? Cette alternative ne devait toutefois être radicalisée qu'avec Bérenger, deux siècles plus tard. Or, comme l'a montré le P. de Lubac, entre les mains de ce dialecticien, la symbolique sacramentaire d'Augustin se désagrège. Car, pour Bérenger, il ne peut y avoir de milieu entre la figure (ou le « mystère ») et la vérité. Là où, pour Augustin, « plus il y a de mystère, plus il y a de raison », Bérenger les oppose : « Toutes les inclusions symboliques se muent dans son intelligence en antithèses dialectiques. Constamment il sépare ce que la tradition unissait¹³. »

Bérenger avait certaines excuses : il réagissait en effet contre l'ultra-réalisme qui régnait à son époque. On se représentait alors la *caro Christi* comme tellement adhérente à la *species panis* que le vrai miracle était le maintien par Dieu du voile sensible (*tegumentum*) qui empêchait de voir le vrai corps du Christ¹⁴. Qu'on ait assisté, dans

11. RATRAMNE : « *Hinc etiam et sacramenta vocitantur, quia tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem accipientium fideliter dispensat* » (*De corp. et sang. Dom.*, 47-48 ; PL 121, 147). Définition très proche chez Paschase Radbert (PL 120, 1275).

12. Cité par Ratramne, PL 121, 129.

13. H. DE LUBAC, *op. cit.*, p. 266 et 261.

14. Ainsi, pour un antidialecticien comme Pierre Damien († 1072), la *species* « semble bien avoir été analogue à un verre transparent, au travers duquel, en certaines circonstances qui, pour être miraculeuses, n'en sont pas moins dans la logique des choses, il est possible d'apercevoir la chair réelle et sanglante du Christ » (E. DUMOUTET, *Corpus Domini. Aux sources de la piété eucharistique médiévale*, Beauchesne, 1942, p. 108). De même, Lanfranc de Cantorbéry, l'un des principaux adversaires de Bérenger, professe un ultra-réalisme tel qu'il suffirait d'un miracle « pour que les enveloppes (du pain et du vin) qui recouvrent la chair et le sang du Christ soient enlevées et

ces conditions, à une floraison de miracles eucharistiques ne saurait étonner : c'était, comme l'écrit E. Dumoutet, « dans la logique des choses ¹⁵ ». Toujours est-il que la négation bérengérienne de la vraie présence du Christ dans l'eucharistie créa un véritable traumatisme. Celui-ci eut pour effet de déplacer considérablement la problématique traditionnelle du triple corps du Christ : là où les Pères mettaient en relief le lien du corps « mystique » du Seigneur, i.e. de son corps eucharistique comme corps en mystère ou en sacrement, avec son corps ecclésial — celui-ci étant considéré, ainsi qu'on l'a vu, comme la *veritas* du premier —, on souligne, à partir de la seconde moitié du XII^e siècle, le lien entre son corps sacramentel et son vrai corps né de Marie, mort et ressuscité, afin qu'il ne subsiste plus aucune ambiguïté sur la réalité de la présence du Christ dans le pain et le vin ¹⁶.

Ce que l'on gagne ainsi en « réalisme » (selon du moins la représentation métaphysique du réel comme « substance », dans le sillage de l'ontologie d'Aristote), on le perd en symbolisme : celui-ci, selon l'expression du P. de Lubac, « est blessé à mort ¹⁷ ». Cela entraîne deux conséquences : d'une part, « la réalité ultime du sacrement, celle qui en était autrefois la chose et la vérité par excellence », à savoir, conformément aux anaphores anciennes, l'unité du corps ecclésial moyennant la communion au corps sacramentel, tout en demeurant la finalité ultime de l'eucharistie chez les grands scolastiques du

qu'apparaissent la chair et le sang tels qu'ils sont en réalité » (J. DE MONTCLOS, *Lanfranc et Bérenger*, Louvain, 1971, p. 378).

15. Cf. note précédente. Sur les miracles eucharistiques, *ibid.*, p. 117-126.

16. Au IX^e siècle, la distinction entre les trois corps du Christ et la qualification de *mysticum* donnée au corps eucharistique relèvent très clairement « d'une terminologie commune », comme l'a montré le P. de Lubac ; on ne faisait d'ailleurs ainsi « que se conformer à la logique du langage le plus traditionnel, le plus universel » (*op. cit.*, p. 37 et 50). Alger de Liège, au début du XII^e siècle, évoquait encore la « co-corporalité » et la « co-sacramentalité » eucharistique du Christ et de l'Église (PL 180, 794).

17. H. DE LUBAC, *op. cit.*, p. 262. — C'est à ce même ouvrage que renvoient les références entre parenthèses dans la suite du texte.

XIII^e siècle (sa « *res* »), « est expulsée hors du sacrement lui-même. Le symbolisme devient extrinsèque : on pourra désormais le passer sous silence sans nuire à l'intégrité du sacrement » (p. 283) ; du même coup, on aboutit à une ecclésiologie plus institutionnelle et juridique que communionnelle et sacramentelle : après 1150, *corpus mysticum* en viendra progressivement à désigner l'Église de manière quasi absolue, sans lien avec le corps eucharistique (p. 129 ss.). D'autre part, la *quaestio* de la présence réelle du Christ dans l'eucharistie va être traitée fondamentalement sur le terrain de la « substance » : opération précieuse certes, puisqu'elle permet, grâce à la finesse de ce concept chez Aristote, de battre en brèche le sensualisme ou l'ultra-réalisme de l'époque antérieure ; mais opération qui a pour revers une sorte de fixation ontologique sur la présence au détriment du symbolisme de l'action sacramentelle : « le point de vue de l'action cède décidément la place au point de vue de la présence » (p. 246). On aboutit ainsi à une « dichotomie meurtrière » entre *figura* et *veritas* (p. 257), donc entre corps eucharistique et corps ecclésial : « la réaction contre Bérenger n'avait fait que renforcer un mouvement qui, amorcé dès le temps de Paschase Radbert, allait à identifier de plus en plus les deux premiers corps [historique et sacramentel] et au contraire à en détacher le troisième [ecclésial]... Tout écart entre corps historique et corps eucharistique devait tendre à se combler jusque dans les mots¹⁸. »

Par-delà la réaction contre Bérenger, c'est toute une évolution culturelle qu'il faut discerner dans le mouvement que l'on vient sommairement de rappeler. Là où Hésychius, bon représentant de la mentalité patristique sur ce point, pouvait écrire que « le propre de l'homme est de raisonner et de contempler » — la raison étant précisément comprise comme aptitude à la contemplation¹⁹ —, on tend de plus en plus à opposer ces deux activités. Dès lors, « le mystère à comprendre s'efface devant le

18. *Ibid.*, chap. IV et V. Cit., p. 186 et 188.

19. « *Hominis est rationale contemplativumque proprium* », cité *ibid.*, p. 270.

miracle à croire, parce que l'idée même du "comprendre" a changé. La foi n'ouvre plus la carrière à l'intelligence contemplative : elle est un obstacle, posé par Dieu même, en travers des appétits de spéculation rationnelle (...). Le voile des "espèces" n'a plus maintenant d'autre fin que d'exercer notre foi ». De nombreux scolastiques en viennent à « dire de l'eucharistie, c'est-à-dire d'un mystère, ce que Grégoire affirmait d'un miracle », à savoir que « la foi à laquelle la raison humaine offre son secours n'a pas de mérite » (p. 275-278).

La doctrine du concile de Trente

Si le concile de Trente, dans le très beau chapitre 2 de sa « Doctrine sur la très sainte eucharistie » (1551) retrouve la veine patristique en rappelant que ce sacrement « est le symbole (*symbolum*) de cet unique "Corps" dont le Christ est la tête », il ne mentionne cette idée qu'en tout dernier lieu, après avoir rappelé qu'il est (a) *l'aliment spirituel des âmes*, (b) *l'antidote* contre les péchés et (c) *le gage de notre gloire future*. De même, le chapitre 8 rappelle que l'eucharistie est le *signum unitatis*, le *vinculum caritatis*, le *symbolum concordiae*; mais ces expressions augustinienne ne viennent qu'au terme d'une doctrine dont l'essentiel a été exprimé auparavant et comme appel à l'unité des chrétiens divisés plutôt que comme expression théologique de la présence eucharistique du Seigneur. Ce symbolisme a largement perdu de la force qui était la sienne durant le premier millénaire²⁰. D'une part en effet, il ne fait guère le poids par rapport aux quatre *contineri*, aux trois *esse* ou *vere esse* ayant pour sujet « le corps et le sang du Christ », ainsi qu'aux trois *existere* ayant le Christ pour sujet, que l'on rencontre dans les chap. 1, 3 et 4 et les canons 1, 3 et 4 : toute l'attention est centrée sur l'affirmation de la présence réelle, dont découlent d'abord, au chap. 5, la vénération due au Saint-Sacrement

20. Cf. A. DUVAL, *Des sacrements au concile de Trente*, Cerf, 1985, p. 55-56.

(même s'il y est dit que le Christ l'a institué comme nourriture), puis, aux chap. 6 à 8, la communion. La visée antiprotestante de Trente est certainement pour quelque chose dans cette insistance ; mais, si important qu'il soit, cet élément conjoncturel n'explique pas tout : c'est, on l'a vu, l'« archéologie » même du savoir et l'« épistèmè » théologique qui ont changé. D'autre part, s'il est vrai que le concile est demeuré « jusqu'au bout prisonnier » de la « problématique dualiste » séparant le « sacrement » (présence réelle) [1551] du « sacrifice » (efficacité « propitiatoire » de la messe) [1563²¹], il lui était difficile de penser la présence eucharistique du Christ comme « être-pour », puisque cet « être-pour » est l'expression du don « sacrificiel » qu'il a fait de sa vie ; il lui était difficile, du même coup, de la penser dans son rapport intrinsèque à l'Église.

Or il se trouve, on va le voir, que l'époque où la co-appartenance symbolique du Christ et de l'Église dans l'eucharistie s'est affaiblie pour laisser place à une concentration ontologique est aussi celle où les pratiques dévotionnelles envers l'eucharistie se sont développées. Cela ne peut guère être mis au compte du hasard. Tournons-nous donc vers les pratiques...

PRATIQUES DE L'EUCCHARISTIE

Plus vaste encore et souvent plus difficile à saisir que le champ des théories, celui des pratiques ne peut ici faire l'objet d'analyses approfondies. On se contentera donc d'indications rapides.

Koinônia

On notera d'abord, pour ce qui concerne l'époque apostolique, le rapport entre, d'une part, la « fraction du pain » (Luc) ou le « repas du Seigneur » (Paul) et, d'autre part, les services de bienfaisance (collecte) et d'entraide

21. *Ibid.*, p. 72.

(distribution des biens collectés). Dans le dernier chapitre de *Jésus et l'histoire*, C. Perrot a montré de manière précise ce lien fondamental. Le repas chrétien est « le lieu de la communauté ». Il est *koinônia* dans les deux sens du terme : « dans le Nouveau Testament, le mot grec "*koinônia*" désigne à la fois la communion de table et le service d'entraide ; et de même pour le mot "*diakonia*" désignant le service des tables et la collecte de l'entraide »... Si bien que « le repas chrétien est le lieu par excellence de l'unité et de la charité chrétienne où le Seigneur continue de distribuer ce que la collecte rassemble²² ». En tout cas, le « discernement du corps (du Seigneur) » dont parle Paul en 1 Co 11, 29 requiert, pour que l'ensemble de la section (v. 17 à 34) soit cohérente, que le corps eucharistique du Seigneur (v. 23-26) ne soit pas séparé de son corps ecclésial (v. 17-22 ; cf. 1 Co 10, 17 : « puisqu'il y a un seul pain, nous sommes tous un seul corps, car nous participons tous à cet unique pain »).

On sait que ce lien de l'eucharistie avec le partage en faveur des frères démunis a subsisté longtemps après l'époque apostolique : soit sous forme de distribution en dehors du repas communautaire (Justin, *1 Apol.* 67, 1 et 6) ; soit sous forme de repas communautaire, repas appelé *agapè*²³. Peut-être « l'âge d'or » de ce repas de charité a-t-il été « le III^e siècle²⁴ ». Peut-être encore cette

22. C. PERROT, *Jésus et l'histoire*, Desclée, 1979, p. 297. Cf. aussi *id.*, « L'eucharistie comme fondement de l'identité de l'Église dans le Nouveau Testament », *La Maison-Dieu* 137, 1979, p. 109-125.

23. Voir notamment TERTULLIEN, *Apologétique*, 39 ; cf. aussi HIP-POLYTE ; dans *Trad. Ap.*, 26-30, il évoque des « repas de communauté. Ce sont des repas de charité qui ont un caractère religieux, mais qui sont nettement distingués de l'eucharistie » (B. BOTTE, *Introd.*, S. C. 11bis, p. 30. — Du côté de l'Orient, cf. *Didascalie* IX, 28 (cf. *Const. Ap.* II, 28, 1-5).

24. Telle est l'opinion d'A. HAMMAN, *Vie liturgique et vie sociale. Repas des pauvres. Diaconie et diaconat. Agape et repas de charité, offrande dans l'Antiquité chrétienne*, Desclée, 1968, p. 177. Mais de nombreux textes demeurent d'interprétation difficile.

« agape » était-elle toujours pratiquée au temps d'Augustin²⁵ ? Souvent cependant, le terme *agapè*, également utilisé par les Pères latins, désigne la charité sous forme d'aumône plutôt qu'un repas comme tel²⁶. Par ailleurs, la coutume de porter la communion aux absents, attestée par exemple par Justin à Rome vers 150 (*1 Apol.* 67, 5) et fréquemment mentionnée par la suite, coutume dont on sait qu'elle est à l'origine de la sainte réserve, est évidemment fort significative, elle aussi, de la relation eucharistique entre le Christ et les membres de son Corps.

Offrande, geste de paix et communion

Cette même relation est également marquée par le double lien de la communion eucharistique, d'une part avec l'offrande, d'autre part avec le geste de paix. En ce qui concerne le premier, Cyprien, par exemple, déclare à une riche chrétienne qu'elle devrait rougir de venir au *dominicum* sans offrande (*sacrificium*) et de prendre (en communiant) « une part de l'offrande (*sacrificium*) qu'un pauvre a apportée²⁷ ». Même écho, trois siècles plus tard, chez Césaire d'Arles : « Apportez des offrandes susceptibles d'être consacrées à l'autel. Celui qui est à l'aise doit rougir d'avoir communié grâce à l'offrande (*oblatio*) d'un autre²⁸ ». Cette offrande est réservée aux baptisés, comme l'indique la *Tradition apostolique* d'Hippolyte²⁹.

25. AUGUSTIN, *Serm.* 259, 5 : « Nos agapes nourrissent les pauvres de fruits et de viande. »

26. Cf. A. HAMMAN, *op. cit.*, 3^e partie.

27. CYPRIEN, *Liber de opere et eleemosinis*, CSEL 3, 384. On notera l'appellation de « *sacrificium* » donnée à l'offrande ; cf. en ce sens la collecte chez Paul (Ph 4, 18) ou la pratique communautaire de la bienfaisance et de l'entraide en He 13, 16.

28. CÉSAIRE, *Serm.* 13, 2 (S. C. 175, p. 419). Cf. aussi *Serm.* 14, 2-3 (p. 433 et 437).

29. N^o 20. — Notons toutefois qu'Ambroise prévoit que les néophytes n'y prennent part qu'à partir du jour octave de leur baptême : « *Non offert sacrificium nisi octauum ingrediatur diem* » (*In ps. 118*, prol. CSEL 62, p. 4) ; cité par B. BOTTE, S. C. 25bis, p. 29.

Le canon 28 du concile d'Elvire, au début du IV^e siècle, demande à l'évêque de ne pas recevoir l'offrande de celui qui ne peut pas communier, « et cette recommandation sera souvent renouvelée par la suite ³⁰ » : on a ainsi un parallèle entre offrande (pour les pauvres et pour Dieu) et communion, entre apport du sacrifice et participation au sacrifice.

Quant au baiser de paix (cf. déjà les cinq mentions du « saint baiser » dans les finales de 1 Th, de 1 et 2 Co, de Rm et de 1 P), il était réservé aux baptisés. Il avait donc lieu après le renvoi des catéchumènes (car, précise Hippolyte en *Trad. ap.* 18, le baiser de ces derniers « n'est pas encore saint ») et la prière des fidèles qui suivait ce renvoi, prière dont il est le « sceau », précise le *De orat.* 18 de Tertullien. Toutefois, il occupe une autre place à Rome et en Afrique au début du V^e siècle : il a lieu, non plus avant l'oblation (cf. Mt 5, 23-24), mais après elle, « en signe d'acquiescement à tout ce qui s'est fait dans les mystères ³¹ », voire comme ratification du Notre Père ³². Cette nouvelle place, propre à l'Occident, atteste qu'on le réservait non seulement aux baptisés, mais aux communiants.

La prégnance du rapport entre le Christ et l'Église dans l'eucharistie durant la période patristique ne provenait sûrement pas de la seule réflexion théologique ; elle s'alimentait tout autant de cette relation pratique de la communion avec l'offrande pour les pauvres et avec le baiser de réconciliation. Or cette double pratique devait s'affaiblir en raison aussi bien d'une tendance générale à la cléricalisation que de la raréfaction de la communion. La part des pauvres que représentait l'offrande tendit à s'amenuiser au profit de la part rituelle de Dieu, elle-même finalement réservée aux clercs (argent de la quête et honoraires de messes destinés à l'entretien du clergé) ; de toute façon, l'usage occidental du pain azyme, usage attesté à l'époque carolingienne et généralisé au XI^e siècle,

30. R. CABIÉ, dans A.G. MARTIMORT (éd.), *L'Église en prière*, t. II, « L'eucharistie », p. 99.

31. INNOCENT I^{er}, Lettre 25, 1 à Decentius.

32. AUGUSTIN, *Serm.* 227 (S. C. 116, p. 241).

rendit impossible l'offrande des fidèles : la fabrication du pain azyme fut en effet réservée aux clercs et accompagnée de multiples règles de pureté³³. Quant au baiser de paix, malgré plusieurs ordonnances de Charlemagne, il finit, lui aussi, par être réservé à ces derniers. Évolution ritualiste et cléricale bien significative : tandis que se multipliaient les baisers à l'autel, à l'évangéliste, à la patène, aux ornements liturgiques..., le baiser chrétien par excellence disparaissait ! L'évolution de ces pratiques ne pouvait que contribuer à distendre le rapport symbolique entre le Christ et l'Église dans l'eucharistie.

« Eucharistia » et « Ecclesia »

Peut-être plus significatif encore à cet égard est le fait de la multiplication progressive des messes. Le principe général, dans l'Antiquité, était que, puisqu'il n'y avait qu'une seule *ecclesia* — terme appliqué d'abord à l'Église locale autour de l'évêque — et que celle-ci était faite par l'Esprit-Saint moyennant la participation au corps eucharistique du Seigneur, il ne pouvait y avoir qu'une seule assemblée (*ecclesia*) le jour du Seigneur. Jusqu'au IV^e siècle au moins, les évêques demandaient d'ailleurs au peuple chrétien non pas d'« aller à la messe », mais d'« aller à l'*ecclesia* », terme qu'il faut entendre à cette époque au sens d'Église-assemblée et non d'église-bâtiment³⁴, étant entendu bien sûr que l'eucharistie constituait le cœur de cette assemblée dominicale. Là où le canon 21 du concile d'Elvire (début du IV^e siècle) exclut pour quelque temps de la communion celui qui, habitant dans une ville, s'abstient d'« aller à l'*ecclesia* » durant trois dimanches consécutifs (prescription reprise au concile de Sardique en 343), on voit le concile *In Trullo* en 692 substituer l'expression « manquer la messe » à celle de

33. Cf. J. A. JUNGSMANN, *Missarum solemnities*, II, Aubier, 1952, p. 308.

34. P.-M. GY, *La Liturgie dans l'histoire*, Cerf, 1990, chap. II : « "Eucharistie" et "*ecclesia*" dans le premier vocabulaire de la liturgie chrétienne » (*LMD* 130, 1977, p. 19-34).

« ne pas aller à l'*ecclesia* ³⁵ » : on avait perdu de vue l'antique valorisation du dimanche comme jour du « corps du Christ » dans les deux sens pauliniens du terme, valorisation qui permettait à l'auteur de la *Didascalie*, au début du III^e siècle, d'interpréter le fait de ne pas participer à l'*ecclesia* ce jour-là comme un « se perdre soi-même hors de l'*ecclesia* », un « se mépriser soi-même », un « déchirer et disperser le corps » du Sauveur ³⁶. Évidemment, l'idéal d'une unique *ecclesia* le dimanche devint impossible à honorer avec l'accroissement du nombre des chrétiens. Ainsi, en 416, Innocent I^{er} écrit-il à l'évêque Decentius que, le dimanche à Rome, « à cause du peuple qui leur est confié, les prêtres ne peuvent se réunir à nous ». Il pallie cette impossibilité par la pratique du « *fermentum* », part du pain qu'il a lui-même consacré, et qu'il envoie par des acolytes aux prêtres qui président d'autres assemblées dans la ville pour qu'ils la mêlent à leur propre eucharistie : ainsi, précise-t-il, « ils ne se sentent pas, surtout ce jour-là, séparés de notre communion ». Cette pratique manifestait bien symboliquement le rapport entre la communion ecclésiale et la communion eucharistique ³⁷.

Or le principe qui commandait ce genre de pratique fut progressivement perdu de vue au bénéfice d'une multiplication des messes et de leur privatisation. Ce phénomène est à relier notamment au système de la pénitence tarifée, qui requérait un grand nombre de messes pour le rachat des pénitents et donc une

35. J. VERNAY, « L'obligation à la messe dominicale », dans COLLECTIF, *Le Dimanche : une obligation ?*, Fac. de théol. de Lyon, 1975, p. 29.

36. *Didascalie des Apôtres*, II, 59, 2.

37. On retrouve le même principe d'unité dans deux autres pratiques, un peu différentes du *fermentum* à Rome, selon les *Ordines Romani* 1 et 2 (v. 690-700) : d'une part, l'évêque de Rome met dans le calice, après le *Pater*, les *Sancta* qu'il a consacrés lors d'une messe précédente et qui étaient conservés pour la communion des mourants ; d'autre part, lorsqu'il ne peut lui-même présider l'eucharistie, la communion avec lui est symbolisée par un morceau de pain qu'il a consacré et que son remplaçant met dans le calice avant la communion.

multiplication des ordinations « sacerdotales » notamment parmi les moines (ordination le plus souvent absolues³⁸), ainsi qu'à l'importance croissante accordée, jusqu'à l'obsession, aux messes en faveur des défunts³⁹. Qu'importe alors la communion (rare d'ailleurs chez les fidèles, comme on va le voir) : l'important, dans les mentalités courantes (mais aussi, bien souvent, dans l'enseignement des théologiens), est de bénéficier de la vertu rédemptrice du « sacrifice de la messe » célébré aussi souvent que possible de manière « privée » à chacun des multiples autels qui viennent peupler, surtout à partir du IX^e siècle, les chapelles latérales des églises de quelque importance⁴⁰.

Fréquence de la communion

La distension entre corps eucharistique et corps ecclésial ne pouvait en outre qu'être favorisée par la raréfaction des communions : la participation à la table du Seigneur ne constituait-elle pas le lieu majeur de la théologie eucharistique d'Augustin ? Le phénomène, on le sait,

38. Cf. C. VOGEL, *Le Pécheur et la pénitence au Moyen Âge*, Cerf, 1969, p. 28-30 et 122-123.

39. La naissance du purgatoire comme « troisième lieu » dans l'au-delà, que J. Le Goff situe à la fin du XII^e siècle dans l'école de Notre-Dame de Paris, ne fit évidemment qu'amplifier ce phénomène (J. Le Goff, *La Naissance du purgatoire*, Gallimard, 1981). J. Chiffolleau va même jusqu'à parler d'un « usage obsessionnel de la messe pour les morts à la fin du Moyen Âge » (titre de sa contribution dans ÉCOLE FRANÇAISE DE ROME, *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XI^e au XV^e siècle*, Rome, 1981, p. 235-256. De fait, comme le montre l'auteur, ce sont parfois des milliers de messes que les riches, dans leur testament, prévoient de faire dire après leur mort.

40. Cf. J. A. JUNGSMANN, *op. cit.*, 1, Aubier, 1951, p. 274-275. Certaines cathédrales en possédaient plus de quarante vers 1500. « Il en résultait un prolétariat sacerdotal dont l'importance numérique était effarante et la qualité en baisse constante. À la fin du XV^e siècle, Breslau comptait, pour deux églises, 236 altaristes (prêtres dont la seule fonction était la célébration quotidienne de la messe » (J. LORTZ, *La Réforme de Luther*, 1, Cerf, 1970, p. 130). On comprend le désir de réforme...

remonte assez haut dans le temps. Dès la fin du IV^e siècle à Milan, Ambroise reproche aux Grecs d'avoir pris la coutume de ne communier qu'une fois l'an, ce qui semble rejoindre certains propos de Jean Chrysostome à la même époque, à Antioche et à Constantinople⁴¹. « À vrai dire, commente Dom Botte, la lecture de saint Jean Chrysostome ne nous renseigne pas exactement sur l'étendue de ce relâchement ; mais ce relâchement est un fait, et on n'a pas l'impression que le prédicateur vise quelques brebis galeuses. Il se peut qu'Ambroise généralise et exagère l'importance d'un fait d'ailleurs réel », probablement, précise-t-il ensuite, parce que l'évêque de Milan veut lutter « contre un respect exagéré de l'eucharistie », comme l'indique son argument : « Celui qui ne mérite pas de le recevoir chaque jour ne mérite pas de le recevoir après une année⁴² ». Le concile de Nicée est passé par là : c'est le Fils de Dieu consubstantiel au Père que l'on reçoit dans la communion ! Et les insistances réitérées de Jean Chrysostome ou de Théodore de Mopsueste sur l'eucharistie comme *mysterium tremendum* n'ont sans doute fait qu'accroître les sentiments de crainte révérencielle envers elle⁴³.

Toujours est-il que, même si à Rome on communie encore assez régulièrement chaque dimanche au VIII^e siècle⁴⁴, c'est la pratique d'une à trois communions par an qui s'est imposée peu à peu dans l'ensemble des Églises, aussi bien d'Occident que d'Orient. Parmi les multiples exemples que l'on connaît⁴⁵, rappelons

41. AMBROISE, *De Sacr.* V, 25. JEAN CHRYSOSTOME, *In Tim.*, hom. 5, 3 (PG 62, 529); *In Haebr.*, hom. 17, 4 (PG 63, 131).

42. B. BOTTE, S. C. 25bis, p. 17.

43. J. A. JUNGSMANN rattache la baisse rapide de la fréquence de la communion à la lutte contre l'arianisme, plus âpre en Orient qu'en Occident, ainsi qu'à l'accentuation consécutive du « *mysterium tremendum* » en Orient (*op. cit.*, III, p. 294).

44. D'après Bède le Vénérable, lequel mentionne qu'en Angleterre par contre on ne communie que trois fois par an. Cf. P. BROWE, *Die häufige Kommunion im Mittelalter*, Münster, 1938.

45. Cf. P. BROWE, *ibid.*; J. DUHR, art. « Communion fréquente », dans *Dict. de spir.* II (1953), col. 1246-1250.

simplement que le concile d'Agde (506), présidé par Césaire, requiert des chrétiens qu'ils communient à Noël, Pâques et Pentecôte (can. 18)⁴⁶. Cette décision, souvent reprise par des conciles provinciaux par la suite, devint « une loi générale »; une loi qu'il fallut pourtant élargir encore pour lui substituer la simple communion annuelle, ce que déplore Pierre le Mangeur quelque cinquante ans avant la loi de Latran IV (1215) à ce sujet : « de par la permission tacite de l'Église, la règle, je n'ose pas dire la loi, s'est établie que tous doivent communier une fois l'an⁴⁷. » Dans l'ensemble de l'Occident, malgré la réforme carolingienne qui essaya de restaurer la communion chaque dimanche, « à dater du IX^e siècle, la fréquence effective semble n'avoir pas dépassé, en général, le nouveau minimum fixé par le concile de Latran en 1215, la communion pascale⁴⁸ ». Les fidèles avaient quelque excuse : l'Église en effet n'exigeait-elle pas pour la communion une pureté qui requérait la continence pour les couples (Jérôme, Grégoire le Grand, Césaire d'Arles...), l'absence de règles pour les femmes (Grégoire, et plusieurs pénitentiels), voire des dispositions intérieures telles qu'elles équivalaient à l'absence de péchés véniels délibérés (ainsi, à la fin du XI^e siècle, Durand de Troarn et Raoul Ardent⁴⁹) ? La communion appelée « fréquente » aux XIII^e-XV^e siècles est le plus souvent la communion mensuelle ; parfois il s'agit d'un rythme hebdomadaire (Bénédictins) ; mais les Cisterciens, les Franciscains et les Clarisses ne sont autorisés qu'à sept communions par an (six, pour le roi Saint Louis, malgré sa dévotion envers l'eucharistie). Il est clair, dans ces conditions, que la communion quotidienne est rarissime. Même l'*Imitation de Jésus-Christ*, au XV^e siècle, doit s'en tenir à un simple souhait en ce sens (« *si liceret* ») pour les chrétiens fervents.

46. Sur Césaire d'Arles, cf. M. J. DELAGE, S. C. 175, p. 157-158.

47. J. DUHR, art. cit., col. 1253.

48. J. A. JUNGSMANN, *op. cit.* III (1954), p. 293. — J. DUHR, art. cit., col. 1259 : « Même la mesure de trois communions annuelles n'arrive à s'imposer nulle part. »

49. J. DUHR, art. cit., col. 1256-1257.

À la suite de son fondateur Ignace, la Compagnie de Jésus devait beaucoup faire au XVI^e siècle pour inscrire dans la pratique de ses membres la communion fréquente, au moins hebdomadaire, parfois même quotidienne. Le concile de Trente enregistre ce mouvement en exhortant à « recevoir fréquemment ce pain supersubstantiel » (chap. 8), ce que le Catéchisme de 1566 précise en évoquant, selon les cas, une communion « tous les mois, ou toutes les semaines, ou tous les jours » (chap. 20, § 4).

Le mode de réception de la communion n'est pas non plus indifférent à notre sujet. Deux points méritent ici d'être relevés. D'une part, c'est probablement au début du X^e siècle que l'interdiction de donner la communion dans la main apparaît pour la première fois (hormis évidemment la communion baptismale des petits enfants et celle de certains malades). Ce passage à la communion dans la bouche n'est sans doute pas sans lien avec l'usage, à la même époque, du pain azyme, comme l'a pensé J. A. Jungmann. Mais il est probable, selon le P. Gy, qu'il est à mettre en rapport aussi et surtout avec « le rôle nouvellement perçu des mains du prêtre », ces mains qui font désormais l'objet, depuis les sacramentaires gélasiens du VIII^e siècle, d'un rite de consécration par une onction d'huile : seules donc deviennent dignes de toucher le corps eucharistique du Seigneur les mains consacrées à cet effet. Cependant, pendant au moins deux siècles, la règle en ce domaine semble avoir été la coutume locale⁵⁰. Par ailleurs, la communion sous les deux espèces, de règle depuis l'Antiquité (sauf en dehors de la célébration), commença à être abandonnée dans l'Église latine au XII^e siècle. Cependant, vers 1270, S. Thomas atteste qu'elle était encore en usage dans certaines Églises à son époque⁵¹. Son abandon fut justifié en raison du *periculum effusionis* : on risquait trop de porter atteinte à la *summa*

50. P.-M. GY, *Quand et pourquoi la communion dans la bouche a-t-elle remplacé la communion dans la main dans l'Église latine ?*, in *op. cit.*, p. 205-210.

51. THOMAS D'AQUIN, *S. Th.* III, q. 80, a. 12.

reverentia dont ce sacrement doit faire l'objet⁵². Ce danger était connu depuis longtemps. Mais plutôt que de déroger au double commandement du Christ, redit à chaque messe, on avait trouvé des palliatifs : chalumeau, petite cuiller, intinction... Or, voilà qu'à partir du XII^e siècle, un tel danger fut perçu comme pratiquement rédhibitoire : l'insistance croissante, à cette époque, sur la présence réelle lui conféra des proportions beaucoup plus importantes qu'auparavant ; les minutieuses prescriptions rituelles à observer en cas de renversement du précieux sang en disent plus long à ce sujet que les discours⁵³. Par ailleurs, la doctrine de la « concomitance » permettait de légitimer la pratique habituelle, dans le cadre de la célébration elle-même, de la communion des fidèles sous la seule espèce du pain⁵⁴. Du même coup, on ajoutera que le prêtre agit *in persona omnium* en consommant le sang⁵⁵ — formule que d'aucuns n'hésiteront pas à appliquer, pointe peut-être extrême du cléricanisme, à la communion tout court⁵⁶.

Développement de pratiques dévotionnelles

Il serait sûrement inexact de penser que l'importance de la vénération envers le Christ dans l'eucharistie serait inversement proportionnelle à la fréquence de la communion. En effet, alors même que, dans l'Antiquité, la communion était fréquente, elle était accompagnée de gestes de vénération. On connaît par exemple la célèbre recommandation de Cyrille de Jérusalem concernant la manière de communier : la main gauche doit servir de

52. *Ibid.*

53. *Ibid.*, q. 83, a. 6, ad. 7.

54. P.-M. GY, *op. cit.*, p. 248-249. — Le pain « contient et signifie le corps du Christ, il contient mais ne signifie pas le sang du Christ », dit par ex. Prévostin de Crémone à la fin du XII^e siècle (texte dans E. DUMOUTET, *op. cit.*, p. 161) ; de même, Guy d'Orchelles, *ibid.*, p. 22.

55. THOMAS, *ibid.*, q. 80, a. 12, ad. 3.

56. Ainsi, à la fin du XIII^e siècle, Guillaume DURAND de Mende : « Le prêtre communie chaque jour pour tous les fidèles. »

« trône » pour la main droite, puis on se « sanctifie les yeux par le contact du saint corps », et l'on veille ensuite à « ne rien perdre » de celui-ci, car « ce que tu perdrais, c'est comme si tu perdais l'un de tes propres membres » (nouveau témoignage du double sens paulinien du « corps du Christ⁵⁷ »). Augustin lui-même demandait que l'on adore le Christ au moment de la communion, adoration concrétisée par des inclinations et des prosternations⁵⁸. La recommandation de Cyrille concernant la vigilance à avoir pour ne rien perdre des « choses saintes » que l'on apportait habituellement (*ut solet*, dit Tertullien) à la maison afin de pouvoir s'en communier durant la semaine, est fréquente avant lui : ainsi, au III^e siècle, à une époque où la célébration quotidienne de l'eucharistie était encore fort loin d'être générale dans les Églises⁵⁹, on la retrouve chez Tertullien, Hippolyte, Origène, etc.⁶⁰ Toutefois, ces marques de respect et de vénération n'ont jamais donné lieu à un culte d'adoration comme tel.

Il n'en demeure pas moins que le développement de celui-ci, au Moyen Âge en Occident (jamais en Orient qui, lui, a développé la vénération des icônes), lié au désir de voir l'hostie, a probablement constitué une compensation à l'impossibilité pratique de communier dans laquelle se trouvaient la plupart des fidèles. On sait que, depuis l'Antiquité, la sainte réserve eucharistique était destinée non à l'adoration mais à la communion des

57. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Cat. Myst.* 5, 21 (S. C. 126).

58. AUGUSTIN, *Enar. in Ps.* 98, 9 : « *Non illam carnem manducat, nisi prius adoraverit (...). Non solum non peccemus adorando, sed peccemus non adorando (...). Cum tu inclinas atque prosternis, non quasi terram intuearis, sed illum Sanctum cuius pedum scabellum est quod adoras, propter ipsum enim adoras.* »

59. Sur cette question : M. F. BERROUARD, note 63 sur S. Augustin, *Tr. XXXVI, 15 in Io. Ev.* (Bibl. Aug. 72, p. 819-822) ; R. TAFT, « La fréquence de l'eucharistie à travers l'histoire », *Concilium* 172 (1982), p. 27-44. — Sur Jean Chrysostome, M. L. GUILLAUMIN, « Bible et liturgie dans la prédication de Jean Chrysostome », dans C. KANNENGISSER (éd.), *Jean Chrysostome et Augustin*, Beauchesne, 1975, p. 162.

60. TERTULLIEN, *De Cor.* 3, 4 ; HIPPOLYTE, *Trad. Ap.*, 32 ; ORIGÈNE, *In Exod. Hom.* 13, 3 (S. C. 16, p. 263).

malades. Du IX^e au XII^e siècle, on a eu affaire semble-t-il, à trois usages principaux à cet égard : l'usage antique, non aboli, de la réserve dans la sacristie ⁶¹ ; celui de la pyxide sur l'autel (à côté des reliques et des quatre évangiles, selon le pape Léon IV, vers 850) ; finalement, celui de la pyxide suspendue au-dessus de l'autel (souvent une « colombe ⁶² »). Il convient de noter à ce propos que, selon Amalraire, le *viaticum morientis* provenait de l'hostie du prêtre fractionnée à la messe ; elle en constituait selon les allégories de l'auteur sur le « *corpus triforme* » la troisième partie, la seconde étant consommée non par le seul prêtre, mais par celui-ci et le peuple, tandis que la première était mise dans le calice, trace peut-être de l'ancien *fermentum* : la théorie d'Amalraire concernant le triple corps du Christ (son corps historique et glorieux, son corps fait des chrétiens vivant sur terre, et son corps fait des fidèles défunts) « était simplement une façon d'exprimer (...) la grande idée traditionnelle du rapport de l'Eucharistie à la totalité du Corps du Christ ». L'eucharistie était encore vécue dans la perspective du *sacramentum unitatis* d'Augustin ; il n'en ira plus de même quelques siècles plus tard ⁶³. De plus en plus fréquemment conservée, aux XIV^e-XV^e siècles, dans de petites armoires murales aménagées dans le chœur de l'église, elle finit

61. « *Sacrarium* », selon le concile de Mâcon de 585 ; « *conditorium* », selon l'*Ord. Rom. I*. — Même chose en Orient : l'eucharistie pour les mourants est conservée dans le « *pastophorion* ».

62. E. DUMOUTET, *op. cit.*, p. 51-72. Texte de Léon IV, p. 52. — R. CABIÉ, *op. cit.*, p. 261-265.

63. H. DE LUBAC, *op. cit.*, p. 301-349 (« Le "corpus triforme" d'Amalraire et ses destinées ») ; cit. p. 319. Il semble préférable de parler d'allégorie plutôt que de symbolisme, comme le fait l'auteur, à ce sujet : cf. d'ailleurs en ce sens, p. 344 s. — B. CAPELLE, « Le rite de la fraction du pain dans la messe romaine », *Rev. bén.* 53, 1941, p. 5-40 ; *id.*, *Fraction et commixtion*, dans *LMD* 35, 1953, p. 79-94. Si, vers 1140, l'auteur de la *Summa Sententiarum* atteste encore que l'eucharistie est conservée pour la communion des malades et qu'il s'agit d'une part de l'hostie consacrée par le prêtre, à la même époque à peu près, Bernard, prieur du Latran, déclare que la troisième part de celle-ci est désormais consommée par le diacre et le sous-diacre : nouveau symptôme de cléricisation...

par l'être sur le maître-autel lui-même au XVI^e siècle, à l'instigation de S. Charles Borromée.

Entre-temps, un véritable culte de la présence réelle s'était développé. Celui-ci est attesté de diverses manières où s'entremêlent étroitement la théologie, la liturgie « officielle », la sensibilité religieuse et les exercices de piété.

- Du côté de la théologie, rappelons d'abord l'importance du mouvement de réaction, aux XII^e-XIII^e siècles, contre l'hérésie de Bérenger de Tours, avec la concentration de la pensée sur le « comment » de la transsubstantiation par recours au concept aristotélicien de « substance », ce qui favorisa une focalisation sur l'eucharistie-chose sainte au détriment de l'eucharistie-action. En lien avec cette attention théologique nouvelle, se développa un climat de polarisation sur le récit de l'institution qui fit perdre de vue l'unité de la prière eucharistique⁶⁴. Ce contexte explique la vigueur des débats, tout nouveaux eux aussi, que déclencha Pierre le Mangeur à partir de 1170 dans l'école Notre-Dame de Paris autour du moment précis de la consécration (après la double parole du Christ sur le pain et sur la coupe, ou dès la première d'entre elles), débat finalement tranché par la pratique de l'élévation de l'hostie officialisée à Paris par Eudes de Sully après 1196⁶⁵.

- Du côté de la liturgie, on assiste, sous l'impulsion des béguines de la région de Liège et notamment de Ste Julienne du Mont-Cornillon († 1258), à l'institution pour l'Église universelle de la fête du *Corpus Domini* par le pape Urbain IV en 1264 (bulle « *Transiturus*⁶⁶ »), tandis que S. Thomas d'Aquin compose l'office « *Sacerdos in*

64. P.-M. GY, « Prière eucharistique et paroles de la consécration selon les théologiens de Pierre Lombard à S. Thomas d'Aquin », dans *La Liturgie dans l'histoire*, Cerf, 1990, p. 211-221.

65. E. DUMOUTET, *op. cit.*, p. 13-47.

66. En fait, la bulle resta lettre morte une cinquantaine d'années. La Fête-Dieu ne fut adoptée à Rome qu'en 1317. Vers 1350, la plupart des Églises d'Occident l'avaient également adoptée. Cf. E. BERTHAUD, art. « Dévotion eucharistique » dans *Dict. de spir.* IV B, 1961, col. 1625 s.

aeternum » et la messe « *Cibavit eos* » pour cette fête, dont l'objet est « non pas, ou à peine... l'eucharistie-action, mais l'eucharistie-réalité sainte ⁶⁷ ». La procession du Saint-Sacrement, probablement porté dans ces premières monstrances que furent les reliquaires, se répandit peu à peu. On ne s'étonnera pas, dans cette « civilisation de la procession » que fut, selon J. Delumeau, le Moyen Âge ⁶⁸, que les processions du Saint-Sacrement en vinrent à se multiplier pour solenniser les grandes fêtes ; ce fut surtout le cas à partir du xv^e siècle. On ne s'étonnera pas non plus que ce phénomène ait donné lieu à de nombreuses dérives chez un peuple qui, « rassasié de processions », n'avait « pas faim du pain eucharistique » : un secrétaire du concile de Trente signale « les superstitions populaires » qui gravitent autour de ce genre de manifestation ⁶⁹.

• Par ailleurs, la piété, assez affective, du Moyen Âge envers l'eucharistie s'est traduite de diverses manières. D'une part, le désir de voir l'hostie, chez un peuple qui cherche la présence divine dans le pain eucharistique pratiquement « comme une présence physique ⁷⁰ », confère à l'élévation au cours de la messe une telle importance que l'on en attend de merveilleux effets de protection contre les malheurs ou de vision miraculeuse du Christ lui-même et que l'on vit ce moment comme un substitut à la communion — jusqu'au point où, « à partir de Guillaume d'Auxerre, les théologiens se demandent... si un pécheur est en droit de regarder l'élévation ⁷¹ ». D'autre part, ce besoin de contemplation favorise le développement des visites au Saint-Sacrement, parallèlement à l'emploi de lampes devant celui-ci, usage attesté pour la première fois au milieu du xii^e et largement adopté dans

67. P.-M. GY, « L'office du *Corpus Christi*, œuvre de S. Thomas d'Aquin », dans *La Liturgie dans l'histoire*, Cerf, 1990, p. 266.

68. J. DELUMEAU, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Fayard, 1989, p. 90. Voir notamment les chap. 3 (« Le phénomène processionnel ») et 4 (« La vertu des processions »).

69. A. DUVAL, *op. cit.*, p. 26.

70. *Ibid.*, p. 24.

71. P.-M. GY, *op. cit.*, p. 259.

les paroisses au XIV^e siècle, en lien avec les confréries du Saint-Sacrement⁷². Pourtant, cette pratique dévotionnelle est restée « assez longtemps l'apanage des cercles monastiques » ; elle ne s'épanouira « que lors du renouveau spirituel de la fin du XVI^e siècle et du XVII^e siècle⁷³ ». C'est également lors de la Contre-Réforme que l'exposition du Saint-Sacrement dans une monstrance, déjà largement attestée au XV^e siècle, se développe ; développement dont la polémique antiprotestante n'est pas absente...

• Parmi toutes ces pratiques nouvelles, certaines sont mal accordées au mouvement théologique de la prière eucharistique : ainsi, certains chants d'adoration, fort beaux par ailleurs, lors de l'élévation, tels l'*Adoro te devote* (XIII^e siècle), l'*Ave verum* (XIV^e siècle) ou l'*O salutaris hostia* (XV^e siècle) ; d'autres nous paraissent aujourd'hui excessives, comme la multiplication des genuflexions ou l'usage pour le prêtre de garder joints les doigts qui viennent de consacrer le corps du Christ jusqu'aux ablutions après la communion ; d'autres sont franchement contestables du point de vue théologique comme la célébration de la messe devant le Saint-Sacrement exposé...

Une photographie aérienne du paysage eucharistique, aussi bien dans ses pratiques que dans ses théologies, jusqu'à l'époque moderne ferait assez nettement ressortir un contraste entre une zone où domine la communion au moment de la célébration et où les pratiques dévotionnelles sont faibles, et une zone où cette dominante s'inverse. On verrait également que la première zone, correspondant globalement à l'Antiquité, est également celle où le rapport du corps eucharistique du Christ à son corps ecclésial est largement mis en relief, tandis que la seconde est marquée par un double accent : sur le rapport de ce même corps eucharistique du Christ à son corps personnel, né de la Vierge Marie, mort et glorieux, d'une part ; sur le salut personnel, voire individuel, d'autre part. Bien entendu, on verrait également

72. E. DUMOUTET, *op. cit.*, p. 88-92.

73. *Ibid.*, p. 97 et 99-100.

apparaître entre ces deux zones principales d'assez larges moments de transition.

COMMUNION ET DÉVOTION AUJOURD'HUI

Il faut bien reconnaître que le courant médiéval et moderne de dévotions envers l'eucharistie s'est considérablement affaibli. Certes, des exceptions, que l'on peut d'ailleurs juger notables, existent : d'un côté, dans les milieux traditionalistes, pour lesquels le maintien vigoureux des processions eucharistiques et des saluts du Saint-Sacrement a une dimension éminemment symbolique ; de l'autre, dans des lieux traditionnellement consacrés à ces dévotions comme la basilique du Sacré-Cœur de Montmartre ou marqués par elles, comme certains pèlerinages (Lourdes notamment), ou encore dans certains courants du Renouveau charismatique... Mais la grande majorité du peuple chrétien est devenu étranger à ce genre de manifestation.

Le renouveau de la théologie de l'eucharistie qu'a consacré Vatican II y est pour beaucoup. On en connaît les principaux accents, dont la plupart sont le fruit d'une redécouverte de la Tradition vivante : rapport entre eucharistie et Église, et du même coup élaboration d'une ecclésiologie de type sacramentel que l'on avait perdue de vue depuis longtemps ; place de l'Esprit-Saint dans ce nouveau rapport (cf. les épicleses eucharistiques) ; lien dynamique entre les « deux tables », de la Parole et de l'eucharistie, assuré par la redécouverte que sur chacune d'entre elles c'est le même Pain de vie, sous des modes différents, qui est offert aux fidèles (*Dei Verbum*, 21) ; diversité des modes de présence du Christ dans la célébration, etc.

Ce renouveau serait toutefois demeuré quasiment lettre morte s'il n'était passé concrètement dans la liturgie elle-même, grâce à l'emploi de la langue vernaculaire, au retournement du prêtre vers l'assemblée, à la mise en valeur de l'ambon, etc. Il serait également demeuré lettre

quasiment morte si, par ailleurs, il n'avait correspondu à une attente sociale et culturelle. On ne saurait en effet minimiser le fait qu'un tel renouveau théologique a été lui-même partiellement l'effet du profond changement de culture et de mode de sociabilité (y compris, bien sûr, sur le plan religieux) que connaît cette seconde moitié du xx^e siècle. Un tel changement d'*éthos* en a constitué la condition, certes non suffisante, mais nécessaire. Dans ce contexte en tout cas, la communion des fidèles lors de la célébration ne pouvait qu'aller, en quelque sorte, de soi, au détriment des pratiques de dévotion. Cela n'est pas sans poser quelques questions. On en développera quatre ici :

a) « *Que chacun s'éprouve soi-même avant de manger ce pain et de boire cette coupe* » : l'Église n'a jamais oublié cette demande de S. Paul (1 Co 11, 28). On connaît les arguments nuancés d'Augustin à ce propos dans son *Ep. 54 ad Januarium* : Zachée, qui reçoit le Seigneur avec joie, et le centurion, qui se proclame indigne de le recevoir, l'honorent tous les deux par une conduite opposée ; finalement, le chrétien « grave et prudent » fera bien de conformer sa conduite à l'usage dominant dans sa propre Église. L'usage dominant a été variable, on l'a vu. Depuis le iv^e siècle en Orient, un peu plus tard en Occident, le discours des pasteurs et des théologiens a accentué plutôt la figure du centurion que celle de Zachée. À partir de l'époque carolingienne, la *probatio* demandée par Paul fut de plus en plus interprétée comme une exigence de confession sacramentelle au prêtre⁷⁴. Au Moyen Âge en tout cas, « à quiconque n'avait pas encore atteint une haute perfection et n'était pas animé d'une ardente piété, on conseillait de se tenir, avec le centurion, pour indigne, plutôt que d'aimer, comme Zachée, à recevoir chez soi le Seigneur⁷⁵ ». La présence dans le Missel de S. Pie V

74. Ainsi, Alcuin ou la règle longue de S. Chrodegang : L. BRAECKMANS, *Confession et communion au Moyen Âge et au concile de Trente*, Duculot, 1971, p. 3.

75. J. A. JUNGSMANN, *op. cit.*, III, p. 295.

(1570) du *Confiteor* et du triple *Domine non sum dignus* du centurion est significative à cet égard.

Il est clair que c'est au contraire la figure de Zachée qui domine actuellement. Les fidèles communient massivement, mais le font-ils après suffisamment de discernement ? On a le sentiment que l'abstention par rapport à la communion n'appartient plus à l'« éthos disponible ». Certes, il n'est aucunement souhaitable que l'on en revienne à l'époque où l'on « assistait » au « saint sacrifice de la messe » sans presque jamais y communier. En revanche, on peut souhaiter que l'abstention occasionnelle par rapport à la communion retrouve une certaine crédibilité par rapport à l'éthos du « pratiquant moyen » : il y va tout bonnement, à nos yeux, de la bonne santé de la vie évangélique. La prédication a sans doute à trouver le ton qui convient en cette affaire, laquelle, touchant des fibres fort sensibles de la culture en général et de la sociabilité religieuse en particulier, demande à être traitée avec dextérité ; mais n'y a-t-il pas un traitement à proposer sur ce point ?

b) En second lieu, le geste lui-même de communion demande sans doute réflexion aujourd'hui. Ici encore, il n'est pas question de revenir « en arrière » : la communion dans la main est sûrement à préserver, parce que ce mode est à la fois celui qui est le plus « traditionnel » (et cela dès l'époque apostolique : « prenez et mangez... ») et le plus expressif (la main vide tendue pour recevoir le pur don de Dieu) ; sans oublier les questions d'esthétique et d'hygiène que pose la communion sur la langue... Mais il semble que la véritable motivation d'un certain nombre de catholiques qui tiennent à communier dans la bouche soit (sur ce point comme sur beaucoup d'autres dans le domaine de la liturgie) d'ordre prioritairement symbolique : ils cherchent ainsi, semble-t-il, à s'opposer à la banalisation du geste chez pas mal de ceux qui communient dans la main. Cette réaction n'est pas sans fondement : ne communie-t-on pas trop souvent sans suffisamment de marques de respect ? Actuellement, on est en train de redécouvrir l'importance de ce genre de problèmes pratiques en catéchèse : si les gestes ne font

pas plus la foi que l'habit ne fait le moine, en revanche peut-il y avoir de foi véritable sans un minimum de gestes ? Par opposition avec une certaine idéologie opposant encore volontiers « foi » et « religion » aussi bien qu'avec un certain existentialisme philosophique n'ayant pas décroché d'un « sujet » idéal, l'anthropologie contemporaine nous a permis de mieux saisir combien la foi passe aussi par le corps ⁷⁶. Inviter les enfants et les adultes à s'incliner après chaque élévation, leur apprendre ou leur réapprendre à faire, au moment de la communion, un geste de la main qui soit digne du mystère, voire favoriser une inclination (ou une gémulation) avant ce geste ⁷⁷, ne serait probablement pas inutile... Ici encore, il y va d'une bonne santé spirituelle : communier, oui, mais avec dévotion (ou, si ce terme paraît drainer une symbolique quelque peu surannée : avec respect).

c) Au titre de ce respect, mais également au titre du rapport entre l'eucharistie et l'Église, on ne peut que souhaiter que soit développé davantage l'envoi des personnes qui vont porter la communion, comme le propose le rituel. « *Voici le pain de vie : allez servir vos frères à la table du Seigneur* » : cette formule ou une autre de ce type adressée, avant la communion, aux laïcs qui vont assister le prêtre pour donner la communion aux fidèles, ou, à la fin de celle-ci, à ceux qui vont porter l'eucharistie à des malades, a l'avantage de bien manifester que donner la communion est un acte ministériel qui ne revient pas de droit aux laïcs (ce pourquoi il est qualifié canoniquement d'« extraordinaire »). On peut se demander à ce propos si cette délégation n'est pas trop gommée aujourd'hui et s'il ne faut pas, sans donner dans une sorte de « cléricisation » des laïcs, la remettre en valeur. Dans le même sens, on peut se demander si les responsables

76. Cf. les cahiers 187 et 188 de *La Maison-Dieu* : « Voir, entendre, goûter » (1991).

77. Précisons, puisque le bon fonctionnement de la ritualité est souvent affaire de détails, que ce geste d'inclination ou de gémulation devrait être fait pendant que la personne qui précède communique elle-même ; ceci, tout simplement afin d'éviter l'allongement de la procession de communion.

pastoraux n'ont pas à réfléchir, en lien notamment avec le Service évangélique des malades, sur la manière dont l'eucharistie est portée aux malades et dont elle leur est donnée : un peu de rituel à ce propos peut grandement aider...

d) Demeure enfin la question des pratiques mêmes de « dévotion » envers le Christ présent dans l'eucharistie. On n'oubliera pas, à cet égard, qu'il est théologiquement approprié de parler d'« adoration » à ce propos, puisque ce culte s'adresse au Christ lui-même⁷⁸. Dans le sillage du dernier concile, la *Présentation générale du Missel romain* de Paul VI (1975) prévoit que l'eucharistie est à conserver, si possible, « dans une chapelle favorable à la prière privée des fidèles » (n° 276). Le même Paul VI, dans son Encyclique *Mysterium fidei* (1965), exhorte les évêques à « ne pas ménager les paroles et les efforts pour promouvoir le culte eucharistique » (n° 64), culte qui exprime non seulement « une marque de gratitude, un gage d'amour et un hommage de l'adoration qui est due au Christ » (n° 66), mais qui « suscite un esprit "ecclésial" actif en ceux qui lui vouent une vénération plus fervente » (n° 70). Par ailleurs le rituel concernant « les diverses formes du culte envers la sainte eucharistie » (1973) demande que ce culte soit réglé « de façon à s'harmoniser avec la sainte liturgie, à en découler d'une certaine manière et à y introduire le peuple » (n° 79). L'adoration prend son sens comme prolongement du mémorial du mystère pascal célébré à la messe. Il ne fait pas de doute théologiquement que, ainsi vécue, elle constitue une forme tout à fait authentique d'expression de la foi chrétienne. On y retrouve alors en effet les grandes dimensions de la célébration eucharistique : action de grâces, mémoire du Christ dans l'Esprit, offrande, supplication pour l'Église et pour les hommes. La prière, personnelle ou communautaire, devant le Saint-Sacrement est ainsi une forme

78. Cf. les distinctions scolastiques classiques entre la « vénération » dans le culte de « dulia » (envers les saints ; voire d'« hyperdulia », pour ce qui concerne la Vierge Marie) et l'« adoration » dans le culte de « latria » (réservée à Dieu).

profonde de « manducation » spirituelle de la Parole : le chrétien, en y ruminant le mystère du Christ, y apprend, par l'Esprit, à conformer sa vie à la sienne.

Il est toutefois peu probable, et l'on peut même estimer qu'il n'est pas nécessairement souhaitable, que ce culte, d'origine médiévale et propre à l'Église latine, soit appelé à s'étendre à l'ensemble des Églises. Les Églises d'Orient ont développé davantage, quant à elles, la vénération des icônes ; les Églises issues de la Réforme, le goût des saintes Écritures. Mais il est bon que, dans notre propre tradition latine, des communautés religieuses ou des « associations pieuses » continuent de donner à ce culte, en fonction du « charisme » qui est le leur, une place importante. Elles rappellent ainsi, au cœur même de l'Église, la dimension « doxologique » de toute vie chrétienne. Il est normal du même coup que les chrétiens puissent trouver la possibilité de vivre cette dimension de leur identité en participant de temps à autre à un culte d'adoration de l'eucharistie.

Un tel culte peut revêtir des formes fort variables. Dans notre culture occidentale actuelle, tout ce qui a une allure trop ostentatoire sur le plan religieux, comme les processions dans les rues (sauf, dans une certaine mesure, dans des lieux ou conditions particulières comme les pèlerinages ou les congrès eucharistiques), est difficilement reçu. On ne peut négliger l'importance de cette « réception », largement liée, du point de vue symbolique, à une mémoire collective qui n'en a pas fini avec la rémanence d'un certain nombre d'images du passé continuant de brouiller le rapport de bien des chrétiens avec l'Église et, à travers elle, avec Dieu... Quant à l'exposition de l'eucharistie pour l'adoration communautaire, son seul mode ne peut être l'ostensoir. Des communautés ont trouvé, et pas seulement pour le jeudi saint, des modes d'exposition, par exemple avec le pain et la coupe, qui manifestent mieux le rapport de ce culte avec la célébration de la messe et qui simultanément semblent mieux appropriés à la sensibilité culturelle et religieuse actuelle.

En tout cas, les paroisses ont sûrement aujourd'hui à s'ouvrir aux demandes, faites par certains groupes de

chrétiens et correspondant à leur sensibilité spirituelle, de pouvoir se rassembler dans l'église ou dans un oratoire pour un temps d'adoration du Christ dans l'eucharistie. Il ne s'agit pas d'en faire une proposition proprement paroissiale, mais simplement, dans le cadre de la dialectique pratique, fréquente aujourd'hui, entre la « grande » communauté paroissiale et les petits groupes à vocation spécifique qui la composent, d'honorer une demande qui non seulement est légitime, mais qui peut être spirituellement stimulante. Les responsables pastoraux, tout en laissant à ces groupes une large autonomie dans leur pratique, ont évidemment à veiller aux dérives possibles. Ils ont notamment, si besoin, d'une part, à rappeler à ces personnes la priorité de la messe dominicale, d'autre part, à les ouvrir sur la communauté paroissiale et sur la mission : le corps eucharistique du Seigneur n'est-il pas donné en vue de son corps ecclésial ? Sa « *vénération fervente* », pour reprendre les termes de Paul VI déjà cités, ne doit-elle pas « *susciter un esprit ecclésial actif* » ?

★

Communion et/ou dévotion ? demandions-nous au départ de ces réflexions. Il a existé, de fait, une sorte de concurrence entre les deux ; mais c'est davantage au plan des pratiques qu'au plan théologique ; il n'y en a même jamais eu au plan proprement dogmatique : le concile de Trente lui-même en porte témoignage. S'il est heureux que les chrétiens aient redécouvert le chemin de la communion fréquente dans la célébration de l'eucharistie, il est souhaitable que ce mouvement s'accompagne d'une redécouverte de certaines marques de respect et d'adoration. Il suffit simplement de veiller à proposer à ce sujet des modèles, pas trop ostentatoires notamment, qui soient accordés à l'actuelle sensibilité culturelle.

Louis-Marie CHAUVET