

LES RITES DE LA COMMUNION EUCHARISTIQUE

A un fidèle qui doutait de la validité de son baptême, l'évêque saint Denys d'Alexandrie rappelle « sa communion pendant longtemps... Il a entendu l'Eucharistie et répondu avec les autres l'acclamation de l'*Amen*; il s'est tenu près de la Table, il a tendu les mains pour recevoir la sainte nourriture, il l'a prise et a été participant du Corps et du Sang de Notre-Seigneur¹ ». Lorsqu'un pasteur du III^e siècle a besoin de remémorer à quelqu'un de son troupeau les données de base de l'expérience chrétienne, c'est aux rites de la communion eucharistique qu'il fait appel.

La présente conférence doit montrer à des pasteurs comment les rites de la communion eucharistique nous engagent et engagent nos fidèles dans une charité, nous engagent dans l'unité de l'Église.

Le mot de communion comporte pour des Français du XX^e siècle une double équivoque qu'il importe de dissiper dès l'abord. Pour nous, l'expression « communion eucharistique » a un sens purement individuel. Quand quelqu'un dit qu'il a communié, il est impossible d'en inférer s'il a communié à la messe ou en dehors de la messe, et s'il a communié seul ou en même temps que d'autres : il veut simplement dire qu'il a reçu le Corps du Christ. Et l'expression « recevoir la communion » n'a aucun rapport avec une autre expression à peu près sortie de l'usage chrétien, devenue profane, voire quelque peu vague et sentimentale : être en communion avec quelqu'un, se sentir en communion.

¹. Dans EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VII, 9, 4 (éd. Schwartz, II, 648-649; éd. Grapin, II, 310).

Au contraire, pour toute la Tradition de l'Église jusqu'en plein Moyen-Age, la *communio*, la *κοινωνία* eucharistique ne se replie jamais sur un individu. Comme dit Bernold de Constance, « il n'y a de communion proprement dite que si plusieurs participent au même sacrifice² ».

Par ailleurs, pour le Nouveau Testament et pour les Pères, l'Église est constituée par une communion. Les chrétiens sont en communion avec une Église locale et avec un évêque. L'évêque et son Église sont, à leur tour, en communion avec tous les autres évêques et particulièrement avec le premier des évêques et leur chef, l'évêque de Rome. Contre les donatistes qui la déchirent, saint Augustin proclame : « Les témoignages des écritures canoniques démontrent sans qu'elles aient besoin d'interprète que l'Église consiste dans la communion de tout l'univers. » — « *Nullo interprete indigent canonicarum scripturarum testimonia quae commendant Ecclesiam in totius orbis communione consistere*³. » Nous ne saurions comprendre les rites traditionnels de la communion eucharistique hors de cette perspective de la communion ecclésiale.

La messe-communion et l'Église-communion sont inséparables l'une de l'autre.

Une autre équivoque concerne les rapports entre la communion et le sacrifice que certains théologiens modernes disjoignent d'une manière excessive. A les entendre, les fidèles assistent au sacrifice, puis communient au sacrement, à la fin du sacrifice ou à un autre moment. Cette manière de parler n'est pas traditionnelle. S'il est vrai qu'il y a un moment dans la messe où le prêtre et les fidèles communient ensemble au Corps et au Sang du Christ, nous verrons qu'il n'est pas possible d'abstraire ce moment de l'ensemble de la messe. Et nous verrons même que la communion en dehors de la messe, qui est aussi ancienne que l'Église, a un rapport traditionnel à la messe différent de celui que nous imaginons.

2. *Micrologue*, 51 (P. L., 151, 1014). — Sur l'idée de communion et ses modes d'expression dans l'Église ancienne, cf. l'étude fondamentale du P. L. HERTLING, S.J., « *Communio und Primat* », dans *Xenia Piana (Miscellanea Historiae Pontificiae*, vol. 7), Rome, 1943, pp. 1-48.

3. *Epistula ad Catholicos de secta Donatistarum*, XX, 56 (C.S.E.L., 52, 305; P. L., 43, 434). Si cet ouvrage n'est pas de saint Augustin, il est sûrement d'un contemporain.

Examinons d'abord en eux-mêmes les rites anciens de la communion eucharistique, puis l'engagement de la communauté dans ces rites, la participation aux rites de la communion.

L'histoire des rites.

L'histoire des rites de la communion se divise naturellement en trois périodes : la période des persécutions qui couvre les trois premiers siècles; la grande période créatrice qui va du IV^e au VII^e siècle; la période médiévale à partir du VIII^e siècle. Pendant les trois premiers siècles jusqu'à la paix de l'Église, la communion se réduit à ses rites essentiels; du IV^e au VII^e siècle environ, elle prend dans les diverses liturgies régionales toute son ampleur et sa structure définitive; après le VIII^e siècle, les rites de la communion ne reçoivent plus que des additions secondaires.

Cinquante ans environ après la mort de l'apôtre saint Jean, saint Justin décrit ainsi la messe qui suit un baptême :

Après avoir baptisé celui qui croit et s'est joint à nous, nous le conduisons vers les frères, comme nous les appelons, là où ils sont assemblés : ensemble avec ferveur nous prions pour nous et pour le baptisé et pour tous les autres qui sont en tout lieu, afin d'obtenir d'être trouvés, nous qui avons connu la vérité, gens de bonne vie et fidèles aux préceptes reçus, afin d'opérer notre salut éternel. A la fin des prières nous nous embrassons les uns les autres⁴.

Ce texte et d'autres textes contemporains nous montrent que le baptême et les autres réunions liturgiques — nous dirions les offices — sont suivis d'une prière collective pour tous les membres de l'Église et pour leurs besoins et que l'on conclut cette prière par le baiser de paix⁵. Tertullien, témoin de cet usage, dit que le baiser de paix est le sceau de la prière, « *signaculum orationis*⁶ », c'est-à-dire qu'il en garantit la sincérité : il est inutile de demander quelque chose à Dieu si nous n'aimons pas nos frères *in caritate non ficta*, sans hypocrisie; il est inutile de prier pour les chré-

4. *Apol.*, I, 65, 1-2 (éd. Pautigny, p. 138).

5. Cf. les textes dans QUASTEN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, p. 16.

6. *De oratione*, 18 (C.S.E.L., 20 191; P. L., I, 1177).

tiens qui sont au loin, et pour toute l'Église, si une rancune ou un dissentiment nous sépare de nos proches : il faut d'abord nous réconcilier.

Plus profondément, le rite du baiser de paix, qui termine alors chaque réunion liturgique, exprime la communion de tous les membres de l'Église entre eux. Ce sacramental est comme un écho, un reflet de la messe, sacrement de l'unité.

A ce moment, continue Justin, on présente à celui qui préside les frères du pain et une coupe d'eau et de vin. Il les prend, exprime louange et gloire au Père de l'univers par le nom du Fils et de l'Esprit-Saint, et fait action de grâces abondamment pour ce que Dieu a daigné nous donner ces choses. Quand celui qui préside a achevé les prières et l'action de grâces, tout le peuple présent acclame en disant : « Amen ». Amen en hébreu signifie : Ainsi soit-il ⁷.

Après le baiser de paix a commencé la messe proprement dite. On a apporté la matière eucharistique devant le président, c'est-à-dire l'évêque, sans geste ni parole : action si simple que nous ne pouvons encore parler d'offertoire. Puis l'évêque a prononcé une grande prière, la même que les Grecs appelleront plus tard anaphore et les Romains canon. Cette prière s'appelle alors eucharistie, c'est-à-dire action de grâces, et elle donne son nom à toute la messe. C'est d'ailleurs la seule prière de toute la messe. Elle exprime à elle seule la signification des différentes parties de la messe, qui sont accomplies en silence : elle commémore la Cène, elle est action de grâces, offrande, prière pour les fruits de la communion. Mais la note dominante, à la différence de notre canon romain, y est l'action de grâces, action de grâces pour tous les bienfaits de l'économie du salut, qui nous sont communiqués dans le sacrement de l'Eucharistie. Comme la prière eucharistique rend grâces au Père pour ses dons et lui demande d'avance qu'ils portent en nous leurs fruits, il n'y aura pas, après la communion, de prière spéciale à cet effet.

Justin mentionne à la fin du canon l'« Amen » ⁸ du peu-

7. *Apol.*, I, 65, 3-4 (éd. Pautigny, pp. 138-140).

8. L'Amen du canon est un des moments de la messe que la pastorale patristique met le plus en relief.

Il est clair d'ailleurs, comme l'a rappelé l'encyclique *Mediator* (trad. Roguet, p. 41), que l'efficacité du sacrifice ne dépend pas de l'assentiment du peuple fidèle.

ple. A son exemple les Pères de l'Église en parlent souvent : ils soulignent que c'est une acclamation, une acclamation de tous ceux qui sont présents, et qu'elle implique une adhésion : adhésion de notre foi à la consécration qui s'est accomplie, de la même façon que maintenant nous adorons à la grande élévation; adhésion aussi de notre engagement dans le mystère ecclésial que l'Eucharistie réalise. Dans quel autre endroit que Rome, s'exclamera saint Jérôme, « l'Amen résonne-t-il ainsi comme le tonnerre du ciel » ?⁹

Lorsque celui qui préside a rendu grâces, continue Justin en se répétant, et que tout le peuple a acclamé, ceux qu'on appelle chez nous diacres donnent à chacun des assistants une part du pain, du vin et de l'eau eucharistiés, et ils en portent aux absents¹⁰.

Le rite de la communion est donc extrêmement simple, il se limite à l'indispensable : aussitôt après le canon a lieu la fraction, puis tous communient.

Rompre le pain qu'on va manger ensemble est un des gestes communautaires les plus naturels qui soient : non pas manger en même temps une nourriture semblable, mais se partager la même nourriture. Chez les Juifs, c'était le privilège du chef de famille de rompre le pain pour toute sa maisonnée. Ce geste communautaire, le Christ l'a fait à la dernière Cène : *benedixit, fregit*; et les apôtres y ont vu un des rites essentiels de la messe : pour eux elle s'appelle la « fraction du pain¹¹ »; et ils y ont vu le rite communautaire par excellence : « Le pain que nous rompons, écrit saint Paul, n'est-il pas la communion, la *κοινωνία* au Corps du Christ ?¹² »

N'imaginons pas que le pain consacré fut nécessairement unique. A partir du moment où les fidèles ont été nombreux, on a consacré plusieurs pains, mais toujours en les partageant, et l'usage s'est maintenu en Occident jusqu'au XII^e siècle.

Le symbolisme fondamental de la fraction est un symbolisme communautaire, mais dès la I^{re} aux Corinthiens nous trouvons suggéré un symbolisme secondaire concernant

9. In Gal. Comm., I, 2 (P. L., 26, 355).

10. *Apol.*, I, 65, 5 (éd. Pautigny, p. 140).

11. Actes, II, 42, 46; XX, 7.

12. I Cor., X, 17.

cette fois non la communauté, mais la Passion du Christ : comme le pain est brisé en morceaux, de même le corps du Christ a été brisé¹³.

En donnant à chacun dans la main un morceau de pain consacré, l'évêque dit : « Le pain du ciel dans le Christ Jésus », et celui qui le reçoit répond : « Amen¹⁴. » Au sacrement répond la foi. Pas d'autre geste ni d'autre prière. Justin dit que les communicants reçoivent du pain et du vin « eucharistiés » : εὐχαρισθέντος « eucharistiés », c'est-à-dire non seulement consacrés, mais consacrés au cours d'une action de grâces, de la grande prière eucharistique. Il n'est plus besoin de remercier le Père céleste pour ses dons, ni de lui demander leur fruit : cela a été fait d'avance.

A partir du IV^e siècle, la vie de l'Église et son culte se transforment profondément. De secte exposée à des persécutions périodiques, le christianisme devient religion officielle de l'Empire. Naguère le culte chrétien réunissait des fidèles relativement peu nombreux dans des locaux presque semblables à des maisons particulières. Maintenant la liturgie se déroule dans des basiliques souvent vastes et somptueuses où l'on ne craint pas de faire servir toutes les réalités terrestres à la gloire du Dieu véritable. Une communauté de foule succédant progressivement à une communauté de groupe suscitera nécessairement une liturgie plus ample, moins parfaite à certains égards. Le groupe était constitué en communauté par le seul fait qu'il était réuni; la masse aura besoin de chants pour l'entraîner, de prières vocales pour la diriger.

Du IV^e au VII^e siècle, la liturgie de la messe acquiert sa structure définitive et met en place tous ses éléments majeurs. Énumérons ceux qui intéressent notre sujet :

— Le baiser de paix s'associe à l'offertoire ou à la communion.

— Le canon fait mention des évêques avec lesquels l'évêque du lieu est en communion.

13. I Cor., XI, 24. La mention : « Ceci est mon corps qui est brisé pour vous », se trouve dans le canon romain jusqu'au V^e siècle. Elle subsiste dans les liturgies orientales (cf. J. M. HANSENS, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, t. III, Rome, 1932, pp. 415 et s.).

14. HIPPOLYTE, *Tradition apostolique*, 23 (éd. Botte, p. 54).

— Si le canon ne se développe pas dans le sens de l'action de grâces et de la prière pour la communion, la fraction et la communion sont désormais accompagnés de chants et de prières parmi lesquelles le *Pater* tient la première place.

— A la fraction s'ajoute la commixtion, c'est-à-dire qu'on jette dans le calice un fragment de pain consacré pour marquer l'unité du sacrifice. La messe romaine a une autre commixtion, liée au rite proprement romain du *fermentum*. Je reviendrai seulement dans la deuxième partie de cet exposé sur le rite du *fermentum* qui engage la pastorale.

L'offertoire se développe, et le baiser de paix, placé juste avant ou après l'offertoire, l'accompagne désormais¹⁵, comme pour obéir à la parole du Sermon sur la montagne : « Si tu présentes ton offrande à l'autel et que là tu te souviennes que ton frère a quelque chose contre toi, laisse là ton offrande devant l'autel et va d'abord te réconcilier avec ton frère; puis viens présenter ton offrande¹⁶. » Citant cet enseignement du Christ dans ses catéchèses sur la messe, saint Cyrille de Jérusalem explique :

Ne croyez pas que ce baiser soit semblable à ceux que des amis échangent sur l'agora; ce n'est pas la même chose. Il unit en effet les âmes l'une à l'autre et réclame l'oubli de tout ressentiment... Le baiser est donc une réconciliation et à cause de cela il est saint, comme le bienheureux Paul le crie quelque part en disant : « Saluez-vous les uns les autres dans un saint baiser¹⁷ », et Pierre : « Dans un baiser de charité¹⁸. »

La réconciliation complète et l'oubli de tout ressentiment, la paix et la charité ne peuvent être que des dons de Dieu, elles doivent nous venir de Dieu. Aussi le baiser de réconciliation et de paix entre les fidèles est-il précédé dans beaucoup de liturgies par une prière pour la paix, et dans toutes par un salut du prêtre : Εἰρήνη πᾶσι, *Pax Domini sit semper vobiscum*. La paix est un fruit de la présence du

15. Dans la liturgie byzantine qui n'a pas de procession d'offertoire, le baiser de paix s'est lié au symbole de Nicée qui le suit. Le diacre proclame : « Aimons-nous les uns les autres afin que dans un même esprit nous confessions (le second chœur) : le Père, le Fils et le Saint-Esprit. »

16. Matth., v, 23-24. Cf. saint CYRILLE DE JÉSUS, *Catéch. mystag.*, 5, 3 (Quasten, 98-99).

17. I Cor., xvi, 20.

18. I Petr., v, 14.

Saint-Esprit, elle est la paix du Seigneur Jésus, qui ne la donne pas comme le monde la donne. A l'idée profane de paix, — la *pax romana* est l'ordre extérieur de l'empire, — les chrétiens ont donné des dimensions toutes nouvelles : *Pax Dei exsuperat omnem sensum*¹⁹, la paix de Dieu et du Christ règne dans les cœurs²⁰; si elle règne dans le cœur de chacun, elle régnera dans l'Église, et *pax* est alors presque synonyme de *communio*. Elle s'épanouira dans l'éternité de la *visio pacis* de la Jérusalem céleste.

Alors que l'usage liturgique le plus ancien et le plus général plaçait le baiser de paix à l'offertoire, Rome et l'Afrique l'avaient, dès le temps de saint Augustin, transféré juste avant la communion : être réconcilié et en paix avec tous nos frères est nécessaire pour pouvoir communier, et, réciproquement, donner le baiser de paix à quelqu'un, c'est reconnaître qu'il appartient à la communion catholique, qu'on est prêt à communier avec lui. Saint Augustin écrit :

« Convivium Domini unitas est corporis Christi, non solum in sacramento altaris, sed etiam in vinculo pacis²¹. »

Tertullien disait déjà :

les hérétiques ne sont pas reçus à la paix et à la communion par les Églises qui sont apostoliques en quelque manière²².

Au Moyen-Âge, le baiser de paix est devenu, comme l'expliquent les liturgistes du temps²³, une sorte de substitut de la communion, laquelle s'est alors raréfiée. Au lieu d'être échangé par chacun avec ses voisins, il vient du prêtre, qui a lui-même baisé l'autel, l'hostie ou le calice. On reçoit la paix comme on reçoit le pain béni ou la bénédiction sacerdotale, et l'usage de l'instrument de paix fait encore davantage oublier le symbolisme de la communion fraternelle.

Les gestes de la fraction et de la communion, accomplis auparavant en silence, sont entourés au IV^e siècle de chants et de prières parmi lesquels apparaît le *Pater*, et cela semble si normal que déjà saint Jérôme est convaincu que ce

19. Phil., IV, 7.

20. Col., III, 15.

21. Ep. 185, 6, 24 (C.S.E.L., 57, 23; P. L., 33, 804).

22. *De praescriptione*, 32 (C.S.E.L., 70, 41; P. L., 2, 45).

23. Cf. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, 2^e éd. allemande, t. II, p. 394.

sont les apôtres eux-mêmes qui ont introduit l'*oratio dominica* dans la liturgie de la messe²⁴. Placée tantôt avant, tantôt après la fraction, la prière du Seigneur demande toujours le pain quotidien, le pain céleste de l'Eucharistie, elle pardonne les offenses comme le baiser de paix auquel Rome et Carthage l'associent. Récitée en général par tout le peuple, elle est la prière des baptisés, de ceux qui ont reçu l'esprit d'adoption et qui, avec le Christ, peuvent dire à son Père : « Notre Père. » *Audemus dicere : Pater noster.*

Les plus anciennes prières de communion que nous possédons sont, au milieu du IV^e siècle, celles de Sérapion, évêque de Thmuis, en Basse-Égypte. Pendant la fraction, l'évêque dit cette prière :

Dieu de vérité, rendez-nous dignes de cette communion et faites que nos corps reçoivent la pureté, nos âmes l'intelligence et la connaissance. Dieu des miséricordes, donnez-nous la sagesse par la participation au Corps et au Sang, car c'est par votre Fils unique que vous revient la gloire et la puissance dans l'Esprit-Saint maintenant et dans tous les siècles des siècles²⁵.

Après la communion des clercs le peuple est béni par l'évêque :

J'étends la main sur ce peuple et je prie que la main de la vérité soit étendue sur ce peuple et que la bénédiction lui soit donnée à cause de votre amour des hommes, Dieu des miséricordes, et à cause des mystères ici présents : que la main de prudence, de force, de modération, de pureté et de toute sainteté bénisse ce peuple et le conserve pour qu'il progresse et s'améliore, par votre Fils unique Jésus-Christ dans l'Esprit-Saint maintenant et dans tous les siècles des siècles²⁶.

Voici la prière après la communion du peuple :

Seigneur, nous vous rendons grâces de ce que vous avez appelé ceux qui étaient tombés, attiré à vous les pécheurs et écarté les menaces dont nous étions chargés; par votre amour vous avez pardonné nos fautes, vous les avez effacées par la pénitence et rejetées

24. *Adv. Pelag.*, 3, 15 (P. L., 23, 585). Un texte assez obscur de saint Grégoire le Grand nous apprend que ce pape a probablement transféré le *Pater* juste après le canon, pour le rattacher au noyau essentiel de la messe : dans son esprit les apôtres ne récitaient que les paroles de la consécration et le *Pater*.

25. Eucologe de Sérapion, 14 (Quasten, 64-65).

26. *Ibid.*, 15 (Quasten, 65).

par votre science. Nous vous rendons grâces de ce que vous nous avez donné la communion du Corps et du Sang. Bénissez-nous, bénissez ce peuple, faites-nous avoir part avec le Corps et le Sang²⁷, par votre Fils unique par lequel à vous est gloire et puissance dans l'Esprit-Saint, maintenant et toujours et dans tous les siècles²⁸.

Ces oraisons sont le reflet d'une théologie assez personnelle, mais elles ont certains traits communs avec les autres prières anciennes de communion du IV^e au VI^e siècle, et ces traits marquent déjà une évolution par rapport à l'anaphore d'Hippolyte. Pour celle-ci, l'effet de l'Eucharistie consistait en premier lieu dans la charité et dans l'unité. Elle demandait à Dieu : « Rassemblez dans l'unité les saints qui reçoivent (l'oblation) et accordez-leur d'être remplis de l'Esprit-Saint²⁹. » La même idée se retrouve au IV^e siècle dans certaines anaphores, plus traditionnelles que les prières de communion, comme l'anaphore de saint Jean Chrysostome³⁰; l'anaphore de saint Basile, à la suite d'Hippolyte, dit aussitôt après l'épiclese : « ... que nous tous qui participons à l'unique pain et à l'unique calice soyons unis les uns aux autres dans la communion de l'unique Esprit-Saint³¹. »

Mais à partir du IV^e siècle, les prières nouvelles de communion rapprochent surtout la sainteté du Corps et du Sang du Christ et l'indignité des communiants, et commencent à détailler les fruits d'amélioration morale attendus du sacrement. L'expression la plus forte de l'orientation nouvelle de la piété est la proclamation τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις, *Sancta sanctis*, répandue dans tout l'Orient, et aussi en Espagne et en Gaule. Théodore de Mopsueste l'explique ainsi :

Le pontife crie : « La chose sainte pour les saints », parce qu'en effet sainte et immortelle est cette nourriture qui est le Corps et le Sang de Notre-Seigneur, et pleine de sainteté, puisque l'Esprit-Saint est descendu sur elle. Or, ce n'est pas tout le monde qui prend cette nourriture, mais ceux-là qui déjà ont été sanctifiés : c'est pourquoi les seuls baptisés la prennent, ceux qui, par une naissance nouvelle

27. En se servant de la parole du Christ avant la Cène : « Tu n'auras point part avec moi » (Jn, xiii, 18). Sérapion souligne dans la participation eucharistique la relation personnelle avec le Sauveur.

28. *Ibid.*, 16 (Quasten, 65-66).

29. *Tradition apostolique* (éd. Botte, Paris, 1946, pp. 32-33).

30. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, p. 330.

31. *Ibid.*

reçue au baptême, ont les prémices de l'Esprit-Saint et par là ont obtenu la faveur de recevoir la sanctification. C'est pour cela que le pontife dit : « La chose sainte pour les saints » et amène les cœurs de tous à être attentifs à la grandeur des dons. Il veut dire ceci : vous devez être attentifs à la grandeur de l'oblation présentée. Il faut savoir que vous prenez une nourriture telle que, par votre nature, vous n'en êtes pas dignes, qui est absolument immortelle et immuable, qu'il n'appartient pas à tout le monde de recevoir, mais seulement à ceux qui ont été sanctifiés³².

Dans la liturgie romaine, la prière que nous appelons la postcommunion portait autrefois le nom beaucoup plus exact d'oraison *ad complendum*, oraison finale. L'étude de ces oraisons vient ici corroborer l'enseignement de l'encyclique *Mediator* : il n'est pas possible de voir dans la communion le sommet de la messe, ni d'opposer entre la communion et le sacrifice³³. Il y a des postcommunions romaines qui parlent moins des fruits de la communion au sens moderne du mot que des intentions du sacrifice : les défunts, nos amis, nos bienfaiteurs, ceux qui sont dans l'épreuve³⁴.

Les postcommunions romaines ont leur tempérament propre, lequel ne prétend pas épuiser tous les aspects de l'Eucharistie. D'autres liturgies que la romaine s'attachent de préférence à d'autres aspects du mystère. Même en tenant compte des enrichissements modernes du sanctoral, qui apportent une note spirituelle assez nouvelle, les postcommunions de notre missel parlent rarement des dispositions nécessaires pour bien recevoir le sacrement, des vertus que le sacrement entretient et fait grandir en nous, — du fruit ecclésial du sacrement³⁵, — enfin de l'action de grâces. La postcommunion romaine affirme très fortement que l'Eucharistie nous apporte la rédemption dans sa totalité. A des esprits modernes, les termes employés paraissent vagues et trop généraux; en réalité, nos analyses ne sauraient épuiser la richesse de leur sève biblique. Le fruit de

32. *Homélies catéchétiques*, XVI, 22 (éd. Tonneau, p. 565).

33. *Mediator*, trad. Roguet, p. 49.

34. Cf. P. BRUYLANTS, « L'action de grâces après la communion », *Quest. lit. et par.*, 27 (1946), 18.

35. Cf. cependant la belle postcommunion du vendredi des cendres : « Spiritum nobis Domine tuae caritatis infunde, ut quos uno caelesti pane satiasti, tua (léonien : una) facias pietate concordés. »

l'Eucharistie, c'est la rédemption, le salut : « *Tui nos... sacramenti libatio... in mysterii salutaris faciat transire consortium*³⁶. » « *Hostia... salutare tuum in nobis mirabiliter operetur*³⁷. »

Le salut, c'est d'abord la rémission des péchés (*pro vobis et pro multis in remissionem peccatorum*) sous toutes ses formes : pardon, purification, libération. Mais nos prières insistent en même temps sur l'ampleur de la rédemption, sur sa dimension eschatologique : l'Eucharistie est déjà gage de la béatitude, — *pignus datur*, dira saint Thomas, — mais seulement gage.

D'une part, nous demandons « *ut quae nunc specie gerimus, rerum veritate capiamus*³⁸ », et, de l'autre, le sacrement est dès maintenant l'*immortalitatis alimonia*³⁹, le *remedium aeternum, sempiternum*⁴⁰, c'est-à-dire exactement ce que saint Ignace d'Antioche et saint Irénée appellent le φάρμακον ἀθανασίας, le médicament d'immortalité : « Nos corps, qui reçoivent l'Eucharistie, ne sont plus corruptibles et possèdent l'espérance de la résurrection pour les siècles⁴¹. »

Le *Pater* et la postcommunion de la messe romaine sont des prières chantées au nom de la communauté par le prêtre. La part des fidèles consiste dans des acclamations : ils font leurs les prières en y répondant « Amen » ; elle consiste encore en des chants très simples, se réduisant le plus possible à un refrain. Mais d'assez bonne heure le développement mélodique des antiennes de psaumes de communion obligera à en transférer l'exécution à une schola. De même, quand le pape Serge instituera, pendant le temps de la fraction, le chant répété de l'invocation *Agnus Dei qui tollis peccata mundi, miserere nobis*, adressée au Christ immolé présent sous les espèces du pain⁴², ce chant sera exécuté

36. 1^{er} dimanche de Carême (cf. léonien).

37. 3^e dimanche d'Avent (cf. léonien).

38. Samedi des Quatre-Temps de septembre (cf. gélasien).

39. 21^e dimanche après la Pentecôte (cf. gélasien).

40. Léonien.

41. Saint IGNACE, Eph., xx, 2 (éd. Camelot, p. 66). Saint IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, IV, 18, 5 (P. G., 7, 1029).

42. L'idée de l'*Agnus Dei* est emprunté à l'Orient où le nom d' μνός désignait déjà ce que nous appelons l'hostie. A partir du IV^e siècle, se développe en Orient toute une interprétation allégorique de la

d'abord par le clergé et le peuple, mais bientôt il passera aussi à la schola.

La liturgie romaine semble avoir abandonné de bonne heure l'usage de faire répondre « Amen » au fidèle au moment où il reçoit du prêtre le Corps du Christ. Par contre, elle a, vers le XIII^e siècle, emprunté au rite de la communion des malades *extra missam* le *Confiteor* et l'*Ecce Agnus Dei* : dans la messe, ces prières forment comme un doublet de la supplication collective de l'*Agnus Dei*.

Notre examen de l'histoire des rites de communion peut se résumer dans les constatations suivantes :

1^o L'Église des trois premiers siècles ne connaît comme rites de communion, outre le baiser de paix, que la fraction et la communion proprement dite. La signification communautaire de ces rites est très en relief.

2^o A partir du IV^e siècle ces rites s'enrichissent du *Pater*, d'autres prières et de chants qui mettent mieux en lumière la sainteté de l'Eucharistie, les dispositions nécessaires pour bien communier et les fruits de la communion. Dans certains cas (baiser de paix, fraction), le symbolisme de la Passion du Christ recouvre le symbolisme communautaire.

La participation aux rites.

« Lorsque celui qui préside, disait Justin, a rendu grâces et que tout le peuple a acclamé, ceux qu'on appelle chez nous diacres donnent à chacun des assistants une part du pain, du vin et de l'eau eucharistiés, et ils en portent aux absents⁴³. » Tous les fidèles ont échangé entre eux le baiser de paix et répondu « Amen » à la grande prière d'action de grâces. Ils communient, et les diacres portent aussi l'Eucharistie à ceux des fidèles qui n'ont pu venir.

Nous saisissons ici un caractère fondamental de la messe antique : la messe dominicale n'est pas seulement la participation de chaque fidèle au mémorial du Seigneur, elle

messe qui établit une correspondance entre les différents rites et les étapes de la Passion du Sauveur. Mais tandis qu'en Occident, un tel allégorisme n'a guère survécu au Moyen-Age, en Orient, il a profondément imprégné les gestes et les prières.

43. *Apol.*, I, 65, 5 (éd. Pautigny, p. 140).

est en même temps réunion de la communauté chrétienne : l'*Ecclesia* chrétienne — église signifie étymologiquement assemblée — se réunit, se rassemble chaque dimanche autour du même autel. A l'époque de Justin, il n'y a pas, le dimanche, d'autre eucharistie dans la cité que celle de l'évêque : elle rassemble tous les fidèles, et ceux que la maladie empêche d'être là communient, chez eux, aux dons consacrés dans l'Eucharistie de la communauté. Une Église, une eucharistie, un autel. Saint Ignace d'Antioche écrivait déjà :

Ayez soin de ne pratiquer qu'une seule Eucharistie, car il n'y a qu'une seule chair de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et un seul calice pour nous unir à son sang, un seul autel, comme il n'y a qu'un seul évêque, avec le collège des presbytres et les diacres⁴⁴.

Il n'y a pas de messe publique en semaine. Le dimanche, les fidèles emportent chez eux l'eucharistie. Novatien parle d'un mauvais chrétien allant après la messe à un spectacle païen avec l'eucharistie sur lui : « *Dimissus e dominico et adhuc gerens secum, ut assolet, eucharistiam*⁴⁵. » En semaine, les fidèles prennent l'Eucharistie chez eux le matin avant toute autre nourriture⁴⁶. L'usage de communier en dehors de la messe est donc aussi ancien que l'Église, mais il a dans les premiers siècles une signification communautaire : on communie ainsi à la messe qui, le dimanche précédent, a réuni toute l'Église.

Quand tu enseignes, commande à l'évêque la *Didascalie*, oblige et exhorte le peuple à être présent à l'assemblée et à ne pas s'abstenir d'y venir. Qu'il soit chaque fois assemblé, pour que personne ne diminue l'Église en n'allant à aucune assemblée et ne mutile le corps du Christ⁴⁷.

En dehors de l'assemblée dominicale on n'offre l'Eucharistie que pour les défunts, parmi lesquels on mettra bientôt à part les martyrs.

44. *Philadelph.*, 4, 1 (éd. Camelot, p. 110).

45. *De spectaculis*, 5 (C.S.E.L., 3, 3, 8).

46. « *Omnis autem fidelis festinet, antequam aliquid aliud gustet, eucharistiam percipere* (HIPPOLYTE, *Trad. apost.*, éd. Botte, pp. 66-67). Cf. JUNGSMANN, *op. cit.*, II, 437, note 2.

47. *Didascalie*, 13 (éd. Achelis, p. 70).

Telle est la pratique eucharistique de l'Église dans les premiers siècles; elle suppose des communautés chrétiennes relativement ferventes et peu nombreuses. Comment les évêques du IV^e siècle ont-ils adapté leur pastorale aux conditions nouvelles d'un troupeau chaque jour plus nombreux et de qualité plus inégale? Ils se sont attachés au principe de la communauté au risque de compromettre gravement la pratique de leurs fidèles.

Dans un ouvrage récent sur la pastorale au IV^e siècle⁴⁸, le P. Monachino a montré qu'à la fin de ce siècle les églises de Milan et de Carthage n'avaient encore qu'une seule messe dominicale pour la ville entière. Or, dans une ville comme Milan, la *basilica nova* pouvait contenir cinq mille personnes, et il devait y avoir trente ou quarante mille chrétiens⁴⁹. A Carthage, la situation était pire encore : sur les trois ou quatre cent mille habitants de la ville, plus de la moitié étaient chrétiens, et aucune basilique n'avait de place pour plus de dix mille personnes⁵⁰.

Le niveau de la pratique religieuse était certes fort bas. Les sermons de saint Ambroise à Milan, ceux de saint Augustin à Carthage, de saint Jean Chrysostome à Antioche, nous révèlent qu'il y avait beaucoup de catholiques non-pratiquants ou de pratique très irrégulière : un jour de spectacle l'assistance à la messe est clairsemée⁵¹, mais quand viendra Pâques les fidèles ne tiendront pas dans l'église⁵².

A la différence de Milan et de Carthage, Rome et sans doute Alexandrie ont, dès le III^e siècle, pris le parti de multiplier les messes dominicales et créé ce que nous appelons des paroisses urbaines, les *tituli*. L'Église locale se subdivise en un certain nombre de communautés secondaires où chaque dimanche un prêtre, au lieu de célébrer avec l'évêque l'unique Eucharistie de la cité, la célébrera à part pour la partie du peuple qui lui est confiée. Du point de vue de la pratique religieuse, le résultat est excellent, et les chrétiens de Rome, à la différence de ceux de Milan et de Car-

48. V. MONACHINO, *La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel secolo*, IV, Rome, 1947.

49. MONACHINO, pp. 55-56.

50. MONACHINO, pp. 188-190.

51. Saint AUGUSTIN, Sermon. 19, 6 (P. L., 38, 137).

52. Saint AUGUSTIN, Sermon. Denis, 17, 8 (*Miscell. Agost.*, I, 88).

thage, sont fidèles à leur devoir dominical. Va-t-on pourtant abandonner le principe que l'Eucharistie rassemble l'Église? Rome le conserve grâce au rite, qui lui est propre, du *fermentum*.

Ce rite nous est connu par la fameuse lettre du pape Innocent I^{er} à Decentius, évêque de Gubbio, en Ombrie⁵³.

Au sujet du *fermentum* que nous envoyons le dimanche dans les *tituli*, c'est d'une façon superflue que tu as voulu nous consulter, puisque toutes nos églises sont établies à l'intérieur de la cité. Comme leurs prêtres ne peuvent se réunir avec nous-même ce jour-là, à cause du peuple qui leur est confié, ils reçoivent par des acolytes un *fermentum* consacré par nous pour que, surtout ce jour-là, ils ne s'estiment pas séparés de notre communion (*idcirco fermentum a nobis confectum per acolythos accipiunt, ut se a nostra communione maxime illa die non iudicent separatos*). Je ne pense pas qu'on doive le faire dans les églises de campagne, car il ne faut pas porter les sacrements au loin, et nous-même ne les envoyons pas aux prêtres établis dans les différents cimetières; ces prêtres ont la permission et le droit de consacrer.

Donc, dans les églises des cimetières qui entourent la ville, les desservants ont le pouvoir d'accomplir seuls les saints mystères. Au contraire, les prêtres des paroisses urbaines, qui normalement devraient concélébrer avec l'évêque, chef de la communauté, célèbrent un peu après la messe du pape et reçoivent de cette messe une parcelle consacrée qu'ils mélangent à leurs propres oblats comme un levain, *fermentum*. Ainsi toutes les messes qui réunissent les chrétiens de la ville ce dimanche-là se trouvent rattachées à la messe principale, celle du pape⁵⁴. La communion eucharistique reste la communion de tous les membres de l'Église entre eux.

La baisse du niveau de la pratique religieuse que nous constatons tout à l'heure va de pair avec un autre fait, qui est peut-être le fait dominant de l'histoire du christianisme au IV^e siècle : on communie beaucoup moins. A Rome, en Espagne et peut-être en certaines autres Églises, la communion quotidienne se maintient, mais ailleurs, et surtout en Orient, les fidèles se bornent à communier une fois par an,

53. C. 5 (P. L., 56, 516-517).

54. A l'époque des plus anciens *Ordines Romani* (début du VIII^e siècle), un rite matériellement identique à celui du *fermentum* s'est

à « faire leurs pâques ». En vain le clergé s'efforce de secouer la torpeur. Saint Jean Chrysostome prêche ainsi :

Dites-moi, imaginez quelqu'un qui serait invité à une fête, se laverait les mains, s'assiérait et serait déjà à la table et en fin de compte n'y prendrait pas part. N'insulte-t-il pas son hôte ? N'eût-il pas mieux valu ne pas venir du tout ? C'est de cette manière que vous, vous êtes venus... Pourquoi être là et ne pas prendre part à la table ?⁵⁵

Dans l'Église anténicéenne, il n'y avait pas de milieu entre la communion à la même Eucharistie et le fait d'être excommunié. L'hérétique, le schismatique, le pécheur grave n'étaient pas admis à la communion de l'Église et ils étaient vraiment les seuls de la communauté à ne pas communier. La communauté locale était en communion directe ou indirecte avec toutes les autres Églises catholiques répandues sur la terre. Quand un évêque ou un fidèle passait dans une ville, il était admis à concélébrer avec l'évêque de la ville, à communier avec les fidèles. Au début du III^e siècle, Abercius, nous dit son épitaphe, a trouvé partout des frères avec qui il a mangé le même grand poisson, c'est-à-dire le Christ⁵⁶.

Il semble même que l'usage ait existé d'envoyer l'Eucharistie en signe de communion. Saint Irénée raconte que les papes envoyaient l'Eucharistie aux évêques d'Asie dans cette intention⁵⁷. Au milieu du IV^e siècle, cet usage fut réprouvé par le Concile de Laodicée⁵⁸, et l'on ne constate plus que l'envoi, par un évêque à un autre, de pain pour l'offrande du sacrifice. Saint Paulin de Nole écrit ainsi à saint Augustin : « *Panem quem unanimitalis indicio misimus caritati tuae, rogamus ut accipiendo benedicas*⁵⁹. » De façon plus stable, à partir du V^e siècle, s'introduit, en

introduit dans la messe papale elle-même. Peut-être l'a-t-on maintenu à toutes les messes sans y faire attention, peut-être au contraire a-t-il pour but de marquer l'unité de l'Eucharistie dans le temps comme le rite du *fermentum* la marquait dans l'espace (cf. Mgr ANDRIEU, *Les Ordines Romani*, t. II (1948), pp. 62-64).

55. *Ad Eph.*, 3, 5 (P. G., 62, 29).

56. Cf. QUASTEN, p. 23.

57. EUSÈBE, *Hist. eccl.*, V, 24 (éd. Schwartz, I, 496-497; éd. Grapin, I, 128).

58. Can. 14 (MANSI, II, 566).

59. *Ep.* 4, 5 (P. L., 61, 167).

Orient surtout, l'usage de nommer dans le canon, dans l'anaphore, les évêques avec lesquels on est en communion : « *Una cum papa nostro... et omnibus orthodoxis* », dit encore le Canon romain.

Le Concile de Nicée distingue deux degrés dans la communion⁶⁰ : la communion aux seules prières et la communion aux mystères, qui donne le droit de participer à l'offertoire et de recevoir le sacrement. Celui qui ne communie qu'aux prières est un baptisé, on lui reconnaît le droit de dire « Notre Père » et de prendre part à la prière pour tous les besoins de l'Église, mais il est indigne, ou bien on ne sait pas s'il est digne de monter à l'autel, à la table sainte, et d'y recevoir dans la main le Corps du Seigneur. Quand, par exemple, l'archiprêtre Pierre et le moine Isidore, excommuniés par Théophile d'Alexandrie, se réfugient à Constantinople, saint Jean Chrysostome les reçoit avec honneur, mais les admet seulement à la communion de la prière tant que leur cas n'aura pas été éclairci. Les admettre à la communion eucharistique eût été rompre la communion avec l'évêque d'Alexandrie⁶¹.

Conclusion.

De l'ensemble des faits liturgiques que nous venons d'examiner se dégage un enseignement capital pour la vie de nos communautés chrétiennes : la messe est une assemblée, la messe est une assemblée pour un sacrifice, la messe est une assemblée de toute l'Église. Les Pères de l'Église, et surtout la pratique eucharistique concrète des siècles anciens, nous montrent que la messe n'est pas seulement la rencontre simultanée d'un certain nombre de chrétiens avec leur commun Seigneur, mais qu'elle est une assemblée de ces chrétiens. La messe est une assemblée. La messe est, au sens le plus fort du mot, une communion.

En disant cela je ne me place pas encore au plan de l'affirmation théologique absolument certaine selon laquelle le fruit de l'Eucharistie, la *res sacramenti*, est l'unité de l'Église. La liturgie fait sienne également cette affirmation

60. Can. 11 et can. 13.

61. SOCRATE, *Hist. eccl.*, VI, 9 (P. G., 67, 692-693).

dans la secrète de la Fête-Dieu : *Ecclesiae tuae, quæsumus Domine, unitatis et pacis propitius dona concede, quæ sub oblatis muneribus mystice designantur*, ou les oraisons de la messe votive *ad tollendum schisma*.

Mais à nous en tenir au plan des rites extérieurs, du *sacramentum*, nous constatons que la Tradition y voit une assemblée. Quand un prêtre célébrant la messe dit : *Dominus vobiscum* à une seule personne, ou bien, en récitant l'office divin, se répond à lui-même : *Et cum spiritu tuo*, nous estimons que la vérité de ces mots est sauvegardée par la présence invisible de toute l'Église. Cela est vrai, et essentiel, mais jusqu'à la fin du Moyen-Age l'Église a pensé que cette vérité devait aussi exister au plan des rites extérieurs et l'a exigée dans ses canons : *Nullus presbyterorum missarum solemniter celebrare praesumat, nisi duobus praesentibus sibi que respondentibus ipse habeatur*⁶² : il ne serait pas normal que le rite extérieur, le *sacramentum*, n'exprime pas la réalité qu'il rend présente. Nous allons à la messe non seulement pour retrouver le Christ, mais pour retrouver tous les membres du Christ. Si la messe est une assemblée, une réunion, il faut qu'elle en ait l'air. Les humains entassés en foule dans un wagon de métro sont ensemble, ils ne sont pas, au sens fort du mot, réunis. Dès qu'elle le peut, cette apparence d'assemblée se disperse. Mais n'en est-il pas ainsi dans nos églises, et les fidèles y restent-ils groupés quand ils peuvent faire autrement ? Les attitudes, les réponses du peuple marquent-elles l'unanimité ?

La messe est une assemblée sacrificielle : mettons en valeur l'autel, qui est la table sainte. Il n'y a qu'une table, à laquelle les fidèles accédaient autrefois pour communier. Le banc de communion n'est pas une table. Et si le plateau a pour fonction d'éviter que des fragments ne tombent à terre, nous pouvons considérer la nappe de communion comme un prolongement de la nappe d'autel. L'encyclique *Mediator* recommande la communion avec des hosties consacrées à la même messe et non à une messe antérieure. En dehors des grandes paroisses urbaines, la recommandation du

62. Décret de Gratien III, 1, 61 (Friedberg, I, 1311). La commission des *abusus missæ* du Concile de Trente tient encore à ce principe (cf. JUNGSMANN, t. I, p. 170).

Saint-Père est-elle si difficile à réaliser ? De même *Mediator* recommande la communion au cours de la messe chaque fois qu'un motif raisonnable ne s'y oppose pas. Communier avant la messe pour avoir plus de recueillement pendant la messe n'est pas un motif raisonnable. La coutume, qui persiste encore en certains lieux, de ne distribuer la communion qu'avant ou après la messe, et jamais pendant, est un abus contraire à l'encyclique.

La messe est l'assemblée sacrificielle de l'Église. Quand une communauté chrétienne, une paroisse par exemple, multiplie les messes, c'est parce qu'elle est trop nombreuse pour se réunir en une seule fois. Dans une communauté de taille normale, la Tradition préférerait admettre certains empêchements occasionnels d'assister à la messe que de disjointre d'une manière habituelle son assemblée.

Nous sommes membres de la même Église, nous appartenons à la même communion, dont l'Eucharistie est le sacrement. Où qu'il aille, un membre de la *Catholica* retrouve des frères avec lesquels il participe à la même Eucharistie. C'est son droit, c'est le vœu foncier de son appartenance à l'Église de Jésus-Christ. Cela est vrai de tout grand rassemblement de chrétiens, et, à cet égard, les congrès eucharistiques ont un sens éminemment traditionnel. Des milliers de chrétiens s'y réunissent pour prendre part au même sacrifice, en communion avec l'évêque du lieu, avec tous les évêques, — *et omnibus orthodoxis atque catholicae et apostolicae fidei cultoribus*, — et surtout avec celui qui est le premier et le chef des évêques, *una cum papa nostro*, qu'un légat représente. Être catholique, c'est être en communion avec le pape, et la communion des chrétiens à la messe du pape est par excellence le sacrement de l'unité de l'Église.

P.-M. Gy, O. P.