

La Maison-Dieu, 141, 1980, 7-36

Pierre-Marie GY

LA LETTRE *DOMINICAE CENAE* SUR LE MYSTÈRE ET LE CULTTE DE LA SAINTE EUCHARISTIE

1. Contexte et plan de la lettre

LA lettre *Dominicae Cenae*, adressée par le Pape Jean-Paul II à tous les évêques le 24 février 1980, en vue de la célébration du Jeudi Saint, et rendue publique le 18 mars, est un document important du triple point de vue de la doctrine, de la spiritualité eucharistique, de l'équilibre de la vie et de la piété liturgiques. Bien que le Pape ne lui ait pas donné le caractère d'une encyclique, elle en a presque l'ampleur et elle aborde nombre de questions qui méritent de retenir l'attention des théologiens et des pasteurs.

Dans la liturgie romaine ancienne du Jeudi Saint, la préparation à la célébration pascale, par la réconciliation des Pénitents et la consécration des Saintes Huiles pour l'initiation chrétienne, avait somme toute autant d'importance que la Cène, dont la commémoration n'était pas primitivement dissociée de l'Eucharistie pascale. La piété du moyen âge a donné ce jour-là une importance de plus en plus grande à l'Eucharistie, comme l'atteste Urbain IV au moment même où par la bulle *Transiturus* (1264) il institue la Fête-Dieu comme

fête autonome de l'Eucharistie¹. A l'époque moderne en outre, le clergé s'est attaché à commémorer ce jour-là l'institution du sacerdoce comme fonction d'offrir l'Eucharistie, et l'*Ordo Hebdomadae Sanctae* de 1955, sans introduire ce thème dans la liturgie du jour, en a fait un des trois objets de l'homélie à la messe *in Cena Domini*². Le Pape Paul VI ayant décidé qu'il prendrait place dans la liturgie même, il figure maintenant dans la messe chrismale à la fois par la rénovation des promesses sacerdotales et par la Préface, dont le texte articule entre eux avec beaucoup de justesse théologique le sacerdoce du Christ, le sacerdoce royal du peuple de Dieu et le ministère des prêtres. Qu'on s'en réjouisse ou qu'on le regrette, la messe chrismale risque de faire passer au second plan la consécration des Saintes Huiles et de devenir surtout une sorte de célébration du Presbyterium, un peu comme la Confirmation est parfois vécue moins comme le don du Saint-Esprit que comme une célébration ayant en quelque sorte pour objet l'évêque qui en est le ministre.

La première année de son pontificat, Jean-Paul II a écrit, pour le Jeudi Saint, une lettre à tous les prêtres au sujet de leur vocation et de leurs promesses sacerdotales. Cette année, pour la même circonstance, il écrit à tous les évêques sur l'Eucharistie et, plus précisément, sur « certains aspects du mystère eucharistique et de son incidence sur la vie de celui qui en est le ministre ».

1. « Au jour de la Cène du Seigneur, où le Christ lui-même a institué ce sacrement, l'Eglise abondamment occupée pour la réconciliation des pénitents, la confection du Saint Chrême, l'accomplissement du commandement au sujet du lavement des pieds et d'autres choses encore, ne peut vaquer pleinement à la festivité de ce sacrement, le plus grand de tous » (*Registres d'Urbain IV* publiés par Jean GUIRAUD, II/1, Paris 1901, p. 424).

2. Cf. *l'Instructio de Ordine Hebdomadae Sanctae...*, I b : « Que les fidèles soient instruits de l'amour avec lequel le Christ Seigneur, 'la veille du jour où il allait souffrir', institua la Sainte Eucharistie, sacrifice et sacrement, mémorial perpétuel de la Passion, qui, par le ministère des prêtres, doit être célébrée à jamais », et surtout la rubrique après l'évangile de la messe du Jeudi Saint : « Il est très convenable qu'après l'évangile il y ait une brève homélie pour éclairer les principaux mystères qui sont rappelés en cette messe, à savoir l'institution de la Sainte Eucharistie et de l'Ordre sacerdotal, ainsi que le commandement du Seigneur au sujet de la charité fraternelle ».

La lettre se divise en trois parties. La première, très christologique, a pour objet « le mystère eucharistique dans la vie de l'Église et du prêtre ». La deuxième est intitulée « sacralité de l'Eucharistie et sacrifice ». La troisième a pour objet « les deux Tables du Seigneur et le bien commun de l'Église ». Plusieurs questions se posent au sujet de ce plan : En premier lieu, cette répartition des matières correspond-elle au plan tripartite classique de la théologie post-tridentine (présence réelle, communion, sacrifice), bien qu'à Trente même la répartition, tripartite en fait, soit due à des circonstances extrinsèques et non à une vue principielle³ et ait l'inconvénient de rendre plus difficile un regard sur l'unité du mystère⁴ ? Ceci paraît douteux : le plan se déroule plutôt selon un mouvement spirituel à partir d'une vue christologique fondamentale. En second lieu, faut-il dire que la deuxième partie est le centre de la lettre non seulement par sa place mais parce que l'affirmation du caractère sacrificiel de l'Eucharistie commanderait l'intelligence de tout le reste ? Si important que soit cet aspect, il découle lui-même de l'affirmation christologique posée dans la première partie.

D'autres plans sont également possibles pour un exposé théologique sur l'Eucharistie, et ne sont pas à exclure pour autant, à condition qu'ils fassent droit à l'ensemble de la doctrine catholique et des valeurs de la Tradition. Ainsi l'on peut, comme l'a fait le Document théologique de base pour le congrès eucharistique international⁵, suivre un plan théologique inspiré des grands thèmes de la Prière Eucharistique dégagés par le P. Jungmann et énumérés au n. 55 de l'*Institutio generalis Missalis Romani* : par exemple action de grâces (eucharistie-action), épiclese, mémorial. Il faudra toutefois veiller en pareil cas à ce que le thème englobant du mémorial n'atrophie pas ceux de la conversion sacramentelle et du sacrifice.

3. Cf. B. NEUNHEUSER, *L'Eucharistie au moyen âge et à l'époque moderne* (Histoire des dogmes, IV/4 B), Paris 1966, 129 ; A. DUVAL « Le concile de Trente et le culte eucharistique », *Studia Eucharistica DCCi anni a condito festo sanctissimi Corporis Christi*, Anvers 1946, 379-413, (spécialement 411-412).

4. Cf. NEUNHEUSER, 121-123.

5. *Jésus Christ pain rompu pour un monde nouveau*. Document de

I LE MYSTÈRE EUCHARISTIQUE DANS LA VIE DE L'ÉGLISE ET DU PRÊTRE

La première partie de la lettre du Saint-Père parcourt l'un après l'autre deux groupes de thèmes, en montrant successivement comment l'Eucharistie se relie de façon vivante à chacun d'eux : d'abord le groupe sacerdoce-Trinité-Eglise, puis le groupe charité-prochain-vie. Une telle énumération suffit à faire voir que ce qu'on pourrait appeler la dimension horizontale de l'Eucharistie ne retient pas moins l'attention du Pape que sa dimension verticale : la dimension verticale d'où, si l'on peut ainsi parler, découle l'horizontale, joint l'un à l'autre dans l'Eucharistie le sacerdoce ministériel et le sacerdoce commun des fidèles (fin du § 2).

2. Eucharistie et sacerdoce

A propos du prêtre, Jean-Paul II rappelle à la fois l'enseignement du Concile de Trente selon lequel le Christ a fait les Apôtres prêtres lorsqu'il leur a prescrit d'accomplir le mémorial eucharistique⁶ et celui du Concile Vatican II, en particulier de *Lumen Gentium* (n. 28)⁷, selon lequel c'est dans

réflexion théologique et spirituelle pour le Congrès Eucharistique International (Lourdes 1981), Paris 1980.

6. DENZINGER-SCHÖNMETZER 1751 : Sur la place du pouvoir eucharistique parmi les autres pouvoirs du sacerdoce dans la patristique, cf. les différents articles de Joseph LÉCUYER, en particulier « La grâce de la consécration épiscopale », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 36, 1952, 398-406.

7. Les prêtres « exercent surtout leur fonction sacrée dans le culte eucharistique ou synaxe (*in eucharistico cultu vel synaxi*) » où ils agissent *in persona Christi*. La double série de références se poursuit tout au long de la lettre, avec 5 citations de Trente et 24 de Vatican II, dont 10 empruntées à la Constitution sur l'Eglise.

l'Eucharistie que le prêtre exerce sa fonction principale. Il joint à l'enseignement des deux Conciles une donnée liturgique majeure, à savoir que, depuis la Tradition Apostolique d'Hippolyte, l'ordination a lieu dans le cadre de la célébration eucharistique. De tout ceci le Pape tire deux conséquences pour la vie spirituelle du prêtre : la première est qu'il a avec l'Eucharistie un rapport vivant et multiple : « Nous sommes, en quelque sorte, “d'elle” et “pour elle”. Nous sommes aussi, et d'une façon particulière, responsables “d'elle”, chaque prêtre dans sa communauté, tout comme chaque évêque... ». La deuxième est que la célébration de l'Eucharistie révèle l'identité du prêtre, surtout lorsque celui-ci « laisse lui-même transparaître la profondeur de ce mystère » : on est ici, semble-t-il, dans un climat mystagogique.

3. *Culte du mystère eucharistique*

Le deuxième chapitre de la Première Partie rencontre trois questions importantes : celle du rapport de l'Eucharistie au Christ et aux Personnes divines ; celle du contenu exact de la notion de culte eucharistique, à la fois dans la messe et en dehors de la messe ; enfin celle de l'ajustement vivant entre l'adoration de l'Eucharistie et le dogme de la présence réelle. La première de ces questions a été renouvelée il y a un demi-siècle par le grand livre du P. Jungmann sur la place du Christ dans la prière liturgique⁸, prolongé par différentes études de son disciple Balthasar Fischer et par l'ensemble des recherches récentes sur la structure de la Prière eucharistique. Celles-ci ont confirmé la grande idée de Jungmann selon laquelle l'axe fondamental de la prière chrétienne en général, et, de façon centrale, de la Prière eucharistique est de s'adresser par le Christ au Père, dans le Saint-Esprit : cette affirmation fondamentale est rappelée dès le début du chapitre. Jungmann a ajouté que cette prière par le Christ *ad Patrem* était, au long de l'histoire de la prière chrétienne et de la liturgie, complétée en contrepoint par une prière adressée

8. J.A. JUNGSMANN, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, Münster 1925 (2^e éd. 1962).

directement au Christ, qui a été beaucoup accentuée par la réaction antiarienne. A cette explication quelques correctifs sont à apporter : Il est probable que Jungmann a majoré le rôle de la réaction antiarienne et n'a pas assez donné d'importance à la théologie et à la piété liturgique byzantines envers le Christ. D'autre part, comme B. Fischer l'a bien montré en particulier pour l'interprétation des Psaumes⁹, un courant important de piété plus simple s'adresse au Christ, celui qui s'exprime dans le sens premier du *Kyrie eleison*, dans l'*Agnus Dei*, dans l'acclamation après la consécration que le nouveau missel romain emprunte aux liturgies eucharistiques orientales, et de façon générale dans la dévotion eucharistique¹⁰. C'est cette approche que Jean-Paul II privilégie dans le présent chapitre, en en soulignant la base trinitaire et en commentant l'acclamation *mortem tuam annuntiamus* de l'*Ordo Missae* de Paul VI, avec d'importants développements spirituels.

Mystère de l'Eucharistie et culte de l'Eucharistie

Il faut nous arrêter ici au vocabulaire, qui est important à la fois pour comprendre le titre de *Dominicae Cena*e et un certain nombre de passages de la Lettre. L'expression de *Mysterium Eucharistiae* figure dans le titre du deuxième chapitre de la Constitution de Vatican II sur la Liturgie : « Du saint mystère de l'Eucharistie », « titre, symétrique de celui donné par Chifflet au XVII^e s. à la Session XXII du Concile de Trente : « Doctrine du saint sacrifice de la messe », le rééquilibre sans rien nier de son contenu.

La notion de culte eucharistique, qui revient souvent dans *Dominicae Cena*e, semble y désigner suivant les cas soit la célébration eucharistique même, soit le culte rendu à l'Eucharistie à l'intérieur de la messe ou en dehors de celle-ci, soit les deux de façon englobante. Le premier sens du terme est celui

9. Cf. son article fondamental : « Le Christ dans les Psaumes », *La Maison-Dieu* 27, 1951, 86-113.

10. L'équilibre entre les deux lignes de la prière est formulé de façon précise à l'article 7 de la constitution conciliaire sur la Liturgie, en une phrase où il est dit que, dans la liturgie, le Christ s'associe l'Eglise son épouse, *quae Dominum suum invocat et per ipsum Aeterno Patri cultum tribuit*.

qui figure dans son unique emploi dans les textes de Vatican II, à l'article 28 de la constitution sur l'Eglise, en un passage auquel le Pape s'est référé au chapitre précédent¹¹. D'un côté, le *cultus eucharistiae* (génitif d'apposition) est le culte qui consiste dans la célébration de l'Eucharistie, l'Eucharistie-action, la messe. De l'autre, le *cultus eucharistiae* (génitif d'objet) est le culte rendu à l'Eucharistie, au Corps et au Sang du Christ, au Christ eucharistique. Naturellement les deux sens sont coordonnés l'un à l'autre. Ils rejoignent d'ailleurs les deux sens originels de l'Eucharistie chrétienne, tels qu'on les trouve par exemple chez S. Justin, qui explique admirablement comment le pain et le vin « eucharistiés » sont faits Eucharistie par l'Eucharistie-prière que le prêtre a prononcée sur eux¹².

Le Saint-Père marque avec vigueur, comme il l'avait déjà fait antérieurement, que le culte rendu à l'Eucharistie ne se limite pas à la célébration de la messe. Le mouvement de sa pensée ne s'arrête pas ici à préciser la place du culte *extra Missam* par rapport à la messe¹³, mais plutôt à souligner leur unité dynamique.

Cette insistance vivante sur l'adoration de l'Eucharistie permet à la lettre *Dominicae Cenae* de donner toute sa place à la confession de foi de la présence réelle sans avoir à entrer dans une formulation technique de ce dogme, qui naturellement est présupposé à tout le mouvement spirituel de l'exposé.

4. Eucharistie et Eglise

Le troisième chapitre de la Première Partie (chap. 4) est construit autour de deux grandes formules sur l'Eglise et l'Eucharistie : celle du P. de Lubac dans sa *Méditation sur*

11. Cf. ci-dessus, note 7.

12. On me permettra de renvoyer ici à l'article « Eucharistie et 'Ecclesia' dans le premier vocabulaire de la liturgie chrétienne », *La Maison-Dieu* 130, 1977, 19-34.

13. Celle-ci est bien précisée dans le *De Sacra Communionem et de Cultu Mysterii Eucharistici extra Missam* (1973), par exemple au n. 79 : « La dévotion, tant privée que publique, envers la Saint Eucharistie, aussi en dehors de la messe, est fortement recommandée, puisque le sacrifice eucharistique est la source et le sommet de toute la vie chrétienne ».

l'Eglise, selon laquelle l'Eucharistie fait l'Eglise en même temps que l'Eglise fait l'Eucharistie, et celle de *Lumen Gentium* (n. 11), selon laquelle le sacrifice eucharistique est source et sommet de toute la vie chrétienne. Après la première de ces deux citations, le Pape lui fait écho en disant qu'à partir du moment où, à la Cène, les Douze sont entrés en communion sacramentelle avec le Fils de Dieu, « l'Eglise se construit par la même communion avec le Fils de Dieu, laquelle est gage de vie éternelle ». De la seconde citation il rapproche la collecte de la messe actuelle *in Cena Domini*¹⁴ et les épicleses de communion des nouvelles prières eucharistiques, spécialement celle de la Prière II (Hippolyte), qui demande que l'Esprit Saint rassemble les communiants dans l'unité ; et le Pape en infère « le rapport étroit entre la vitalité spirituelle et apostolique de l'Eglise, et l'Eucharistie, entendue dans sa signification profonde et sous tous ses aspects ». Dans une telle perspective, l'union des Apôtres autour du Christ à la Cène est le prototype de l'unité de l'Eglise, et la qualité des communions est essentielle à la qualité de la communion ecclésiale : ainsi faut-il « veiller toujours et par-dessus tout à cette signification et à cette dimension [ecclésiale] de la rencontre sacramentelle ».

Deux remarques sont ici à faire : la première, sur le rapport de *Lumen Gentium* à la phrase maintenant célèbre du P. de Lubac ; la deuxième, plus largement, sur le rapport à la fois de cette phrase et de la formule sur l'Eucharistie « source et sommet » à la Tradition prise dans son ensemble. Pour ce qui est du premier point, Jean-Paul II, qui a déjà employé la formule « l'Eucharistie fait l'Eglise » dans *Redemptor Hominis* (en la qualifiant de « vérité essentielle non seulement doctrinalement mais existentiellement »), renvoie en note au n. 11 de *Lumen Gentium* et à l'apparat d'un schéma préparatoire de la constitution, qui reprend les termes du P. de Lubac et les justifie par de nombreuses références de Tradition. Ceci est tout à fait intéressant parce qu'il en ressort, d'une part, que la phrase du P. de Lubac (lequel faisait partie de la commission théologique préparatoire) inspire directement le n. 26 de *Lumen Gentium*, où il est question, à propos de l'évêque, de

14. *Ut ex tanto mysterio plenitudinem caritatis hauriamus et vitae.*

l'Eucharistie, quam ipse offert vel offerri curat, et qua continuo vivit et crescit Ecclesia. La note correspondante du texte définitif (note 49) se contente de renvoyer à un passage d'Ignace d'Antioche¹⁵, mais il conviendrait d'y ajouter, comme le faisait le schéma préparatoire, la formule même du P. de Lubac et l'ensemble des références dont celui-ci a fait état. En outre, il ne faut pas oublier que dans leur perspective eucharistique, les actuels nn. 26 et 11 de *Lumen Gentium* sont étroitement liés, même si le changement de place du chapitre III (anciennement II) par rapport au chapitre II (anciennement III) a ôté de son relief à une formule qui a une portée évidemment plus générale que le cas particulier de l'évêque.

Ma deuxième remarque concerne la portée des deux formules, sur l'Eucharistie qui fait l'Eglise et sur l'Eucharistie source et sommet, dans l'ensemble de la Tradition. La seconde, comme on sait, reprend en la focalisant davantage une formule employée antérieurement par *Sacrosanctum Concilium* à propos de la liturgie (n. 10). Une telle focalisation est d'ailleurs traditionnelle et peut se réclamer, par exemple, de l'expression dionysienne selon laquelle l'Eucharistie est le « sacrement des sacrements »¹⁶. On peut aussi relever dans la documentation du P. de Lubac, que sa formule synthétise deux thèmes, le thème augustinien de l'Eglise *res* de l'Eucharistie, lié en particulier au symbolisme des grains multiples rassemblés en un seul pain¹⁷, et le thème, johannique déjà, de l'eau et du sang jaillis du côté du Christ en croix, qui sont le baptême de l'Eucharistie dont est faite l'Eglise (*quibus Ecclesia fabricatur*)¹⁸. Peut-être faut-il dire que ce deuxième thème est

15. *Aux Smyrniotes* 8, 1. Le passage en question illustre la dépendance de l'Eucharistie par rapport à l'évêque, mais pas du tout le fait que l'Eucharistie fait l'Eglise.

16. *Hiérarchie ecclésiastique III, I : teletôn teletè* (P.G. 3, 424 C).

17. Sur le thème ecclésiologique des grains rassemblés, à partir de la Didachè, cf. L. CLERICI, *Einsammlung der Zerstreuten. Liturgiegeschichtliche Untersuchung zur Vor- und Nachgeschichte der Fürbitte für die Kirche in Didache 9, 4 und 10, 5* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 44), Münster 1966.

18. Un dossier déjà important à ce sujet a été réuni par S. TROMP, « De nativitate Ecclesiae ex corde Iesu in Cruce », *Gregorianum* 13, 1932, 489-527.

plus important en Tradition que le premier, et par suite joindre à la formule « l'Eucharistie fait l'Eglise » la formule plus large « le baptême et l'Eucharistie ensemble font l'Eglise »¹⁹.

5-7. Charité, prochain, vie

Après les thèmes sacerdoce-Trinité-Eglise, la lettre *Domini-cae Cenae* passe aux thèmes charité-prochain-vie. Le passage se fait d'autant plus naturellement que vient d'être citée, avec l'épiclese de communion de la Prière eucharistique II, la phrase suivante, laquelle demande que l'Eglise grandisse dans la charité (*ut eam in caritate perficias*). La lettre reprend avec beaucoup de souffle le grand thème de l'Eucharistie *sacramentum caritatis* (chap. 6) qui, de S. Augustin à S. Thomas jusqu'à Trente et Vatican II, se noue et se fortifie : l'Eucharistie tout à la fois manifeste la charité du Christ en son sacrifice et nous la communique par la communion²⁰. Cette charité se porte vers le prochain, thème que Jean-Paul II traite avec l'accent qui lui est propre :

« L'Eucharistie... nous montre la valeur aux yeux de Dieu de tout être humain... Si notre culte eucharistique est authentique, il doit faire croître en nous la conscience de la dignité de tout homme. La conscience de cette dignité devient *le motif le plus profond de notre rapport avec le prochain* » (souligné dans le texte).

Le thème de l'Eucharistie et de la vie (chap. 7) est évoqué sous un certain nombre d'aspects complémentaires dont presque aucun n'est développé de façon étendue : l'Eucharistie est « aussi familière à l'homme, aussi étroitement liée à sa vie,

19. Je pense montrer ailleurs que, jusqu'au début du XIII^e s., baptême et Eucharistie ont eu dans la théologie et la piété une importance sensiblement égale. A partir de cette époque l'importance relative attachée au baptême décroît progressivement.

20. Cf. S. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, III a P., Q. 78, art. 3, ad 6m : « Sacrement qui en quelque sorte manifeste et produit la charité ». — Le thème est également mis en relief dans l'Office du *Corpus Christi* « ... est rappelée la mémoire de cette très excellente charité que le Christ a montrée dans sa Passion. Aussi, afin qu'une telle charité se fixe plus profondément dans le cœur des fidèles... » (6^e leçon du *Breviarium Romanum*).

que le sont... la nourriture et la boisson». De l'Eucharistie, mais aussi et conjointement, de l'ensemble des sacrements de l'initiation chrétienne — suivant le thème mis en honneur par Vatican II —, découle « le style sacramentel de la vie du chrétien ». Il y a un lien étroit entre Pénitence et Eucharistie. Enfin l'Eucharistie, à travers chaque « homme nouveau », inaugure une « terre nouvelle »²¹.

Le Pape insiste à nouveau sur le lien entre Pénitence et Eucharistie. Il introduit ici l'idée que « ce n'est pas seulement la Pénitence qui conduit à l'Eucharistie, mais c'est aussi l'Eucharistie qui mène à la Pénitence » en nous faisant prendre conscience que nous ne sommes pas dignes de recevoir le Christ. Et il ajoute, en une phrase très synthétique : « La pratique de la vertu de la pénitence et le sacrement de la Pénitence sont indispensables pour soutenir et approfondir continuellement en nous l'esprit de vénération » envers Dieu et son amour manifesté dans l'Eucharistie. On reconnaît là, à la fois la distinction, classique en théologie depuis Pierre Lombard, entre la vertu, le comportement de *metanoia* nécessaire à tout chrétien, et le sacrement de la *metanoia*²² et l'évocation de l'effet propre du sacrement lorsqu'on y recourt, non par la nécessité de se réconcilier avec Dieu et avec l'Eglise, mais pour intensifier la *metanoia* coextensive à l'existence chrétienne et en soutenir la fidélité.

21. Cf., sur ce dernier point, *Jésus Christ pain rompu pour un monde nouveau* (ci-dessus, note 5) 80-82.

22. Comme on sait, si la distinction entre le sacrement et la vertu a été formulée par les théologiens du XII^e s., le lien essentiel entre les deux est inscrit dans l'adoption même du nom de *metanoia* (et de sa traduction latine de *paenitentia*) pour désigner, en même temps que le comportement évangélique d'existence convertie, la « seconde *metanoia* » d'un chrétien qui a été infidèle aux exigences de son baptême.

II SACRALITÉ DE L'EUCCHARISTIE ET SACRIFICE

La deuxième partie de la lettre *Dominicae Cenaë* traite du sacré et du sacrifice eucharistique. En un sens, cette partie est étroitement liée à ce qui précède — comme l'aspect sacrificiel de l'Eucharistie l'est à son aspect sacramentel —, et elle aurait même pu commencer plus tôt. De fait, on sent au chapitre 4, comme une hésitation dans le plan : Faut-il enchaîner immédiatement sur le sacrifice ? Puis le début du chap. 5 annonce qu'il sera d'abord question du groupe de thèmes charité-prochain-vie.

Cet enchaînement, important du point de vue théologique, étant bien marqué, il faut reconnaître que la lettre, avec le début de la deuxième Partie se place, dans une perspective nouvelle. Le Pape, qui vient d'annoncer que serait publiée une Instruction portant sur la fidélité aux règles liturgiques, aborde la question de savoir ce qui, dans la messe, est susceptible de changer ou au contraire ne l'est pas. A propos de la liturgie en général, ou de la messe en particulier, pareille question est essentielle, non seulement par rapport à la contestation envers l'*Ordo Missae* de Paul VI, mais d'abord en elle-même, et elle a une portée préjudicielle par rapport à toute réforme liturgique. Présente déjà dans *Mediator Dei*²³, elle est évoquée de façon précise dès la première phrase de la constitution *Sacrosanctum Concilium* : « le Saint Concile, puisqu'il se propose... de mieux adapter aux nécessités de notre temps celles des institutions qui sont susceptibles de changements (*eas institutiones quae mutationibus obnoxiae sunt*) »²⁴. Une telle distinction dont l'exercice pratique remonte loin dans la discipline de l'Eglise²⁵, ne

23. A.A.S. 39, 1947, 541.

24. La même idée est reprise à l'article 21 : « La liturgie se compose d'une partie immuable, en tant que d'institution divine, et de parties sujettes à des changements, lesquelles peuvent ou même doivent varier au cours des temps... »

25. Cf. un passage de l'Ep. 167 de S. LÉON, à Rusticus de Narbonne

pouvait, en ce qui concerne la liturgie, être formulée dans son principe qu'après la réflexion médiévale sur la substance des sacrements, et la formulation, au concile de Trente, du pouvoir de l'Eglise sur la liturgie des sacrements *salva eorum substantia*²⁶ : le lien entre les deux est même si étroit qu'on ne pourrait contester le droit pour l'Eglise de modifier sa liturgie sans récuser du même coup l'affirmation doctrinale de Trente²⁷. Mais ce qui ne peut pas changer ne se limite sans doute pas à la substance des sacrements, et à cet égard le principe doctrinal énoncé à l'article 1 de *Sacrosanctum Concilium* avait besoin d'être complété par la règle pratique de réforme de l'article 23, dont le texte est dû à la sagesse de Mgr Bugnini : la réforme liturgique doit être en continuité organique avec la liturgie antérieure²⁸. Ou, pour donner à cette règle de sagesse pratique toute sa profondeur, il serait préférable de remplacer la distinction à deux termes entre ce qui peut changer et ce qui ne le peut absolument pas, claire mais peu adéquate, par une distinction comportant un terme intermédiaire aux contours plus flous, à savoir ce que le *Prooemium* du Missel de Paul VI appelle la « Tradition ininterrompue ».

Je viens d'évoquer le *Prooemium* de 1970. Dès 1969, la constitution apostolique *Missale Romanum*, puis l'année suivante le *Prooemium* qui la complète, font après coup une sorte de bilan de la réforme du missel tout en s'attachant à en montrer les bienfaits et à rassurer ceux qui s'inquiètent de l'ampleur de la réforme, ou même de son orthodoxie. Pour une

(P.L. 54, 1202 B), repris dans le *Décret* de GRATIEN, D. 14, c. 2 (FRIEDBERG I, 33) : « De même qu'il y a certaines choses qui ne peuvent être supprimées pour aucune raison, il y en a beaucoup qu'il faut tempérer en considération des temps ou à cause de la nécessité des choses ». La *Glose sur le Décret* donne ici, comme exemples de ce qui est immuable, les préceptes du Décalogue ainsi que les paroles sacramentelles du baptême et de la consécration de l'Eucharistie.

26. DENZINGER-SCHÖNMETZER 1728.

27. Le lien dont je parle ici est déjà affirmé par *Mediator Dei* (ci-dessus, note 23). Il faut naturellement tenir compte de la différence entre la réforme liturgique de Trente et celle de Vatican II : cf. mon article « La réforme liturgique de Trente et celle de Vatican II », *La Maison-Dieu* 128, 1976, 61-75.

28. « Qu'on ne fasse des innovations que si cela est exigé par l'utilité vraie et certaine de l'Eglise, et en prenant garde que les formes nouvelles procèdent en quelque sorte organiquement des formes déjà existantes ».

part la lettre *Dominicae Cenaë* se situe dans une perspective analogue, comme le suggère la liste des questions traitées dans la deuxième et la troisième Parties, mais elle le fait d'une manière nouvelle dont il y aura lieu plus loin de considérer le caractère et l'orientation propres²⁹.

8. Sacralité de l'Eucharistie

Le premier des éléments « essentiels et immuables » de l'Eucharistie auquel s'arrête *Dominicae Cenaë* est la sacralité de l'Eucharistie, ou plus exactement ce qu'on pourrait appeler la sacralité intrinsèque de la célébration eucharistique, liée à la présence réelle, et qui a pour double conséquence, d'une part, l'insertion dans cette sacralité du prêtre qui consacre *in persona Christi* et, d'autre part, l'impossibilité de désacraliser l'Eucharistie sans qu'elle cesse d'exister. Parmi de nombreuses références aux liturgies orientales — recours dont le principe est très significatif, mais où les références mineures auraient pu être élaguées sans inconvénient — est à juste titre en relief le *Sancta Sanctis* que « chantent toutes les liturgies d'Orient au moment où l'on élève le pain eucharistique pour inviter les fidèles à la Cène du Seigneur ». La formule *Sancta Sanctis*, attestée dans la liturgie eucharistique antiochienne dès le temps de S. Jean Chrysostome, et dont la fascination s'est étendue à l'Occident depuis que celui-ci a découvert au XVI^e s. les liturgies grecques³⁰, fait penser au sens objectif de la *Communio Sanctorum* dans le symbole des Apôtres, au sens grec de « communion aux choses saintes »³¹.

29. La fin du premier paragraphe du chapitre 8 pose un petit problème textuel : Selon le texte français le Pape dit : « Je n'ai pas l'intention de parler de ces différences » (entre la liturgie actuelle de la messe et celle d'avant le Concile). Le latin a : *In praesentia vero* (pour l'instant) *de differentiis illis nolumus loqui* ; l'italien : « Di queste differenze non intendiamo parlare : per ora... Le caractère officiel de principe du texte latin étant admis, il semble que tant le latin que le français soient en dépendance de l'italien ; de façon générale les différents traducteurs de ce texte ont parfois rencontré des difficultés qui en obscurcissent le sens.

30. L'expression est citée en exergue du livre d'Antoine Arnauld *De la fréquente Communion* (Paris 1643) et sert à celui-ci de leit-motiv.

31. Cf. J.N.D. KELLY, *Early Christian Creeds*, 3^e éd., Londres 1972, 388-397.

La notion de sacré, qui s'est beaucoup répandue dans la pensée occidentale depuis les analyses phénoménologiques du théologien protestant R. OTTO³², est à la fois assez étrangère aux catégories de la théologie eucharistique classique (sauf chez S. Thomas d'Aquin) et à même d'y trouver sans peine d'importants points de contact, que ce soit dans le dogme de la conversion substantielle³³ ou par l'enracinement linguistique en sacralité romaine des termes théologiques de *sacrificium* et de *sacerdos* : ici Isidore formalise assurément la réalité, mais induit à peine en erreur les théologiens qui le suivent, en leur proposant les équivalences *sacrificare = sacrum facere*, *sacerdos = sacra dans*³⁴.

La catégorie du sacré est un peu délicate à utiliser, moins parce qu'elle est offerte à la théologie par les sciences humaines de la religion qu'à cause du débat contemporain sur la désacralisation³⁵ et de la question, posée par la théologie biblique, au sujet de l'originalité de la notion néo-testamentaire de sainteté par rapport au sacré des religions païennes ou même

32. *Das Heilige*, Munich 1917.

33. Cf. S. THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, III a P., Q. 73, art. 1, ad 3m : *Eucharistia continet aliquid sacrum absolute, scilicet ipsum Christum*. Cf. également Y. CONGAR, « Situation du 'sacré' en régime chrétien », dans J.P. JOSSUA-Y. CONGAR (éd.), *La liturgie après Vatican II* (Unam Sanctam, 66), Paris 1967, 396.

34. *Etym.* VI, 19, 38 (PL 82, 255 R); VIII, 12, 17 (PL 82, 291 D). Prenant appui sur Isidore, S. Thomas donne une telle force à l'enchaînement entre *sacrum* et *sacrificium* que le plan de la deuxième Partie de *Dominicae Cenae* peut se réclamer de lui. Cf. *Somme Théologique*, IIa IIae, Q. 85, art. 3, ad 3m : *sacrificium dicitur ex hoc quod homo facit aliquid sacrum*; également IIIa P., Q. 48, art. 3, obj. 3. On ne peut toutefois faire refluer une telle interprétation sur les textes liturgiques (même celui de l'*Orate Fratres*, ci-dessous note 43), où, dans la majeure partie des cas, *sacrificium* désigne seulement les oblats offerts en vue d'être consacrés, mais qui ne le sont pas encore : cf. à ce sujet Sr Mary Pierre ELLEBRACHT, *Remarks on the Vocabulary of the Ancient Orations in the Missale Romanum* (Latinitas Christianorum Primaeva, 18), 2^e éd., Nimègue 1966, 77-80.

35. Le problème est encore inconnu de la constitution *Sacrosanctum Concilium*. Il est effleuré par *Gaudium et Spes* (n. 36), et affronté avec un sens chrétien vigoureux par le document *Worship in a Secular Age* de l'Assemblée d'Upsal du Conseil œcuménique des Eglises (1968). Cf. J. SULLIVAN, « Le conseil œcuménique des Eglises et le renouveau du culte », *Istina* 19, 1974, 350-367; 20, 1975, 307-314; 21, 1976, 238-256.

de l'Ancien Testament³⁶. *Dominicae Cenaе* évite les écueils possibles en basant le sacré de l'Eucharistie sur la sainteté du Christ, le sacré de la foi — à laquelle celle-ci a droit même dans un contexte d'incroyance — ainsi que sur la sacralité intrinsèque de la présence réelle, qui peut s'exercer dans des fonctionnements relativement divers de la liturgie chrétienne³⁷.

9. *L'Eucharistie est sacrifice*

C'est pour Jean-Paul II l'aspect principal de l'Eucharistie. Au sujet de ce caractère sacrificiel, il rappelle tout à la fois le concile de Trente, les enseignements de Vatican II, qui ne manquent pas³⁸, et même — ceci est notable en méthode théologique — un synode patriarcal de Constantinople un siècle après la séparation de 1054³⁹. Le Pape prend aussi appui sur le passage de la Prière eucharistique III qui introduit l'épiclese de communion, passage dans lequel le caractère sacrificiel de l'Eucharistie est si nettement exprimé⁴⁰, et sur le n. 49 de l'Institution générale du Missel Romain. L'intention doctrinale apparaît ici avec netteté : le caractère sacrificiel de l'Eucharistie est un de ces éléments immuables de l'Eucharistie dont le début de la deuxième Partie de *Dominicae Cenaе* annonçait qu'il allait maintenant être question, et c'est un bien commun à la fois à la liturgie eucharistique romaine de maintenant et d'avant le Concile, et à celles des Eglises d'Orient. A ce

36. Cf. Y. CONGAR (ci-dessus, note 33), 389-392.

37. Cf. à ce sujet A. VERGOTE, « Eclipse ou renouveau du sens du sacré dans l'actuelle liturgie ? », *La Maison-Dieu*, 128, 1976, 111-115.

38. Je ne crois cependant pas qu'il soit question du sacrifice eucharistique au n. 2 du décret *Unitatis redintegratio*, allégué à ce titre à la note 46 de la lettre du Saint-Père.

39. La référence, donnée à la note 47, à M. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, est incomplète : il s'agit du T. III de cet ouvrage.

40. « Regarde, Seigneur, le sacrifice de ton Eglise, et daigne y reconnaître celui de ton Fils qui nous a rétablis dans ton alliance (*Respice, quaesumus, in oblationem Ecclesiae tuae et agnoscens hostiam cuius immolatione voluisti placari*)... Que l'Esprit Saint fasse de nous une éternelle offrande à ta gloire. »

Ce texte s'inspire du *Liber Mozarabicus Sacramentorum*, *Post Pridie* du mercredi de Pâques : *Cognosce... victimam qua intercedente placatus (es)* (FÉROTIN, n. 645).

propos, on pourrait ajouter qu'à Trente même la formulation dogmatique du « mode non sanglant » du sacrifice eucharistique est elle-même empruntée aux Constitutions apostoliques, c'est-à-dire en fait aux liturgies orientales. Une telle unité dans la foi au caractère sacrificiel de l'Eucharistie, qui est incontestable, n'exclut naturellement pas des différences d'accent dans la piété et même la théologie, et l'on trouverait sans doute en Orient une approche du sacrifice autre que celle du Canon Romain ou de la piété latine des derniers siècles.

Du point de vue théologique, l'apport de Vatican II — sacrifice de la Rédemption, sacrifice de la nouvelle alliance, — et celui de Trente — sacrifice de propitiation — sont combinés l'un avec l'autre, mais les deux éléments les plus caractéristiques semblent être la volonté de disjoindre le moins possible l'un de l'autre l'aspect sacramentel et l'aspect sacrificiel — ce à quoi la théologie tridentine n'a pas réussi⁴¹ — l'attention à l'offrande de soi du fidèle dans le sacrifice du Christ, et l'idée que l'Eucharistie restitue l'homme et le monde à Dieu.

Sur le premier point, il faut citer les termes mêmes du Pape, même s'il n'est pas possible d'entrer ici dans l'analyse technique que la phrase que je vais citer et les phrases suivantes appelleraient :

« ... le pain et le vin, présentés à l'autel et accompagnés de la dévotion et des sacrifices spirituels des participants, sont finalement consacrés, et donc *deviennent vraiment, réellement et substantiellement* le Corps livré et le Sang versé par le Christ lui-même ».

Sur le deuxième point, la conjonction et incorporation du sacrifice spirituel des fidèles au sacrifice du Christ offert dans l'Eucharistie, *Dominicae Cenaë* fait appel à la fois à *Lumen Gentium* n. 10-11 et à l'Institution générale du Missel Romain, celle-ci faisant écho au n. 48 de *Sacrosanctum Concilium*. Ici la constitution sur l'Eglise distingue mieux le rôle des fidèles de celui du prêtre, mais la Constitution sur la liturgie, plus proche peut-être de la doctrine augustinienne du Corps total du Christ, évite plus heureusement de laisser penser que les sacrifices spirituels des fidèles feraient nombre avec celui du Christ leur Tête. Mais la visée spirituelle du Saint-Père se

41. Cf. ci-dessus, p. 9 et notes 3 et 4.

rapproche plutôt, le romantisme en moins et l'attention à la participation des fidèles en plus, de celle de Lacordaire⁴².

Les observations qui précèdent m'ont amené à disjoindre — ce que *Dominicae Cenaë* ne fait pas — les affirmations théologiques de la mise en œuvre liturgique dont elles sont inséparables. Cette mise en œuvre, ou plutôt cette réalisation concrète, est évoquée avec ampleur, dans le cadre de la liturgie actuelle de l'Eglise. A ce sujet, Jean-Paul II évoque non seulement la signification de l'apport processionnel des oblats par les fidèles ainsi que les paroles du prêtre à l'*Orate fratres*⁴³, mais surtout le fait que « le renouveau liturgique qui a suivi le Concile Vatican II a donné... au sacrifice eucharistique ce qu'on pourrait appeler une plus grande clarté. Y contribuent entre autres les paroles de la prière eucharistique récitées par le célébrant à haute voix et, en particulier, les paroles de la consécration avec l'acclamation de l'assemblée après l'élévation ». Tout ceci, note le Pape, demande une qualité spirituelle plus grande de la célébration, étant donné notamment que le prêtre célèbre face au peuple.

III LES DEUX TABLES DU SEIGNEUR ET LE BIEN COMMUN DE L'ÉGLISE

Après avoir considéré le sacrifice eucharistique, *Dominicae Cenaë*, moins en vertu d'un plan rationnel que selon le déroulement d'une pensée vivante, revient en quelque sorte en arrière pour traiter, en deux chapitres successifs, de la liturgie

42. « Le sacerdoce... est né d'un sacrifice commencé dans le ciel, achevé dans le monde, perpétué en tous ceux qui veulent devenir une portion de la victime pour obtenir une part dans la puissance de l'holocauste. Oui, le sacerdoce est une immolation de l'homme ajoutée à celle de Dieu, et celui-ci y est appelé qui sent dans son cœur le prix et la beauté des âmes » (*Panegyrique du Bx Fourier*, dans *Œuvres complètes*, T. VIII, Paris 1905, 33-34).

43. Dans le texte latin : *ut meum ac vestrum sacrificium acceptabile fiat apud Deum Patrem omnipotentem*.

de la Parole et de celle de l'Eucharistie⁴⁴ ou, pour employer la belle expression empruntée par Vatican II à l'*Imitation de Jésus Christ*, de deux Tables du Seigneur. Enfin il sera question, dans un dernier chapitre, de l'Eucharistie et sa liturgie comme bien commun de l'Eglise, ainsi que de la responsabilité de tous envers un tel bien.

Cette sorte de symétrie entre les deux parties de la messe que met en relief l'image des deux Tables est inscrite dans la structure même de la célébration au moins depuis le deuxième siècle, et Origène déjà compare le soin avec lequel les fidèles doivent recueillir la Parole à celui qu'on prend de l'Eucharistie⁴⁵. Quant à l'image des deux Tables, apparue pour la première fois, à ce qu'il semble, avec S. Hilaire de Poitiers⁴⁶, elle a été employée par Vatican II pour mettre en valeur tant l'importance des deux parties de la messe⁴⁷ que la dignité de la Parole de Dieu⁴⁸ et le double ministère du prêtre⁴⁹. L'une et l'autre expression, aussi bien celle des deux liturgies, désormais officielle dans le missel, que celle des deux Tables, plus théologique, permettent d'écartier le terme impropre d'avant-messe avec la fâcheuse casuistique de l'obligation de la messe dominicale seulement à partir de l'offertoire. Naturellement l'image des deux Tables, pas plus que l'idée des diverses formes de la présence du Seigneur⁵⁰, n'enlève quoi que ce soit au caractère spécifique de la présence eucharistique, et la manière dont *Dominicae Cena*e en parle ne permet aucun doute à ce sujet. Ajoutons par ailleurs que, si le thème évangélique de ce que le P. Congar a appelé « les deux formes du pain de vie » a, au Concile, orienté l'image des deux Tables vers le « pain du

44. Cf. *Sacrosanctum Concilium*, 56; *Instruction Eucharisticum Mysterium*, (KACZYNSKI, *Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae*, n. 908); *Institutio generalis Missalis Romani*, 10; *Ordo Missae*, 7 et 17.

45. Cf. L. LIES, *Wort und Eucharistie bei Origenes* (Innsbrucker theologische Studien, 1), Innsbruck 1978, 247-250 et, par rapport à l'interprétation de Jean 6, Y. CONGAR, « Les deux formes du pain de vie dans l'Évangile et dans la Tradition », dans E. FISCHER - L. BOUYER (éd.), *Parole de Dieu et sacerdoce* (Mélanges J.-J. Weber), Tournai 1962, 21-58.

46. *Tractatus in Ps. 127*, 10 (C.S.E.L. 22, 635; P.L. 9, 709).

47. *Sacrosanctum Concilium*, 48 et 51.

48. *Dei Verbum*, 21.

49. *Presbyterorum Ordinis*, 18.

50. *Sacrosanctum Concilium*, 7.

Seigneur », on pourrait aussi bien parler de la « Table du pain et de la coupe du Seigneur ».

10. Table de la parole de Dieu

Le Saint-Père souligne ici à la fois le bienfait spirituel et les exigences de la lecture plus abondante de la parole de Dieu décidée par le Concile, du triple point de vue des lectures proprement dites, des Psaumes (et de façon générale, du chant) et de l'homélie. Ainsi, si je comprends bien le texte, l'ensemble des fidèles peuvent devenir « témoins et participants de la célébration authentique de la parole de Dieu », et la parole de Dieu « commence à revivre en de nombreuses communautés chrétiennes », grâce au rôle actif des groupes de lecteurs, des chanteurs et des chorales. Tout cela est l'exercice d'« une responsabilité nouvelle envers la parole de Dieu », responsabilité envers la qualité de la célébration, de la lecture et du chant.

Sur le point particulier du choix des textes lus dans la liturgie de la parole, le Pape rappelle que, s'il y a des cas où l'Institution générale du missel prévoit que l'on peut choisir des lectures bibliques plus adaptées, « seule la parole de Dieu peut entrer dans le cadre des lectures de la messe », et non « d'autres textes, quand bien même ceux-ci posséderaient une valeur religieuse et morale indéniable ». En revanche, « ces textes pourront être utilisés avec grand profit dans les homélies, car il appartient entre autres à la nature de l'homélie de montrer les convergences entre la sagesse divine révélée et la noble pensée humaine, qui cherche la vérité en empruntant des chemins divers ».

Langue vernaculaire et latin dans la liturgie

La liturgie de la parole donne au Saint-Père l'occasion d'aborder, de façon sereine et sensible, la question de la langue liturgique dans l'Eglise latine. L'usage de fait de la langue vernaculaire pour les lectures et les chants « permet à tous de participer avec une meilleure compréhension ». Mais on doit aussi porter attention aux personnes qui sont attachées au latin :

« ... il y a également des personnes qui, éduquées encore en fonction de l'ancienne liturgie en latin, ressentent l'absence de cette « langue unique » qui, dans le monde entier, a été aussi une expression de l'unité de l'Eglise et qui, par son caractère empreint de dignité, a suscité un sens profond du mystère eucharistique. Il faut donc non seulement montrer de la compréhension, mais aussi un vrai respect pour ces sentiments et ces désirs, et les satisfaire dans la mesure du possible, comme c'est prévu du reste dans les nouvelles dispositions. L'Eglise romaine a des obligations particulières envers le latin, langue splendide de la Rome antique, et doit les manifester aujourd'hui chaque fois que l'occasion s'en présente. »

Les nouvelles dispositions auxquelles le Pape fait allusion sont, comme il est précisé en note, les invitations, répétées à plusieurs reprises par le Saint-Siège, et en dernier lieu en 1971⁵¹, à prendre en considération, à l'intérieur du bien pastoral général, l'opportunité qu'il peut y avoir à célébrer ou chanter une messe en latin en certaines églises, surtout là où il y a des fidèles de langues différentes. Même dans le cas, la langue vernaculaire était normalement prévue pour les lectures et pour la prière universelle.

11. Table du pain du Seigneur

Comme *Dominicae Cena*e a déjà parlé de la deuxième partie de la messe à propos du sacrifice, ce nouveau chapitre traite de la communion eucharistique sous ses différents aspects. Le Pape adjure évêques et prêtres de faire tout ce dont ils sont capables *pour garantir la dignité sacrée du ministère eucharistique et l'esprit profond de la communion eucharistique* (souligné dans le texte). Le respect dû à l'Eucharistie concerne aussi le peuple de Dieu dans son ensemble, « dont le 'sens de la foi' doit être précisément très éveillé et très aigu ». Deux questions sont ici abordées, celle des conditions dans lesquelles on peut communier, et la dignité dans la manière de donner et de recevoir la Communion.

51. Cf. *La Maison-Dieu* 107, 1971, 54-58.

Les conditions pour communier

Pour traiter le premier point, le Saint-Père part des paroles que le prêtre prononce juste avant la Communion⁵², paroles qui le font en même temps penser à la parabole évangélique de l'invitation au festin. Il y a à la fois, ou il y avait, des fidèles qui devraient venir communier plus souvent, qui sont invités à davantage « de sensibilité et de compréhension... de la nature du grand sacrement de l'amour », et d'autres, assez nombreux aujourd'hui, qui viennent communier sans avoir les dispositions requises. Le Pape fait remarquer, au sujet de ce phénomène, qu'on ne peut considérer la messe *seulement* comme un banquet fraternel, et encore moins la Communion comme une démarche de conformisme social, mais, qu'avant d'aller communier, chacun doit, selon le mot de saint Paul, s'éprouver soi-même : « ce jugement est une condition indispensable pour une décision personnelle, afin de s'approcher de la communion eucharistique ou de s'en abstenir ». « Ce problème est étroitement lié non seulement à la pratique du sacrement de pénitence, mais aussi au juste sens de la responsabilité face au dépôt de toute la doctrine morale et face à la distinction précise entre le bien et le mal... »

Les deux cas que *Dominicae Cena*e évoque ici, celui des conditions pour communier dignement et celui de l'invitation à communier adressée à tous ceux qui n'en sont pas indignes, sont effectivement les deux faces inséparables d'une même réalité, et l'on ne doit pas non plus en dissocier le principe que c'est l'Eucharistie qui fait l'Eglise (chapitre 4) ni les conditions, à la fois eucharistiques et ecclésiales, de l'admission de non-catholiques à la communion, qui seront évoquées au chapitre 12. Les dimensions de la *koinônia* eucharistique, à la fois personnelle et communautaire, à la fois avec le Christ et avec l'Eglise, ont toujours été présentes, mais leur observation s'est heurtée au cours des temps à des difficultés diverses.

52. L'*Ordo Missae* a : *Ecce Agnus Dei qui tollit peccata mundi. Beati qui ad cenam Agni vocati sunt*. La version en langue française a adapté plutôt que traduit : « Heureux les invités au repas du Seigneur ! Voici l'Agneau de Dieu, qui enlève le péché du monde. »

Dès la première description de l'Eucharistie chrétienne S. Justin relève les trois conditions de la communion : foi, baptême et vie conforme à la loi du Christ⁵³. En même temps, il semble bien indiquer que tous ceux des présents qui remplissent ces conditions communient effectivement⁵⁴ : c'est en effet la pratique de l'Eglise anténicéenne que lors de la célébration eucharistique tous les fidèles communient et que seuls s'en abstiennent ceux qui sont en pénitence ou excommuniés⁵⁵.

Du IV^e s. à nos jours, la pratique eucharistique a connu successivement deux types de difficultés, contre lesquels il a fallu mener un long combat. La première a été la raréfaction des communions, attestée déjà dans la deuxième moitié du IV^e s., et qui a abouti à cette sorte de cran d'arrêt et de prescription minimale qu'a été, au IV^e Concile du Latran, le commandement de l'Eglise au sujet de la communion pascale. Dans l'Antiquité chrétienne, la raréfaction des communions a sans doute été liée en quelque mesure aux défauts de la discipline pénitentielle et au fonctionnement de plus en plus mauvais de celle-ci. Mais au cours du moyen âge s'est au contraire établie la coutume universelle de ne jamais communier sans s'être confessé au préalable, et le caractère absolu de cette coutume a dans la suite été à son tour un obstacle au rétablissement d'une communion plus fréquente.

A peu près depuis Latran IV jusqu'à S. Pie X la problématique est différente. Etant admis que la communion pascale constitue le minimum obligatoire⁵⁶, les théologiens mettent en forme d'abord la condition fondamentale pour

53. I^{ère} Apologie 66, 1 (PAUTIGNY 141) : « Nous appelons cet aliment Eucharistie, et personne ne peut y prendre part s'il ne croit pas à la vérité de notre doctrine, s'il n'a reçu le bain pour la rémission des péchés et la régénération, et s'il ne vit pas selon les préceptes du Christ ».

54. I^{ère} Apologie 67, 5.

55. Cf. « Les rites de la communion eucharistique », *La Maison-Dieu* 24, 1950, 141-160, et, du point de vue de la théologie patristique, W. ELERT, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche, hauptsächlich des Ostens*, Berlin 1954.

56. Pour être complet il faudrait aussi mentionner le refus, opposé par le Concile de Trente à Luther, de condamner les messes dans lesquelles le prêtre est le seul à communier sacramentellement (DENZINGER-SCHÖNMETZER 1758 et 1747).

accéder à la communion, à savoir n'avoir pas conscience de péché grave, puis, beaucoup plus lentement et souvent plutôt sous la pression du sens eucharistique des fidèles que par ouverture spirituelle spontanée, les conditions d'une communion plus fréquente, celle-ci demeurant liée presque jusqu'à nos jours soit à la confession préalable soit au contrôle d'un confesseur. Ce n'est pas ici le lieu d'étudier la conception janséniste des conditions de la communion, qui a été écartée par le décret *Sacra Tridentina Synodus*, mais il faut au moins noter qu'elle a été admise beaucoup plus largement que dans les milieux jansénistes, qu'elle a ses racines dans la théologie médiévale, et qu'il en est resté trace dans la piété eucharistique bien au-delà de S. Pie X.

La difficulté rencontrée aujourd'hui, avec souvent une pratique générale de la communion, même de la part de ceux qui ne sont pas spirituellement en état d'y accéder, se trouve donc à l'inverse de la situation des derniers siècles. Elle concerne à la fois le sacrement de Pénitence et celui de l'Eucharistie. Sans revenir sur ce que *Dominicae Cena*e a déjà dit de la Pénitence au chapitre 7, on peut souligner ici que, en vie chrétienne comme en théologie, les sacrements ne constituent pas des compartiments étanches et que, de même que le dysfonctionnement de la Pénitence au IV^e s. a eu pour conséquence, à ce qu'il semble, le retard du baptême, de même il serait vain d'espérer aujourd'hui que le mauvais état de la Pénitence soit sans effet sur la pratique eucharistique. Il faut toutefois reconnaître, avec toute la Tradition, que l'Eucharistie comporte — pour les péchés non graves — un réel effet médicinal de rémission des péchés, lequel a à quelque degré une valeur interchangeable avec celui de la confession fréquente⁵⁷ : encore faut-il, pour que l'Eucharistie produise un effet de ce genre, qu'on accède à elle sous cet aspect.

Du point de vue propre de l'Eucharistie, la constitution *Sacrosanctum Concilium*, dans laquelle l'idée de participation

57. Concile de Trente (DENZINGER-SCHÖNMETZER 1638) : *Instruction Eucharisticum Mystrium*, 35. (KACZYNSKI, 933) — Cf. A. TANGHE, « L'Eucharistie pour la rémission des péchés », *Irénikon* 34, 1961, 165-181 ; J.-M. TILLARD, « Pénitence et Eucharistie », *La Maison-Dieu* 90, 1967, 103-131.

active est centrale, recommande vivement la communion des fidèles dans la messe après le prêtre, ce qui constitue une *perfectior Missae participatio*. Cette idée a été souvent répétée dans les documents de la réforme liturgique⁵⁸ : elle est théologiquement importante, et semble avoir trouvé accueil dans la sensibilité religieuse des fidèles. Par ailleurs, la dimension ecclésiale de l'Eucharistie a été beaucoup soulignée, plus d'ailleurs par rapport à l'Eglise universelle que par rapport à la communauté locale⁵⁹, mais il semble que, dans certains cas, l'expérience de l'Eucharistie célébrée à l'intérieur d'un groupe ait pris valeur pour elle-même, en risquant de perdre de vue les conditions de la communion au Christ et à l'Eglise entière qui rendraient cette valeur authentique⁶⁰.

Donner la communion et la recevoir dignement

Le Pape souligne le respect profond que réclame le ministère de la communion eucharistique, en se référant à la fois aux paroles que l'évêque adresse au prêtre en lui remettant, dans la liturgie de l'ordination, la patène et le calice⁶¹ et au rite de l'onction des mains du prêtre⁶². Il rappelle en même temps que le ministère de la communion par des laïcs et, dans certains pays, la pratique de la communion dans la main ont reçu l'approbation du Saint-Siège. Pour la communion dans la main, il faut éviter tout manque de respect et laisser aux fidèles le choix de la manière dont ils préfèrent communier.

58. *Sacrosanctum Concilium*, 55. Autres références dans l'index de KACZYNSKI, au sujet de la communion dans la célébration de l'Eucharistie.

59. Ainsi *Lumen Gentium*, 11.

60. Une préoccupation apparaît à ce sujet dans l'Instruction *Eucharisticum Mysterium* (1967), 18 (KACZYNSKI, 916) et dans l'Instruction *Actio pastoralis* (1969) sur les messes pour des groupes particuliers (KACZYNSKI, 1850).

61. « Recevez l'offrande du peuple saint pour la présenter à Dieu. Prenez conscience de ce que vous ferez, vivez ce que vous accomplirez, et conformez-vous au mystère de la croix du Seigneur. »

62. Sur le lien probable entre l'abandon de la communion dans la main et l'onction des mains du prêtre, cf. mon article « Quand et pourquoi la communion dans la bouche a-t-elle remplacé la communion dans la main dans l'Eglise latine? », dans *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques* (Saint-Serge 1977), Rome 1978, 117-121.

12. Bien commun de l'Eglise

A ce sujet, le Saint-Père emploie trois formules qui se complètent : « L'Eucharistie est un bien particulier de toute l'Eglise ». C'est « un bien commun de toute l'Eglise, comme sacrement de son unité ». Le prêtre « doit avoir un *sens particulier du bien commun de l'Eglise* » (souligné dans le texte). Et ce bien est le don le plus grand fait par le Christ à l'Eglise : une telle affirmation prend place d'elle même dans la grande idée des Pères et des théologiens, selon laquelle la foi et les sacrements sont la part de l'Eglise par laquelle celle-ci est toujours sainte⁶³.

Deux conséquences découlent, continue le Pape, de cette vue fondamentale : le devoir, pour l'Eglise hiérarchique, de régler la célébration eucharistique, et le respect des « exigences de l'unité substantielle » de la liturgie eucharistique⁶⁴. Pour ce qui est du rôle de la Hiérarchie, le Concile et ses documents d'application ont défini quel est, « en unité collégiale avec le Siège Apostolique », la compétence de chaque évêque et des Conférences épiscopales. Il y a place, note le Saint-Père, pour une certaine autonomie « créative » et pour un pluralisme linguistique et autre, l'unité substantielle étant respectée. Ainsi est rappelé, dans ses lignes les plus générales, l'équilibre nouveau entre unité et diversité liturgique établi par Vatican II pour le rite romain. Cet équilibre est intermédiaire entre celui d'après Trente et celui des derniers siècles du moyen âge⁶⁵ : Dans des contextes ecclésiologiques différents, l'Eglise a

63. Cf. *Mystici Corporis*, A.A.S., 1943, 225; Y. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise* (Unam Sanctam, 20), Paris 1950, 72-91.

64. L'expression est empruntée à *Sacrosanctum Concilium*, 38 : « Etant sauvegardée l'unité substantielle du rite romain (*Servata substantiali unitate ritus romani*), on admettra des différences légitimes et des adaptations à la diversité des assemblées, des régions, des peuples, surtout dans les missions... ». Le rite romain lui-même et les rites orientaux ont également entre eux une réelle unité, mais d'un autre type, celui de l'Eglise ancienne.

65. Cf. à ce sujet mes articles « La réforme liturgique de Trente et celle de Vatican II » (ci-dessus, note 27) et « L'unification liturgique de l'Occident et la liturgie de la Curie Romaine », dans *Liturgie de l'Eglise particulière et liturgie de l'Eglise universelle* (Saint-Serge 1975), Rome 1976, 155-167.

cherché à être fidèle aux mêmes principes et à assurer le bien de l'Eucharistie.

Dans le concret de la pratique eucharistique les rappels de *Dominicae Cenaе* portent surtout sur deux points : la fidélité à utiliser les textes liturgiques approuvés, et le respect de la piété eucharistique. Sur le premier point, le Pape met les prêtres en garde contre le risque d'individualisme dans la célébration : une telle attitude en effet ne doit jamais prévaloir sur l'attention pastorale au bien des fidèles et le souci de la communion ecclésiale. Sur le deuxième point, il invite les pasteurs à une bienveillance dépourvue de tout unilatéralisme envers les formes traditionnelles de la piété eucharistique, qui sont saines et inspirées par le sens de la foi. C'est l'attitude préconisée par l'instruction *Eucharisticum Mysterium* (1967), qui a donné à ce sujet des directives détaillées.

Non pas sans doute sur ce dernier point exclusivement, mais sur l'ensemble des doctrines et des pratiques eucharistiques, le Saint-Père estime qu'il y a eu des négligences et des applications parfois unilatérales ou erronées de Vatican II. En son nom personnel et au nom de tous les évêques, il demande pardon de tout ce qui par là aurait pu choquer les fidèles.

*

CONCLUSION

(Chap. 13) La conclusion de *Dominicae Cenaе* tient en trois points : importance du renouveau liturgique décidé par Vatican II ; nécessité d'une collaboration « vigilante et en même temps créative » entre le Saint-Siège et les Conférences épiscopales ; appel à l'unité entre les catholiques.

Sur le renouveau liturgique, il convient de citer les paroles du Pape :

« Il existe... un lien très étroit et organique entre le renouveau de la liturgie et le renouveau de toute la vie de l'Eglise.

L'Eglise agit dans la liturgie, mais elle s'y exprime aussi, elle vit

de la liturgie et elle puise dans la liturgie ses forces vitales. Le renouveau liturgique, réalisé de façon juste dans l'esprit de Vatican II, est donc en un certain sens la mesure et la condition pour mettre en œuvre l'enseignement de ce Concile Vatican II, que nous voulons accepter avec une foi profonde, convaincus que, par lui, l'Esprit Saint "a dit à l'Eglise" les vérités et a donné les indications qui servent à l'accomplissement de sa mission à l'égard des hommes d'aujourd'hui et de demain. »

Tout le paragraphe qui précède est en « nous », à la différence du reste de *Dominicae Cenaë*. Jean Paul II s'exprime ici en se plaçant parmi les évêques pour expliquer comment il entend le lien entre le renouveau de la liturgie et celui de toute la vie ecclésiale. L'interaction entre Eglise et liturgie est analogue à celle qui existe entre Eglise et Eucharistie, et le renouveau liturgique est « la mesure et la condition » de la mise en œuvre de Vatican II.

« Nous continuerons à consacrer un soin particulier à promouvoir et à suivre le renouveau de l'Eglise selon la doctrine de Vatican II, dans l'esprit d'une Tradition toujours vivante. A la substance de la Tradition, si elle est bien comprise, appartient aussi en effet une relecture correcte des "signes des temps", selon lesquels il faut tirer du riche trésor de la Révélation "de l'ancien et du nouveau" (Mt 13, 52). En agissant dans cet esprit, conformément à ce conseil de l'évangile, le Concile Vatican II a accompli un effort providentiel pour renouveler le visage de l'Eglise dans la sainte liturgie, en se reliant le plus souvent à ce qui est "ancien", à ce qui provient de l'héritage des Pères et qui est expression de foi et de doctrine de l'Eglise unie depuis tant de siècles. »

Les derniers mots sur la liturgie héritage de l'Eglise unie sont vrais par rapport à un dialogue avec les Eglises Orthodoxes. Dans le contexte de *Dominicae Cenaë* ils amorcent surtout le troisième point de la conclusion, qui est un appel à l'unité entre catholiques.

Le débat présent au sujet de la liturgie eucharistique, de sa forme actuelle et de sa forme avant le Concile, constitue une « menace pour l'unité de l'Eglise ». Le Saint-Père qui, tout au long de la lettre a eu présente à l'esprit cette menace⁶⁶, adjure

66. Cf. Mgr Marcel LEFEBVRE, Lettre du 8 novembre 1979 « au sujet de la nouvelle Messe » parue dans le Bulletin interne de liaison entre les

tous les catholiques, au nom de « la compréhension élémentaire » de l'Eucharistie, « source de l'unité spirituelle », à ce que la liturgie de la messe ne soit pas « un point de division et une source de divergences de pensées et de comportements », mais « le centre focal et constitutif, qu'elle est vraiment par essence, de l'unité de l'Eglise elle-même ».

Cette préoccupation angoissante éclaire pour une grande part le plan de *Dominicae Cenae* et les enseignements qui y sont contenus. Le Saint-Père y a repris l'un après l'autre les points sur lesquels certains craignent que la messe catholique ne soit devenue infidèle au dogme ou à d'autres valeurs essentielles, soit pour montrer, avec de nombreux exemples pris dans la liturgie actuelle à l'appui, que celle-ci est parfaitement catholique, si elle est célébrée comme elle doit l'être, soit pour marquer que certains aspects de la liturgie rénovée sont pleinement traditionnels : ainsi ce qui concerne les deux Tables de la parole et du pain du Seigneur, voire, en les maintenant à leur place, la communion dans la main ou distribuée par des laïcs⁶⁷.

membres de la Fraternité Sacerdotale Saint Pie X, novembre 1979 : « ... il est aisé de démontrer que la Messe nouvelle... manifeste un rapprochement inexplicable avec la théologie et le culte protestants. N'apparaissent plus clairement et sont même contredits les dogmes fondamentaux de la Sainte Messe qui sont les suivants : — le Prêtre est le seul ministre ; — il y a un véritable sacrifice, une action sacrificale ; — la Victime ou l'Hostie est Notre Seigneur Jésus-Christ Lui-même présent sous les espèces du pain et du vin, avec son corps, son sang, son âme et sa divinité ; — ce Sacrifice est propitiatoire ; — le Sacrifice et le Sacrement se réalisent par les paroles de la Consécration et non par les paroles qui précèdent ou suivent.

Il suffit d'énumérer quelques-unes des nouveautés pour être convaincu du rapprochement avec le Protestantisme : — l'autel transformé en table sans pierre d'autel ; — la Messe face au peuple — concélébrée — en langue vernaculaire, à voix haute ; — la Messe a deux parties : la Liturgie de la Parole et celle de l'Eucharistie ; — les ustensiles vulgarisés, le pain fermenté, la distribution de l'Eucharistie par des laïcs, dans les mains ; — la Sainte Réserve cachée dans les parois ; — les lectures faites par des femmes ; — la communion par des laïcs. Il ne s'agit là que de nouveautés autorisées.

On peut donc, sans exagération aucune, dire que la plupart de ces Messes sont sacrilèges et qu'elles pervertissent toute la foi en la diminuant. La désacralisation est telle que cette Messe perd son caractère surnaturel, « son mystère de la foi », pour n'être plus qu'un acte de religion naturelle. »

67. Une telle perspective explique que certains aspects de la liturgie rénovée, qui auraient demandé trop d'explications dans le cadre de la

Une telle préoccupation a un deuxième aspect, indissociable du premier. Pour que la liturgie rénovée de l'Eucharistie soit en vérité accueillante à des catholiques traditionnels, c'est-à-dire attachés à des valeurs authentiques des formulations théologiques et de la piété d'avant le Concile auxquelles la liturgie rénovée accorde moins de place ou qu'elle exprime en des termes nouveaux, il est indispensable d'éviter toute déviation ou unilatéralisme dans l'application de la réforme liturgique, indispensable que la liturgie d'aujourd'hui et sa pastorale soient « catholiques » au sens qu'elles doivent accorder une place légitime à tous, et ne pas être une victoire d'un camp contre un autre : seule une telle largeur du propos liturgique peut se réclamer de l'esprit du Concile.

A cet égard toute interprétation de *Dominicae Cenaë* cherchant à la tirer dans un camp lui serait infidèle. Son propos est, de toute évidence, qu'il n'y ait plus de camp, mais un vouloir réel de la communion catholique dans la célébration de l'Eucharistie, qui prenne en compte les conditions effectives de celle-ci.

Pierre-Marie GY, o.p.

théologie la plus classique, ne sont pas ou presque pas abordés : ainsi l'épiclese et le mémorial. Du même point de vue, le Saint-Père emploie le terme de « célébrant » là où l'édition *altera typica* du Missel a préféré — ce qui n'est pas sans prix — celui de « prêtre célébrant ». On pourrait faire une remarque analogue au sujet de l'emploi de l'expression « liturgie rénovée » au lieu de celle de « réforme liturgique ».