

Les réponses théologiques de l'Église aux principales hérésies concernant l'Eucharistie

Abbé François Clément¹

Introduction

Le 9 juin 1996, Son Éminence le cardinal Etchegaray, légat de Sa Sainteté le pape Jean-Paul II célébrait une messe solennelle en la basilique Saint-Martin de Liège, à l'occasion du 750^e anniversaire de l'institution de la Fête-Dieu. C'est en effet en 1246 que l'évêque de cette ville, Robert de Thourotte, la célébra pour la première fois, sous l'inspiration de deux religieuses : sainte Julienne de Cornillon et la bienheureuse Ève de Saint-Martin. Après la mort de l'évêque, le décret ne fut plus appliqué, et c'est le pape Urbain IV qui rétablit la fête en 1264, en lui donnant un caractère universel ². Cet anniversaire est donc de très bon augure pour introduire cette conférence, comme témoin significatif du développement du dogme eucharistique au cours des siècles. Mon propos ne peut être que limité, étant donné le temps qui m'est imparti. Je voudrais m'en tenir à l'essentiel sans tomber dans le simplisme ou la caricature.

Les grandes hérésies de l'Église ancienne ont d'abord été christologiques et trinitaires, concernant le mystère de Dieu et du Christ, Fils de Dieu, *image incarnée du Dieu invisible*, ce qui constitue la grande nouveauté par rapport aux religions de l'Antiquité. Le dogme eucharistique est donc resté durant de longs siècles hors de discussion, s'exprimant principalement dans la liturgie et les prédications préparant les fidèles aux sacrements (homélies mystagogiques). Après la paix constantinienne et les grandes invasions, l'Église s'installe de manière visible dans le temps et l'espace en Orient et en Occident. Il était donc normal que se développât une théologie de l'Église et des sacrements, moyens visibles de salut qui traduisent et transmettent la grâce invisible. Les difficultés théologiques se concentreront bientôt sur ces deux réalités, prolongement visible de l'Incarnation, qui est et restera toujours la plus forte originalité du christianisme.

Il me semble que l'on peut schématiquement ramener à deux périodes critiques les moments où ces difficultés se sont manifestées ; elles présenteront d'ailleurs des traits communs, comme une sorte de filiation. Car il n'y a rien de plus vieux et répétitif que l'hérésie. Il s'agit principalement des controverses eucharistiques qui culminent chez Bérenger de Tours, et des théories élaborées chez les réformateurs. Loin de menacer la foi de l'Église, les objections soulevées et les controverses feront progresser la pensée théologique. On peut considérer que la réponse de l'Église est triple et

¹ Conférence donnée lors du 2^e colloque du C.I.E.L., octobre 1996.

² Bulle *Transiturus de hoc mundo* du 11 août 1264, DH 846-847.

interdépendante, selon l'adage *lex orandi, lex credendi* : d'une part le vocabulaire s'affinera, évoluera et se précisera, d'autre part la théologie s'en trouvera enrichie – notamment à l'occasion des controverses carolingiennes et bérengardiennes, puis de celles qui sont le fruit de la Réforme – et enfin la liturgie le traduira dans la prière du peuple chrétien. On peut dès lors pressentir que le langage et la philosophie seront d'une importance capitale en cette matière.

Le mystère eucharistique pose à la raison croyante des problèmes dont il appartient à la théologie de chercher la solution. La foi ne dépend pas de cet effort, ni surtout de son résultat ; mais elle suscite cet effort et elle juge de ce résultat. On peut grouper ces questions sous quatre chefs : comment l'Eucharistie est-elle un sacrifice ? Comment concevoir la présence du Christ dans l'Eucharistie ? Comment concevoir l'action par laquelle les oblates « deviennent » (*fiunt*) le corps et le sang du Christ ? Enfin : comment est assurée par le mystère de l'Eucharistie la présence continue et agissante du Christ à son Église³ ?

1. Le vocabulaire, son origine patristique et son évolution

De manière classique les Pères, à la suite principalement de saint Augustin, parleront de trois corps : le corps de l'Église en premier, celui du Christ dans sa réalité historique, et son corps sacramentel rendu visible sous les espèces eucharistiques⁴. Amalaire de Metz dans son *De ecclesiasticis Officiis* parle de *primus corpus* (i.e. l'Église), *alterum corpus* (i.e. le Christ dans la chair), *tertium corpus* (i.e. le Christ eucharistique)⁵. En conséquence, quand on parle de l'unité du corps, on pense d'abord à l'Église, et ensuite seulement à l'Eucharistie, surtout après Bérenger. Jusque-là, l'expression *sacramentum Dominici corporis* est équivalente à *corpus mysticum* et désigne principalement l'Église. On maintient volontairement, en continuité avec la période patristique, une sorte d'équivoque au sujet du mot *corpus*, avec une préférence d'épithète, par exemple *unum corpus* pour désigner l'Église⁶, *corpus Christi* pour l'Eucharistie⁷. L'Eucharistie est donc le principe mystique qui réalise la merveille de l'unité du corps ecclésial. Le qualificatif *mystique* est donc peu à peu retiré au corps sacramentel, et d'autres épithètes viennent déterminer le

³ J.H. Nicolas, *Synthèse dogmatique*, p. 921.

⁴ Par exemple, Candide de Fulda : *Panis ergo corpus est Christi quod assumpsit ex corpore Ecclesia sua* (PL 106, 68-69).

⁵ PL 105, 1154 d. On trouve la même idée chez Alger de Liège (PL 180, 791 a).

⁶ P. Radbert (PL 120, 1296).

⁷ Lanfranc (PL 150, 425 a).

corps ecclésial. Il est évident que les étapes se chevauchent : il y a quelques anticipations et aussi des survivances. Un exemple significatif est celui de Pierre de Troyes qui écrit entre 1165 et 1170 ses *Sentences sur les sacrements*. A la suite de saint Jérôme, il distingue une double chair du Christ. A la première, il attribue trois épithètes : *vera*, par souci de réalisme, *propria*, précisant son identité avec la chair née de la Vierge, *sacramentalis*, c'est-à-dire les espèces eucharistiques. La seconde chair, fruit de la première, sera la *caro mystica*, c'est-à-dire l'Église unifiée par la vertu du sacrement. On remarque donc comment *sacramentalis* et *mystica*, qui naguère encore étaient synonymes, se trouvent maintenant disjoints et opposés. Dans la seconde moitié du XII^e siècle, l'Église commence donc à être appelée *corpus mysticum*, et il semble que cette expression se répande dès lors assez vite⁸.

2. De la période carolingienne à la controverse de Bérenger de Tours

En 831, l'abbé de Corbie, Paschase Radbert, écrit son *De Corpore et sanguine Domini* que l'on peut considérer comme le premier traité théologique sur l'Eucharistie⁹. La thèse fondamentale en est l'identité du corps historique et du corps eucharistique du Christ qui n'ont pas le même mode d'être. Pour le corps eucharistique, il s'agit d'une présence spirituelle. Pourtant, l'Eucharistie est à la fois vérité et figure : figure dans tout ce qui est perçu extérieurement (*exterius sentitur*), vérité dans tout ce qui est saisi par l'intelligence ou cru dans la foi (*interius recte intelligitur aut creditur*). Il en reste donc aux affirmations de foi de l'Église ancienne, se contentant d'affirmer le réalisme eucharistique, sans guère fournir d'explications au sujet de ce mode spirituel de présence.

Cet écrit, qui ne comportait aucune intention polémique, rencontra pourtant la contradiction d'un moine de la même abbaye, Ratramne, qui écrivit un livre au titre identique. Il y nie l'identification entre le corps eucharistique du Christ et son corps historique, et semble exclure que l'Eucharistie puisse être simultanément figure et vérité. S'il est difficile de voir dans ses propos, étant donné le contexte imprécis de l'époque, des traces d'hérésie formelle, il est certain qu'un siècle plus tard Bérenger de Tours s'inspirera de lui, de même que les réformateurs au XVI^e siècle. Tous insistent peu sur la présence réelle, sans la nier formellement, et préfèrent considérer le sacrement sous l'aspect figuratif et dans son rôle pour la vie spirituelle. Nous trouvons donc dès le départ deux courants que l'on pourrait qualifier de *réaliste* et *spiritualiste* qui auront chacun leur filiation et leurs héritiers.

⁸ H. de Lubac, *Corpus mysticum*, p. 118 sq.

⁹ Paschase Radbert, *De Corpore et sanguine Domini*, PL 120, 1267-1350.

Bérenger de Tours franchira un pas de plus : il nie la présence réelle et réduit la présence eucharistique du Christ à un pur symbolisme. Pour lui, la théologie ne doit admettre, comme toute science, que la connaissance purement rationnelle (la dialectique). Il est donc contradictoire d'affirmer que le pain disparaît, bien que ses qualités demeurent. Ce qu'il n'avait pas compris, faute d'une distinction suffisante entre substance et accident, c'est que la chose ne s'identifie pas avec ses qualités sensibles¹⁰. Nous retrouvons ici, au-delà du vocabulaire, un problème de philosophie plus encore que de théologie¹¹. Les deux notions difficiles à préciser concernent le changement (présence réelle) et l'identité (sacrifice du Christ). Face à Bérenger, Lanfranc présente sa doctrine eucharistique comme une transposition réaliste du pur symbolisme de son adversaire. « Pour l'un comme pour l'autre, la *res sacramenti* est de l'ordre de la réalité absente, et par conséquent évoquée et pensée, et le *sacramentum*, de l'ordre de la réalité présente, concrète et matérielle, mais ce *sacramentum*, qui, dans l'opinion de Bérenger, n'est que du pain et du vin consacrés, est, selon la croyance de Lanfranc, la chair et le sang même du Christ. La différence est radicale ».¹² Lanfranc deviendra bientôt le *théologien officiel* en toute cette affaire. Il s'appuie sur la tradition pour affirmer la mutation substantielle (*i.e.* foncière atteignant vraiment la réalité du pain et du vin) comme vérité de foi, antérieure à toute explication, insistant à la fois sur la réalité et le mystère qui la recouvre. C'est un progrès notable par rapport aux Pères et à Paschase : si le pain est devenu le corps du Christ, cela ne peut se comprendre que s'il a cessé d'être du pain. Son œuvre reçoit l'approbation du concile de Rome en 1050 ; il peut donc être considéré comme celui qui exprime le mieux la pensée

¹⁰ Il est piquant de constater que sa raison elle-même était sur ce point défaillante : le rationalisme théologique trahit parfois la raison autant que la foi (J.H. Nicolas, *Op.cit.*, p. 907).

¹¹ Voir les excellentes réflexions de J. de Montclos, *Lanfranc et Bérenger*, p. 441 sq. Bérenger attribue à la raison des pouvoirs excessifs et la met au-dessus de l'autorité en matière de foi, parce qu'il ne voit l'autorité que sous son aspect humain ; pour lui, au contraire, la raison est le reflet de la divinité de l'homme, permettant de percevoir la vérité dans toute son évidence. Il est pourtant de tendance aristotélisante, au sens où il pense que la raison est tributaire des sens. Sa pente naturelle le pousse donc à nier le changement du pain dans l'Eucharistie en vertu du témoignage des sens, qui ne révèlent rien de tel.

¹² J. DE Montclos, *Op.cit.*, p. 440. L'enjeu de cette différence est exprimée clairement dans le texte suivant : « La même pente, qui est montée par les uns, peut être descendue par les autres. La doctrine de la présence vraie, réelle, immédiate du Christ sous les apparences sacramentelles, pourrait sembler trop haute à certains d'entre nous, enfants comme nous de l'Église catholique, mais séduits par les solutions faciles. Pourquoi ne pas lui substituer la doctrine toute simple, sans mystère, sans scandale, de la présence médiatisée de signe ? On garderait le même langage, on continuerait de parler de la "présence réelle" du Christ dans la célébration de la Cène, de donner aux fidèles "le corps du Christ". On expliquerait, et ce serait compris de tout le monde, qu'on peut faire, du pain, un usage profane, pour se nourrir ; et qu'on peut faire, du pain, un usage sacré, pour s'unir au Christ. Corporellement le Christ est au ciel, nulle part ailleurs ; sur l'autel il y a du pain, pas autre chose. Mais si tu prends ce pain avec foi et désir de t'unir au Christ, la signification, la destination, la finalisation du pain ne sont plus profanes, tu les as changées, elles sont devenues sacrées. Naturellement profanes, les voilà devenues *fonctionnellement* sacrées. Il s'est produit une *transsignification*, une *transdestination*, une *transfinalisation* du pain. Et si l'on concède que les choses valent moins par ce qu'elles sont que par *l'usage* qu'on en fait, pourquoi ne pas aller jusqu'à désigner cette "transfinalisation" par le mot véritable et traditionnel de *transsubstantiation* ? On semblerait rejoindre ainsi, mais en s'éloignant de l'Église, ceux qui tout à l'heure s'en approchaient. Il vaut mieux pourtant monter les pentes que les descendre. Ici pourrait valoir l'autre parole du Seigneur : "Qui n'est pas avec moi est contre moi", "qui n'amasse pas avec moi, dissipe" » (Mt 12,30). (C. Journet, *La Présence sacramentelle du Christ*, p. 26-28)

de l'Église romaine à cette époque. Il est plus que probable qu'il soit à l'origine de la formulation imposée comme dernier serment à Bérenger en 1078¹³ ; le pape Grégoire VII considérait que le terme *substantialiter* constituait l'apport fondamental de cette rédaction.

Il fallait donc ajouter une précision doctrinale pour éclairer le sens des paroles du Christ à la Cène, pour que leur vérité profonde soit exprimée sans ambiguïté. Nous touchons ici au problème des relations entre Écriture et magistère : la phrase *Ceci est mon Corps*, prise littéralement, peut être interprétée dans le sens de Bérenger comme dans le sens réaliste ; le rôle du magistère est dans ce cas de garantir le sens authentique porté par la Tradition et conforme à l'ensemble des données de l'Écriture¹⁴. Bérenger soulèvera d'autres objections que d'autres reprendront à leur compte et qui trouveront plus tard des solutions satisfaisantes : présence simultanée du Christ sur plusieurs autels, le Christ réellement présent en un grand nombre d'hosties (Guitmond emploie la comparaison de la parole qui atteint un grand nombre d'auditeurs), consécration séparée du pain et du vin qui impliquerait deux Christ, permanence des *apparences* (*qualitas et forma* chez Lanfranc et Alger, *accidens* chez Guitmond). On voit déjà ici que les négations hérétiques ont permis d'avancer en répondant aux problèmes soulevés par la raison, qui n'éliminent pas le mystère de foi, mais l'assimilent et montrent qu'il n'est pas contradictoire.

Dès cette époque, on peut considérer que les deux premiers corps sont soudés, mais un nouveau danger est en train de percer : l'intérêt doctrinal se déplace de l'Église vers l'Eucharistie pour les distinguer plus qu'auparavant.¹⁵

3. Les grandes définitions dogmatiques

3.1 L'âge d'or de la scolastique

Le terme de transsubstantiation entre dans la théologie en 1140, dans un texte attribué parfois à la plume du théologien Roland Bandinelli qui deviendra le pape Alexandre III de 1159 à 1181. L'idée se trouve déjà chez Guitmond : il parle de *substantialiter transmutari*¹⁶. Il est à remarquer que ce terme n'a pas été imposé par mode d'autorité, mais parce que reconnu le plus adéquat pour défendre la vraie foi (on citait de manière semblable l'introduction du terme *homoousios* à Nicée). Le terme *transsubstantiation* reprend en le précisant celui de *conversio* chez

¹³ Dz Sch. 700.

¹⁴ Cf. J. Dupont, "Ceci est mon Corps", p. 1025-1041.

¹⁵ Alger parle d'*alterum corpus et de proprium corpus* (PL 180, 794 c) et Rupert de DEUTZ dans son *De divinis officiis : non duo corpora dicuntur, aut sunt* (PL 170, 35).

¹⁶ PL 149, 1143 c.

saint Ambroise, rendant lui-même le *metabolè* des grecs. Latran IV l'introduit dans la définition conciliaire de son symbole¹⁷ ; les canonistes l'empruntent ensuite aux théologiens. Les conciles ultérieurs feront de même, consacrant ainsi par l'usage les termes et les idées qui les sous-tendent¹⁸. Nous sommes déjà loin de Ratramne et de Bérenger.

Saint Thomas s'impose comme le théologien de l'Eucharistie par excellence. Aux frontières de la légende et de l'histoire, on connaît l'épisode fameux où saint Bonaventure, appelé devant le pape Urbain IV avec saint Thomas, son rival en sainteté et en humilité, pour proposer un office de la Fête-Dieu, déchira ses feuillets à mesure que le Docteur angélique lisait les siens. Certes, le traité de saint Thomas n'est pas un acte du magistère, mais l'Église s'en est tellement inspirée qu'il est impossible de ne pas en faire brièvement état.

Son traité couvre les questions 72 à 83 de la *Tertia Pars*. Il s'appuie plus sur les grandes idées patristiques que sur l'Écriture sainte, et utilise plus discrètement Aristote qu'à d'autres endroits¹⁹. Cependant la conversion eucharistique pose un problème ontologique : il est donc contraint d'avoir recours à la division analogique de l'être en substance et accident. Il pousse le plus loin possible l'analyse ontologique. C'est à la fois génial et décevant dans la mesure où il sait lui-même que l'instrument rationnel utilisé est trop court. Il en vient à conclure que ces distinctions n'excluent pas le mystère qui relève de la seule puissance de Dieu. L'originalité de son traité consiste en une application de la doctrine générale des sacrements au cas particulier de l'Eucharistie (Q. 73). Il explique remarquablement son caractère de signe (Q. 74 pour la matière et Q. 78 pour la forme) et son réalisme (Q. 75-76). Nous retrouvons les idées chères aux Pères, mises en ordre systématiquement : il réfère le sacrement au passé (la Passion du Christ), au présent (l'unité du corps mystique), à l'avenir (les effets et la gloire future). Il précise les trois niveaux de compréhension sacramentelle du mystère : *sacramentum* (le signe : les espèces du pain et du vin), *res et sacramentum* (corps et sang du Christ réellement présent, signes efficaces de la grâce), *res tantum* (ce qui est pleinement réalisé, la grâce). Sa théologie est issue de la vie sacramentelle de l'Église, plus que de la philosophie ; elle est comme l'assomption de la philosophie de l'être (conclusion, Q. 83). Cela, les nominalistes et les réformateurs ne le comprendront pas...

3.2 Les réformateurs et Trente

¹⁷ Dz Sch. 802.

¹⁸ Par exemple le concile de Florence (Dz Sch. 1320-1321).

¹⁹ Serait-ce parce qu'il aurait senti que le réalisme épistémologique de celui-ci ne l'aidait pas pour cette question précise ? Voir note 11.

Il est impossible de faire une synthèse succincte des positions réformées. L'impression générale est assez confuse, chacun ayant souvent professé des opinions divergentes au fil de sa pensée. On peut citer comme épisode significatif la conférence de Marbourg en 1529 où se rencontrèrent Luther et Zwingli. Ils ne purent s'entendre sur la présence réelle. Calvin pouvait écrire à Melancthon ces mots attristés : « Il est de grande importance qu'il ne passe au siècle à venir aucun soupçon des divisions qui sont parmi nous ; car il est ridicule au-delà de tout ce qu'on peut s'imaginer, qu'après avoir rompu avec tout le monde, nous nous accordions si peu entre nous dès le commencement de notre Réforme²⁰ ». Tous sont d'accord pour rejeter la doctrine catholique du sacrifice : selon eux, l'Eucharistie n'est pas une *œuvre* par le moyen de laquelle l'homme pourrait se rendre Dieu propice. Mais la querelle fondamentale porte sur la réitération du sacrifice du Christ. Ils soulèvent donc les problèmes philosophiques du temps et de l'espace. Une autre question importante est celle de l'identification des oblates avec le corps et le sang du Christ. Là-dessus des divergences notables se font jour. Calvin par exemple se meut dans un paradoxe irrésolu : d'un côté, il insiste sur le *signe* dans son sens le plus ténu et le plus spirituel (*figure le corps du Christ*), d'où une négation violente de la transsubstantiation, et même le refus de la notion ancienne de conversion²¹ ; de l'autre, il professe une haute estime de l'Eucharistie, par laquelle nous communions au Christ Sauveur non seulement par l'acte de croire mais aussi par l'acte de la manducation, différent du premier²².

²⁰ K.G. Goetz, *Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1907, p. 78-97. « Devant les paroles de la Cène : *Hoc est Corpus meum*, se sont fait jour les interprétations les plus variées, les plus discordantes et, l'on peut ajouter, les plus fantaisistes. Il semblait que dès que l'on avait abandonné le sens traditionnel et repoussé le dogme de la présence réelle, on tombât dans le vide et que l'on ne trouvât plus dans le texte, non plus que dans la tradition primitive de l'Église, aucun point d'appui pour une opinion plutôt que pour une autre. Les luthériens ont senti les premiers l'influence apologétique que l'on ne manquerait pas de tirer contre eux de ces divergences d'interprétation, de ces variations, en pareille matière. Abandonné le sens obvie, on ne sait plus où s'arrêter. Ces variations mettent en péril le principe même du biblicisme exclusif. C'est ce que le luthérien André Osiander a expliqué à Zwingli dans la lettre qu'il lui adressait en septembre 1527 : « Voyons donc, s'écriait-il, combien vous variez : Carlstadt comprend ainsi : 'Voici mon corps qui est livré pour vous.' Toi, ainsi : 'Ceci signifie mon corps.' Colampade, de cette manière : 'Ceci est la figure de mon corps'. Un autre, que tu reconnais pour un des tiens, ainsi : 'Ceci que vous mangez, c'est, cela devient votre corps, lequel, grâce à votre foi, est déjà mon corps.'. Un autre [*en note* : *Théobald Billikan*], qui m'a trahi avec la dernière impudence, comme ayant passé à votre hérésie, de cette façon : 'Ceci, c'est-à-dire cette chose extérieure, est mon corps pour vos âmes, comme ce pain est pour vos corps.' Un autre [*Urbain Rhegius*], dont je n'ai pas retenu le nom, ainsi : 'Ceci, c'est-à-dire le pain en général, est mon corps ; il se soutient en effet, il a grandi, il s'est augmenté grâce au pain, tout comme il est écrit : *Tu es poussière et tu retourneras en poussière*, au sujet de l'homme.' [*Conrad Sam*] ». Osiander connaissait donc déjà à cette époque quatre opinions différentes de celle de Luther qui était bien loin d'être la doctrine catholique. Pour Carlstadt, ses attaques se portent sur le mot *Hoc* ; Zwingli les dirigea sur le mot *est*, tandis que Colampade les fera porter sur le mot *Corpus*. Quant à Billikan, Rhegius et Sam, ils s'attaqueront à la phrase tout entière pour la détourner de son vrai sens. » (C. L'EBRALY, *La Doctrine sacramentaire de Ulrich Zwingli*, Clermont-Ferrand, 1939, p. 70)

²¹ *Institution chrétienne*, IV, 17, § 12 sq.

²² *Op.cit.*, IV, 17, § 5.

La différence essentielle vient de la théologie sacramentelle en général : les catholiques disent que les sacrements *contiennent* la grâce, les protestants qu'ils la *confèrent*²³. La difficulté vient d'une mauvaise interprétation de la transsubstantiation, selon laquelle le Christ subirait un changement. Calvin ne peut concevoir une transsubstantiation qui ne soit pas spatiale, locale ; d'où ses objections contre la multilocation²⁴. On se rappelle les objections de Bérenger.

Luther est en général moins excessif. Il se vante d'être, comme les papistes, défenseur du sens littéral quant à la présence réelle. Il rejette pourtant la transsubstantiation comme telle, au nom du fondamentalisme biblique : saint Paul parle du *pain que nous rompons*. Il parle donc de présence simultanée de deux substances : le corps du Christ est avec, dans, sous le pain, et les trois prépositions sont employées indistinctement. C'est pourquoi on appelle cette doctrine « impanation » (*Christus impanatus*).

Les décrets du concile de Trente constituent la réponse à toutes ces erreurs. Il y en a principalement deux séries, séparées par une dizaine d'années :

- sur l'Eucharistie : session XII sur la présence réelle (11 octobre 1551)
- sur le sacrifice de la messe : session XXII (15 septembre 1562)

La session XXI du 16 juillet 1562 apportera des précisions sur la communion sous les deux espèces et la communion des enfants.

On sent que les Pères conciliaires se situent dans un contexte scolastique, mais évitent de trancher dans le vif des controverses théologiques. Peut-être étaient-ils conscients de parler au terme d'une certaine décadence de la théologie de l'Eucharistie qui avait commencé dès le XIV^e siècle, en particulier avec Ockham. Les réformateurs auront beau jeu de dénoncer ce qu'ils croiront être la théologie catholique et qui n'en était souvent que la caricature²⁵.

3.2.1 La présence réelle

Le dogme de la *présence réelle* est exprimé aussi nettement que possible dans le canon 126. Il définit la réalité et l'intégrité de la présence du Christ dans l'Eucharistie (*totum Christum, vere, realiter et substantialiter* : le Christ est tout entier là où est une partie de son Être glorifié). On y

²³ « Le sacrement est, en somme, un signe extérieur, voulu et institué par Dieu pour subvenir à la faiblesse de notre foi et qu'il faut observer pour que Dieu nous donne, directement et d'en-haut, la grâce promise. » (Y. CONGAR, *Vraie et fausse Réforme de l'Église*, Paris, 1969, p. 391)

²⁴ *Op.cit.*, IV, 17, § 17 et 30.

²⁵ La transsubstantiation vue comme un moyen miraculeux par lequel le corps et le sang de Christ sont placés dans l'hostie et le calice, seconde immolation du Christ dans l'Eucharistie, insistance exagérée sur ses fruits, son efficacité, etc. Nous retrouvons là un travers malheureux d'un certain langage semblable à celui que le Cardinal Humbert opposait à Bérenger : *corps du Christ manié, brisé, broyé par les dents des fidèles* (Dz Sch. 690).

explique aussi le mode de présence avec ses fondements scripturaires et traditionnels. Il n'y a ici qu'une volonté de réaffirmation globale, et non de répondre à chaque erreur dans le détail. La présence du Christ est une présence à part, imperceptible aux sens ; il s'agit d'un corps vivant, mais dépouillé de tous ses accidents matériels²⁶.

3.2.2 La transsubstantiation

La transsubstantiation, comme fait productif de la présence réelle : canon 2²⁷. Deux choses y sont affirmées : après la consécration, il n'y a plus que les apparences du pain et du vin. Le sens littéral des paroles du Christ est donc sauvé. Mais il y a une réalité nouvelle que la foi seule fait connaître. Par la puissance divine des paroles du Christ, son corps et son sang prennent la place du pain et du vin. Ensuite, il y a changement de substance, appelé proprement transsubstantiation. Mais le concile laisse pourtant libre champ aux théories théologiques pour l'expliquer. Cette définition vient presque mot à mot de saint Thomas (IIIa, q.75, a.4). Trois termes sont donc à sauvegarder au-delà des systèmes. Il y a :

- changement (*conversio*)
- changement d'une substance en une autre substance
- changement qui laisse subsister les apparences primitives

Franciscains et Dominicains s'affrontèrent, en distinguant en gros deux théories, mais le concile ne prend pas parti²⁸.

3.2.3 Mode de présence

Le Christ est présent intégralement sous chaque espèce et chaque parcelle : canon 3²⁹. Ce n'est ici qu'une simple conséquence du canon 1 : après l'Eucharistie en général, la présence du Christ est affirmée pour chaque espèce. L'humanité du Christ est inséparable de sa divinité en vertu de l'union hypostatique ; c'est donc le Christ tout entier, en gloire, qui est rendu présent sous chaque espèce. Une précision de saint Bonaventure éclaire une difficulté : l'âme est tout entière dans le corps qu'elle anime, et tout entière dans chacune des parties du corps ; elle est coextensive au corps, bien

²⁶ Dz Sch. 1636.

²⁷ Dz Sch. 1652.

²⁸ Bellarmin parle de *adductio* (*Controv. de Eucharistia* 1, 18) : la substance du pain disparaît, chassée par celle du corps du Christ. Mais saint Thomas dénonce l'impossibilité de cette position (IIIa, q. 75, a. 2). Chez Suarez (*Replicatio de Eucharistia*, disp. 50, sect. 4, 10) : transmutation de substance sans annihilation ni production. Le texte du canon est plus simple : la consécration semble ne rien changer au pain. En réalité, tout est changé, sauf les apparences.

²⁹ Dz Sch. 1653.

que non limitée par lui³⁰. Ainsi en va-t-il du corps eucharistique du Christ : ce dernier n'a pas de dimension comme l'âme et n'est donc pas soumis, comme le pain, aux lois des corps qui occupent une portion d'espace. Le canon ne va pas plus loin que le concile de Florence³¹. C'est ici une nécessité pratique qui est visée : chaque fois qu'on verra une parcelle ou une goutte de sang consacré, on saura qu'on reçoit le Christ tout entier.

3.2.4 Permanence de la présence réelle et conséquences

Permanence de la présence réelle et conséquences : canon 4³². Les réformés prétendaient en général restreindre la présence réelle – quand ils y croyaient – à l'usage du sacrement : le Christ n'est présent que durant la communion, car la promesse du Christ ne s'adresse qu'à l'homme qui la reçoit (*tantum in usu*). On suit donc ici pour le temps ce qui a été dit pour l'espace au canon précédent : le changement demeure tant que les espèces ne sont pas substantiellement altérées. Le canon 6³³ parle du culte de latrie adressé au Christ comme à Dieu lui-même : on adore le Christ partout où il est présent, non seulement dans la communion, mais sous d'autres formes dont les plus solennelles sont la Fête-Dieu, les processions et l'adoration publique, et les plus intimes, celles qui concernent la sainte réserve, notamment pour la communion des fidèles en cas de besoin (reprenant sur ce point le canon 13 de Nicée : l'argument de tradition est donc ici important).

En conclusion, il résulte de cette vision d'ensemble que, comme en liturgie, Trente n'a pas innové, mais seulement ordonné et précisé. Les textes veulent dissiper les équivoques, préciser ce qui est nécessaire à la sauvegarde de la foi, en évitant avec soin les polémiques stériles. Si on en était resté aux limpides explications de la grande scolastique (présence *per modum substantiae*, par exemple), on aurait évité les théories compliquées et hasardeuses des commentateurs postérieurs. Un souci excessif de réalisme face aux réformateurs conduira à des théories *immolationistes* ou au contraire excluant toute idée d'immolation, même non sanglante³⁴. D'autres essais d'explication de type cartésien rejeteront la philosophie scolastique ; vouées à l'échec à cause de cela, elles ne sont reprises par personne aujourd'hui.

³⁰ *In IV Sent.*, IV, dist. XII, p. 1 dub. IV.

³¹ Dz Sch. 1320.

³² Dz Sch. 1654.

³³ Dz Sch. 1656.

³⁴ Cf. J.H. Nicolas, *Op.cit.*, p. 918.

Il faut attendre le XX^e siècle, à la suite du mouvement liturgique, pour trouver d'autres interventions du magistère³⁵. Sa Sainteté Pie XII dans l'encyclique *Mediator Dei* enregistre les progrès positifs du mouvement liturgique, mais rappelle très fermement la doctrine traditionnelle : transsignification et transfinalisation sont déclarées insuffisantes pour rendre compte du mystère³⁶, et la transsubstantiation, au sens de changement portant sur la réalité ontologique du pain et du vin, est réaffirmée³⁷. A l'occasion des découvertes de physique atomique qui analyse la matière dans sa structure intime, l'encyclique *Humani Generis* se demande si cela pose un problème pour la transsubstantiation. Descartes et ses successeurs avaient déjà cherché une explication physique (inclusion corporelle du Christ aux dimensions de l'hostie ou application d'une anthropologie dualiste aux sacrements, l'âme du Christ informant la matière du pain et du vin). Le pape opte pour le maintien des catégories scolastiques. Le concile Vatican II reprend et développe le texte de *Mediator Dei* dans son chapitre 7 de la constitution sur la liturgie³⁸.

4. Culte et rites

La foi de l'Église, réfléchi et défini à son plus haut degré, n'est perçue pour la majorité des fidèles que dans sa prière publique et sa prédication. La liturgie est donc d'une importance capitale pour le bon peuple de Dieu. Pie XI disait qu'elle peut être considérée comme l'acte premier du magistère ordinaire et la présence sacramentelle du Christ *organise et informe* cette prière de l'Église. Les derniers canons du concile de Trente montrent bien que les notions théologiques appellent une mise en œuvre liturgique³⁹.

Les *Ordines romani* ont depuis longtemps codifié les solennités de la messe et la célébration des sacrements. Au moment des controverses carolingiennes, le grand empereur, servi par Alcuin, les avait donnés comme normes à son empire, à travers le sacramentaire d'Adrien en particulier. Un peu plus tard sera consacrée la *fusion des deux usages*, qui sera puissamment véhiculée par Cluny et les réformes monastiques, où se rencontrent l'antique hiératisme romain et la luxuriance des rites gallicans. Tout cela s'organise en symbiose avec la chrétienté médiévale. Dès la paix constantinienne, donc bien auparavant, le culte des saints permet aux évêques et à l'Église d'« offrir

³⁵ On pourrait citer le décret *Lamentabili* de saint Pie X où il condamne cette proposition moderniste : « Dans ce que saint Paul raconte de l'institution de l'Eucharistie, tout n'est pas à prendre historiquement » (Dz Sch. 2045).

³⁶ De même dans *Mysterium fidei* de Paul VI qui cite Trente à propos de la transsubstantiation (G. Dumeige, *La Foi catholique*, 795,3).

³⁷ Dz Sch. 3840.

³⁸ Dz Sch. 4007 @ 3840.

³⁹ Par exemple : Dz Sch. 1643 sq. et surtout 1744 sq., avec les canons correspondants.

sa propre définition de la communauté urbaine et de fournir les rituels qui contribueront à rendre cette définition manifeste⁴⁰ ». L'Église en vient à s'identifier pratiquement à l'ensemble de la société organisée. C'est pourquoi la tradition de l'ère patristique avec ses *trois corps* retrouve une importance accrue : les reliques mises sous la table de l'autel sont le signe de l'intégration de cette société dans une structure architecturale et mentale unifiée. Tant en Orient qu'en Occident se développent les interprétations allégoriques du mystère eucharistique en général et des rites qui l'expriment dans leur détail⁴¹. C'est à l'époque de la renaissance carolingienne où l'Occident s'affermir dans la structure féodale, que Paschase et Ratramne mettent en place leur théologie de l'Eucharistie. La même époque voit s'imposer, du IX^e au XI^e siècle, une innovation significative : le passage du pain levé au pain azyme⁴², écartant désormais les offrandes en nature et le pain confectionné directement par les fidèles au profit d'un pain de *spécialiste*, jugé plus apte à exprimer la pureté et la sainteté de l'Eucharistie qu'on n'approche désormais qu'avec crainte et tremblement. Ainsi s'efface tout un réseau de relations sociales qui s'étaient maintenues pendant plus de 800 ans, maintenant un lien direct entre les nourritures terrestres et le pain des anges, le travail des laïcs et le ministère des clercs. La conséquence sera qu'on en arrive au point culminant d'un éloignement de la communion eucharistique, mouvement amorcé dès le début de l'ère constantinienne, la piété s'étant peu à peu refroidie avec la fin des persécutions. Les consacrés seuls feront exception, si bien que le quatrième concile de Latran devra imposer, par voie d'obligation canonique, la communion pascale au moins annuelle. La piété populaire, à long terme, ne pouvait que s'en trouver frustrée, recherchant le merveilleux sous toutes ses formes. C'est à ce moment qu'apparaît le geste de l'élévation comme le rite qui montre le Christ désormais plus contemplé que reçu. Les réactions théologiques sont l'écho de ce contraste : réalisme excessif ou spiritualisme désincarné. Ici et là les miracles eucharistiques maintiennent un certain climat de ferveur. Ce geste central de la messe, qui jaillit au milieu du silence du canon, souligné par l'encens et les cloches, s'harmonise avec l'élancement des grands sanctuaires et de cette cathédrale de la pensée que constitue la théologie scolastique. Il est significatif que c'est Paris, l'un des hauts lieux de la réflexion théologique à cette époque, qui introduit en premier cet usage, dans les dernières années du XII^e. Tout ce terreau porteur à la fois de culture urbaine, de haute intellectualité et de liturgie raffinée est donc propice à l'éclosion de la Fête-Dieu. « Liturgiquement, elle bourgeoonne d'abord comme une amplification, côté chœur, du geste de l'élévation ; et, côté nef, comme une orchestration à l'échelle collective

⁴⁰ P. Brown, *Le Culte des saints, son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, 1984, p. 20, 21 et 59.

⁴¹ Voir J.A. Jungmann, *Missarum sollemnia*, p. 119 sq.

⁴² J.A. Jungmann, *Op.cit.*, p. 117.

d'une attitude d'adoration qui se constitua d'abord dans l'exercice individuel de la piété. Toute chose à quoi les noms d'Urbain et de Thomas ont servi d'emblème vivant dans l'histoire.⁴³ » De fait, le cérémonial atteint, à la charnière du roman et du gothique, une perfection qui le fera durer par-delà la cassure de la Réforme.

Le milieu où grandit Julienne de Cornillon est celui des béguinages, cet encadrement féminin des épouses et des veuves, abandonnées par des maris en croisade ; il devait beaucoup à la piété sensible des mystiques rhénans, où la prière s'épanouissait fréquemment en extases et exaltations de toutes sortes, dont le pôle d'attraction devint très vite la sainte réserve. Ainsi, par contagion, ce qui était d'abord un culte très privé tend à devenir public, intégrant dans une piété nouvelle, démonstrative et ordonnée, le corps entier d'une société, jusque-là féodale, mais ébranlée par la montée des communes et les bouleversements économiques. Il s'agit donc de donner à ce mouvement une portée religieuse et symbolique, une représentation chrétienne pour tenter de solidifier tout l'édifice. Un parallèle assez clair nous est d'ailleurs suggéré par l'argumentation du prince-évêque de Liège, tout à fait significative de ses intentions. On pourrait la résumer brièvement ainsi :

Une fois l'an, publiquement et partout, la fête du corps du Christ sera à la fête de ses saints ce que la présence réelle est au culte des saints tous les jours, en des lieux singuliers ou privés.⁴⁴

Ce que saint Ambroise et saint Augustin avaient fait en leur temps en intégrant le culte des saints au culte chrétien pour donner un sens à une société en désintégration, Robert de Thourotte et Urbain IV, devant un problème du même type, feront de même neuf siècles plus tard, en développant le sens de l'Eucharistie à l'abandon et en lui donnant une dimension populaire. Les uns comme les autres christianisent des mouvements très profonds qui agissent ensuite comme facteurs de cohésion surnaturelle. On assiste donc au passage de formes rurales, féodales et monastiques à une société déjà christianisée, mais dans un contexte de ville naissante, marchande et intellectuelle, où les ordres mendiants règneront bientôt en maîtres. Il n'est pas rare d'ailleurs que les reliques et les saints fassent partie de la procession de la Fête-Dieu. Celle-ci fait le tour de la ville de manière circulaire, avec quatre reposoirs aux coins cardinaux, emblèmes d'unité qui délimitent un espace sacralisé. Le cœur de la procession s'organise sur un plan concentrique autour du Saint-Sacrement,

⁴³ C. Macherel et J. Steinauer, *L'Etat de Ciel*, p. 90.

⁴⁴ C. Macherel et J. Steinauer, *L'Etat de Ciel*, p. 91.

rigoureusement hiérarchisé selon un ordre de prestige et un classement précis⁴⁵. Tout comme dans les autels, la présence des saints, sous forme d'os fragmentés, réellement morts, fait contraste symétriquement avec une autre présence, chair du Christ réellement vivante et glorieuse. Ce n'est donc pas seulement la cité terrestre qui est figurée là dans sa valeur éphémère et sa mortalité, mais la gloire des saints, patrons et protecteurs, qui entourent l'Agneau immolé de la Cité sainte. Il est connu, d'ailleurs, que c'est un usage reçu à l'époque, de mettre, à défaut de reliques dans le tombeau des autels, un feuillet d'Évangile ou une hostie consacrée, aboutissement et bouclage de tout ce que nous venons de dire.

Certains abus de cette dimension d'incarnation seront l'occasion de rejets massifs de la part des réformateurs. Ils écartèreront pêle-mêle, non seulement le sacrifice eucharistique et la présence réelle, mais tout ce qui manifeste de près ou de loin la visibilité de Dieu en ce monde⁴⁶. C'est pourquoi les églises issues de la Réforme n'ont pas de liturgie à proprement parler : celle-ci ferait écran à la pureté de la prière et ne serait que parasite dans la relation au Christ. La réponse catholique sera le baroque triomphant, baignant dans les ors et la lumière, manifestant l'optimisme foncier d'une Contre-Réforme qui refait à la catholicité une place honorable en Occident. Une expression achevée de cette mentalité se trouve en commentaire des textes conciliaires de Trente : « Il faut que la vérité, victorieuse du mensonge et de l'hérésie, affirme son triomphe, afin que ses adversaires, témoins d'un tel éclat et d'une telle joie dans toute l'Église, ou bien avouent leur faiblesse et leur défaite et soient confondus, ou bien saisis de honte reviennent à de meilleurs sentiments.⁴⁷ » Mais tout est dit désormais en fait de réactions possibles⁴⁸. La défense de la vérité

⁴⁵ « Dans toute l'histoire des religions, et donc aussi ici, le chiffre quatre symbolise les quatre points du monde, c'est-à-dire l'univers tout entier, le monde où nous vivons. C'est pourquoi on donnait la bénédiction vers les quatre points cardinaux : ainsi voulait-on les placer totalement sous la protection du Seigneur eucharistique. Les quatre Évangiles expriment la même chose. [] Le début est pour le tout, en le proclamant, on impose en quelque sorte le souffle de l'Esprit saint aux quatre vents afin qu'il les pénètre et les fasse devenir salvifiques. On proclame que le monde est le lieu de la Parole créatrice de Dieu, et on soumet la matière à la puissance de son Esprit. [] N'est-il pas beau de voir s'établir ici une relation entre le pain nouveau, c'est-à-dire le pain eucharistique, et le pain quotidien, et dans chaque pain quotidien il y a le rappel mystérieux de Celui qui a voulu devenir notre pain à tous. Ainsi la liturgie s'ouvre sur le quotidien, sur notre vie et nos soucis terrestres ; elle sort de l'enceinte de l'Église parce qu'elle embrasse réellement le ciel et la terre, le présent et le futur. Combien ce signe nous est nécessaire ! » (J. Ratzinger, *La Célébration de la foi*, p. 127) Il faut lire les trois méditations que l'auteur propose ici, en partant d'ailleurs du commentaire d'un texte du concile de Trente : « La Fête-Dieu doit agir contre la faculté d'oubli de l'homme ; elle doit le rendre reconnaissant, et elle évoque ce qui est commun, la force unissante qu'engendre le regard porté sur l'unique Seigneur ». (Id., p. 123.)

⁴⁶ À titre d'exemple, voici ce que dit le réformateur Pierre Viret à Lausanne : « Il n'y a créature si petite, demeurant en son être et perfection, qui ne nous enseigne et montre mieux la puissance, sagesse et bonté de Dieu, que toutes les images du monde. Même un arbre cependant qu'il porte fruit, encore nous rend-il témoignage de la puissance et bonté de Dieu, laquelle il représente aucunement, mais quand il est converti en image, il est du tout maudit et ne porte nul fruit et ne sert qu'à idolâtrie et méchanceté ». Il en tire cette conclusion : « La vraie Église de Jésus rejette les inventions humaines et principalement les images que Dieu a tant défendues. » (G. Bavaud, *La dispute de Lausanne*, p. 11 sq.)

⁴⁷ Dz Sch. 1644.

⁴⁸ Cf. J.A. Jungmann, *Op.cit.*, p. 183.

catholique conduit à exalter la présence réelle et le sacerdoce, laissant en veilleuse la participation des fidèles, spectateurs éblouis (est-ce toujours une non-participation ? ...) d'un théâtre sacré où rien n'est ménagé pour magnifier le Roi des rois⁴⁹. Ostensoirs, repositoires, quarante heures et expositions solennelles rivalisent de splendeur, tandis que la communion est en général distribuée en dehors de la messe : exact contre-pied des positions réformées.

Un point positif de l'écart entre la liturgie romaine traditionnelle et l'esprit du temps fut que les tentatives pour la remplacer n'aboutirent guère, mis à part quelques essais éphémères et marginaux, inspirés par le jansénisme par exemple⁵⁰. Dom Guéranger, en France, fut dès le début l'adversaire résolu des liturgies néo-gallicanes, si bien que dès 1860, la plupart des diocèses français avaient repris la liturgie romaine. Notre siècle est marqué par le mouvement liturgique. Nous ne nous rendons probablement pas suffisamment compte de la révolution qu'il a représentée dans la pratique liturgique de l'Église : même chez les plus traditionnels, certaines manières de faire, aujourd'hui acquises, auraient été simplement impensables il y a moins d'un siècle. Si nous sommes parfois les témoins attristés de certains abus dus à des interprétations fantaisistes du dernier concile, on ne peut décemment nier l'apport qu'il constitue pour la piété des fidèles⁵¹.

Conclusion

Les difficultés intellectuelles et théologiques, les variations et inévitables inadéquations de l'expression liturgique ne sont que l'envers de la grandeur du mystère. N'est-il pas dans l'ordre des choses qu'une réalité aussi grande que l'Eucharistie se trouve continuellement en butte aux déformations, aux hérésies, aux abandons et aux incompréhensions, mais aussi aux triomphes, aux pénétrations lumineuses et aux manifestations éclatantes ?

De l'humble fidélité de l'adoration silencieuse aux solennités annuelles auxquelles prend part toute une société en pays catholique, on assiste à une fascination jamais épuisée, capable à travers les siècles de toucher toute âme de bonne volonté. Il faut cependant rester humble devant toute réalisation, toute reconquête, toute compréhension meilleure. Ce que dit le père de Lubac de la théologie peut s'appliquer aussi bien à l'expression du mystère liturgique : « Il ne faudrait pas oublier qu'un dégel n'est pas un commencement absolu. Il suppose que quelque chose avait gelé, qui

⁴⁹ À la consécration de la cathédrale de Salzbourg en 1628, on exécuta une messe de Benevoli, avec deux chœurs à huit voix et orchestres correspondants, soit en tout cinquante-trois voix. (J.A. JUNGSMANN, *Op.cit.*, p. 191)

⁵⁰ Il est vrai qu'on assiste, surtout au XVIII^e siècle en France, à la prolifération des rites néo-gallicans. Mais cela n'infirmes pas notre propos : d'une part, ils ne touchent guère aux structures de la liturgie, et d'autre part, la Tradition elle-même sera plus forte. Tant il est vrai que ce qui ne lui est pas conforme ne dure guère...

⁵¹ Ce que constatait d'ailleurs, bien avant le concile, le pape Pie XII dans son encyclique *Mediator Dei*, 2^e partie, II, 3 .

autrefois était chaud et vivant. Il y a en effet un rythme de l'esprit, comme un rythme de la nature. L'un et l'autre comportent leurs points morts, et leurs hivers. Seulement, ce qui rend possible l'illusion que nous voudrions combattre, c'est que dans le rythme de l'esprit, contrairement au rythme de la nature, chaque dégel, chaque "palingénésie" est une métamorphose. Les printemps se succèdent, mais ils ne se ressemblent pas. Ce qui renaît ne reproduit pas simplement ce qui avait péri à la fin de la dernière saison. C'est une fleur d'une autre essence, c'est un fruit d'une autre saveur. L'esprit est plus inventif que la nature... Il faut se méfier peut-être d'une certaine croyance plus orgueilleuse qu'éclairée en un type unique d'intelligence, comme en un type unique de civilisation, toujours définis l'un et l'autre par celui auquel présentement on se rattache... Une certaine philosophie simpliste... dont le présupposé ressemble étrangement à la thèse soutenue naguère par M. Brunschvicg sur les "âges de l'intelligence" : la différence de l'un à l'autre ne consiste guère que dans ce fait que le certificat d'arrivée à l'âge adulte est délivré à la raison quelques siècles plus tôt... ⁵² »

Au perfectionnement de la théologie correspond l'enrichissement de la liturgie. Mais leur développement n'est pas rigoureusement parallèle, bien qu'il comporte de nombreux points de contact : la vérité réfléchie ne peut être autre que la vérité priée⁵³. Il arrive que l'une précède l'autre. L'histoire montre en général, me semble-t-il, que *lex orandi* précède *lex intelligendi* sinon *lex credendi* : on peut comprendre que la foi soit d'abord vécue, contemplée globalement pour donner vie au corps de l'Église qui est premier selon l'intuition des Pères ; car l'Eucharistie est transmise par l'Église et ne saurait l'être sans Elle⁵⁴. Et nous comprenons que l'Église, dans sa dimension historique comme dans son actualisation de l'éternel *hodie* de Dieu est la garantie de cette Présence ineffable qui reste à jamais le cœur de sa foi.

En ce sens aussi, le véritable sujet de la liturgie est l'Église, comme *communio sanctorum* de tous les lieux et de tous les temps. On peut en faire découler les trois dimensions ontologiques dans lesquelles elle se déploie : le cosmos, l'histoire et le mystère. Elle s'oppose à la liturgie *de groupe* qui « n'est pas cosmique, mais tient sa vie de l'autonomie du groupe. Elle n'a pas d'histoire : ce qui la caractérise, c'est précisément l'émancipation par rapport à l'histoire et le faire par soi-même, même si l'on utilise des décors historiques. Et elle ne connaît pas le mystère, parce que tout s'y

⁵² H. de Lubac, *Op.cit.*, p. 365 sq.

⁵³ Cf. J. Ratzinger, *Op.cit.*, p. 33 sq. Le chapitre intitulé « Forme et contenu de la célébration eucharistique » analyse très bien cette relation. Voir aussi l'encyclique *Mediator Dei*, 1^e partie, IV : « Progrès et développement de la liturgie ».

⁵⁴ Cf. les très pertinentes remarques du Cardinal Ratzinger in *Un Chant nouveau pour le Seigneur*, p. 155 sq.

explique et doit être expliqué. C'est pourquoi le développement et la participation lui sont aussi étrangers que l'obéissance qui ouvre sur un sens qui surpasse le seul explicable.⁵⁵ »

Au cœur de l'Église et de sa liturgie, il y a la présence réelle du Christ glorieux, qui s'est donné en sacrifice et en nourriture par amour de son Père et des hommes ses frères. Le centre de l'histoire, point de non-retour, est situé à la fois en dehors du temps et dans le temps, entre le jeudi saint et le matin de Pâques. La méditation de la grande prière de l'Église nous le fait entrevoir au long des siècles, nous permet de le comprendre assez pour marcher jusqu'à la montagne du Dieu vivant, où Il sera tout en tous.

⁵⁵ J. Ratzinger, *Op.cit.*, p. 158.