

L'offrande du Christ dans la liturgie romaine

Arthur Burton Calkins¹

1. Introduction

C'est pour moi en même temps un honneur et une exigence d'humilité que d'être invité à traiter de l'offrande du Christ dans la liturgie romaine. Ce sujet, à mon sens, est résolument central dans la liturgie du culte assuré par l'Église. Il occupe depuis longtemps une place fondamentale dans ma compréhension de la Messe et dans ma propre vie spirituelle. Mais, ce qui est bien plus important, il porte sur rien moins que la pierre de touche de la vie de la grâce assurée à l'Église. Ses implications appartiennent non seulement à la liturgie mais aussi à la christologie et à la théologie de la Très Sainte Trinité, à notre identité en tant que corps du Christ et à notre rôle de coopération à l'offrande de son sacrifice unique, à notre compréhension de la grâce et de notre collaboration à cette grâce.

L'offrande du Christ au Père dans la puissance du Saint Esprit qui a eu lieu au Calvaire est une donnée fondamentale de la foi, clairement enseignée dans l'Écriture Sainte, par les Pères et les Docteurs de l'Église, par les théologiens et par les mystiques de toutes les époques de la vie de l'Église ; elle est proposée à notre foi par l'Église avec l'autorité que celle-ci tire de son magistère infaillible. Elle est attestée par tous les formulaires eucharistiques approuvés de l'ensemble des rites de l'Église catholique. Elle est commémorée, et même rendue à nouveau présente dans toute célébration valide de la Sainte Messe. C'est dans l'offrande de Soi au Père dans le Saint Esprit que Jésus agit essentiellement en Grand Prêtre, qu'Il accomplit l'acte ultime et parfait de la Sa médiation en notre faveur ; c'est la source même de notre salut.

Commençant à explorer ce sujet si vaste et m'efforçant de classer ses modes d'expression dans la liturgie romaine, je redécouvris toutefois que (...) mystère qui, même révélé, demeure caché. La vérité de l'offrande de Soi par Jésus doit nécessairement se formuler en mots humains, et cependant c'est une réalité si grande qu'on n'arrive jamais à l'épuiser. A bien des égards, elle semble attestée dans la liturgie romaine au moins autant par ce qui est dit que par ce qui est tu. C'est vraiment ce *mysterium fidei* accessible aux âmes simples alors même qu'il échappe aux sages selon le monde, et devient une pierre d'achoppement, au moins dans une certaine mesure, pour ceux qui sont hors de la maison de la foi (Cor. 1.22-25).

Dans les réflexions qui suivent, j'ai conscience de n'être capable de traiter ce sujet que de façon assez sommaire, indiquant quelques uns des principaux aspects du mystère mais sûrement pas tous, même

¹ Conférence prononcée lors du 6e colloque du CIEL, à Versailles, le jeudi 9 novembre 2000.

en considérant comment ce mystère est manifesté dans la liturgie romaine. J'espère au moins que le présent essai, s'il n'arrive pas à jeter quelque lumière sur le mystère, ne l'obscurcira pas.

2. Magisterium

Pour nous orienter, écoutons la description concise de l'offrande du Christ dans le Catéchisme de l'Église catholique : tout d'abord, l'offrande faite une fois pour toutes de Jésus au Père est re-présentée dans l'Eucharistie.

L'Eucharistie est ainsi un sacrifice parce qu'elle re-présente (rend présent) le sacrifice de la croix, parce qu'elle en est le memorial et parce qu'elle en applique les fruits : [le Christ], notre Seigneur et notre Dieu allait une fois pour toutes s'offrir à Dieu le Père par Sa mort sur l'autel de la croix pour y accomplir une rédemption pour toujours. Mais, parce que Son caractère sacerdotal ne devait pas finir avec Sa mort, au dernier repas, « la nuit qu'Il fut livré » [Il voulut] bisser à l'Église, son épouse bien-aimée, un sacrifice visible (ainsi que le demande la nature de l'homme) par lequel le sacrifice sanglant qu'il allait accomplir une fois pour toutes sur la croix serait re-présenté, sa mémoire perpétuée jusqu'à la fin du monde et son pouvoir salutaire appliqué au pardon des péchés que nous commettons quotidiennement.

L'essentiel de ce document provient directement du Décret du Concile de Trente qui éprouva le besoin de clarifier la croyance de l'Église en matière d'eucharistie pour répondre aux objections des partisans de la Réforme.

L'expression du mystère est simple par elle-même, mais elle est aussi profonde : Jésus est mort jadis sur la croix ; désormais « resuscité d'entre les morts, il ne mourra plus jamais » (Rom. 6. 9). Il ne peut plus mourir de nouveau dans la Messe et pourtant sa mort sacrificielle est rendue présente de manière mystique à chaque fois que la messe est célébrée.

Deuxièmement, « le sacrifice du Christ et le sacrifice de l'Eucharistie ne sont qu'un seul et même sacrifice » :

Il n'y a qu'une seule et même victime, celle qui s'offre par le ministère des prêtres est celle même qui s'est offerte alors sur la croix. Seule change la manière de l'offrande... Dans le sacrifice divin qu'est la célébration de la Messe, le même Christ qui s'est offert jadis lui-même de manière sanglante sur l'autel de la croix est contenu et offert de manière non sanglante.

Cette clarification présente le Christ explicitement comme la Victime et implicitement comme Celui qui offre le sacrifice ou comme le Prêtre, étant donné qu'Il est en même temps, à la fois, prêtre et victime, on est en droit de distinguer logiquement Son office sacerdotal d'offrande (oblato), de son immolation en tant que victime (immolatio). De fait, nous ferions bien de peser les remarques du Pape Jean Paul II dans sa Lettre aux Prêtres pour le jeudi saint 2000. Elles commentent et développent ce thème excellemment :

Le Jubilé nous invite à contempler le lieu intime entre le sacerdoce du Christ et le mystère de Sa personne. Le sacerdoce du Christ n'est pas « accidentel » ; ce n'est pas une tâche qu'il aurait pu ou qu'il aurait su ne pas assumer. Elle est partie intégrante de Son identité en tant que Fils Incarné, en tant que Dieu fait homme. Désormais la relation de l'humanité avec Dieu passe entièrement par le Christ : « Nul ne vient au Père qu'il ne vienne par Moi » (Ju 14.6). C'est pourquoi le Christ est un prêtre dont le sacerdoce est éternel et universel. Le sacerdoce de la première Alliance en était une préfiguration et une préparation (cf. Hébr. 9.9). Le Christ exerce pleinement le Sien depuis le moment où il a commencé de siéger en tant que Grand Prêtre « à la droite du trône de la Majesté dans les cieux » (Hébr. 8.1). Depuis cet instant la nature même du sacerdoce humain a changé. Il n'y a plus maintenant qu'un seul sacerdoce, celui du Christ, qui peut être partagé et exercé de différentes façons.

Sacerdos et Hostia

En même temps, la signification du sacrifice, l'acte sacerdotal par excellence, acquit sa parfaite plénitude. Au Golgotha, le Christ a fait de Sa vie une offrande de valeur éternelle, une offrande rédemptrice qui a rouvert à jamais les voies de la communion avec Dieu, bloquées auparavant par le péché.

La lettre aux Hébreux éclaire ce mystère en faisant prononcer par le Christ les mots du Psaume 40 : « Tu ne voulais ni sacrifice ni offrande. Au lieu de cela Tu as préparé un corps pour Moi... Me voici... Je viens faire Ta volonté, oh Dieu » (Hébr. 10.5.7 ; cf. Ps. 40.7.9). Selon l'auteur de la lettre, ces paroles prophétiques furent prononcées par le Christ quand il vint au monde. Ils expriment son mystère et sa mission. Ils commencent à s'accomplir dès l'instant de l'Incarnation et reçoivent leur plénitude dans le sacrifice du Golgotha. Depuis ce moment, chaque offrande sacerdotale ne fait que re-présenter au Père l'offrande unique du Christ faite une fois pour toutes.

Troisièmement l'Eucharistie est aussi le sacrifice de l'Eglise

L'Eglise qui est le corps du Christ participe à l'offrande de celui qui en est la tête. Avec Lui, elle s'offre elle-même tout entière. Elle s'unit à Son intercession auprès du Père pour tous les hommes. Dans l'Eucharistie le sacrifice du Christ devient aussi le sacrifice des membres de Son Corps. La vie des fidèles, leurs louanges, leurs souffrances, leurs prières et leurs travaux sont unis à ceux du Christ et à son offrande totale, acquérant ainsi une valeur nouvelle. Le sacrifice du Christ présent sur l'autel rend possible à toutes les générations de chrétiens d'être unis à Son offrande.

Dans notre quête, nous découvrirons qu'il est parfois virtuellement impossible de différencier clairement l'offrande du Christ de l'offrande de son épouse, l'Eglise.

3. Les théories du sacrifice

Depuis la consolidation de la foi catholique dans la Messe en tant que sacrifice par le Concile de Trente, les théologiens n'ont cessé de multiplier les approches pour comprendre comment la Messe est un sacrifice ou en quelle façon *l'immolatio*, ou offrande de Soi par le Christ est rendue présente dans la Messe. Il s'agit d'un authentique exercice de *fides quaerens intellectum*. Il faut pourtant bien encore admettre qu'ici nous avons toujours affaire à un mystère, le *mysterium fidei* justement. Les théories peuvent nous permettre d'aller plus avant dans le mystère, de l'approcher de plus près, mais le mystère, qui est par définition inépuisable, demeure toujours. Le sobre langage du magistère affirme la réalité tandis que le langage lapidaire de la liturgie romaine le célèbre, mais sans jamais l'expliquer. Colman O'Neill, O.P. s'est bien exprimé sur ce point :

La Messe n'amène ni une immolation purement symbolique ni une immolation physique du Christ ; elle amène véritablement une immolation, mais une immolation sacramentelle. Il n'existe rien d'autre de comparable sur terre. On est par conséquent obligé de trouver des mots nouveaux qu'on puisse appliquer au mystère, ou alors on est obligé d'adapter des mots anciens à un sens nouveau... Il ne faut pas oublier qu'aucun théologien n'entreprend de prouver que la Messe est un sacrifice. Tous acceptant ce fait comme une vérité révélée ; ils peuvent essayer d'illustrer le sens de cette vérité en comparant le sacrifice en question avec le calvaire, en comparant le mode avec la forme de réalité qui convient pour les sacrements, en indiquant quel rôle est assigné à la messe dans le plan du salut. Ils approchent le mystère par toutes sortes de voies convergentes et ainsi s'efforcent d'en construire une image composite dans laquelle en apparaîtra le caractère significatif.

Il serait impossible d'évoquer ici toutes les théories qui ont été proposées pour expliquer la manière dont l'offrande de Soi par le Christ est rendue présente dans la Messe. J'aimerais pourtant attirer l'attention très brièvement sur la contribution de ce qu'il est convenu d'appeler l'école française de spiritualité fondée par le Cardinal Pierre de Bérulle [1575-1629], approfondie par ses disciples, notamment Charles de Coudron [1588-1641] et le vénérable Jean Jacques Olier [1608-1657]. Leur réflexion qui s'est développée pendant plusieurs siècles a été brillamment résumée et défendue par le sulpicien français M. Mepin [1870-1953].

Sans nier le caractère significatif de *l'immolatio mystica*, ils ont insisté sur le don de soi intérieur pratiqué par le Christ tout au long (...) don de soi qu'Il continue de pratiquer dans Sa vie céleste. Dans la Messe également, l'événement crucial consiste en ceci que, par la vertu des mots de la consécration, le Christ devient présent sous les espèces visibles, avec cet abandon de Soi volontaire, et que de plus il inclut l'Église dans cet abandon.

Si la théorie attribuée à l'école française dans la synthèse qu'en offre Lepin peut être critiquée dans la mesure où elle réduit virtuellement l'élément sacrificiel à la disposition intime du Christ², il me semble pourtant qu'elle a beaucoup à offrir si on la rapproche de ce qu'a souligné le Saint-Père dans sa lettre aux prêtres pour l'Année Jubilaire à propos de sentiments du Christ à son entrée en ce monde, et à propos de la nécessité de cultiver ces sentiments pour tous ceux qui veulent participer activement et fructueusement [actuose et fructuose] au saint sacrifice de la Messe.³

J'aimerais encore attirer l'attention sur une approche différente et complémentaire du mystère fondée sur la pensée de Saint Thomas d'Aquin qui, à mon sens, s'accorde bien avec la tradition tout entière. Contrairement à beaucoup de leurs prédécesseurs post-tridentins, un certain nombre de théologiens de l'école néo-thomiste qui s'est développée au cours du vingtième-siècle s'abstiennent d'entrer dans les discussions suscitées par les théories du sacrifice dites « théories de la destruction », préférant présenter directement la Messe comme un « sacrifice sacramentel » conformément aux vues du Docteur angélique. Voici un exemple de ce type de présentation, pour Colenan O'Neill, O.P. :

Étant donné que les espèces visibles constituent un symbole de la mort violente du Christ sur la croix, et étant donné que, par la vertu de la Transsubstantiation, les espèces contiennent réellement ce qu'elles représentent, l'Église sur son autel la Victime de la nouvelle Alliance sous forme sacramentelle. L'Eucharistie ne contient pas la mort du Christ ; c'est là un événement historique passé. La transsubstantialité ne porte pas atteinte au corps du Christ : elle affecte seulement le pain et le vin conformément aux paroles prononcées par le prêtre. Par conséquent, dans la Messe, l'Eucharistie renvoie à la mort du Christ dans la mesure où les deux espèces distinctes constituent un symbole de la mort, et dans la mesure où chaque espèce rend le Christ présent de deux façons différentes, l'une renvoyant à Sa chaire, l'autre à Son sang. Les hosties conservées après la Messe dans le tabernacle ne constituent pas à proprement parler un symbole de la mort du Christ : il faut pour cela la présence simultanée du calice de Son sang.

En effet, c'est la consécration séparée des deux espèces qui montre la mort du Christ. Ce point a été clairement montré par le R.P. abbé Anscar Vonier, O.S.B. [1875-1938] dans son ouvrage classique : *Clé pour la doctrine de l'Eucharistie*. Dom Anscar illustre cette position en clarifiant celle de Saint Thomas sur la concomitance, terme également employé par le Concile de Trente.

La signification théologique de la doctrine eucharistique de la concomitance est la suivante : le Corps Eucharistique et le Sang eucharistique du Christ sont accompagnés ; ils ne sont pas isolés ; ils

² Voir les critiques de Piolanti dans ME 434 et celles de Maurice de la Taille, S.J. [1872-1933] citées dans CC 122.

³ Voir SC # 11, 14 et les commentaires du Cardinal Ratzinger sur la signification véritable de l'expression « participation active » dans la liturgie, dans son ouvrage *L'Esprit de la Liturgie*, trad. angl. John Soward (San Francisco, Ignatius Press 2000) 171-177.

viennent, pour ainsi dire, escortés par des amis. Ces choses saintes, Corps et Sang, sont comme le centre d'un groupe ; ils sont entourés par d'autres choses saintes sans lesquelles ils n'existent pas.

L'auteur poursuit, commentant un texte de Saint Thomas :

Comme on va maintenant le voir, par l'effet de la concomitance réelle, on ne peut dire ni que le corps est sans le sang, ni que le sang est sans le corps ; mais cette association ne se produit que par l'effet de la concomitance réelle. Elle n'interfère pas avec le processus sacramentel selon lequel, directement et exclusivement, le pain se change en chair et le vin en sang, processus double dans lequel réside la représentation sacramentelle tout entière « Bien qu'il y ait le Christ tout entier sous les deux espèces (par l'effet de la concomitance), ce n'est pas en vain (que le sacrement soit de deux sortes), car, d'abord, c'est nécessaire afin de représenter la passion du Christ dans laquelle le sang fut à part, séparé du corps, et, par conséquent, dans la forme de la consécration du sang, il est dit que ce sang est répandu. »

Il tire alors sa conclusion, qu'il adresse justement aux partisans des théories du sacrifice dictées « de la destruction » :

Voici l'exemple de concomitance dans lequel le sacrifice de la Messe est plus directement concerné : désormais le Corps n'est jamais exsangue et le Sang n'est jamais sans le Corps dans le sacrifice eucharistique. Pour bien des gens, le fait de dogme a obscurci les notions du sacrifice eucharistique. Ils semblent s'imaginer que, étant donnée l'inséparabilité du Corps et du Sang, l'Eucharistie n'est pas une immolation suffisamment drastique à moins qu'on ne cherche des traités sacrificiels ailleurs. Le Corps et le Sang sacramentels ne semblent pas suffire à leur ardeur pour les réalités, je dirais peut-être presque, à leur zèle de prouesses éthiques. C'est là un étrange contresens sur le mystère eucharistique pour ne pas dire sur la nature même du sacrifice.

De fait, une longue tradition dans l'Église, qu'on vient de voir représentée par O'Neill et Vanier, soutient que la consécration distincte du pain et du vin à la Messe est le signe premier de l'offrande de Soi par le Christ et témoigne de son sacrifice. Cette (...), sinon absolument prouvée, par (...)

Dans le récit de l'institution [eucharistique], le pouvoir des mots, l'action du Christ et le pouvoir du Saint Esprit rendent sacramentellement présents, sous les espèces du pain et du vin, le Corps et le Sang du Christ, Son sacrifice offert sur la croix une fois pour toutes.

Les théories d'un autre Bénédictin, Dom Odo Casel, O.S.B. [1886-1948], ont également été une grande source d'enrichissement pour la pensée liturgique au cours des cinquante dernières années. Voici comment Josef Jungmann résume son apport :

Selon cette théorie, dans une certaine mesure et à certains égards, la célébration eucharistique est analogue aux cultes des mystères chez les Anciens. De ce point de vue, ce qui devient présent à la Messe, ce n'est pas seulement le Christ mais (sans le voile du rite ou « en mystère ») du même

coup toute l'œuvre de rédemption accomplie par le Christ, en même temps que Sa mort sur la croix qui est au cœur de cette œuvre. Et cette présence n'est pas seulement subjective : elle est également objective.

En accomplissant ce rite, l'Église participe à l'œuvre du salut. Même si mainte objection a été opposée sur maint point à la théorie de Casel, on s'est rendu compte de la fécondité du postulat sur « ce qui est rendu présent » car si à chaque Messe, la mort sur la croix est simplement rendue présente, l'unité du sacrifice s'ensuit d'elle-même, et la participation de l'Église se trouve également éclairée ainsi d'une lumière nouvelle.

4. Le contexte liturgique

Après avoir ainsi préparé le terrain avec les considérations sur l'offrande du Christ selon quelques données dogmatiques fondamentales et quelques théories fondamentales avancées sur la question, il faut maintenant tourner notre attention sur la façon dont la Liturgie romaine témoigne de cette offrande. La tâche peut paraître aisée ; en fait elle est complexe car la liturgie, particulièrement dans sa forme romaine classique, voilà souvent le mystère en même temps qu'elle la présente. Il semblerait que la liturgie romaine se soit développée dans l'esprit de la *disciplina arcani* antique, ou « discipline du secret », qui obligeait les disciples du christianisme au cours des premiers siècles à ne pas révéler aux païens les vérités essentielles de leur religion, et en particulier la pratique liturgique de l'Eucharistie, de peur que les mystères sacrés ne fussent profanés (cf. Mt.7.6.). Dans son ouvrage classique, *Missarum Sollemnia*, Joseph Jungmann présente cet aspect ainsi :

Le fait que la Messe soit aussi le sacrifice du Christ n'est, dans l'ordo de la Messe romaine, qu'implicite ; ce n'est jamais expressément dit. En fait, il existe carrément un contraste entre le langage de la liturgie et celui que nous sommes aujourd'hui accoutumés à entendre dans les sermons, dans les catéchismes et autres écrits religieux. On préfère aujourd'hui insister sur le fait que, sur nos autels, le Christ renouvelle Sa Passion et Sa mort de façon non sanglante. On parle du renouvellement du sacrifice de la croix, d'une oblation dans laquelle le Christ s'offre lui-même à Son Père céleste. Mais on ne fait mention du sacrifice de l'Église qu'en termes très généraux. C'est pourquoi nos manuels théologiques eux-mêmes, en parlant du problème qui en résulte pour définir, au juste, le Christ consomme Son sacrifice, renvoient sans y regarder de bien près à Sa présence dans l'Hostie consacrée.

De fait la liturgie romaine classique est tout à fait réservée sur le mystère de la foi, tandis qu'elle insiste beaucoup plus sur l'offrande de l'Église. Jungmann poursuit cette idée dans son ultime ouvrage, qui souligne le troisième point traité dans l'introduction du présent travail, à savoir : le fait que l'Eucharistie est en même temps le sacrifice de l'Église :

Dans l'image globale de la liturgie de la messe, sans aucun doute, le sacrifice de l'Église est beaucoup plus fortement mis en valeur que le sacrifice du Christ... Le sacrifice de l'Église n'a pas d'autre sens que d'offrir le sacrifice placé entre les mains de cette Église par le Christ. Toute l'action de l'Église est orientée vers le sacrifice qu'offre le Christ en y incluant son Église. Le sacrifice de l'Église reste ainsi entièrement et absolument subordonné au sacrifice du Christ et ne se réalise que par l'initiative du Christ et ne se réalise que par l'initiative du Christ en personne, qui a autorisé l'Église capable de l'offrir, et qui agit lui-même dans l'Église par l'intermédiaire de son Esprit.

Dans *Missarum Sollemnia*, Jungmann attire l'attention sur un point qui va être d'une importance capitale pour la suite de ce travail :

Le même acte qui réalise le sacrifice du Christ réalise aussi le sacrifice de l'Église, mais avec cette différence que le sacrifice de l'Église commence à prendre forme dès le tout début de la Messe et le (...) reçoit le sceau divin et l'approbation divine quand, à la consécration, le Christ s'en charge et, après l'avoir immensément ennobli, l'offre à son Père céleste comme le sien propre.

5. Le rite de l'offertoire

De même que j'ai dû jusqu'ici offrir de l'arrière plan dogmatique et liturgique de l'offrande du Christ une simple esquisse à grands traits, je dois maintenant procéder de la même façon sommaire pour montrer comment la liturgie romaine traite ce thème. Celui-ci fait sa première grande apparition dans l'offertoire de la Messe tel qu'on le trouve dans le Missel romain de 1962. La question a été admirablement traitée dans la perspective de son développement historique par Dom Paul Tirot O.S.B. et, d'un point de vue historico-doctrinal par l'abbé Franck Quoëx au cinquième colloque international tenu par le Centre International d'Études Liturgiques en 1999. Je ne puis faire mieux que de renvoyer à leurs études le lecteur qu'elles intéresseraient, me limitant moi-même à commenter quelques points particuliers.

Première remarque, pendant le premier millénaire, l'« offertoire » du rite romain a consisté en une procession d'offertoire des fidèles avec accompagnement d'un psaume responsorial conclu par l'*Oratio super oblata*. Les prières de l'offertoire actuel telles qu'on les trouve dans le missel de 1932 datent d'une période relativement tardive dans l'histoire du développement de la liturgie romaine. Dom Tirot retrace leur évolution du septième au seizième siècle. L'abbé Quoëx, se basant sur les recherches de Dom Tirot, fait remarquer que les prières résultent de la fusion de deux sources allemandes, l'une des pays rhénans, l'autre de Mayence, et qu'elles sont passées au treizième siècle dans le missel de la Curie romaine, puis, de là dans celui de Saint-Pie V. C'est probablement à cause de leur provenance relativement tardive qu'elles ne semblent pas avoir été influencées par la primitive sobriété romaine, et peut-être par l'esprit des *disciplina arcani*.

Ces prières, selon Jungmann, anticipent sur la pensée qui inspire le canon et, par conséquent, font quelque peu double emploi. Certes ce n'est pas avant la fin du Moyen Age que le terme « petit coucou » (ou canon mineur) a été appliqué aux rites de l'offertoire mais l'idée existait implicitement depuis longtemps, sous-jacente à la nouvelle formulation.

Toutefois, il continue, selon l'abbé Quoëx, à justifier la place de ces prières dans le missel tridentin :

Tout bien considéré, les prières de l'offertoire dans notre Ordo Missae actuel ne peuvent être considérés comme faisant inutilement double emploi avec le canon que si nous concentrons notre attention sur la missa lecta où les éléments dominants et les éléments secondaires du service, se trouvent tous placés sur le même plan, si par conséquent nous accordons à ces prières autant d'importance qu'aux paroles capitales du canon. Ces prières ne prétendent pas anticiper sur le canon mais plutôt en suggérer les divers motifs.

Dans son ultime ouvrage, *La Messe : examen historique, théologique et pastoral*, Jungmann résume effectivement le rite d'offertoire du Missel tridentin (de même que la préparation des dons dans le missel actuellement en vigueur) comme « une sorte d'ouverture de l'acte sacré » :

Il est au moins loisible de permettre à l'oblatoire de débiter avant son accomplissement effectif et de ne pas limiter l'activité [du célébrant] à la tâche pratique de préparer les dons qu'il faut s'arranger pour préparer. Mais, en ce cas, ce qu'il faut bien comprendre, c'est que l'offertoire n'est pas le simple sacrifice de l'Église, isolé, indépendant du sacrifice du Christ, que ce n'est pas même une première annonce de l'événement sacramentel, mais qu'il s'agit en fait d'une sorte d'ouverture [au sens musical de ce terme] de l'acte sacré. En tant que tel l'offertoire, bien structuré, proclamant au moins l'imminence du sacrifice, est pour tous ceux qui sont présents une excellente occasion de comprendre ce que la Messe, en tant que sacrifice de l'Église, devrait être : l'expression de l'orientation vers Dieu de toute notre vie avec ses joies et ses peines, ses espoirs et ses nostalgies, prise de conscience du fait que tous ces éléments [de nos vies] sont mêlés et unis au sacrifice que le Christ notre Grand Prêtre, a offert, et continue d'offrir avec nous.

Ces considérations étant présentes à l'esprit, on est en mesure d'apprécier les nuances gracieuses de ces prières franco-rhénales. L'admirable *Suscita, Sancta Pater... hanc immaculatam hostiam* joue le rôle de prélude à l'immolation de la victime joue le rôle de prélude à l'immolation de la victime tout en rappelant les intentions principales auxquelles ce sacrifice est offert. Le *Deus qui humanae* regarde vers le résultat du sacrifice : afin que nous puissions être *ejus divinitatis consortes*. L'*offerimus* est une prière pour que notre sacrifice puisse monter jusqu'à la majesté divine *pro nostra et totius mundi salutae cum*

odore suavitatis. Le in spiritu humilitatis et encore une prière pour que le sacrifice puisse être agréable *in conspectu tuo hodie*. Le *veni sanctificator* anticipe sur l'épiclesis, la transformation des dons, accomplie par le Saint Esprit. Le *Suscipe, sancta trinitas* nous rappelle que nous célébrons le mystère pascal tout entier : passion, résurrection et ascension de Jésus Christ notre Seigneur. Finalement, avec l'*Orata fratres*, le prêtre exhorte les fidèles à prier pour que le sacrifice soit acceptable *apud Deum Patrem omnipotentem*.

La différence entre les deux formules du *suscipe* est passionnante : ces formules représentent deux façons de présenter la relation du Christ aux autres personnes de la Sainte Trinité. La première de ces prières s'adresse au Père. Elle suit le premier schéma christologique exprimé dans le Nouveau Testament, dans le credo de Nicée et de Constantinople, chez les pères grecs, schéma qui met le Christ au centre de la Trinité, entre le Père et le Saint Esprit. Il est représenté dans l'orientation classique de la liturgie romaine : *ad Patrem per Filium in Spiritu Sancto*. On peut considérer cette approche comme un christocentrisme théocentrique et trinitaire. Le second *suscipe* s'adresse directement à la Sainte Trinité et représente une approche plus tardive du discours christologique qui prend son origine dans le *De Trinitate* de Saint Augustin et s'exprime dans le symbole *Quicumque* jadis attribué à Saint Athanase. Pour le caractériser on peut dire qu'il unit théocentrisme et christocentrisme. Il est advenu classique en occident grâce principalement à Saint Thomas d'Aquin.⁴ Le premier *suscipe* envisage l'offrande du Christ, victime immaculée, au Père. Le second implore la Sainte Trinité d'accepter l'oblation de l'Église qui commémore la passion, la résurrection et l'ascension.

Il n'est pas sans intérêt de noter que ces deux approches de l'offrande du Christ se retrouvent également couramment dans la piété populaire de notre propre époque. La première, qui correspond à l'approche du *Suscipe, Sancta Pater*, se trouve dans la prière de dizaine du chapelet de la pitée divina de Sainte Faustina Kowalska :

Père éternel, je vous offre le Corps et le Sang, l'Âme et la Divinité de Votre Fils tendrement Notre Seigneur Jésus Christ en expiation de nos péchés et de ceux du monde entier.

La seconde, semblable à l'approche du *Suscipe, Sancta Trinitas*, est l'une des prières enseignées par l'ange aux trois petits bergers de Fatima en 1916.

ô très Sainte Trinité, Père, Fils et Saint Esprit, je vous adore profondément. Je vous offre les très précieux Corps, Sang (...) dans les tabernacles du monde entier, en réparation des outrages, des sacrilèges et de l'indifférence qui L'offensent...

Jungmann fait remarquer que ceux à qui avait été confiée la réforme de la liturgie demandée par le Concile Vatican II se sont demandés s'il fallait restaurer la simplicité originelle de l'offertoire en ramenant celui-ci à ce qu'il avait été pendant le premier millénaire, ou s'il fallait conserver les prières

⁴ Voir SC # 11, 14 et les commentaires du Cardinal Ratzinger sur la signification véritable de l'expression « participation active » dans la liturgie, dans son ouvrage *L'Esprit de la Liturgie*, trad. angl. John Soward (San Francisco, Ignatius Press 2000) 171-177.

élaborées à l'époque carolingienne. Comme nous le savons, la nouvelle messe prend une solution intermédiaire. Le symbolisme contenu dans l'acte de placer les dons sur l'autel n'a pas été supprimé mais clarifié. La procession d'offertoire des fidèles est encouragée. Le geste même d'élever les dons en un mouvement d'offrande a été conservé.

D'autre part, presque toutes les prières qui accompagnaient ce geste depuis l'époque carolingienne ont été abandonnées ; une courte phrase accompagne seulement procession et élévation des offrandes. Les formules introduites à ce titre remontent à des temps très anciens ; ce sont probablement les mots mêmes utilisés pour bénir le pain et le vin dans un repas juif à l'époque du Christ. Ligies a reconstitué ainsi cette bénédiction juive du pain : *Benedictus Tu Deus noster, rex universi, qui producit panem de terra* (« Soyez béni, notre Dieu, maître de l'univers, qui produisez le pain à partir de la terre ») et du vin... *rex universi creans, fructum vitis* (« maître de l'univers qui produisez le fruit de la vigne ») (Hängi-Pahl 6.7).

En d'autres termes, la formule renouvelée de l'offertoire contient une idée triple : le pain et le vin sont les fruits de cette terre sur laquelle nous vivons ; ils sont ainsi les symboles de notre monde et de notre vie ; ils signifient également le labeur de nos mains et notre travail quotidien et ils sont offerts ici en tant que matière, en tant que truchement sous forme de matière de ce qu'ils vont devenir dans le mystère eucharistique : pain de vie et boisson spirituelle.

Le nouveau rite d'offertoire, ou *praeparatio donorum* ne souligne pas aussi clairement que les prières carolingiennes l'offrande du Christ. Il est évident que ceux qui ont rédigé le nouvel *ordo missae* ne le souhaitaient pas, qu'ils désiraient qu'il soit réservé au canon ou Prières eucharistiques d'insister (...) cet aspect. Il faut toutefois noter que les prières actuelles contiennent une référence claire à l'offrande : *de tua largitate accepimus panem, quem tibi offerimus... de tua largitate accepimus vinum, quod tibi offerimus*. Cette allusion est tout à fait précise dans la traduction anglaise.

« Through your goodness we have » [etc., c'est-à-dire] « C'est de votre bonté que nous tenons ce pain pour Vous l'offrir, ce vin pour Vous l'offrir », alors que bien d'autres traductions en langues modernes optent pour une forme du verbe « présenter » plutôt que du verbe « offrir ».

6. L'Oratio super oblata

En ce qui concerne l'*Oration super oblata*, ou *secrète*, comme l'habitude a prévalu de l'appeler, Jungmann nous dit que

dans l'ancienne liturgie romaine, la prière sur les offrandes (« oratio super oblata ») était la seule prière située à l'intérieur des limites du rite d'offertoire et comme toute prière, elle était récitée à haute voix. Mais quand, sous l'influence orientale, il devint habituel, à l'époque carolingienne, de réciter cette prière à voix basse parce que, pensait-on, en tant que prière sacrificielle elle participait déjà du mystère sacré, tout l'acte de préparation des offrandes en vint à inclure

d'autres prières récitées silencieusement, mais, pendant longtemps, ces prières furent considérées comme purement privées.

Dans *Missarum Solemnia* il explique au surplus que la secrète est la prière qui conclut l'offrande et l'acte de déposer les dons matériels. Elle explique leur signification en les transmuant dans le langage de la prière. La création de cette prière peut être considérée comme naturelle sinon comme allant de soi, dès lors que le don naturel lui-même était considéré comme oblation à Dieu et que, par l'inclusion du peuple, sa signification symbolique était soulignée. Ainsi on trouve déjà dans le plus ancien sacramentaire romain, le leonianum précisément (?) ces traits, clairement marqués qui, même encore aujourd'hui distinguent la secrète. Quelles que soient les variations de la formule la même pensée se retrouve invariablement sous des termes différents : Nous offrons à Dieu des dons, *dona, munera, oblationem* ; moins fréquemment (et, quand c'est le cas, simplement pour diversifier l'expression, de toute évidence) : *hostias, sacrificium*... mais les dons ne représentent pas un sacrifice indépendant : ils ne sont offerts que pour se fondre dans le sacrifice du Christ.

On peut ici examiner quelques unes de ces prières merveilleusement évocatrices puisqu'elles relèvent de notre sujet. Leur schéma classique étant facilement reconnaissable, elles montrent une remarquable richesse pour parler de l'offrande du Christ sur le point d'avoir lieu, à laquelle les fidèles souhaitent se joindre. Ces prières sont une manifestation du « génie » propre du rite latin.

L'annonce du sacrifice du Christ fait l'objet d'une allusion admirable dans la secrète de l'Épiphanie, qui a été conservée dans le missel de Paul VI. On demande à Dieu de regarder avec bienveillance les dons de l'Église, non plus or, encens et myrrhe, mais plutôt Celui que désignent ces présents mais plutôt Jésus Christ, en ces présents proclamé, immolé et reçu :

Ecclesiae Tuae, quaesumus, Domino, dona propitius intueri, quibus non jam aurum, thus et myrrha profertur, sed quod eisdem muneribus declaratur, immolatur et sumitur Jesus Christus.

La secrète de la Quinquagésime demande instamment que cette offrande de nos dons nous rend dignes d'offrir le sacrifice du Christ :

Haec hostia, Domine, quaesumus, emundat nostra delicta : et ad sacrificium celebrandum, subditorum tibi corpora mentesque sanctificet.

La prière sur les offrandes du mercredi des cendres dans les deux Missels demande effectivement la même chose. Puisse l'offrande de ces dons nous rendre dignes de célébrer le commencement de ce sacrement de sacrifice qui marque le début du carême afin que nous puissions mériter d'être adonnés tout entiers à la célébration de la passion de Votre Fils.

Fac nos, quaesumus, Domine, his muneribus offerendis convenienter aptari : quibus ipsius venerabilis celebramus exordium. Sacrificium quadragesimalis initii sollemniter immolamus, te,

Domine, deprecantes, ut per penitentiae caritatisque labores a naxiis voluptatibus temperemus, et a peccatis mundati, ad celebrandam Filii tui passionem mereamu esse devoti.

Dans la secrète du lundi de Pentecôte on trouve un exemple frappant de la façon dont ces offrandes (et, avec elles, l'offrande de nous-mêmes) vont être transformées pour s'intégrer au parfait sacrifice spirituel : *Propitius, Domine quaesumus, haec dona sanctifica et hostiae oblatione suscepta nosmetipsos tibi perfice munu aeternum*. Il est remarquable qu'on trouve presque la même terminologie dans la troisième Prière eucharistique : *Ipse nos tibi perficiat munus aeternum*.

La secrète du second dimanche après la Pentecôte montre clairement par avance ce que cette offrande va devenir. Puisse l'offrande sur le point d'être faite nous purifier et, jour après jour, nous faire progresser vers la vie éternelle : *Oblatio nos, Domine, tuo nomini dicanda purificet : et de die in diem ad caelestis vitae transferat actionem* ; La même formule, mis à part le changement peu important de *dicanda* en *dicata*, se retrouve dans la Prière sur les offrandes du quatorzième dimanche du temps ordinaire. L'oraison du Missel tridentin semble toutefois plus précise, en faisant porter l'accent sur le fait que l'offrande est « sur le point d'être faite » au lieu de dire simplement qu'elle « est faite ».

L'oratio super oblata de la seconde Messe votive de la Sainte Eucharistie est particulièrement belle dans son expression : Accordez nous d'être dignes de fréquenter ces mystères car, aussi souvent que cette présentation de la Victime est célébrée, l'œuvre de notre rédemption s'effectue : *Concede nobis, quaesumus, Domine, haec digne frequentare mysteria, quia, quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur*. La secrète de la messe votive de la Sainte Croix offre encore une autre variation sur ce thème de la Victime sur le point d'être offerte. Puisse cette oblation nous purifier de tout péché, nous vous en supplions Seigneur, de même que, sur la croix, elle a ôté les péchés du monde entier : *Haec oblatio, Domine, quaesumus, ab omnibus hos purget offensis : quae in ara crucis etiam totius mundi tulit offensum*.

Je n'avais pas l'intention ici d'examiner systématiquement toutes les Orationes super oblata dans les Missels romaines de 1962 et de 1970 ; je voulais plutôt faire remarquer la façon dont ils orientent l'attention vers l'offrande du Christ. Dom Basile Valuet a poussé plus avant l'examen sur cette question ; je suis heureux de renvoyer ceux qu'elle intéresse à son travail.

Pour conclure ce bref échantillonnage des Orationes super oblata, citons le commentaire pénétrant qu'en fait Jungmann dans *Missarum Sollemnia* :

Dans la tradition des sacramentaires romains tout entière, deux constantes sont maintenues avec fermeté : la secrète est toujours formulée au pluriel, comme prière de toute l'assistance : *Offerimus, immolamus, munera nostra, oblationes populi tui* ; deuxième point, elle est toujours adressé à Dieu et se conclut avec *Per Dominum*.

Les innombrables formulations de cette prière sont une confirmaiton constante de cette assertion du Cathéchisme que l'Eucharistie est aussi le sacrifice de l'Église. » Il s'agit de transformer nos

offrandes matérielles pour qu'elles se fondent dans le sacrifice parfait du Christ, l'offrande de nos vies étant en même temps jointes à l'offrande de la Sienne.

7. La Préface

S'il est vrai qu'il est rare de trouver (...) le Missel romain de 1962,

la réforme conciliaire n'avait pas seulement le but général de fournir une plus grande variété ; elle était plus particulièrement axée sur l'enrichissement qualitatif de la célébration eucharistique, et du cœur même de cette célébration, qui est la Prière eucharistique.

J'aimerais examiner ici quatre préfaces du Missel de Paul VI qui parlent explicitement de l'offrande du Christ. On en peut trouver le texte latin, les antécédents liturgiques, le contexte biblique les cautions patristiques et les traductions en langues modernes dans Les Préfaces du Missel romain : Examen général des sources avec tables de concordance et index, par Anthony Word, S.M., et Cuthbert Johnson, O.S.B.

La première est la Préface de la Sainte Eucharistie prescrite pour le Jeudi saint. Le Christ y est décrit comme le prêtre véritable et éternel qui a établi ce sacrifice qui n'aura pas de fin [*verus aeternusque Sacerdos, formam sacrificii perennis instituens*] et qui le premier s'est offert lui-même au Père comme victime pour notre salut [*hostiam tibi se primus obtulit salutarem*], puis, nous a enseigné à faire cette offrande en mémoire de lui [*et nos, in sui memoriam praecepit offerre*]. Le texte mentionne ensuite l'immolation de la chair du Christ pour nous [*cuius carnem pro nobis immolatam*].

(...) Préface de la Sainte Eucharistie, qu'on peut utiliser pour la fête solennelle du Corps et du Sang du Christ [NDT : de la Fête Dieu ?] et pour les Messes votives de la Sainte Eucharistie. Elle rappelle le dernier repas que prit le Christ avec ses apôtres [*qui cum Apostolis suis in novissima cena convescens*], et la volonté du Christ que soit perpétué à jamais le souvenir de la croix, porteur de notre salut [*salutiferam crucis memoriam prosecuturus in saecula*]. pour cette raison, Il s'est offert lui-même au Père, l'agneau sans tache, le don acceptable de louange parfaite [*agnus sine macula se tibi obtulit perfectae laudis munus acceptum*].

La formule classique de la traditionnelle Préface de Pâques, *cum Pascha nostrum immolatus est Christus*, annonce que le Christ, notre offrande pascalle, a été sacrifié. Cette Préface doit être utilisée, légèrement allongée, au cours de l'Octave de Pâques dans le Missel de Paul VI, et peut l'être, avec quatre autres, jusqu'à la fin du temps de Pâques. Chacun des nouveaux textes garde la même introduction et se conclut par *cum Pascha nostrum immolatus est Christus*. La troisième et la cinquième de ces nouvelles Préfaces pour le temps de Pâques insistent sur l'offrande sacrificielle du Christ d'une façon particulière.

La troisième résume magnifiquement l'immolation du Christ sur la croix (...). Il s'offre lui-même sans cesse pour nous et nous défend devant le Père avec un plaidoyer qui n'a pas de fin [*qui se pro nobis*

offerre non desinit, nosque apud te perenni advocazione defendit]. Une fois offert en sacrifice, Il ne meurt plus. Tué, Il vit à jamais [*qui immolatus iam non moritur, sed semper vivit occisus*].

Dans la cinquième l'attention se tourne sur l'accomplissement des anciens sacrifices avec l'offrande du corps de Jésus sur la croix [*qui, oblatione corporis sui, antica sacrificia in crucis veritate perfecit*], sur l'offrande de Soi au Père pour notre salut, par laquelle Il a montré qu'Il était le prêtre, l'autel et l'agneau du sacrifice [*seipsum tibi pro nostra salute commendans, idem sacerdos, altare et agnus exhibuit*].

Chacune de ces merveilleuses préfaces est, à sa manière propre, une méditation sur le mystère de l'offrande du Christ sur le point d'être une fois encore rendu présent sur l'autel.

8. Le canon romain

Le cœur de toute célébration du saint Sacrifice de la Messe est la Prière eucharistique en laquelle le pain et le vin sont transmués en corps et en sang du Christ, accomplissant ainsi l'offrande du Christ au Père, le sacrifice de la Nouvelle Loi. « La cellule à partir de laquelle s'est développée la plus importante partie de la Messe », dit Jungmann, (...) en personne,

C'est le récit de l'institution de l'Eucharistie au dernier Repas, que les paroles sacrées de la consécration ont encadré dans une prière d'action de grâces.

Si les prières de l'offertoire carolingien et l'*oratio super oblata* ont dans une certaine mesure anticipé sur l'offrande avant même que fussent prononcées les paroles de la consécration, on ne sera pas surpris que celles-ci soient également annoncées dans le canon romain. De fait, dès la première prière, le *te igitur*, on y trouve les offrandes présentées comme *haec dona, haec munera, haec sonata sacrificia illibata* (ces offrandes, ces sacrifices saints et sans tache). De même, dans le *hanc igitur*, le prêtre implore le Seigneur d'accepter *l'oblationem servitutis nostrae* l'offrande de notre servitude (de notre esclavage). Il y a là une indication de plus de la façon dont l'offrande de nous-mêmes se mêle dans les prières liturgiques à l'offrande du Christ, dont l'Eucharistie est en même temps et à la fois l'offrande du Christ et celle de l'Église. Finalement, dans le *quam oblationem*, le prêtre prie pour que le Père accepte notre offrande et la transforme ainsi en Corps et Sang du Christ.

Jungmann nous dit que

dans presque toutes les liturgies, deux idées sont utilisées pour définir le mystère, ces deux idées étant utilisées conjointement et contrastées de diverses façons. Le mystère est une commémoration ou anamnèse ; c'est en même temps une oblation, un sacrifice...

En règle générale toutefois, la remémoration est mentionnée d'abord, mais sous forme participative de sorte que, bien qu'elle vienne en premier, l'accent principal n'en touche pas moins sur l'oblation, exprimée par un verbe tel que *offerimus, prospheromen*.

Il est clair que les deux éléments sont présents dans le *unde et memores*, la première prière du canon romain après la Consécration. L'anamnèse de la passion du Christ, la résurrection d'entre les morts et l'ascension glorieuse passent en premier. Comme dit Jungmann,

le second point exprimé dans le *unde et memores*, repris ensuite et développé dans les prières qui suivent, c'est l'oblation, ou offrande. Nous avons là une prière sacrificielle centrale de toute la Messe ; l'expression liturgique primordiale du fait que la Messe est effectivement un sacrifice. A cet égard il convient de remarquer qu'il est ici fait référence à un sacrifice offert par l'Église exclusivement. Le Christ, grand prêtre, reste entièrement dans l'ombre. Ce n'est que dans les cérémonies de la consécration, alors que le prêtre, soudain, commence à présenter les actions de notre Seigneur, pas à pas, agissant comme le porte-parole du Christ quand il récite les paroles de la transsubstantiation, ce n'est qu'alors que le voile est retiré momentanément, découvrant toute la profondeur de ce mystère.

(...) à la majesté divine la victime pure, la victime sainte, la victime sainte, la victime immaculée [*hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculam*] devenue le pain de vie et le calice du salut éternel. Dans la prière suivante, le *supra quae*, nous supplions Dieu d'accepter l'offrande, le sacrifice saint, la victime immaculée [*sanctum sacrificium, immaculatam hostiam*] comme Il a accepté les sacrifices d'Abel, d'Abraham et de Melchisedech.

Finalement, dans le *supplices*, nous demandons que le sacrifice soit porté par les mains d'un ange jusqu'à l'autel d'en haut — référence quelque peu mystérieuse : qui est cet ange : Michel le Christ lui-même ? le Saint Esprit ? Contentons nous d'y voir un rappel du fait que chaque Messe est, sur la terre, à l'intersection du Calvaire et de la liturgie de la Jérusalem céleste. Il est donc juste de nous rappeler la présence des anges qui adorent Dieu avec nous et Lui portent notre oblation.

Les idées de Jungmann sur la Liturgie romaine classique me semblent essentiellement correctes. Il a raison de penser qu'on y décèle une certaine réticence dans les prières, qui révèlent ce qu'en même temps elles dissimulent, et qu'elles ont été élaborées sous l'influence de la *disciplina arcani*. Les prières de l'offertoire carolingien toutefois, provenant d'un milieu culturel différent, ne sont pas empreintes du même esprit. Elles sont nettement plus explicites quant à l'offrande sur le point d'être faite

9. Les nouvelles Prières eucharistiques

On ne peut évidemment attendre des Prières eucharistiques introduites après le Concile Vatican II la réticence originelle qui caractérise le Rite romain dans sa période de formation. Ces prières ont été élaborées selon les directives spécifiques du *Sacrosanctum Concilium*, par exemple :

Dans cette restauration [générale de la liturgie] textes et rites devront être établis de façon à exprimer plus clairement les réalités saintes qu'ils signifient. Le peuple chrétien, autant que

possible devra pouvoir les comprendre facilement et y prendre part pleinement, activement et en tant que communauté.

Les rites devront se distinguer par une noble simplicité. Ils devront être brefs, clairs et sans répétitions inutiles. Ils devront être accessibles à l'intelligence du peuple et ne devront pas, normalement exiger d'explications complémentaires.

Commentant ces recommandations, Josef Jungmann observe que aujourd'hui nous nous sommes aperçus qu'on avait été trop loin dans le désir de voiler le mystère, au détriment de l'aspect kerygmatic, c'est-à-dire de la proclamation de la Bonne Nouvelle qui ne saurait être séparée de la célébration eucharistique. Un mouvement en sens opposé qui a pris de l'élan au cours du vingtième siècle cherche à exposer et à expliquer ce qu'il y a de caché et de mystérieux dans les rites. Vatican II a ratifié ce mouvement et en a fait un principe fondamental de la réforme de la liturgie... La réforme liturgique qui s'est ensuivie s'est efforcé de faire passer dans les faits le plus systématiquement possible cette intention du Concile, et on commence même à se demander si l'objectif de clarté rationnelle n'a pas déjà été poussé à l'extrême. Des formes d'adoration qui s'étaient fossilisées ont été mises à l'écart et c'est heureux, mais, à l'exception des nouvelles Prières eucharistiques et des Préfaces, on ne voit pas encore de nouvelles pousses sortir du terrain défriché.

Notons que le Père Jungmann est mort à Innsbruck le 26 janvier 1975 et que son livre, dont j'ai extrait la citation ci-dessus, ainsi que bien d'autres, *La Messe : examen historique, théologique et pastoral* fut publié après sa mort. On aimerait connaître l'opinion de ce grand liturgiste aujourd'hui.

En tout cas, c'est à la lumière exacte des dispositions de Concile qui doivent être (...)

La seconde est une adaptation de *La Tradition apostolique*, qu'on attribue à Saint Hippolyte de Rome et qui peut remonter à 215. On y trouve la nécessaire epiclesis -- le récit de l'institution -- et l'anamnesis avec la commémoration des vivants et des morts, à part cela fort peu de chose. Son extrême réticence quant à l'offrande du Christ pourrait bien provenir de la disciplina arcani.

La troisième Prière eucharistique, dit Jungmann est celle qui combine le plus heureusement la tradition romaine d'une part, et d'autre part l'idéal retrouvé de Prière eucharistique. Son texte ne commence qu'après le Sanctus ; il s'en tient donc au schéma traditionnel du canon romain : Préface variable et canon fixe... Un avantage propre au Canon III est le compromis réalisé par sa transition du Sanctus au récit de l'Institution entre la brièveté du Canon II et la longueur du IV, tout en offrant de l'un et de l'autre une synthèse heureuse.

De claires références à l'offrande du Christ abondent dans cette admirable anaphore. Après la consécration, le prêtre dit : Nous vous offrons pour vous rendre grâce le vivant et saint sacrifice

[offerimus tibi, gratias referentes, hoc sacrificium vivum et sanctum] ; regardez avec faveur l'offrande de votre Église et veuillez reconnaître la victime par l'immolation de laquelle vous avez daigné être apaisé *[Respice, quaesumus, in oblationem Ecclesiae tuae et agnoscens hostiam, cuius voluisti immolatione placari]*. Puisse-t-il faire de nous une éternelle offrande à votre intention *[Ipse nos tibi pesficiat munus aeternum]*. Seigneur, puisse le sacrifice qui nous a réconcilié avec Vous, faire avancer la paix et le salut du monde entier *[Haec Hostia nostrae reconciliationis proficiat, quaesumus, Domine, ad totius mundi pacem atque salutem]*.

De la quatrième Prière eucharistique, Jungmann nous dit qu'elle a été formée sur le modèle des anaphores du type byzantin de Syrie occidentale. C'est pourquoi, contrastant avec toute la tradition romaine, elle contient une description de l'histoire du salut, non dans la Préface mais en position « post-sanctus ». Cette description commence par l'histoire de la Première Alliance en un style riche en tournures et en expressions bibliques qui supposent une étroite familiarisation avec le langage des Ecritures sacrées. L'exigence d'œcuménisme fut pour une part décisif dans sa composition.

Cette Prière eucharistique contient elle aussi nombre de références spécifiques à l'offrande du Christ ; ainsi dans la prière du célébrant : Nous Vous offrons Son Corps et Son Sang, le sacrifice qui est acceptable à vos yeux et pour le monde entier *[Offerimus tibi eius corpus et sanguinem, sacrificium tibi acceptabile et toti mundo salutare]* ; Seigneur, regardez cette Victime que Vous avez Vous même préparé pour Votre Église *[Respice, Domine, in Hostiam, quam Ecclesiae Tuae ipse parasti]* ; Seigneur rappelez-vous tous ceux pour qui nous offrons ce sacrifice *[Nunc ergo, Domine, omnium recordare pro quibus tibi hanc oblationem offerimus]*.

10. Quelques mots pour finir

Si sommairement que ce soit, j'espère avoir donné quelque aperçu du thème de l'offrande du Christ dans la liturgie romaine. J'espère avoir dit un « premier mot, je ne prétends certainement pas avoir dit « le dernier mot », et je n'ai pu aller jusqu'aux implications de la nécessité pour les prêtres et les fidèles de s'unir à l'offrande du Christ dans la Messe. Sur ce sujet, à mon amis, feu le Père Colman O'Neil, O.P. a écrit avec pertinence, particulièrement à propos de Marie, co-rédemptrice et du modèle qu'elle doit être pour nous.

En guise de conclusion, je voudrais simplement offrir deux citations. La première est empruntée à feu Josef Jungermann : la forme idéale de célébration de la Messe, soit devant une grande foule, quelles qu'en soient les différences de préoccupations et d'origines, soit devant des assistances plus restreintes, regroupées en fonction de toutes sortes de préoccupations et d'origines diverses, cette forme idéale, on ne la trouvera jamais. Pour satisfaire à toutes les exigences, elle ne doit résulter ni d'initiatives venues d'en

bas, ni d'instructions venues d'en haut. C'est une tâche qui ne sera jamais complètement remplie. Tout ce qu'on peut espérer réussir, c'est le compromis incessant qui esquisse, voire qui approche l'idéal inaccessible.

Si cette conclusion paraît quelque peu décourageante, il n'en reste pas moins qu'elle contient une grande part de vérité. La seule liturgie parfaite, c'est la liturgie du ciel. Une seconde citation, tirée du Catéchisme de l'Église catholique me semble contrebalancer heureusement celle de Jungmann :

Le mystère du Christ est d'une richesse si insondable qu'aucune tradition liturgique ne peut par elle-même l'exprimer complètement. L'histoire de la floraison et du développement de ces rites témoigne d'une remarquable complémentarité. Quand les Églises ont vécu leurs traditions liturgiques respectives dans la communion de la foi et les sacrements de la foi, elles se sont enrichies mutuellement et elles ont grandi dans la fidélité à la tradition et à la mission commune de l'Église entière.