



Imprimé en France.

A.-M. Roguet, o. p. LA MESSE

40
CH. CH. 1911
BIBLIOTHEQUE
80 100 120 140 160 180 200 220 240 260 280 300 320 340 360 380 400 420 440 460 480 500 520 540 560 580 600 620 640 660 680 700 720 740 760 780 800 820 840 860 880 900 920 940 960 980 1000

L'ESPRIT LITURGIQUE

3

LA MESSE

APPROCHES DU MYSTÈRE

par

A.-M. Roguet, o. p.

(22^e mille)

LES EDITIONS DU CERF

L'ESPRIT LITURGIQUE

Collection du Centre de Pastorale Liturgique

Les catholiques d'aujourd'hui sont avides de posséder une culture liturgique. La collection *l'Esprit liturgique* veut les y aider par des volumes d'accès facile qui, profitant des études plus savantes publiées notamment par *La Maison-Dieu* et la collection *Lex Orandi*, embrassent le domaine très varié de la liturgie eucharistique et sacramentelle, de la spiritualité, de la pastorale et de la pédagogie liturgiques.

1. Dom E. FLICOTEAUX : **Fêtes de gloire : Noël, Avent, Épiphanie.**
2. H. LUBIENSKA DE LENVAL : **L'éducation du sens liturgique.**
3. A.-M. ROGUET : **La messe. Approches du mystère.**
4. A. DE SAUVEBŒUF : **Nos enfants et la messe.**
5. A.-M. ROGUET : **Les sacrements, signes de vie.**
6. Dom E. FLICOTEAUX : **Le triomphe de Pâques, la cinquantaine pascale.**
7. Dom E. FLICOTEAUX : **Le rayonnement de la Pentecôte.**
8. JOSEPH LÉCUYER, c.s.sp. : **Abraham notre Père.**

A paraître :

9. HENRI OSTER : **Le grand dessein de Dieu.**
10. Dom E. FLICOTEAUX : **Mystères et fêtes de la Vierge Marie.**

LES ÉDITIONS DU CERF

LA MESSE

APPROCHES DU MYSTÈRE

DU MÊME AUTEUR

AUX ÉDITIONS DU CERF
dans la même collection

Les Sacrements, signes de vie, Paris, 1953, 200 pages
(14^e mille).

L'ESPRIT LITURGIQUE

3

LA MESSE

APPROCHES DU MYSTÈRE

par

A.-M. Roguet, o. p.

(4^e édition, 22^e mille)

LES EDITIONS DU CERF

29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7^e

NIHIL OBSTAT.

Lutetiae Parisiorum,
die 24^a nov. 1951.

J. PÉRINELLE, O. P.
P.-M. GY, O. P.

IMPRIMI POTEST.

Lutetiae Parisiorum,
die 28^a nov. 1951.

A.-M. AVRIL, O. P.
prior prov.

Imprimatur.

Lutetiae Parisiorum,
die 3^a dec. 1951.

PETRUS BROT,
vic. gén.

AVANT-PROPOS

Après tant d'ouvrages récents consacrés à la messe, nous espérons que ce petit livre ne fera double emploi avec aucun. En effet, on peut partager cette abondante production, souvent de belle qualité, en trois catégories. Certains livres expliquent les rites de la messe, leur histoire et leur signification. Ils risquent, au moins pour certains esprits qui s'arrêtent au détail, de faire oublier la messe elle-même, dans son unité et sa signification profonde. D'autres livres, moins « liturgiques » et plus « spirituels », commentent de préférence les prières de la messe. Ils pénètrent souvent plus profondément dans le mystère. Mais ils offrent le danger de faire voir dans la messe une méditation, un exercice de piété, un discours, plutôt qu'un acte. Enfin, il existe toute une production théologique qui recherche « l'essence du sacrifice de la messe ». Des analyses souvent profondes, parfois trop subtiles, scrutent la « matière » et la « forme » eucharistiques, isolent sous une forte lumière l'acte central de la consécration, et cherchent à découvrir comment ce qui a les apparences d'un récit commémoratif peut, en réalité, accomplir un sacrifice, et comment une transformation qui ne touche vraiment que le pain et le vin peut réaliser l'immolation du Christ, actuellement immortel et immuable dans sa gloire. Les ouvrages de cette dernière sorte posent et délimitent des problèmes, ils oublient trop souvent de contempler le mystère dans son ampleur.

On se propose ici d'étudier la messe non pas à partir

de principes et de théories, mais à partir de faits rituels. Nous croyons que, si le sacrement est un signe, ce signe doit être lisible, parlant, que l'on peut atteindre à l'« essence » du sacrifice de la messe à partir de réalités simples et concrètes. Nous croyons aussi que, si notre Seigneur a institué l'Eucharistie pour être le repas quotidien de tous les chrétiens, et sous les espèces si communes du pain et du vin, une connaissance profonde de l'Eucharistie doit être à la portée des croyants les plus simples, au lieu d'être réservée aux spécialistes en analyses dialectiques et en hypothèses laborieuses, lesquelles, d'ailleurs, se détruisent par leur multiplication même.

La messe est une réalité simple, mais en même temps riche et complexe, comme tout ce qui est concret et comme tout ce qui est vivant. Pour en obtenir une intuition plénière, il faut, croyons-nous, tourner autour de ce mystère, l'envisager sous des angles différents, compléter et corriger telle idée, que suggère un rite ou un ensemble de rites, par d'autres idées que suggèrent d'autres rites, ou les mêmes, vus sous une autre perspective.

Nous avons essayé aussi, pour ne pas trahir un des caractères les plus essentiels de la messe, de n'oublier jamais qu'elle est une action, quelque chose de mouvant; une action qui se répète et qu'on ne peut artificiellement isoler et immobiliser; enfin une action collective, l'œuvre de tout un peuple rassemblé autour du prêtre et de l'autel.

Aussi ceux qui chercheraient ici une analyse méthodique, progressive et exhaustive de la messe seront déçus. La messe est un mystère, c'est-à-dire une réalité qui nous dépasse infiniment et que jamais notre intelligence raisonnante ne pourra réduire à un schéma commode. Entrevoir le mystère, le présenter sous divers éclairages, y introduire l'âme chrétienne, mais en lui laissant la possibilité d'y pénétrer plus avant par ses propres démarches, telle a été notre ambition. On constatera aussi que nous n'avons pas traité la messe seulement comme

un objet de contemplation et d'étude, mais comme un « mystère de culte » où l'on entre en le célébrant et en s'y donnant. On ne le connaît que si on en vit ; on le connaît par un juste comportement, par des réactions accordées à sa nature, beaucoup plus qu'en le considérant avec attention et curiosité, mais de loin, comme une réalité qui aurait toute son existence en dehors de nous. C'est ainsi que cette étude pourra contribuer à éveiller, chez ceux qui la liront avec sympathie, « l'esprit liturgique ».

Le défaut d'une telle méthode, nous ne nous le dissimulons pas, est que ce livre manque de proportions et d'architecture. C'est un essai, et non pas une somme.

*
* *

Si ces pages ont été rédigées assez rapidement, elles ont été longuement méditées, et exprimées oralement sous toutes sortes de formes depuis dix ans : deux séries de cours au couvent de Saint-Jacques, à Paris ; des prédications au peuple chrétien de diverses paroisses ; plusieurs retraites conventuelles ; de nombreuses sessions diocésaines à des prêtres ; une série de causeries à Radio-Luxembourg ; enfin la pratique assidue et fervente du commentaire qui, s'insérant dans la célébration, n'a pas pour but d'instruire, mais d'orienter la prière de la communauté.

Le 25 août 1951.

A.-M. ROGUET, O. P.

CHAPITRE PREMIER

L'ASSEMBLEE

C'est dimanche. La cloche sonne et, de toutes les parties du bourg, nous voyons les paroissiens se diriger vers le même point de ralliement : l'église.

Voilà le trait extérieur qui caractérise d'emblée notre messe. Il est signalé dès l'origine. Les tout premiers chrétiens « étaient assidus aux prédications des apôtres, aux *réunions communes*, à la fraction du pain et aux prières » (tout cela n'étant pas à comprendre comme des exercices successifs, mais comme les éléments essentiels de ces « réunions communes » où la « fraction du pain » désigne notre messe)¹. Plus loin, dans le même livre², Luc s'exprime ainsi : « Le premier jour de la semaine, comme nous étions *assemblés* pour la fraction du pain, Paul... prolongea son discours jusqu'à minuit » (ce sont encore les mêmes éléments : réunion commune, eucharistie, prédication des apôtres).

Lorsque saint Paul, vers 55, adresse des reproches aux Corinthiens sur leur manière peu ordonnée et peu charitable de célébrer l'Eucharistie, sans cesse les allusions à ce rassemblement viennent sous sa plume : « *Vos réunions* vous font du mal, et non du bien. J'apprends tout d'abord que lorsque *vous vous réunissez en assemblée*, il se forme parmi vous des groupes séparés... Lors donc

1. Actes, 3, 42.

2. Actes, 20, 7.

que *vous vous réunissez*, il n'est plus question de prendre le Repas du Seigneur¹ » (vous niez pratiquement l'Eucharistie, sacrement d'unité). « Ainsi donc, mes frères, quand *vous vous réunissez* pour le Repas, attendez-vous les uns les autres... Par là, vous éviterez de *vous réunir* pour votre condamnation². »

Vers 111-113, Plinie le Jeune envoie son rapport à Trajan sur ce qu'il a pu saisir de la vie des chrétiens : « Ils ont l'habitude de se *rassembler* à jour fixe, avant l'aube... »

Saint Justin, vers 150, commence ainsi la description de la messe : « Le jour dit du Seigneur, tous ceux qui habitent les villes ou les champs *s'assemblent en un même lieu*. » Et précédemment, il avait achevé ainsi sa description du baptême : « Après avoir ainsi baptisé celui qui croit et qui vient à nous, nous le conduisons vers les frères, comme nous les appelons, là où ils se sont *assemblés ensemble* », pour la célébration de la messe.

Est-il exagéré de dire que, pour les chrétiens d'aujourd'hui, cette donnée primordiale passe souvent inaperçue, ou, en tout cas, n'est pas appréciée à sa juste valeur ? On se plaint de la cohue de nos paroisses, on recherche les petites chapelles; les uns tiennent à leur place louée, tandis que d'autres se massent près des portes, comme pour se tenir à l'écart de l'assemblée. Il y a pourtant, dans ce rassemblement, bien autre chose qu'une nécessité pratique. Il y a déjà là un mystère, et un mystère essentiel : le mystère même de l'Eglise. Le mot « Eglise » signifie en effet rassemblement, et il a désigné l'assemblée des fidèles avant de s'appliquer au local qui les contient. Aussi celui-ci, selon cette homonymie, est-il bien autre chose qu'un local. Il est le sacrement et la parabole du mystère de l'assemblée chrétienne. Les pierres unies ensemble, « édifiées » ensemble, ne servent pas

1. 1 Cor., 11, 17, 18, 20.

2. 1 Cor., 11, 33, 34.

seulement à abriter : elles « esquissent, par leur édifice visible¹ », le mystère inexprimable de ces « pierres vivantes » qui forment le « temple spirituel² », le « temple saint dans le Seigneur », la « demeure où Dieu habite », établie « sur le fondement des apôtres et des prophètes dont Jésus-Christ lui-même est la pierre angulaire³ ».

Le Christ n'a pas eu d'autre mission, en détruisant le péché qui a « désagrégé les familles des nations⁴ », que de « rassembler en un seul corps les enfants de Dieu dispersés⁵ ». Rassemblés, non pas par hasard ou par nécessité, mais pour célébrer le culte, les chrétiens sont le corps du Christ; et le Christ, dès ce moment, avant même la consécration du pain et du vin à son corps et à son sang, est là présent.

C'est ce que signifie sans doute la salutation que, si fréquemment, au cours de la messe, le célébrant adresse à l'assemblée : *Dominus vobiscum*. On la traduit habituellement : « Le Seigneur soit avec vous », et on en trouve l'origine dans le salut de Booz aux moissonneurs⁶. On fait remarquer aussi que le salut du Christ ressuscité à ses apôtres : *Pax vobis*⁷, est réservé, dans la liturgie, à l'évêque, parce que celui-ci est, par excellence, le représentant du Christ dans l'Église. Aux prêtres, inférieurs dans la hiérarchie, serait réservé un souhait d'origine plus modeste (bien que Booz, ancêtre de David et du Christ, maître de la moisson à Bethléem, « maison du pain », ne soit pas un répondant méprisable pour une célébration eucharistique). Et comme on traduit *Pax vobis* par : « La paix soit avec vous », on traduit *Dominus vobiscum* par : « Le Seigneur soit avec vous. »

Mais *Pax vobis* peut aussi bien se traduire : « La paix

1. Préface de la Dédicace.

2. 1^{re} Épître de saint Pierre, 2, 5.

3. Eph., 2, 20-22.

4. Collecte du Christ-Roi.

5. Jean, 11, 52.

6. Ruth, 2, 4.

7. Jean, 20, 19, 21, 26; 24, 36.

est avec vous », puisque cette parole est prononcée par le Christ, surgissant au milieu des apôtres rassemblés, et que le Christ « *est notre paix*¹ ». Et, d'autre part, le *Dominus vobiscum* ne vient pas forcément du salut de Booz à ses moissonneurs. Un ange dit à Gédéon : « Le Seigneur *est avec toi*, vaillant héros² ! » Et surtout, un autre ange, venant vers Marie, lui dit : *Dominus tecum*, que nous traduisons bien : « Le Seigneur *est avec toi*. » Pourquoi ne pas traduire la même salutation, simplement mise au pluriel, par : « Le Seigneur *est avec vous* » ? Jésus lui-même n'a-t-il pas dit : « Quand deux ou trois sont rassemblés en mon nom, *je suis* au milieu d'eux³ » ?

C'est là le mystère de l'assemblée chrétienne : une présence du Christ invisible, mais réelle (quoique non « substantielle », comme celle que réalise la consécration eucharistique), au milieu de ceux qui sont rassemblés « en son nom », c'est-à-dire pour prier « par lui, avec lui et en lui ». Bossuet disait très bien : « L'Église, c'est Jésus-Christ, mais Jésus-Christ répandu et communiqué. » Là où est l'Église, là est Jésus. Cette assemblée mérite donc un grand respect, une grande dévotion, et qu'on la salue comme rendant présent le Christ lui-même. C'est parce que Jésus est ainsi au milieu d'eux que les chrétiens forment « une race choisie, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple que Dieu s'est acquis », selon saint Pierre, qui les appelle encore un « sacerdoce saint⁴ ».

*
* *

Mais il ne faudrait pas croire que l'assemblée chrétienne soit sainte et qu'elle réalise une présence du Christ du seul fait que des hommes soient rassemblés :

1. Eph., 3, 14.

2. Juges, 6, 12.

3. Matth., 18, 20.

4. 1^{re} Épître de saint Pierre, 2, 9 et 5.

pêcheurs individuels, ils seraient divinisés du seul fait de leur réunion. Il y aurait là une mystique de la foule, un romantisme démocratique à la manière de Hugo ou de Michelet, que ne peut admettre la doctrine catholique. Si ces hommes forment un « sacerdoce saint », c'est d'abord parce que ce sont des baptisés. Le baptême n'a pas eu seulement pour effet de les laver, individuellement, de la tache originelle et de leur donner la grâce. Il les a fait naître en « peuple de Dieu », en « peuple que Dieu s'est acquis », il en a fait des « pierres vivantes », il les a intégrés à la « maison de Dieu ».

Si la grand'messe paroissiale, la vraie et officielle « réunion commune », est précédée de la cérémonie, si méconnue et si négligée, de l'aspersion avec l'eau bénite, au chant de l'*Asperges*, c'est pour signifier que l'eau baptismale, dont l'eau bénite est un rappel, les a rassemblés en une Église, capable d'offrir au Père le sacrifice du Christ.

Il existe un autre vestige, moins visible encore, de cette liaison entre le baptême et la messe, c'est l'usage, subsistant en certaines provinces, mais qui a survécu partout pour les services funèbres, de grouper séparément les hommes et les femmes des deux côtés de l'église. Le baptême antique était un véritable bain (tel est le sens du mot baptême) qui exigeait une nudité complète. Il était donc administré séparément aux hommes et aux femmes, dotés respectivement de parrains ou de marraines, selon leur sexe, qui avaient pour fonction de les déshabiller, de les aider à descendre dans la cuve baptismale et à en remonter, de les essuyer et de les rhabiller. Les nouveaux baptisés faisaient leur entrée, tenant un cierge à la main, sur deux files, les hommes d'un côté et les femmes de l'autre, dans la basilique où, pour la première fois, ils vont participer à la messe entière et communier. (La procession de nos premiers communiantes a gardé plusieurs usages de cette procession antique des nouveaux baptisés.) Et le soir de Pâques, pour la procession d'action de grâces aux fonts,

ils chantaient le *Vidi aquam*, que nous chantons encore pendant le temps pascal pour l'aspersion qui précède la grand'messe; cette aspersion devrait donc nous rappeler chaque fois que, si « le Seigneur est avec nous », c'est en vertu de notre baptême.

*
* *

Formée par une nouvelle naissance, une naissance surnaturelle, l'assemblée chrétienne, à la messe, est en outre une assemblée hiérarchique. Ce n'est pas un conglomerat informe : c'est un corps organisé. Ce corps a une tête, un chef. Non seulement un chef invisible : le Christ, mais un chef visible : le prêtre. Lui aussi réalise, d'une nouvelle manière, la présence du Christ. C'est pourquoi, à son *Dominus vobiscum*, l'assemblée renvoie une salutation équivalente : *Et cum spiritu tuo*. « Le Seigneur est avec votre esprit », c'est-à-dire (l'expression est un sémitisme bien connu) : « Le Seigneur est avec vous aussi. » Le prêtre n'est pas seulement incorporé au Christ par le baptême, pour former, en union avec tous ses frères, chacun à leur place et pris tous ensemble, le corps du Christ. Par son ordination, il a reçu le pouvoir personnel de tenir la place du Christ, de parler et d'agir en son nom, de lui prêter sa bouche et ses mains pour refaire et redire ce que le Christ a fait et dit à la Cène. Au point qu'il pourra affirmer, en toute exactitude : « Ceci est mon corps. »

Mais, puisque le Christ est chef de son Église, puisqu'il la contient et la récapitule en lui, le prêtre, ordonné pour tenir la place du Christ, représente par là même toute l'assemblée. Non seulement il parle aux fidèles, il les salue, il les exhorte, mais encore il parle à Dieu en leur nom. Il n'est pas leur député, son pouvoir ne vient pas d'eux, mais il est leur représentant, leur ambassadeur, comme l'est le Christ lui-même¹. Et

1. Cf. Encyclique *Mediator Dei*, édit. du Vitrail, § 80.

c'est pourquoi, tout au long de la messe (sauf dans des prières de dévotion, plus récemment ajoutées, à l'offertoire, avant la communion), il ne s'exprime jamais qu'au pluriel : il n'est, quand il prie, que le porte-parole de l'assemblée.

Pour préciser cette ordonnance hiérarchique de l'assemblée, il faudrait encore noter les échelons intermédiaires qui la relie au prêtre : les ministres, qui ne dispensent pas l'assemblée de répondre et de participer, mais qui accomplissent en son nom des services divers (diacre, sous-diacre, acolyte); ou qui sont délégués par le célébrant principal pour lui annoncer la parole de Dieu (diacre, sous-diacre, lecteur); ou encore qui maintiennent l'ordre de l'assemblée, règlent ses mouvements pour qu'elle se comporte comme un corps ordonné et vivant (portiers). Enfin la schola ne constitue pas avant tout un corps de professionnels du chant : elle est une délégation de l'assemblée, une élite chargée d'entraîner le chant commun ou de faire entendre à l'assemblée des chants plus difficiles, destinés à nourrir sa méditation, à la faire participer à la louange par l'admiration silencieuse et attentive. Aussi cette schola est-elle placée en avant de la nef qu'elle relie à l'autel.

*
* *

Comme le Christ est la pierre angulaire de l'édifice, l'autel, qui représente le Christ, est le lieu le plus sacré, le centre de polarisation de l'assemblée. Celle-ci, jadis, au lieu de s'aligner devant lui, comme des spectateurs devant une scène ou un écran, entourait l'autel. Le memento des vivants appelle les fidèles des *circumstantes* : des gens qui se tiennent *autour* de l'autel, et *debout* : comme des participants actifs, éveillés, ressuscités. Un des traits qui manifestent, en effet, l'unité d'une assemblée et sa vitalité, et son adhésion à l'action qui s'accomplit à l'autel, c'est l'unanimité de ses attitudes, et, parmi ces attitudes, l'adoption fréquente de la sta-

tion debout. Pour un regard qui n'est pas émoussé par la routine, il n'y a pas de spectacle plus choquant que celui de ces assemblées chrétiennes désaccordées, où les uns sont à genoux, dans l'attitude de la prière privée et pénitente, tandis que d'autres sont debout, dans l'attitude de la prière active et communautaire (ou de l'indifférence), d'autres enfin assis comme des auditeurs passifs et lassés.

Rien, non plus, n'est pénible à voir comme la disposition anarchique de ces assemblées qui laissent de grandes zones inoccupées autour de l'autel, tandis que les environs des bénitiers et des portes sont encombrés par une foule de gens qui semblent vouloir se tenir à l'écart, ne pas se compromettre avec la communauté, et demeurer aussi étrangers que possible à ce qui se passe tout là-bas à l'autel (c'est cette situation qui a inspiré à Claudel le titre de son beau recueil : *La messe là-bas*).

On dira que la mauvaise répartition de l'assemblée dans l'église tient surtout au grand nombre des retardataires. Il est vrai. Mais arriver en retard à l'église, n'est-ce pas un signe qu'on manque de respect pour l'assemblée, et qu'on se soucie davantage d'acquitter, vaille que vaille, une obligation individuelle que d'entrer dans la mystique d'une assemblée priante ?

Dans l'Église ancienne, on se souciait d'établir, dès le début de la messe, un groupement ordonné de l'assemblée. Les « portiers » assuraient ce service, et nos militants de l'action liturgique, à défaut du clergé, pourraient l'assurer aujourd'hui. Bien souvent aussi, l'assemblée prenait conscience de son unité grâce à l'usage de la « station », dont nos missels complets gardent encore le souvenir. Il n'y avait pas, comme aujourd'hui, ce grand nombre de messes, rendues peut-être — pas toujours — nécessaires par l'exiguïté de nos églises, mais qui fractionnent la communauté. Chaque église, comme elle n'avait qu'un autel, n'avait qu'une messe. Si les évêques ou les prêtres étaient nombreux, ils entouraient le célébrant principal et concélébraient avec

lui à l'autel unique. Aux plus grands jours, il y avait même « station » (d'un terme militaire qui désigne une troupe sous les armes en état d'alerte) : tout le clergé et le peuple de la cité se rassemblait dans une seule église. Et pour que le rassemblement fût encore plus visible, on se rassemblait d'abord dans une autre église, l'église de la *collecta* : du rassemblement ou du rendez-vous. Là, le peuple était organisé par les portiers, et, en procession, au chant de la litanie des saints, grande prière populaire à laquelle tous pouvaient répondre, l'assemblée gagnait l'église de la station, donnant aux autres et se donnant à soi-même ce beau spectacle, plein de sens, d'une assemblée organisée et unifiée, d'une Église en marche et en pèlerinage vers le ciel. La messe pouvait commencer et l'on pouvait dire à ce peuple de baptisés : *Dominus vobiscum*. « Le Seigneur est avec vous », mes frères, parce que vous êtes son corps. Mais aussi : « Que le Seigneur soit avec vous », parce que l'action que nous allons célébrer ensemble le rendra présent davantage, en vous unissant davantage, par le mystère d'une même offrande, d'un même sacrifice, et d'un seul repas, à ce corps que vous êtes déjà.

CHAPITRE II

LE SACRIFICE DE LOUANGE

Ce qui caractérise encore l'assemblée chrétienne à la messe, c'est qu'elle chante. La multiplication des messes « basses » (terme ignoré de la liturgie), l'abus des messes en musique, la répugnance des personnes pieuses pour le chant, qui leur paraît une manifestation puérile et indiscrete, ne doivent pas nous faire croire que celui-ci soit un accessoire décoratif de notre liturgie. Le chant lui est essentiel. Une célébration privée de chant sera toujours une célébration anormale et tronquée, qui devrait demeurer exceptionnelle.

Le chant est d'abord un signe de la prière collective. Les voix individuelles s'unissent et se fondent dans le chant. Le chant des acclamations réservées à la foule (*Amen, Et cum spiritu tuo, Deo gratias*) lui permet, en outre, de s'unir au prêtre dans une adhésion unanime. A ce point de vue, les messes dialoguées retrouvent une des vertus primordiales de la messe chantée.

Mais la messe dialoguée demeure une réalisation incomplète et provisoire, elle ne doit être qu'une étape vers le retour à la messe chantée, parce qu'il lui manque un autre caractère du chant : celui-ci est manifestation de joie et de louange. La messe est une fête, elle est un « sacrifice de louange ».

Cette expression nous vient des psaumes. Du psaume 49, qui est une invitation au culte en esprit et en vérité,

contre le pharisaïsme qui attache une vertu quasi magique à la matérialité des sacrifices : « Imole à Dieu un *sacrifice de louange* et acquitte tes vœux envers le Très-Haut. » Et à la fin du même psaume (c'est Dieu qui parle) : « Celui qui immole le *sacrifice de louange* m'honore, et c'est là le chemin où je lui montrerai le salut de Dieu. » Elle se trouve aussi dans le psaume **115**, destiné à accompagner un sacrifice d'action de grâces pour la délivrance d'une grande épreuve (évoquée au psaume **114**) : « Que rendrai-je au Seigneur pour tout ce qu'il m'a donné ? Je prendrai la coupe du salut et j'invoquerai le nom du Seigneur. J'acquitterai mes vœux envers le Seigneur, en présence de tout son peuple... O Seigneur... je vous offrirai un *sacrifice de louange*... »

Et cette expression désigne la messe, au cœur de la messe elle-même, dans le *memento des vivants* : (Les serviteurs que nous venons de nommer) « vous offrent eux-mêmes ce *sacrifice de louange* ». Ce qui n'exclut pas que la messe ne soit en même temps un sacrifice d'expiation et de propitiation, puisque le texte du canon continue ainsi : « Ils vous offrent ce sacrifice de louange pour eux, pour tous les leurs, pour le rachat de leurs âmes, dans l'espoir de leur salut, et ils acquittent envers vous leurs vœux », cette dernière phrase confirmant qu'il s'agit d'une réminiscence des psaumes **49** et **115**.

Le Concile de Trente a interdit en effet de réduire la messe à un simple sacrifice de louange : « Si quelqu'un dit que la messe est uniquement un sacrifice de louange et d'action de grâces..., et qu'elle n'est pas un sacrifice propitiatoire, qu'il soit anathème¹. » Mais ceci ne nous empêche pas d'affirmer que la messe est aussi un sacrifice de louange.

Au premier abord, cela peut nous étonner. La messe n'est-elle pas la représentation de la Croix ? Sans doute. Mais la Croix elle-même n'est pas uniquement sacrifice rédempteur ; ou plutôt, il nous faut donner à la rédemp-

1. Denzinger, n° 950.

tion toute sa valeur positive. La rédemption n'est pas uniquement la destruction du péché; celle-ci est nécessaire comme moyen, pour ôter l'obstacle, mais elle n'est pas la fin ultime du sacrifice.

L'homme a été créé par Dieu uniquement pour sa gloire, c'est-à-dire pour louer Dieu, pour connaître Dieu avec cette admiration qui transforme en louange la simple connaissance; et pour faire chanter cette louange à toute la création inconsciente : « Bénissez le Seigneur, toutes les œuvres du Seigneur¹. »

Le péché, honte de l'homme, l'empêche de refléter la gloire divine. Le péché a fait tort à la gloire de Dieu, non seulement parce qu'il est une offense aux droits de Dieu, mais parce qu'il ternit le miroir où la gloire de Dieu devait resplendir en louange.

La rédemption enlève le péché. Mais à quoi bon, si non pour réconcilier les hommes avec le Père, pour leur rendre accès auprès du Père? Sans doute pour rétablir les droits de Dieu, lésés par le péché, mais aussi pour permettre à l'homme de célébrer la gloire de Dieu.

Aussi la Croix, qui est instrument de supplice, est aussi et surtout trophée de victoire. Elle crée le nouveau peuple de Dieu, chargé et enfin capable, beaucoup mieux que l'ancien peuple de Dieu, de chanter sa louange, de publier ses « merveilles »². Saint Thomas a cette pensée très profonde, au traité des sacrements³, que le Christ, « par sa Passion, a inauguré le rite du culte chrétien ». A cela se rattache l'affirmation, traditionnelle chez les Pères, que l'Église (la société consacrée à la louange divine) est née de l'eau (le symbole du baptême) et du sang (symbole de la messe) qui jaillissent du côté ouvert du Crucifié. Ainsi s'explique aussi l'épithète surprenante

1. Daniel, 3, 57. Cantique des trois enfants dans la fournaise, à Laudes du Dimanche et, dans le Missel, pour l'action de grâces après la messe.

2. « Les merveilles de Dieu » : expression sans cesse répétée par les psaumes. Cf. 25, 7; 77, 4, 11, 12, 32; 104, 2, 5; 105, 7, 22; 106, 8, 15, 21, 24, 31; 110, 4.

3. *S. Théol.*, III^a P., q. 62, art. 5.

de bienheureuse appliquée à la Passion (*beata Passio*) par l'*Unde et memores*, la prière du canon qui suit la consécration. Douloureuse, certes, la Passion est encore bienheureuse, c'est-à-dire béatifiante et glorieuse, parce qu'elle procure la gloire de Dieu en créant le chœur des rachetés, qui chantent la gloire de l'Agneau, à la fois immolé et vivant. Ici je me réfère à l'Apocalypse, qui se termine en cantiques de louange et qui décrit le ciel sous les traits d'une glorieuse liturgie.

Si la messe représente la Croix, c'est en renouvelant la Cène, qui engage, contient et signifie la Croix tout entière. Or la Cène a été un sacrifice célébré par mode de repas, c'est-à-dire d'une action joyeuse, qui se déroule dans une atmosphère de fête : Jésus a voulu une vaste salle bien meublée¹; rien ne nous empêche de croire que le repas fut bon; Jésus consacre son corps et son sang dans une « Eucharistie », c'est-à-dire une prière de louange et d'action de grâces adressée à son Père. On dira : est-ce que la présence de Judas, l'imminence de la Passion n'ont pas assombri l'atmosphère ? Sans doute, mais à relire attentivement les évangiles, on se persuade que Jésus avait hâte de faire partir Judas, de chasser la présence néfaste qui empoisonnait la joie et la douceur de ce suprême instant (on sait que les exégètes sont aujourd'hui d'accord pour penser que Judas a quitté le Cénacle avant l'institution de l'Eucharistie). Enfin, le repas terminé, nous disent Matthieu et Marc², on chanta les psaumes du Hallel, psaumes d'action de grâces, qui vont du psaume 112 au psaume 117, et qui comprennent donc notre psaume 115 (du *sacrifice de louange*) et le petit psaume triomphal 116 : *Laudate Dominum omnes gentes*, que nous chantons si souvent après la bénédiction du Saint-Sacrement.

Reproduisant la Croix selon le rite de la Cène, notre messe aura donc tous les caractères de celle-ci; elle sera

1. Luc, 22, 12; Marc, 14, 15.

2. Matth., 26, 30; Marc, 14, 26.

plus joyeuse encore du fait qu'elle n'est plus assombrie par la proximité de la Passion. On peut signaler enfin que, dans le souvenir des apôtres, la messe rappelait, outre la Cène qui restait le Repas par excellence, tous les repas pris par Jésus, notamment ces repas si joyeux qui suivirent la Résurrection. Dans un discours, saint Pierre aura cette notation si révélatrice et si touchante : « Dieu l'a ressuscité le troisième jour, et il a permis qu'il apparût, non pas à tout le peuple, mais aux témoins choisis d'avance par Dieu, à nous qui avons mangé et bu avec lui, après qu'il fut ressuscité des morts ¹. »

*
* *

Nous venons d'expliquer pourquoi la messe est un sacrifice de louange. Il nous reste à voir comment. Le véritable commencement de la messe (marqué par le signe de croix du prêtre qui monte à l'autel), c'est l'*Introït*, chant triomphal de la procession d'entrée. L'*introït* est pris, la plupart du temps, d'un psaume, ou du moins est chanté avec un psaume. On trouve dans les psaumes de quoi caractériser toutes les fêtes du cycle liturgique, car, selon Denys, « les psaumes embrassent, par mode de louange, tout ce qui est contenu dans la sainte Écriture ». Et le prologue des *Commentaires sur les Psaumes* de saint Augustin ² est plus explicite encore : « Le Psautier est le trésor universel de la bonne doctrine, fournissant à point nommé ce qui est nécessaire à chacun. Et cet enseignement se fait avec mélodie, avec un chant délectable. »

Et de mettre en valeur la vertu unifiante du chant ecclésiastique :

« Ce psaume amène à la concorde ceux qui sont divisés, il réconcilie les ennemis. Comment l'appeler encore un ennemi, celui avec qui on a fondu sa voix pour chan-

1. Actes, 10, 41.

2. Ce prologue est de saint Basile.

ter un psaume à Dieu ?... Le psaume... est le premier rudiment des commençants, la croissance des progressants, la confirmation des parfaits, *la voix unique de toute l'Église*. Le psaume embellit la solennité... le psaume est l'occupation des anges, il est l'encens spirituel des armées célestes. »

On peut en dire autant de tous ces psaumes qui interviennent dans le propre de la messe et sont tous des chants de louange : *Graduel, Alleluia*, antiennes d'*Offertoire* et de *Communion* ; et aussi des fragments de psaumes que contient l'Ordinaire de la messe : le *Lavabo*, tiré du psaume 25 : « Je lave mes mains dans l'innocence, et je fais le tour de l'autel, Seigneur, pour annoncer hautement votre louange et raconter toutes vos merveilles. Seigneur, j'aime la beauté de votre maison et le lieu du tabernacle de votre gloire. » Après la communion sous les espèces du pain, le prêtre, en prenant le calice, dit un verset de notre psaume 115 : « Que rendrai-je au Seigneur pour tout ce qu'il m'a donné ? Je prendrai le calice du salut et j'invoquerai le nom du Seigneur. »

Saint Paul presse ainsi les Colossiens de s'adonner à la louange : « Que la parole du Christ demeure en vous avec abondance... sous l'inspiration de la grâce, que vos cœurs s'épanchent vers Dieu *en chants, par des psaumes, par des hymnes, par des cantiques spirituels*¹. » Qu'est-il resté de ces « hymnes » et de ces « cantiques spirituels » que saint Paul énumère avec les psaumes, parmi les chants de louange ? Peut-être quelques vestiges difficiles à discerner dans les écrits de saint Paul lui-même². Mais probablement notre *Gloria in excelsis Deo* en est-il un. Peut-être même est-ce là cet « hymne » que, d'après Plin, les chrétiens « chantaient à Christos comme à un Dieu ». Avant de figurer à la messe, il était chanté à l'office, à peu près comme notre *Te Deum*, qui

1. Col., 12, 16.

2. Cf. Eph., 5, 14; Phil., 2, 6-11.

est un autre « cantique spirituel » : ce sont des chants de louange qui ne viennent pas de la sainte Écriture, mais qui ont jailli, sous une forme lyrique, librement rythmée, du cœur des premiers chrétiens.

Notre avant-messe contient d'autres éléments, auxquels on ne songe pas habituellement, et qui en font un « sacrifice de louange ». C'est d'abord la *collecte*, avec les autres oraisons. Le corps de l'oraison est constitué par une demande variable. Mais cette demande est introduite par une exclamation de louange, un rappel des attributs divins : « O Dieu tout-puissant et éternel... O Dieu tout-puissant et miséricordieux... O Dieu qui manifestez surtout votre toute-puissance par l'indulgence et la miséricorde... O Dieu dont la providence ne s'égare jamais dans ses plans... O Dieu, notre refuge et notre force... » Mais, surtout, aucune oraison ne se termine sans une doxologie (formule de louange) ample et solennelle : « Par Jésus-Christ, votre Fils, notre Seigneur, qui vit et règne avec vous, dans l'unité du Saint-Esprit, Dieu, à travers les siècles des siècles ! » Cette structure des oraisons nous livre deux leçons très précieuses. D'abord que la demande, pour être exaucée, doit être introduite et conclue par la louange. Ensuite la doxologie nous enseigne le plan, l'« économie » normale de la louange chrétienne. Elle s'adresse au Père, elle lui est présentée *par* ce médiateur et cet ambassadeur de louange qu'est le Fils; elle s'épanouit *dans* ce milieu vivifiant et unifiant qu'est le Saint-Esprit, âme de l'Église. Cette économie est celle de la messe tout entière, comme on le voit en examinant la plupart des préfaces qui ouvrent l'action consécrationnaire et centrale du sacrifice, et la grande doxologie qui la conclut.

*
* *

Voici qui surprendra peut-être davantage. L'avant-messe est constituée sacrifice de louange également par

les lectures, épître et évangile. Sans doute, ces lectures ont pour but l'instruction des fidèles : l'avant-messe n'est-elle pas la « messe des catéchumènes », c'est-à-dire de ceux qui s'instruisent en vue du baptême ? Néanmoins, il ne s'agit pas ici d'une instruction ordinaire. La parole de Dieu n'a pas seulement pour but d'instruire, ou, plus exactement, si elle instruit, ce n'est pas seulement pour éclairer l'intelligence : c'est pour révéler les grandeurs de Dieu et provoquer la louange. Aussi la parole de Dieu n'est pas seulement annoncée : elle est proclamée. La préface des fêtes de la Sainte Vierge nous invite, non seulement à rendre grâces, mais encore à *laudare, benedicere et praedicare* : louer, bénir et prêcher. Ces trois mots sont à peu près synonymes, car prêcher, ce n'est pas seulement énoncer ou établir des vérités : c'est louer et bénir, c'est-à-dire proclamer et magnifier les grandeurs de Dieu. Dieu seul est capable de se louer dignement, et il le fait par sa Parole. Si tant de chrétiens manquent d'esprit de louange, c'est parce qu'ils sont peu familiers avec la Parole de Dieu, qu'ils ne savent ni recevoir ni renvoyer vers Dieu.

Le *Credo* enfin, par lequel nous répondons à la parole de Dieu en lui donnant notre adhésion, n'est pas un simple énoncé doctrinal. Chanté par l'assemblée des baptisés, c'est une profession de foi, c'est une « confession », c'est-à-dire une proclamation des grandeurs divines.

Nous déformerions la vraie nature de la messe si nous ne voyions dans l'avant-messe qu'un prélude didactique au sacrifice. C'est ce que certains semblent penser, si l'on prend garde à l'insistance avec laquelle ils exigent une parfaite intelligibilité des lectures. Certes, si on fait des lectures, c'est bien pour être compris. Mais ici, il ne s'agit pas d'intelligibilité rationnelle : il s'agit d'entrer dans le mystère, dans le sacrifice de louange. Et cela ne réclame pas seulement de la docilité intellectuelle, comme à la leçon de catéchisme, mais une attention lyrique, une communion dans l'enthousiasme.

Si le sacrifice de louange est surtout apparent dans l'avant-messe (que nous préférons, on comprend pourquoi maintenant, appeler « liturgie de la Parole », ou « liturgie évangélique »), c'est la messe tout entière qui est sacrifice de louange. Nous verrons que le sacrifice proprement dit du Corps du Christ s'accomplit dans une « Eucharistie », dans une action de grâces. Et l'action de grâces est un perfectionnement et un achèvement de la louange. Mais la liturgie de la Parole nous engage fortement dans le sacrifice de louange. Sa variété même nous enseigne à varier et à nuancer notre louange selon les temps et les fêtes. Celui qui, systématiquement, arrive pour l'offertoire, celui qui, par inattention, par défaut de missel, néglige de communier à la liturgie de la Parole, celui-là se réduit à ne participer que d'une façon très appauvrie et très monotone au sacrifice eucharistique lui-même. Sans doute l'histoire, les rubriques, la casuistique, nous autorisent à distinguer deux grandes parties dans la messe. Mais, en réalité, la messe tout entière est sacrifice de louange, et le sacrifice eucharistique proprement dit est déjà engagé et spécifié par la liturgie de la Parole.

*
* *

Ceci nous aide déjà à comprendre que l'expression de sacrifice de louange, que nous avons employée à satiété, n'est pas une métaphore. On dira : quel sacrifice, quelle immolation y a-t-il dans une suite de chants et de lectures ? Nous verrons plus tard que le sacrifice n'est pas nécessairement une immolation sanglante. Le sacrifice est une action sacrée et sanctifiante : la participation aux chants, l'œuvre de la louange de Dieu, l'audition fervente de sa parole, sont déjà consacrantes et sanctifiantes : elles préparent et perfectionnent le peuple de Dieu en vue du sacrifice. Mais admettons même le sens courant du mot sacrifice : celui qui s'oublie lui-même dans le chant, qui renonce à ses propres intérêts pour chanter

la gloire de Dieu, qui se laisse pénétrer jusqu'aux moelles et transformer par la Parole de Dieu, celui-là ne subit-il pas une action purifiante et détachante qu'on peut bien appeler, quoiqu'elle s'accomplisse dans la joie, une immolation? Telle est peut-être la raison dernière pour laquelle tant de chrétiens se prêtent si peu au chant et à la louange : il leur manque pour cela, sous couleur de dignité et de recueillement, la simplicité ingénue et l'oubli de soi-même qu'exige un véritable sacrifice.

CHAPITRE III

EUCCHARISTIA

La liturgie de la Parole se continue et s'épanouit en liturgie eucharistique. Il nous faut maintenant approfondir ce que signifie ce terme d'eucharistie.

Les anciens employaient plutôt des noms sur lesquels nous aurons l'occasion de revenir : fraction du pain, repas du Seigneur, assemblée. Les modernes disent habituellement : la messe, la communion, le Saint-Sacrement. Mais le terme officiel, celui que portent les catéchismes dans leur énumération des sept sacrements, c'est *Eucharistie*. Ce mot est d'origine grecque, ce qui lui donne une allure quelque peu pédante. Pourtant il n'a pas été forgé par les théologiens. Il nous vient directement de l'Évangile. Il dérive d'un verbe, « eucharistein », qui signifie *rendre grâces*. Nous voyons que Jésus rendit grâces à son Père au moment de ressusciter Lazare¹, au moment d'accomplir le miracle de la multiplication des pains² qui annonçait l'Eucharistie. Mais, surtout, il rendit grâces à son Père le jeudi saint, au moment de donner à ses disciples le pain devenu son corps³, puis le calice de son sang, la coupe eucharistique⁴. Avant d'accomplir la multiplication des pains⁵,

1. Jean, 11, 41.

2. Jean, 6, 11.

3. Luc, 22, 19; 1 Cor., 11, 24.

4. Matth., 26, 27; Marc, 14, 23.

5. Matth., 14, 19; Marc, 6, 41; Luc, 9, 16.

comme avant de rompre le pain devant les disciples d'Emmaüs¹, il « bénit son Père », ce qui, avec un mot différent, semble désigner la même prière². Mais c'est le mot d'eucharistie, d'action de grâces, qui est resté attaché au sacrement du pain et de la coupe, du corps et du sang de Jésus donnés en nourriture et en boisson.

En rendant grâces ainsi, Jésus ne faisait que se conformer à un usage religieux des Juifs. Que ce soit au cours du repas de la Pâque ou simplement au cours des repas de confréries, le père de famille prononçait une action de grâces ou une bénédiction adressée à Dieu pour le remercier de ses principaux bienfaits : la création du monde, le don à l'homme de la nourriture, la vocation du peuple élu et sa libération, lors de la première Pâque, qui le fit échapper à la captivité égyptienne et au royaume des idoles pour traverser la mer Rouge et entrer dans la Terre promise.

Il ne s'agit pas là d'un rite accidentel. L'Église, dans sa liturgie de la messe, a conservé cette action de grâces et l'a mise au premier plan. C'est par elle que commence la grande action consécatoire, avec ce que nous appelons la préface. Celle-ci n'est pas, en effet, un simple prélude ou prologue, comme le mot de préface pourrait nous le faire croire. Elle est une solennelle proclamation des bienfaits de Dieu, qui nous fait entrer au vif du sacrifice. Le célébrant invite les fidèles à tenir en haut leurs cœurs : *Sursum corda*. Puis à rendre grâces : *Gratias agamus Domino Deo nostro*. « Rendons grâces au Seigneur, notre Dieu. » Quand le peuple lui a répondu : « C'est digne et juste », il enchaîne et renchérit : « Oui, il est vraiment digne et juste, équitable et salutaire de vous rendre grâces en tout temps et en tout lieu, Seigneur, Père saint, Dieu tout-puissant et éternel. » Et il indique ensuite les motifs de cette action de grâces, qu'il

1. Luc, 24, 30.

2. Dans Matth., 26, 26 et Marc, 14, 22, il est dit que Jésus « prononça une bénédiction » en prenant le pain à la Cène.

puise souvent dans le mystère de la fête ou du temps, et il conclut en disant que, par là, nous nous associons au chant de la multitude innombrable des anges dans le ciel, qui ne cessent de chanter : « Saint! Saint! Saint! » La messe, dont la Préface ouvre la phase essentielle, est essentiellement une action de grâces.

*
* *

Mais qu'est-ce au juste qu'une action de grâces? Que signifie cette expression : rendre grâces? Nous ne la connaissons guère en dehors du vocabulaire chrétien. Cela ne signifie pas que ce soit une locution désuète, qu'il faudrait remplacer par une autre plus courante. Certains missels français, sous prétexte d'adaptation, ont employé les verbes : acclamer, féliciter. Ce sont autant de trahisons. L'impossibilité de traduire ce terme nous montre seulement qu'il exprime un sentiment très profondément religieux, sans équivalent dans la vie ordinaire.

Dieu est le créateur de toutes choses. Tout ce que nous avons, tout ce que nous sommes, nous le devons à sa bonté. La première attitude d'une âme religieuse est de reconnaître cette dette. Puisque tout nous est donné, en échange de tout nous ne pouvons rien donner. On ne paye pas Dieu. De même un enfant ne paye pas ou ne récompense pas ses parents pour lui avoir donné la vie, la nourriture, l'éducation et surtout leur amour. Cependant, il n'a pas le droit d'être ingrat. Il doit reconnaître tout ce qu'il leur doit. Sa dette ne pourra jamais être acquittée. Tout ce qu'on lui demande, c'est qu'il reconnaisse cette dette, et qu'il la reconnaisse avec amour. L'action de grâces, c'est cela, c'est le contraire de l'ingratitude; c'est non pas le paiement, mais la reconnaissance de notre dette totale envers Dieu, reconnaissance qui ne peut se faire que dans l'enthousiasme, l'amour et l'adoration. Alors que, par le « remerciement », nous

sommes quittes, l'action de grâces n'atteint jamais son terme.

Cette brève description nous permet de suggérer quelques éléments de l'action de grâces. Je dis seulement « suggérer » et « quelques éléments », car l'action de grâces est quelque chose de si ample, de si complexe et de si simple à la fois qu'on ne peut vraiment en donner une définition adéquate. Rendre grâces, c'est donc reconnaître qu'on doit tout à Dieu. C'est reconnaître à la fois la grandeur de Dieu, notre unique Créateur et bienfaiteur, et notre propre néant : nous n'avons rien, nous ne donnons rien en dehors de ce que nous avons reçu. En rendant grâces, nous disons en même temps que nous sommes incapables de payer notre dette et que nous avons la conscience profonde de cette dette insolvable. Si l'action de grâces s'adressait à une créature semblable à nous, quoique supérieure, elle aurait quelque chose d'humiliant et de pénible. Mais comme elle s'adresse à Dieu, nous acceptons avec joie de reconnaître, en même temps que le don, notre incapacité à le rétribuer. L'action de grâces, bien loin de comporter une humiliation, un dépit, est donc faite de joie, de tendresse, d'admiration, d'enthousiasme en même temps que de gratitude et d'humilité. Bien loin de nous abaisser, elle nous grandit; bien loin de nous attrister, elle nous comble de joie.

C'est un sentiment inépuisable et immense parce qu'il porte sur tout : sur la beauté et la richesse du monde visible, et c'est pourquoi la vue d'un beau paysage, d'un lever de soleil, d'une herbe qui pousse, d'un enfant qui dort, éveillent en nous le besoin de rendre grâces. L'action de grâces porte encore sur les merveilles invisibles : la beauté de l'âme humaine, la richesse intérieure des saints, la fécondité des sacrements, la douceur de la parole de Dieu, la grandeur de l'Église. Enfin, et c'est alors qu'elle est le plus pure, l'action de grâces porte sur Dieu lui-même, sur sa bonté, sa grandeur, son bonheur éternel, en un mot sa gloire. Nous chantons dans le *Gloria in excelsis* cette acclamation sublime : « Nous

vous rendons grâces pour votre grande gloire ! »

L'action de grâces est le sentiment le plus pur, le plus noble et le plus exaltant, parce que le plus désintéressé, qui puisse animer une âme religieuse. Malheureusement, ce n'est pas le plus naturel ni le plus fréquent. Que de chrétiens, et qui se croient de bons chrétiens, passent leur temps à demander à Dieu des bienfaits, temporels ou spirituels, à s'apitoyer sur eux-mêmes. Sans doute, le Christ nous a dit : « Demandez et vous recevrez », et la demande fait partie intégrante de la prière. Mais saint Paul a su joindre les deux sentiments, avec une psychologie très fine, lorsqu'il a dit : « N'ayez aucune inquiétude; mais en toute circonstance, par la prière et la supplication, ainsi que par l'action de grâces, présentez à Dieu vos demandes¹. » Associer l'action de grâces à la demande, n'est-ce pas un bon moyen d'être exaucé, puisqu'on montre au bienfaiteur qu'il n'oblige pas un ingrat ?

Nous sommes habitués à voir dans les sacrements des dons que Dieu fait à notre misère, qui comblent tous nos besoins. Mais le plus noble besoin de l'homme n'est-il pas de remercier ? L'Eucharistie n'est pas seulement le sacrement qui nous donne le Corps du Christ en nourriture : elle est aussi et même d'abord le sacrement qui nous permet de dire à Dieu merci.

Toutefois, dans l'Eucharistie, notre merci, notre action de grâces, ne demeurent pas de simples sentiments : ils prennent la forme du pain et du vin. Le pain et le vin, nous pouvons les offrir à Dieu parce qu'ils sont l'œuvre de nos mains, mais ils expriment notre action de grâces parce que nous n'aurions jamais pu confectionner du pain et du vin si Dieu ne nous avait donné le premier sa terre et son ciel, son soleil et sa pluie, l'épi et la grappe.

Nous dirons, après la consécration, que nous offrons au Père cette hostie sans tache « prise sur vos dons »,

1. Phil., 4, 6.

de tuis donis ac datis. Les liturgies orientales ont une expression plus forte encore : nous vous offrons « ce qui est à vous à partir de ce qui est à vous ».

*
**

Si nous ne pouvions offrir à Dieu que du pain et du vin, c'est-à-dire un tout petit fragment de sa création, alors que nous tenons tout de lui, notre action de grâces serait, certes, ridiculement insuffisante. Mais voilà que le sacrifice de la messe, au contraire, nous permet de rendre à Dieu une action de grâces parfaitement digne de lui. Parce que ce pain et ce vin vont devenir la personne même de son Fils. Or celui-ci est le grand Chantre du Père, le seul capable de rendre à Dieu une action de grâces parfaite et substantielle. Car il ne se contente pas de prendre notre action de grâces et de la présenter à son Père. Il *est* lui-même action de grâces. Homme véritable, créature comme nous, il connaît notre néant, il partage notre misère, il a conscience de notre impuissance. Dieu de Dieu, vrai Fils de Dieu, parole du Père, il a une connaissance parfaite de la gloire du Père, et il reflète parfaitement cette gloire¹. Homme-Dieu, il est le premier-né de toute l'humanité, il récapitule toute la création, et lui, dont tout le mouvement est « d'aller au Père », lui qui est « la voie » vers le Père, il ramène au Père toute la création et toute l'humanité. C'est ainsi que notre messe est une parfaite action de grâces, parce qu'elle offre au Père non seulement nos chants et nos acclamations, non seulement du pain et du vin, mais encore la personne même du Christ, « en qui nous avons la hardiesse de nous approcher de Dieu avec confiance² », parce qu'« il est l'image du Dieu invisible, né avant toute créature; car c'est en lui que toutes choses ont été

1. Hébr., 1, 1.

2. Eph., 4, 12.

créées...; tout a été créé par lui et pour lui... Car Dieu a voulu que toute la plénitude habitât en lui, et il a voulu réconcilier par lui toutes choses avec lui-même¹ »...

Ceci est très clairement exprimé dans les deux prières qui terminent le canon. Le prêtre fait d'abord des signes de croix sur le pain et le vin consacrés (jadis il signait à ce moment des offrandes simplement bénites : huile, raisin, cire, etc.) en disant : « C'est par lui que vous créez tous ces biens, vous les sanctifiez, vous les vivifiez et vous nous les donnez. » Ainsi toute la création est ramenée au Père par le chef de la création, le Christ. Puis le prêtre, faisant des signes de croix avec l'hostie, au-dessus du calice, puis devant le calice, conclut : « C'est par lui, et avec lui, et en lui, que vous est rendu, Dieu Père, dans l'unité du Saint-Esprit, tout honneur et toute gloire aux siècles des siècles. »

*
* *

A cette grande doxologie, les fidèles doivent répondre *Amen*. Cet *Amen* est le sommet de leur adhésion à l'action de grâces et à la louange réalisées par le sacrifice eucharistique. Saint Jérôme nous dit que de son temps, à Rome, cet *Amen* retentissait comme le tonnerre du ciel. Si, de nos jours, cet *Amen* des fidèles est si timide (à supposer même qu'ils le prononcent), n'est-ce pas en partie parce que le sens leur en échappe, à cause de la fausse traduction en un pâle et résigné : Ainsi soit-il ? (La faute remonte aux Septante, les traducteurs grecs de la Bible².)

Amen ne signifie pas Ainsi soit-il. Lorsque Jésus commence une affirmation par *Amen*, nous ne la traduisons pas : Ainsi soit-il, mais : En vérité. L'*Amen* qui termine le signe de croix ou le *Credo* n'est pas la réponse à un

1. Col., 1, 15-20.

2. Cf. notre brochure : *Amen* (coll. « Bible et missel »). J. GUILLET, *Thèmes bibliques* (coll. « Théologie ») p. 42, note 103.

souhait. C'est une conclusion affirmative. Les Français de l'Ancien Régime disaient encore : « Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. *Amen*. » *Amen* veut dire : c'est vrai. Mais avec une nuance d'enthousiasme. C'est le mot de la foi, c'est le mot de la louange et de l'action de grâces. Il vaut mieux ne pas le traduire. Certes, il est d'origine hébraïque, et il se rattache à une racine qui signifie la solidité, la confiance, — Isaïe¹ dit que notre Dieu est un Dieu *Amen*. Mais ce mot est passé tel quel dans toutes les langues. Littré lui consacre un article dans son *Dictionnaire de la langue française*. Sans doute, on dit *Amen* à la fin des oraisons, qui contiennent une demande : mais ces oraisons s'achèvent, nous l'avons vu, par une doxologie, à laquelle applaudit l'*Amen*. L'*Amen* qui termine nos sermons, et dont la traduction par « Ainsi soit-il » oblige les prédicateurs à courir, parfois désespérément, vers « la vie éternelle », cet *Amen* était la conclusion, peut-être donnée par le peuple, à la doxologie qui concluait toute prédication. Car nous avons vu que « prêcher » n'était pas seulement expliquer ou démontrer, mais proclamer la louange de Dieu. Les doxologies dont saint Paul parsème ses épîtres se terminent toutes par *Amen*².

Dans l'Apocalypse, *Amen* conclut les doxologies du prologue³; dans la liturgie céleste, les quatre êtres vivants répondent *Amen* à la louange que toutes les créatures donnent à Dieu et à l'Agneau⁴; en outre, *Amen* figure au début d'une doxologie⁵ : il ne peut donc signifier Ainsi soit-il. Il est associé à *Alleluia*⁶. Saint Augustin devait prêcher, à des auditeurs un peu surpris, que nous passerions l'éternité à répéter *Amen*, *Alleluia*, ces deux mots étant seuls capables d'exprimer notre con-

1. Isaïe, 65, 16.

2. Par exemple Rom., 11, 36; 15, 33; 16, 24, 27.

3. Apoc., 1, 6 et 7.

4. Apoc., 5, 14.

5. Apoc., 7, 11.

6. Apoc., 19, 4.

naissance des grandeurs divines et l'allégresse que nous en ressentons.

Mais l'Apocalypse contient sur l'*Amen* un texte bien extraordinaire¹. Le Christ lui-même est appelé « l'*Amen*, le témoin fidèle et véritable, le Principe de la création de Dieu ». Il est en personne cette adhésion aimante et enthousiaste qui conclut et résume l'action de grâces, qui ramène toute la création au Père. Il est le *Oui* éternel des créatures qui se donnent au Père, à qui elles doivent tout. Saint Paul l'avait dit déjà² : « Le Fils de Dieu, le Christ Jésus que nous avons annoncé parmi vous, n'a pas été oui et non; en sa personne il n'y a eu que du oui. Toutes les promesses de Dieu ont en effet trouvé leur oui en sa personne; aussi bien est-ce par lui que nous disons notre *Amen* à la gloire de Dieu. »

1. Apoc., 3, 14.

2. 2 Cor., 1, 19-20.

CHAPITRE IV

L'OFFRANDE

Nos sentiments d'action de grâces ne doivent pas rester uniquement intérieurs. Ils se manifestent d'abord par l'offrande à Dieu du pain et du vin.

Que signifie exactement le mot offrir ? Il signifie exposer, porter en avant. Tel est le sens primitif du verbe signifie « porter en haut ». Les deux mots comportent d'ailleurs une idée d'échange. L'offrande du pain et du vin, dans l'Eucharistie, a donc un sens très précis et très matériel. Dans le langage humain, Dieu est toujours considéré comme siégeant en haut. Les dons de Dieu descendent d'en haut. Si nous voulons manifester notre reconnaissance, essayer — bien que ce soit impossible — de payer notre dette par une sorte d'échange, nous élèverons donc, nous porterons en haut nos dons. Rappelez-vous qu'avant de chanter la grande action de grâces, la préface, le prêtre adresse cette invitation aux fidèles : *Sursum corda*, les cœurs en haut ! Il est certain que Dieu, pur esprit, est à la fois partout et nulle part, mais rien offrir (*ob-ferre*), des substantifs oblation, offrande. En grec, le terme correspondant, qui a désigné longtemps la partie essentielle de la messe, est « anaphore », qui ne peut empêcher les hommes qui vivent dans le matériel et dans l'imaginaire de se représenter Dieu comme habitant dans les hauteurs. Nous chantons, au *Gloria* et au *Sanctus* : « Gloire à Dieu dans les hauteurs ! »

Nous ne serons donc pas surpris de voir le prêtre, au commencement du sacrifice eucharistique proprement dit, élever vers le ciel l'hostie posée sur la patène et le calice rempli de vin.

Mais ce serait une grave erreur de croire que, ce geste une fois accompli, l'offrande est terminée. En réalité, c'est la messe tout entière qui est une offrande, c'est-à-dire une élévation de nos dons. Lorsque l'évêque ordonne un nouveau prêtre et énumère ses principales fonctions, il dit tout simplement : *Sacerdotem oportet offerre*. Le prêtre doit offrir. Et ce mot, si sobre, désigne la célébration de la messe. Lorsque la consécration est achevée, le prêtre récite une magnifique prière dont le mot principal est *offerimus* : nous offrons. Il ne suffit pas de rendre présents sur l'autel, par la consécration, le corps et le sang de Jésus immolé, il faut encore les offrir à son Père.

A ce sujet, il faut prévenir une méprise. J'ai dit que l'offrande consiste, extérieurement, en une élévation des dons. Mais ce qu'on appelle « l'élévation » n'est pas une offrande. Cette élévation, qui vient aussitôt après la consécration, et à laquelle les sonneries de l'enfant de chœur, l'immobilité et le silence de l'assistance donnent un relief saisissant, cette élévation a été instituée en France au XIII^e siècle par les évêques qui construisirent Notre-Dame de Paris, simplement afin de montrer l'hostie aux fidèles. Dans l'antiquité, elle n'existait pas et n'avait pas de raison d'être, puisqu'on célébrait la messe face au peuple. Elle n'existe toujours pas en Orient. Mais il y a une autre élévation dans la messe, celle qu'on appelle, bien malencontreusement, « petite élévation ». Elle est en réalité la plus importante des deux. Et celle-ci n'a pas pour but de montrer l'hostie aux fidèles, mais de l'offrir au Père. C'est la conclusion et l'apogée du canon de la messe, qui n'a été, d'un bout à l'autre, qu'une offrande, accomplie par les hommes, du sacrifice du Christ à la gloire de son Père. La « petite élévation » achève cette offrande d'une manière particulièrement

significative et solennelle et tous les fidèles s'y unissent — ou, hélas! devraient s'y unir — par un retentissant *Amen*.

Ainsi, la messe est essentiellement, et d'un bout à l'autre, une offrande¹. En ce cas, à quoi sert l'offertoire?

Il n'est en réalité qu'une préparation de l'offrande, un apport des dons, du pain et du vin. Sans doute nous les offrons parce qu'ils nous appartiennent, nous en faisons don pour le sacrifice. Mais ce n'est qu'un commencement, une condition indispensable. Ce pain et ce vin ne vont pas rester tels quels. Dieu va les prendre, il va en faire le corps et le sang de son Fils. Jésus, à l'occasion et sous l'apparence de ce pain et de ce vin, va s'offrir lui-même à son Père, et c'est là l'essentiel. Ne disons-nous pas que la messe, c'est l'offrande et l'immolation de Jésus-Christ à son Père pour le salut du monde? Jésus s'est offert et immolé à la Cène et à la Croix. C'est cette offrande-là que la messe renouvelle. L'offrande essentielle se produit donc à la consécration et non pas à l'offertoire.

Mais ce n'est pas tout. La messe n'est pas achevée à la consécration. Elle continue par des prières et des actions que l'on explique trop rarement. Il ne suffit pas que le Christ s'offre invisiblement. Visiblement, c'est l'Église, dans la personne du prêtre et aussi des fidèles, qui offre le sacrifice. Toutes les prières qui suivent la consécration ont pour but de permettre à l'Église d'offrir le sacrifice du Christ et de s'offrir avec lui. En effet, le Christ n'est jamais seul. Depuis le Calvaire et la Pentecôte, il a fait de tous les hommes, et surtout de tous les baptisés, c'est-à-dire de toute l'Église, le Corps dont il est le chef, la tête. Le corps ne peut pas vivre sans la tête. La tête ne peut pas ne pas entraîner son corps partout où elle

1. Elle est encore bien autre chose. Mais on ne peut tout dire à la fois. Et cela n'empêche pas que la messe soit tout entière (et non successivement) offrande et sacrifice.

va. A la messe, ce n'est donc pas le Christ seul qui s'offre et qui est offert : l'Eglise, c'est-à-dire nous tous, offre, s'offre, est offerte avec lui.

Ceci peut sans doute nous aider à corriger nos manières de penser et aussi de nous comporter à l'égard de l'Eucharistie et de la messe. Dans la messe, nous voyons trop uniquement un sacrifice accompli par le Christ, que nous n'aurions qu'à regarder, en priant pour bénéficier de ses fruits. S'il en est ainsi, peu importe qu'à la messe nous pensions à autre chose, ou que nous récitons notre chapelet. N'est-ce pas le Christ qui fait tout ? Et même, si la messe n'est que cela, pourquoi aurions-nous besoin d'assister à la messe ? Ne suffit-il pas que quelques prêtres la célèbrent çà et là ? Que nous y soyons présents ou que nous restions chez nous, le sacrifice du Christ n'en sera pas moins célébré. Mais si la messe consiste en ce que toute l'Eglise offre le Christ et s'offre avec lui, on comprend alors que tous les baptisés doivent assister à la messe — ou plutôt non, qu'ils ne doivent pas seulement y assister, en spectateurs passifs, mais qu'ils doivent s'y associer, y participer activement.

Dans l'Eucharistie, ne voyons-nous pas trop exclusivement la communion, c'est-à-dire la descente vers nous d'un splendide don de Dieu que nous n'aurions qu'à recevoir, en nous contentant, si j'ose dire, d'ouvrir la bouche ? Mais si l'Eucharistie est d'abord une action de grâces, une offrande, elle n'est pas seulement descente de Dieu vers l'homme, elle est aussi montée de l'homme vers Dieu. Il ne suffit pas de recevoir, il faut aussi nous donner, il faut aussi nous offrir.

Or c'est le geste primordial de l'âme religieuse. Dieu veut que nous nous offrions, que nous nous donnions à lui. Il ne se contente pas de notre respect, de notre obéissance ni même de notre prière, si, en le respectant, en lui obéissant, en le priant, nous restons maîtres de nous-mêmes, refermés en quelque sorte sur nous-mêmes. La messe ne nous demande pas seulement d'offrir du pain et du vin, comme des objets matériels et inertes : elle

ne nous demande pas seulement d'offrir le Christ comme un personnage adorable sans doute, mais étranger. Elle nous invite à nous donner. Pour une raison très simple : elle est le sacrement de la charité, c'est-à-dire de l'amour. Or il n'y a pas d'amour si l'on se contente de donner un bien extérieur, si précieux soit-il. On a dit que l'aumône était une forme raffinée de mépris, et c'est vrai, si l'on se contente de donner de l'argent sans rien donner de son cœur. L'amour ne consiste pas à donner, il consiste à se donner. En mourant sur la Croix, Jésus n'a rien donné d'extérieur à lui, mais il s'est donné tout entier. Ne nous avait-il pas avertis : « Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime ¹. »

NOTE SUR LE PROBLÈME DE L'OFFERTOIRE

On a vu ces dernières années se développer tout un mouvement pour « valoriser » l'offertoire. Les prédications, les commentaires de messe ont insisté sur la signification humaine des dons, sur le symbolisme de la goutte d'eau. On a organisé des « processions d'offertoire » où l'on voyait défiler les offrandes les plus hétéroclites, jusqu'à des parents « offerts » par leurs enfants.

Une telle tendance s'explique. L'offertoire — surtout lorsque, comme dans la Rome ancienne, les fidèles apportent leurs dons à l'autel — permet aisément de manifester la participation des assistants à la messe. L'apport de dons variés semble montrer, mieux que la simple élévation d'une hostie fournie par le sacristain, l'insertion de la messe dans la vie humaine tout entière, le devoir de venir à la messe non seulement avec les sentiments d'une piété un peu convenue, mais après un effort généreux et réaliste pour christianiser la vie de chaque jour. Il faut bien dire aussi qu'il est plus facile d'exploiter les aspects humains du mystère eucharistique que de l'exposer dans ce qu'il a de plus central et de plus divin.

Malheureusement cette tendance aboutit à déformer singu-

1. Jean, 15, 13.

lièrement le sens véritable de la messe, à en faire une offrande de l'homme beaucoup plus qu'une offrande du Christ. Nous avons assisté à des « messes en chœurs parlés » où l'offertoire était souligné par un texte interminable, tandis que l'anamnèse, le *Supplices*, ou la petite élévation, étaient à peine indiqués, sinon même traités par prétérition.

En réalité, l'offertoire n'est qu'un apport des dons, une préparation matérielle du sacrifice, accompagné de prières. Celles-ci, relativement récentes, se contentent de démarquer assez servilement les prières du canon. Il y a là, néanmoins, une indication qu'on ne peut négliger : si nous demandons à Dieu de regarder favorablement ces dons, c'est parce qu'on y voit déjà le Christ. On parle assez souvent à ce propos d'anticipation ou, plus savamment, de prolepse. Ceci nous paraît superflu. Il n'y aurait anticipation que si la liturgie, à la manière de la théologie postérieure, influencée par la casuistique des « défauts » de la messe, distinguait soigneusement entre les dons non consacrés et les dons consacrés. Mais il n'en est rien. La liturgie ne connaît guère les *avant* et les *après*. Les génuflexions après la consécration sont d'introduction tardive. Les *secrètes* parlent généralement des dons, qui ne sont pas encore consacrés, non seulement comme s'ils l'étaient déjà, mais comme si les fidèles les avaient déjà reçus. Dans la liturgie byzantine, les offrandes qu'on transporte lors de la « grande entrée » (correspondant à notre offertoire) sont vénérées par les fidèles comme nous vénérons le Saint-Sacrement. Et Rome a interdit d'inquiéter les Uniates sur ce point. Si l'on avait tenu compte de cette indifférence de la liturgie à l'égard de l'*avant* et de l'*après*, on aurait évité de poser de faux problèmes, ou de durcir inutilement un problème réel, à propos de l'Epiclèse des Orientaux (invocation au Saint-Esprit pour lui demander de sanctifier les dons, après le prononcé des paroles de l'Institution).

Dans la messe, si l'on se place au point de vue de l'efficacité, tout se produit dans la seule consécration. Celle-ci ne réalise pas seulement la présence réelle en opérant la transsubstantiation. Elle rend présent le Christ immolé, elle l'immole sacramentellement. Ou, si l'on veut, le Christ s'immole, il s'offre (si l'on admet, ce qui nous paraît certain, que l'offrande et l'immolation ne sont pas deux actes réellement séparés). En même temps, il offre avec lui son corps, qui est l'Eglise. On peut même dire que l'essentiel de la communion s'opère aussi dans la consécration : c'est par elle que nous tous, si nombreux que nous soyons, ne formons qu'un seul corps dans le Christ.

Mais le mystère doit s'exprimer et se développer sacramentellement pour être accessible à l'homme. Ce qui s'est réalisé

en un seul point va s'étaler dans le temps. Le sacrifice unique comportera des phases (plutôt que des parties ou des « actes » comme pour un drame) qui mettront en lumière ses inépuisables richesses. L'anamnèse énumérera les mystères divers rendus présents sur l'autel par l'unique « mystère de la foi ». La communion appliquera et consommera personnellement, de la façon la plus réaliste, l'union de tous et de chacun au Corps et dans le Corps du Christ. L'offrande du Christ, et de l'Eglise avec lui, s'exprimera dans l'anamnèse (dont le verbe principal est *offerimus*) et dans le *Supplices*. C'est là la véritable offrande. Et elle ne vient pas de nos sentiments plus ou moins dévots, de nos dons plus ou moins variés et abondants, mais du fait très objectif et en quelque sorte extérieur à nous, antérieur à notre participation à la messe, que, baptisés, nous sommes constitués membres du Christ, ne faisant qu'un avec lui.

La préparation des dons, qualifiée d'offertoire, peut être considérée déjà comme une expression rituelle de cette offrande, qui n'est réelle qu'avec la consécration; tout de même que la communion, postérieure à celle-ci, met en œuvre un de ses effets les plus importants (car dans les rites expressifs qui se déroulent dans le temps, il y a forcément un *avant* et un *après*, alors qu'il n'y en a pas dans la réalité mystérieuse).

Tout ce qu'on dit habituellement de l'offertoire peut donc être admis, à condition qu'on y voie comme une explicitation rituelle de la seule offrande qui vaille : celle du Christ et de l'Eglise, dans la consécration.

Mais où l'on verse dans l'erreur, c'est si l'on pose l'offertoire comme un premier acte sacrificiel, se suffisant en quelque sorte à lui-même, et si l'on y voit l'offrande de l'homme, sans l'inclure dans l'offrande du Christ. A entendre certains commentateurs de messe, on pourrait croire qu'après l'offertoire tout l'essentiel est fait, et que les fidèles pourraient à la rigueur se disperser sans attendre la consécration, qui ne les concerne plus, mais le Christ seul.

Quant aux offrandes d'objets variés, il faut faire une triple distinction. S'il s'agit du pain et du vin qui serviront au sacrifice, rien n'est plus louable. S'il s'agit de denrées diverses, mais propres à la consommation, soit pour le culte (pain, vin, cire, huile), soit pour des fins charitables (denrées de toutes sortes, voire vêtements ou bois de chauffage pour les pauvres), on peut les apporter à l'offertoire, et ce geste est traditionnel. Il faut bien marquer alors qu'il ne s'agit pas d'apporter une oblation, mais de venir chercher une bénédiction, une « eulogie », comme dans l'usage vénérable du « pain béni ». Enfin l'offrande d'outils, de berceaux, etc., ne

se justifie aucunement. Dans la liturgie, rien n'est « offert » pour être ensuite restitué aux propriétaires. Qu'on procède pour ces objets à une bénédiction (beaucoup sont prévues dans le rituel), mais en dehors de la messe. Il vaudrait mieux placer hors de la messe également les offrandes de la deuxième catégorie si, à cause de leur quantité, elle devaient donner une importance exagérée à l'offertoire par rapport au reste de la messe.

CHAPITRE V

L'ECHANGE

L'Eucharistie est le sacrement du don. Elle l'est doublement. Elle est le sacrement du don de Dieu aux hommes. Elle est le sacrement du don des hommes à Dieu.

Dieu se donne aux hommes. Il y a dans cette petite phrase toute la différence entre une idée abstraite de Dieu et la révélation que Dieu nous a faite de lui-même dans l'Écriture. Un philosophe peut arriver, par réflexion, à concevoir un Être suprême, un Créateur maître de l'univers, et même une Providence. Les Juifs, qui avaient eu la révélation personnelle du Dieu unique, savaient que ce Dieu était pour eux plein de sollicitude et même de tendresse. Car le Dieu de l'Ancien Testament n'était pas uniquement, comme on le répète trop souvent, un Dieu de crainte; bien des passages des prophètes le montrent déjà comme un Dieu paternel et très bon¹.

Mais il était réservé à Jésus-Christ de nous annoncer l'Évangile, c'est-à-dire la joyeuse nouvelle, l'incroyable nouvelle du don de Dieu aux hommes. Ce don, c'est lui-même. Comme l'a dit saint Jean, dans une des phrases les plus bouleversantes de l'Évangile, « Dieu a tellement aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique² ». Tel

1. Cf. par exemple Isaïe, 40-45; 54-66; Jérémie, 31, 33; Ezéch., 34; Osée, 2, 11, etc.

2. Jean, 3, 16.

est le fond, si l'on peut dire, du mystère de l'Incarnation, d'un Dieu se faisant homme : de la part de Dieu un tel rayonnement, un tel trop-plein de bonté envers l'humanité qu'il se donne à elle, qu'il s'unit à elle de la manière la plus intime qu'on puisse imaginer : il épouse cette humanité de manière à ne plus faire qu'un avec elle, dans l'unité d'une seule personne qui est notre Seigneur Jésus-Christ, vraiment homme et vraiment Dieu.

Jésus-Christ est vraiment un don de Dieu aux hommes. Étant Dieu, il nous a été accordé gratuitement, sans aucun droit, sans aucun mérite de notre part. Mais aussi, il ne nous a pas seulement été montré ou prêté : il nous a été donné, il nous appartient, il est nôtre, possédant notre nature humaine, notre chair avec toutes ses faiblesses, sauf le péché, ayant connu la pauvreté, la fatigue, la faim et la soif, la trahison et la mort. Il a partagé les repas des hommes et, comme les hommes, il s'est couché dans le tombeau.

Jésus une fois remonté au ciel, nous n'avons pas été orphelins : il nous a donné son Esprit, le Saint-Esprit, dont un des noms est justement : Don. C'est le Saint-Esprit qui fait habiter Dieu en nous, parce qu'il est amour. Cette présence et cette vie permanentes de Dieu en nous par le Saint-Esprit, c'est aussi ce qu'on appelle la grâce. C'est de la grâce que Jésus parlait lorsqu'il disait à la Samaritaine : « Si tu savais le don de Dieu ! » A cette femme qui recherchait avidement l'amour et ne le trouvait que dans le péché, qui est la caricature et le poison de l'amour, Jésus offre l'amour qui désaltère au lieu d'assoiffer : « Si tu savais le don de Dieu, et qui est celui qui te dit : « Donne-moi à boire », c'est toi qui l'aurais prié, et il t'aurait donné l'eau vive... Celui qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura plus soif à jamais. Mais l'eau que je lui donnerai sera en lui une source d'eau jaillissant en vie éternelle ¹. »

1. Jean, 4, 8-15.

Venons maintenant à l'Eucharistie. Elle résume et contient tous les dons de Dieu aux hommes. En elle, Jésus-Christ est réellement présent et il nous est donné si totalement qu'il devient notre nourriture. Dans les paroles mêmes où il a affirmé sa présence, Jésus a affirmé en même temps qu'il se donnait : « Ceci est mon Corps, qui vous est donné. Prenez et mangez-en tous. » L'Eucharistie nous donne Jésus-Christ immolé, c'est-à-dire totalement donné : « Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime. » Elle ne nous donne pas seulement son immolation, mais Jésus tout entier avec son corps et son âme, son sang, son humanité et sa divinité, et tous ses mystères.

Et enfin, par la communion, Jésus ne nous est pas donné seulement pour que nous mangions sa chair, car, dit Jésus à ce propos, « la chair ne sert de rien¹ », mais pour que nous soyons remplis de son esprit et de sa grâce. Dans une belle antienne de l'office de la Fête-Dieu, saint Thomas d'Aquin nous le fait chanter : « *O sacrum convivium*, ô banquet sacré où le Christ est mangé..., où l'âme est comblée de grâce, et où nous est donné le gage et le commencement de la vie éternelle. » Voilà comment l'Eucharistie est par excellence le don de Dieu aux hommes. Tous les sacrements, certes, sont des dons de Dieu, mais celui-ci les surpasse tous et les récapitule tous, parce qu'il contient réellement le don par excellence : Jésus-Christ.

*
* *

Si l'Eucharistie est le don de Dieu aux hommes, elle doit être le don des hommes à Dieu. Avez-vous remarqué que dans le dialogue de Jésus avec la Samaritaine, avant de dire à celle-ci : « Si tu savais le don de Dieu », Jésus commence par demander à la Samaritaine : « Donne-moi à boire. »

1. Jean, 6, 63.

Dieu nous donne, Dieu se donne à nous. Mais il veut aussi que nous lui donnions, que nous nous donnions à lui. Son don n'est pas invisible : c'est son Fils fait homme, visible au milieu de nous. Notre don à nous ne peut pas se contenter d'être un don spirituel. Il faut qu'il soit visible, qu'il soit un signe, c'est-à-dire un sacrement. Ce sacrement, c'est l'Eucharistie. Nous donnons à Dieu notre présence à la messe, nos chants, nos prières, nos attitudes, du pain et du vin. Sans doute, nous l'avons déjà dit, tout cela nous a été donné par Dieu. Comme le dit la prière qui suit la consécration : « Nous offrons à votre auguste majesté cette hostie pure et sans tache qui vient de vos dons. »

Jadis à Rome, ce don des fidèles à Dieu était accompli d'une manière particulièrement significative. Ils venaient en procession à l'autel, porteurs de pain et de vin, et aussi d'huile, de cire, de fruits nouveaux. Une partie de ces dons servait directement au sacrifice en étant consacrés. Une autre partie servait à secourir les pauvres. La dernière part enfin servait à l'entretien du clergé. La liturgie a gardé le souvenir de ces dons. Dans les textes de la messe, le pain et le vin, même après la consécration, sont souvent appelés *dona*, *munera*, dons et présents, parce qu'on n'oublie pas qu'ils ont été apportés par les fidèles.

Nous pouvons regretter l'ancien usage de la procession d'offrande par laquelle les fidèles apportaient leurs dons à l'autel. Mais n'oublions pas que cette cérémonie s'est maintenue sous une forme simplifiée et évidemment moins poétique, qui est tout simplement... la quête. On a raison sans doute de protester contre les quêtes interminables, multipliées, indiscrètes. Mais on aurait tort de vouloir exclure la quête de la messe. Elle en fait intégralement partie. N'y voyons pas une nécessité sordide, mais un geste religieux et, encore une fois, un signe. Ce qui compte, ce n'est pas la somme que nous donnons, mais notre générosité profonde. Rappelez-vous Jésus, voyant une pauvre veuve mettre une toute petite

pièce de monnaie dans le trésor du Temple : « Je vous le dis en vérité, cette pauvre veuve a donné plus que tous ceux qui ont mis dans le tronc. Car tous ont mis de leur superflu, mais cette pauvre femme a donné de son nécessaire, tout ce qu'elle avait pour vivre¹. » Avec un petit sou — ou ce qui y correspond de nos jours — ou avec un gros billet, il faut donner de notre cœur pour nous associer au sacrifice de celui qui s'est donné lui-même.

Paul Claudel, dans « l'Offertoire » de son beau poème *La Messe là-bas*, fait dire au célébrant :

Voici le plateau qu'on tend, n'as-tu rien que ce sou misérable, cette pièce sans nom sous la crasse, et le seul porte-monnaie qui s'ouvre?...

Pourquoi donc frustrer notre Dieu de ce qui est son propre et son avoir ?

*
* *

Si nous offrons à Dieu le pain et le vin, et ensuite le corps et le sang du Christ présents sous leurs apparences, nous attendons que Dieu, en retour, nous comble de toutes sortes de bénédictions. C'est ainsi que la messe est un acte d'échange. La liturgie emploie souvent ce mot dans l'oraison de la messe, la secrète, où nous demandons à bénéficier en retour de cela même que nous offrons. Par exemple : « O Dieu qui, par les augustes échanges de ce sacrifice, nous faites participer à votre unique et souveraine divinité, accordez que, connaissant votre vérité, nous nous y conformions par une conduite pleine de sainteté². » Ou encore : « Regardez favorablement, Seigneur, les hosties que nous vous offrons et, par ces saints échanges, rompez les liens de nos péchés³. »

Dans la liturgie antique de Rome, ces échanges de la messe étaient très frappants. Les fidèles venaient deux

1. Luc, 21, 1-4.

2. IV^e Dimanche après Pâques et XVIII^e après la Pentecôte.

3. Mercredi 2^e semaine de Carême.

fois en procession à l'autel. Une première fois, à l'offertoire, ils venaient présenter leurs dons. Après le sacrifice, ils venaient dans le même ordre reprendre leurs dons, mais ceux-ci avaient été changés. Les fidèles qui avaient offert simplement du pain et du vin recevaient en échange le corps et le sang du Christ. A la place des offrandes humaines qu'ils avaient apportées, on leur donnait le pain de la vie éternelle et le calice du salut. C'était un véritable échange, mais combien avantageux ! On ne perd jamais au change avec Dieu : à celui qui donne généreusement, il rend le centuple, et au delà !

Cette idée d'échange apparaît déjà dans le mystère fondamental du christianisme : l'Incarnation. Dieu et les hommes ne sont plus séparés par un abîme infranchissable. Entre eux, un pont est jeté, un commerce — au sens le plus noble du mot — s'établit. C'est ce que chante l'Église dans une des plus belles antiennes du temps de Noël : « *O admirabile commercium...* O le stupéfiant échange ! Le Créateur du genre humain, prenant un corps et une âme, a daigné naître de la Vierge et, devenant homme sans le concours de l'homme, il nous a communiqué sa divinité¹. » On retrouve la même idée dans une oraison de Noël, qui a pris place dans l'Ordinaire de la messe pour la bénédiction de l'eau que le prêtre mélange au vin dans le calice : « Accordez-nous, ô Dieu, de partager la divinité de celui qui a daigné partager notre humanité. » La messe ne fait que continuer et perfectionner cet échange : notre pain et notre vin, dons de l'homme, deviennent la chair et le sang d'un Dieu, et ils nous sont rendus pour devenir notre chair et notre sang, et ainsi nous diviniser.

Ces considérations peuvent paraître un peu subtiles. Il faut remarquer cependant que, sans échange, il n'y a pas de vie, même physiologique. Sans échange, il n'y a pas de vie sociale, il n'y a même pas de vie culturelle et intellectuelle.

1. 1^{re} Antienne des Vêpres de la Circoncision.

Qu'est-ce que la nutrition et la croissance d'une plante sinon un échange avec la terre où elle a pris racine et qu'elle reviendra enrichir par sa décomposition ? Qu'est-ce que la respiration sinon un échange ? Un être qui serait fermé sur lui-même, qui n'emprunterait rien au milieu où il vit et qui ne lui rendrait rien, cet être-là ne pourrait ni grandir ni se développer. Les cailloux ignorent les échanges, mais tout ce qui vit, vit d'échanges.

Qu'est-ce que l'enseignement, la culture spirituelle, la vie littéraire ou artistique, la lecture, la conversation, sinon un échange d'idées ? Qu'est-ce que le commerce, qu'est-ce que la vie sociale, sinon un échange de services ? Une société est malade quand, par le règne de l'injustice, ce sont toujours les mêmes qui donnent et d'autres, toujours les mêmes, qui reçoivent, sans qu'il y ait d'échanges véritables entre le capital et le travail, les manuels et les intellectuels, les simples et les savants. Une famille n'est vivante et heureuse que si les échanges y règnent. Sans doute, les enfants reçoivent tout des parents, mais ils doivent leur rendre ce qu'ils peuvent, d'abord en affection, en respect et, plus tard, en soutien et en secours.

De même, il n'y a pas de vie spirituelle s'il n'y a pas d'échange. Une âme fermée sur elle-même, qui n'attend rien d'un être supérieur, est une âme morte. Une âme qui ne prie Dieu que pour recevoir ses bienfaits, mais qui jamais ne le remercie, ne lui adresse de louanges ni d'actions de grâces, est une âme qui vit d'une vie bien languissante et bien médiocre. Nous saisissons ici la nécessité absolue de la prière. Celle-ci n'est pas une mendicité intéressée et humiliante. La vraie prière n'est pas autre chose qu'un échange continu avec Dieu. On a très bien défini la prière comme la respiration de l'âme. De même que le corps respire par des échanges, par un double mouvement d'inspiration et d'expiration, l'âme respire quand elle aspire Dieu par la demande, et quand elle rend à Dieu quelque chose de ses bienfaits par l'action de grâces et la louange.

Notre Seigneur nous a enseigné la puissance de la prière par une parabole qu'il faut lire jusqu'au bout pour la bien comprendre. On la trouve dans l'évangile des Rogations¹. Le Christ nous donne en exemple l'ami qui, en pleine nuit, frappe à la porte de son ami pour obtenir du pain. Et le dormeur finit par se lever pour avoir la paix. Puis Jésus évoque l'enfant qui demande à manger à son père, et n'en recevra certainement pas une pierre au lieu d'un pain, un scorpion au lieu d'un œuf, ou un serpent au lieu d'un poisson. Si on ne lisait pas plus loin, on pourrait croire que la prière ne demande à Dieu que des biens temporels ou des avantages intéressés. Mais lisons notre évangile jusqu'au bout : « Si donc vous, qui êtes méchants, continue Jésus, vous savez donner de bonnes choses à vos enfants, à combien plus forte raison votre Père du ciel donnera l'esprit saint à celui qui le demande ? » Vous avez bien entendu : l'esprit saint. La véritable prière ne consiste pas à demander à Dieu telle ou telle chose : le bonheur, la réussite, la santé, même le salut éternel, mais le Saint-Esprit. L'esprit, c'est-à-dire le souffle et l'inspiration. Comme dit un psaume : « J'ai ouvert la bouche et j'ai attiré l'esprit, j'ai aspiré². » La prière nous donne ce souffle mystérieux, cet Esprit saint et bon qui nous permettra de respirer avec Dieu, d'être avec lui en état d'échange.

*
* *

Nous voyons ici combien la messe est une école de prière parfaite. Ce n'est pas un mouvement uniforme, c'est un va-et-vient perpétuel. Avant le début de la messe, nous commençons par demander pardon, avec le *Confiteor*. Puis nous célébrons la louange de Dieu par l'*Introït*. Nous crions encore notre misère par le triple *Kyrie eleison*. Puis nous glorifions Dieu par le *Gloria*.

1. Luc, 11, 5-13.

2. Psaume 118, 31.

Nous demandons de l'aide par l'*Oraison*. Puis nous recevons l'enseignement de la parole de Dieu par l'*Épître*. Nous la savourons et la méditons par le *Graduel* et l'*Alleluia*. Nous recevons l'enseignement de l'*Évangile*. Nous y adhérons et nous y réagissons par le *Credo*. Nous portons nos offrandes à l'autel par l'*Offertoire*. Et tout ce qui suit est un tissu serré d'actions de grâces et de demandes pour tous les besoins de l'Église. Le Christ nous ayant été donné à la consécration, nous l'offrons au Père, pour sa gloire. Et finalement nous le recevons en nourriture. Et la messe s'achève en une dernière action de grâces. Ainsi la messe est un perpétuel échange, un va-et-vient incessant, une échelle plus sublime et plus mystérieuse que celle de Jacob, qui « était posée sur la terre, et son sommet touchait au ciel; et sur elle des anges de Dieu montaient et descendaient, et au haut se tenait Yahweh ¹ ».

J'ai provisoirement laissé de côté cet échange, indispensable lui aussi, qui doit régner entre les frères chrétiens par la charité. Retenons déjà que la messe nous apprend à briser l'écorce d'égoïsme où notre âme est trop souvent engourdie, pour nous faire pratiquer un échange vital avec ce Dieu qui n'est pas seulement un Maître qu'il faut adorer et implorer, mais un Père qui nous donne la vie et attend en échange notre amour.

1. Gen., 28, 12.

CHAPITRE VI

LA CHARITE FRATERNELLE

Nous avons vu, dans notre premier chapitre, que la messe se présente d'emblée comme l'action de la communauté, de l'Église.

Le mot d'Église, malheureusement, évoque encore trop souvent à nos esprits un édifice matériel, ou une structure administrative. Ou bien on s' imagine que l'Église n'est pas autre chose que le clergé avec sa hiérarchie complexe, ses différents ordres religieux, etc. La véritable notion de l'Église est beaucoup plus simple, beaucoup plus ample et beaucoup plus belle. L'Église, c'est le rassemblement de tous les croyants, si étroitement unis qu'ils ne forment pas seulement une seule société, ou une seule famille, mais un seul organisme spirituel et, selon une expression frappante que nous devons à saint Paul : un seul corps, dont la tête, le chef, est le Christ, dont l'âme est le Saint-Esprit.

Deux sacrements constituent ce corps. Le baptême, qui nous y agrège les uns après les autres, au fur et à mesure des générations. Mais, pour chacun de nous, cette incorporation est réalisée une fois pour toutes, ou plutôt elle est inaugurée par le baptême. Ce qui renouvelle chaque jour et resserre cette unité, c'est l'Eucharistie. Elle est le sacrement de l'unité, le sacrifice de l'Église, c'est-à-dire du rassemblement des chrétiens. La secrète de la Fête-Dieu le dit nettement et brièvement :

« Accordez, Seigneur, à votre Église les dons de l'unité et de la paix, car c'est cela qui est sacramentellement signifié par les offrandes que nous vous présentons. » Le pain consacré représente et contient le corps physique du Christ, mais il représente et contient plus mystérieusement encore ce que nous appelons son corps mystique, c'est-à-dire l'unité des chrétiens dans le Christ.

A l'origine, d'ailleurs, cette expression de « corps mystique » désignait précisément le corps eucharistique. Si « corps mystique » a fini par désigner l'union des chrétiens, c'est parce que celle-ci est principalement représentée et produite par l'Eucharistie¹.

Entre la messe et l'Église il n'y a pas un rapport quelconque, mais une relation essentielle. C'est la messe qui rassemble l'Église, c'est la messe qui fait l'Église, comme c'est l'Église qui offre la messe et qui s'offre à la messe.

Cela revient à dire que la messe est le sacrement et le mystère de la charité fraternelle. Car l'Église n'est pas une société quelconque, dont l'unité ne consisterait que dans un ensemble de lois extérieures. C'est une société d'amour. Son chef, celui qui fait son unité, le Christ, ne tient pas son pouvoir seulement d'une autorité de commandement, mais aussi d'une prééminence d'amour. C'est parce qu'il a aimé les hommes à l'extrême, parce qu'il leur a donné la plus grande preuve d'amour, qui est de mourir pour eux, que le Christ les rassemble. Le grand commandement qu'il a laissé à ses disciples, — et qu'il leur a laissé précisément au moment d'instituer l'Eucharistie, de célébrer la première messe, — c'est de s'aimer les uns les autres comme il les a aimés.

Ceci nous explique bien des traits de la célébration de la messe. Celle-ci n'est pas une action solitaire, c'est un rassemblement. Si l'on demande aux fidèles de se grouper entre eux et près de l'autel, de chanter ensemble, de répondre au prêtre, d'adopter des attitudes commu-

1. Cf. H. DE LUBAC, *Corpus mysticum* (coll. « Théologie »).

nes, ce n'est pas seulement parce que cela peut donner plus de vie et plus de beauté aux offices, c'est surtout parce que le sacrement de l'unité doit être signifié par l'union des corps, des voix, des attitudes, et plus profondément par l'union des cœurs.

Pourquoi, dans l'antiquité, renvoyait-on, au moment de l'offertoire, les catéchumènes, les juifs, les païens, les pécheurs publics ? C'est parce que le sacrement de l'unité devait être célébré uniquement par ceux que le baptême a agrégés à la communauté ou qui ne s'en sont pas séparés par des fautes graves.

Pourquoi, lorsque le canon de la messe est achevé et que la communion approche, récite-t-on solennellement le *Pater* ? C'est parce que cette prière nous fait dire non pas « mon Père », mais « notre Père », ce qui implique que nous sommes tous frères. C'est aussi parce qu'on dit dans cette prière : « Pardonnez-nous nos offenses comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés. » On ne devrait pas aller à la communion eucharistique avec des sentiments de rancune, de jalousie, ou de mépris. Ce qui fait la communion sacrilège, au dire des plus grands théologiens, ce n'est pas le fait qu'on reçoit le Christ très saint dans une âme souillée par le péché. Le Christ glorieux est au-dessus de toute contamination; et comment une âme sale pourrait-elle salir ce corps impassible et ressuscité ? Ce qui fait le sacrilège, c'est qu'il y a un mensonge horrible à s'approcher du sacrement de l'unité en restant attaché au péché, qui n'est pas autre chose qu'une division, un manque d'amour et d'union avec Dieu et avec nos frères.

Toutes les préparations à la communion, à partir du *Pater*, ont pour but de nous rappeler le devoir essentiel de la charité fraternelle. Le rite de la fraction du pain, jadis si long et si important, aujourd'hui réduit à presque rien par l'usage du pain azyme et d'hosties découpées d'avance, a une signification profonde d'unité. Les interprétations allégoriques, qui ont faussé pendant des siècles la catéchèse liturgique, ont voulu y voir un sym-

bole de la Passion. Or saint Jean a pris soin de nous faire remarquer que, pour Jésus, comme pour l'agneau pascal, « pas un de ses os n'a été brisé¹ ». Et les théologiens maintiennent fermement que, quand l'hostie est élevée, enfermée, divisée, ce n'est pas le Christ en lui-même qui est élevé, enfermé, divisé, mais les saintes espèces. Le rite qui nous occupe ne s'est jamais appelé « fraction du Christ », mais « fraction du pain ». Pourquoi donc ne pas l'interpréter par référence à ce geste si simple et si grand du père de famille qui, à la table commune, partage le même pain entre tous ses enfants ?

De ces fragments, quelques-uns servaient au *fermentum* (ferment d'unité, de charité) : des acolytes, comme saint Tarcisius, les portaient, dans des sacs de lin suspendus à leur cou, à des prêtres ou à des évêques, souvent voisins, parfois fort éloignés, qui associeraient ce pain reçu de leurs frères à celui de leur propre sacrifice. Deux évêques montraient ainsi qu'ils étaient « en communion » : l'expression avait un sens très concret.

Avant la communion se donnait aussi le *baiser de paix*, pris à l'autel, que tous les fidèles échangeaient entre eux. C'était l'application du précepte du Seigneur, antérieurement pratiqué à l'offertoire pour obéir plus strictement à la parole évangélique : « Si, lorsque tu présentes ton offrande à l'autel, tu te souviens que ton frère a quelque chose contre toi, laisse là ton offrande devant l'autel et va d'abord te réconcilier avec ton frère, puis viens présenter ton offrande². »

Tous venaient à l'autel, alors unique, en procession — signe d'unité — et en chantant — autre signe d'unité et de charité. Pourquoi, de nos jours, tolère-t-on encore à la communion ces débandades de fidèles qui se précipitent à qui arrivera le premier, et qui se marchent sur les pieds ? L'organisation d'une belle procession, grave, ordonnée et chantante, n'est pas seulement une question

1. Jean, 19, 36; cf. Ex., 12, 46 et Nomb., 9, 12.

2. Matth., 5, 23-24.

de « service d'ordre » : elle inculque aux fidèles que la communion eucharistique est un rite qui exprime et réalise la charité fraternelle et l'unité ecclésiale.

C'est à l'autel unique qu'on communie. La « sainte table », c'est l'autel, même si les laïcs, par respect pour l'autel où les clercs seuls ont accès, doivent s'arrêter à une barrière dont certains se scandalisent, mais qui est traditionnelle. A cette barrière doit être attachée une « nappe de communion », dédoublement de la nappe de l'autel (les nappes qui enveloppent l'autel, dit le Pontifical dans l'ordination du sous-diacre, symbolisent le peuple chrétien uni au Christ, dont l'autel est le symbole). L'usage récent du « plateau de communion » se justifie par le respect envers les saintes parcelles. Il ne supprime pas l'usage de la nappe. L'usage du plateau seul a d'ailleurs l'inconvénient d'évoquer une série de repas individuels, alors que la communion est un banquet. Que l'acolyte tienne le plateau, et que les communicants saisissent la nappe commune, inutile mais hautement symbolique, en signe de participation au repas fraternel.

Il est enfin un petit rite dont la portée est profonde : à la messe pontificale, l'évêque, avant de déposer l'hostie sur les lèvres du communiant, lui présente son anneau à baiser. Cet anneau est une alliance : le signe des épousailles de l'évêque (représentant le Christ) avec son Église. Le communiant, en baisant ce signe d'union et d'unité, affirme que sa communion au corps du Christ est une communion à l'Église.

*
* *

Le jeudi saint et le jeudi de la Fête-Dieu, on lit à l'épître de la messe le passage où saint Paul rappelle les circonstances de l'institution de l'Eucharistie par le Christ à la Cène. Or saint Paul ne nous donne pas cette doctrine pour développer un enseignement théorique. Il y est amené pour réagir contre des abus qui régnaient

dans l'Église de Corinthe. On y pratiquait un rite aujourd'hui disparu qui s'appelle l'agape. Ce mot grec, *agapè*, signifie amour fraternel, charité. Il désignait un repas fraternel que les fidèles prenaient ensemble, et qui se terminait par la célébration de l'Eucharistie. Or cette agape avait dégénéré. On mangeait par petites tables au lieu de partager fraternellement, riches et pauvres. Les uns s'empiffraient tandis que les autres avaient faim. Alors, dit saint Paul, on ne peut pas dire que vous célébrez la Cène du Seigneur, puisque vous manquez si gravement à la charité¹.

Nous lisons paisiblement ce passage comme une évocation curieuse du passé. L'agape n'est qu'un souvenir, et maintenant l'Eucharistie se célèbre dans une église, sans aucun contact avec les repas ordinaires, tout au contraire, puisque l'obligation de communier à jeun a été imposée pour empêcher le retour des abus signalés par saint Paul. Précisément, n'est-ce pas notre tort, et ce qui explique le peu d'influence des chrétiens dans le monde, de voir dans la messe une cérémonie qui se suffit à elle-même? On vit comme tout le monde. On se rend dans une église pour assister — très pieusement peut-être — à une cérémonie majestueuse et mystérieuse. Celle-ci achevée, on rentre chez soi pour mener la même vie qu'auparavant, absolument semblable à celle du voisin, et peut-être moins chrétienne dans le fond. On a célébré le mystère de l'unité, on a reçu le sacrement de la charité fraternelle entre les quatre murs de l'église, selon des rites réglés et prévus. Cela n'a aucun retentissement dans la vie réelle. On a chanté en chœur, on s'est approché de la table sainte avec des gens dont on ignore peut-être le nom, dont on ne cherche même pas à connaître les difficultés. Et ceux-là, qu'on a traités théoriquement de frères, on les laisse rentrer chez eux dans leur pauvreté, peut-être dans leur misère, pour faire soi-même un bon déjeuner? Les apostrophes que saint Paul

1. 1 Cor., 11, 17-22.

adressait voici mille neuf cents ans aux chrétiens de Corinthe, bien loin d'être périmées, ne sont-elles pas d'une actualité sanglante : « Dès qu'on se met à table, chacun prend aussitôt son propre repas, en sorte que l'un a faim tandis que l'autre est repu. Peut-on dire encore que vous prenez le Repas du Seigneur ? »

La messe risque, par notre faute, d'être comme vidée de sa vertu si nous en faisons seulement une consolation spirituelle pour chrétiens égoïstes et bien nourris. L'Eucharistie ne porte vraiment ses fruits, elle n'a vraiment sa signification que si elle allume en nous une pitié immense pour la misère du monde, une faim insatiable de justice et de charité. Si nos églises sont si peu remplies, en comparaison de ceux qui restent dehors, cela ne tient-il pas à ce que nous avons fait une cérémonie conventionnelle et morte de ce qui devrait être le ferment de la charité ? Comment pourrions-nous sans trembler, en face de l'incroyance contemporaine, entendre ces paroles du Christ à son Père : « Qu'ils soient un comme nous sommes un, de façon que le monde sache que tu m'as envoyé¹ » ?

1. Jean, 17, 23.

CHAPITRE VII

L'AMOUR DE DIEU

L'amour fraternel, la charité fraternelle, n'est que le second commandement, semblable au premier, dit notre Seigneur, et qui découle du premier. Le premier commandement, c'est : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces et de tout ton esprit¹. » Tel est le texte évangélique que notre « acte de charité » traduit ainsi : « Mon Dieu, je vous aime de tout mon cœur et par-dessus toutes choses, parce que vous êtes infiniment aimable. » Sans l'amour de nos frères, l'amour de Dieu risque d'être ou hypocrite, ou irréel. Mais, sans l'amour de Dieu, l'amour du prochain risque de n'être que de la bonté naturelle, de la philanthropie, voire une pitié un peu méprisante.

C'est là une des doctrines chrétiennes que nos contemporains ont le plus de mal à admettre. Si vous m'aimez à cause de Dieu, dira-t-on, vous ne m'aimez pas pour moi-même. Je ne veux pas être aimé ainsi par raccroc. — Cette objection vient de ce que l'on se fait une idée insuffisante de Dieu. C'est d'ailleurs de là que viennent toutes les objections contre Dieu, notamment celles qui concernent la conciliation de la liberté humaine avec la toute-puissance divine. On se représente Dieu comme une créature — quelqu'un de plus grand et de plus puis-

1. Matth., 22, 34-40.

sant que nous, sans doute, mais enfin de notre catégorie. S'il en est ainsi, l'amour que vous avez pour Dieu est de la même catégorie que l'amour que vous avez pour votre frère, et en aimant votre frère à cause de Dieu, vous semblez ne pas aimer votre frère pour lui-même. Mais songez que Dieu est infiniment au-dessus de toutes les créatures, qu'il est impossible de l'aligner avec elles. Il n'est pas à côté d'elles, ni même, à proprement parler, au-dessus d'elles : il les enveloppe, il les contient. Tout ce que je suis, je le dois à Dieu. Tout ce que je suis est en Dieu. On ne peut pas m'atteindre sans passer par Dieu. On ne peut pas m'aimer vraiment sans aimer Dieu, parce que tout ce qu'il y a de bon en moi, tout ce qui mérite d'être aimé en moi, appartient à Dieu. Pour reprendre une formule très juste des auteurs spirituels, il ne s'agit pas tellement d'aimer son frère à cause de Dieu, après Dieu, que de l'aimer *en Dieu*.

Si le premier commandement, c'est d'aimer Dieu, il faut avouer que c'est terriblement difficile. Pour une raison très simple : c'est que nous ne sommes pas des anges, ces purs esprits qui vivent dans l'invisible et se nourrissent d'aliments immatériels. Nous avons un corps, qui n'est pas un fardeau, un déguisement, mais qui est *nous*, lui aussi, et nos idées les plus sublimes ne naissent en nous qu'à partir de ce que nous voyons, de ce que nous touchons. Et si cela est vrai de la connaissance, combien davantage de l'amour ! Ce qui attire l'amour, c'est l'immédiat, le visible, le charnel. S'il y a si peu d'hommes qui aiment Dieu, c'est parce que Dieu est invisible. Ceci est très bien dit dans l'admirable Collecte du cinquième dimanche après la Pentecôte : « O Dieu, à ceux qui vous aiment vous avez préparé des biens invisibles » (c'est pourquoi il est si difficile de vous aimer, aussi :) « répandez dans nos cœurs le sentiment de votre amour » (l'amour de Dieu est quelque chose de si sublime qu'il ne peut pas naître de lui-même, si Dieu ne le verse pas dans nos cœurs). « De telle sorte, conclut notre oraison, que, vous aimant en

toutes choses et par-dessus toutes choses, nous obtenions vos promesses qui dépassent tous nos désirs. »

Quand j'ai dit que nous ne pouvons aimer que ce que nous voyons, j'ai été un peu sévère pour la nature humaine. Il n'y a pas d'amour seulement pour le charnel et l'immédiat. Bien des hommes aiment, et souvent à la passion, des réalités invisibles, telles que la patrie, l'art, l'astronomie ou les mathématiques. Mais, si l'on y regarde bien, on s'aperçoit que cet amour tout spirituel s'incarne dans des objets matériels, ou dans des actions, dans une conduite. Celui qui aime la patrie la voit dans ses paysages, dans sa terre, dans ses monuments, dans son peuple, et son amour n'est pas une contemplation inerte, il s'exerce et se développe dans les services qu'il rend, parfois héroïquement, à son pays. Celui qui aime les mathématiques n'aime pas une déesse abstraite, une espèce d'allégorie de la science, une statue blanche aux yeux vides, mais il prend plaisir à mouvoir son esprit parmi les nombres et consacre à ces recherches une grande part de son temps. Eh bien ! il en est de même, toutes proportions gardées, de l'amour de Dieu.

Dieu nous a donné l'ordre de l'aimer. Mais il nous a fourni toutes sortes d'objets visibles à aimer, toutes sortes de moyens pratiques de prouver et de développer notre amour pour lui. Chez les Juifs, — qui avaient déjà reçu l'ordre d'aimer Dieu, — cet amour se portait, avec quelle ferveur, sur la Loi, sur le Temple, sur Jérusalem, sur le peuple élu.

Dans le christianisme, l'amour de Dieu est devenu infiniment plus facile, puisque Dieu lui-même s'est fait homme afin de devenir visible et plus proche. C'est ce que chante la Préface de Noël : « Par le mystère du Verbe incarné, un nouveau rayon de votre splendeur [ô Père] a brillé aux yeux de notre âme ; afin que, connaissant Dieu visiblement, nous soyons entraînés par lui à l'amour des réalités invisibles. »

Et ce Dieu incarné, Jésus-Christ, ne s'est pas borné à se montrer et à nous faire voir Dieu en lui. Il a agi, il

s'est dépensé pour notre salut. Il nous a donné la plus grande preuve d'amour, qui est de sacrifier sa vie pour ceux qu'on aime. Sachant ainsi, à n'en pas douter, que Dieu nous a aimés infiniment, comment ne l'aimerions-nous pas de toutes nos forces ?

A cela on pourrait objecter : mais c'est du passé ! Le Crucifix, qui nous montre d'une façon si évidente l'amour du Christ pour les hommes, représente un événement lointain. Le Christ est remonté au ciel. Incarné sans doute, il est de nouveau invisible !

C'est ici que nous retrouvons l'Eucharistie et que nous voyons comment elle est le sacrement de l'amour de Dieu. Par l'Eucharistie, Jésus, remonté au ciel, demeure présent parmi nous. Dieu demeure visible, quoique sous le voile du mystère. Ce qui, dans le Crucifix, n'est qu'un souvenir, dans l'Eucharistie est une réalité vivante. Car le Christ présent sous les apparences du pain consacré, ce n'est pas seulement ni principalement le Jésus de la crèche. C'est Jésus crucifié-et-ressuscité pour nous faire passer de la mort à la vie. Comme dit saint Paul : « Chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez à cette coupe, vous proclamez la mort du Seigneur ¹. » Le Christ a institué ce sacrement la veille de sa Passion pour en faire à la fois le souvenir et le résumé de tout son amour pour nous. Saint Jean introduit le récit de la Cène par ces paroles : « Comme il avait aimé les siens, Jésus, sachant qu'il allait passer de ce monde à son Père, les aima au suprême degré ². »

*
* *

Mais ce n'est pas assez de dire que l'Eucharistie est le sacrement de l'amour de Dieu, parce qu'elle nous rappelle tout ce que Dieu a fait pour nous. Si elle n'était que cela, il nous suffirait peut-être de méditer intensément devant un morceau de pain ordinaire. L'Eucharis-

1. 1 Cor., 11, 26.

2. Jean, 13, 1.

tie contient le Christ vivant, et elle nous le donne à manger. Par conséquent, elle ne représente pas seulement l'amour de Dieu, elle l'inocule en quelque sorte à ceux qui la reçoivent. C'est pourquoi il ne nous est pas seulement demandé de regarder, de vénérer, d'adorer l'Eucharistie, mais de la manger. Dieu est là, et nous nous en approchons du plus près qu'il est possible, nous l'absorbons, nous nous unissons à lui, nous nous l'assimilons. De tels gestes, une telle manière d'agir, exigent l'amour et nourrissent l'amour. Car l'amour ne connaît pas la distance : il appelle l'union la plus intime et l'assimilation la plus profonde. Le premier résultat de l'Eucharistie, c'est d'augmenter en nous l'amour de Dieu; comme nous le demandons dans la Collecte du treizième dimanche après la Pentecôte : « Dieu tout-puissant et éternel, faites croître en nous la foi, l'espérance et la charité, et, pour que nous méritions d'obtenir ce que vous promettez, faites-nous aimer ce que vous prescrivez. »

Sans doute, tout cela se passe dans des régions très profondes de notre âme. On a trompé bien des premiers communiantes en leur disant qu'au moment où ils recevraient l'hostie, ils sentiraient leur cœur tout embrasé de l'amour de Dieu, et ils ont été déçus et scandalisés de n'éprouver rien de pareil. L'amour de Dieu réside à des profondeurs où notre sensibilité ne vibre que rarement. Et c'est pourquoi l'amour de Dieu doit toujours s'accompagner de l'amour de nos frères. Si, après avoir communiqué, notre cœur nous paraît insensible, peu importe, du moment que nous sommes prêts effectivement à rendre service, à nous dévouer, à répandre la joie autour de nous. C'est seulement si nous aimons nos frères que nous pouvons dire que l'amour de Dieu est en nous : « Personne n'a jamais vu Dieu, mais si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous et son amour est parfait en nous¹. »

1. 1^{re} Épître de saint Jean, 4, 12.

CHAPITRE VIII

LE PAIN QUOTIDIEN

L'amour de Dieu est, dans un cœur d'homme, chose bien fragile. Sans cesse les difficultés de la vie, ses tristesses, ses laideurs, notre égoïsme toujours renaissant, les tentations qui nous viennent de toutes parts : de l'argent, de la chair, de l'ambition, affaiblissent en nous l'amour de Dieu, donc la joie, et nous font glisser dans la tristesse, dans l'ennui de vivre. Nous nous traînons sur la route de notre vie. Mais précisément l'Eucharistie n'est pas, comme le baptême, un sacrement reçu une fois pour toutes. C'est le repas quotidien. Et voilà une des raisons pour lesquelles ce sacrement se fait avec du pain.

L'Écriture sainte contient trois figures de l'Eucharistie, qui mettent en relief cet aspect de réconfort quotidien qui appartient au pain dans notre vie corporelle.

Le peuple juif venait d'être délivré de la vie inhumaine — esclavage et corvées — à laquelle il était soumis dans la terre d'Égypte. Libérés par le sang de l'Agneau, guidés par Moïse, ils ont franchi la mer Rouge. Les voilà sortis de la terre de l'esclavage. Mais ils n'entrent pas tout de suite dans la terre promise, où coulent le lait et le miel. Il leur faut d'abord errer dans le désert pendant quarante ans. Et la marche dans le désert est épuisante, décourageante. On y est nomade, sans toit, sans provisions, sans assurance pour le lendemain. Les

Juifs se mettent à murmurer. Les voilà qui regrettent l'Égypte. Sans doute ils y étaient humiliés, malheureux, mais au moins ils étaient bien nourris. Que vont-ils manger dans ce désert? C'est alors qu'à la prière de Moïse, Dieu fait un miracle. Une substance mystérieuse tombe du ciel chaque matin. D'abord surpris : « Qu'est-ce que c'est que cela? », en hébreu *Manhou*, d'où est venu le nom de la manne, les Hébreux recueillent cette nourriture céleste, autant qu'il en faut pour chaque famille et pour la journée. Car il est impossible et interdit de faire des provisions, d'amasser des stocks. Les vers se mettent dans le surplus de la nourriture quotidienne. Et à quoi bon ces précautions, puisque Dieu fera tomber la manne chaque matin, sans y manquer? Elle ne cessera de tomber que lorsque le peuple élu aura fait son entrée dans la Terre promise, qui produit d'elle-même la nourriture nécessaire. Cette manne avait une telle valeur significative, comme témoignage des dons et des promesses de Dieu, qu'on en garda un vase plein dans l'Arche d'alliance, avec les tables de la Loi.

Notre Seigneur lui-même, en annonçant le don prochain de l'Eucharistie, a dit que la manne en était la figure¹. Il nous est facile de voir comment. La libération par le sang de l'Agneau pascal et le passage de la mer Rouge représentent le baptême qui nous délivre du mal. Mais, pour être baptisé, on n'entre pas pour autant dans la terre promise, dans le paradis. Il faut encore marcher longuement et péniblement dans le désert de cette vie aride. Mais là, Dieu nous nourrit chaque matin, si nous le voulons, par une nourriture céleste qui, jour après jour, nous rend force et courage : c'est le pain quotidien que nous envoie notre Père des cieux. Et lorsque nous entrerons dans la terre promise, quand nous serons dans le ciel, la manne cessera de tomber, il n'y aura plus d'Eucharistie, car nous verrons Dieu face à face et il

1. Jean, 6, 31, 49.

sera notre nourriture continuelle, sans intermédiaire et sans sacrement.

Voici une autre figure de l'Eucharistie, que saint Thomas d'Aquin a mise en bonne place dans son office de la Fête-Dieu. Le prophète Élie¹ a reçu de Dieu une dure mission, celle de résister en face au roi Achab. Découragé, épuisé, il s'enfuit et, dans le désert encore, il se couche sur le sol en disant à Dieu : « Retirez-moi de cette vie, je ne vauds pas mieux que mes pères. » Et il s'endort à l'ombre d'un arbuste. Il est réveillé par un ange qui lui dit : « Lève-toi. Une grande étape te reste encore à parcourir. » Et l'ange lui montre un pain cuit sous la cendre et une cruche d'eau. Réconforté par cette nourriture venue du ciel, Élie repart et marche quarante jours jusqu'à la montagne de Dieu, le mont Horeb. Ce pain représente bien l'Eucharistie, qui nous rend courage lorsque nous sommes abattus par les contradictions et l'absurdité apparente de cette vie. Sacrement de l'amour de Dieu, il nous donne la force de gravir cette montagne escarpée au sommet de laquelle nous trouverons en Dieu le repos et la paix.

Le troisième épisode appartient à l'histoire de Jésus. C'est celui de la multiplication des pains. Une foule énorme a suivi Jésus jusque dans une grande plaine où il n'y a rien pour ravitailler tout ce monde. Et Jésus dit : « J'ai pitié de cette foule, car voici déjà trois jours qu'ils me suivent et ils n'ont rien à manger. Si je les renvoie chez eux sans nourriture, ils tomberont en route. » C'est alors qu'il accomplit le miracle de la multiplication des pains. Il prendra ce miracle pour point de départ du grand discours où il se présente lui-même comme le pain de vie et où il annonce l'institution de l'Eucharistie.

Dans ces trois cas, nous voyons que l'Eucharistie n'est pas un luxe spirituel, une friandise destinée aux saints, mais une nourriture substantielle, nécessaire pour remé-

1. 1 Rois, 19, 1-8.

dier aux faiblesses et aux découragements des hommes dans leur marche harassante vers la terre promise, vers Dieu.

*
* *

Nous pouvons trouver encore d'autres raisons à l'institution de l'Eucharistie comme sacrement du pain.

Le pain est la nourriture habituelle, quotidienne de l'homme. Il représente toute sa vie, tout son travail. Gagner son pain, cela veut dire gagner sa vie. Et cela d'autant plus que le pain est une nourriture propre à l'homme. Des fruits, de la viande peuvent bien nous nourrir. Mais c'est aussi la nourriture des animaux. Il suffit de savoir brouter, cueillir, ou chasser. Tandis que la confection du pain demande toutes sortes d'opérations dont l'homme seul est capable. Semer, récolter, battre, moudre, pétrir, cuire, cela demande de l'expérience, de l'invention, un langage pour transmettre ces expériences et ces inventions. Le pain ne représente donc pas seulement la vie de l'homme dans ce qu'elle a de plus élémentaire, de plus instinctif, mais aussi dans ce qu'elle a de plus intellectuel et de plus industriel. En offrant à Dieu du pain, nous ne lui offrons pas ses dons seulement, mais ses dons transformés par notre intelligence et notre activité.

Le pain représente aussi la communauté humaine. Tous les Pères de l'Eglise ont remarqué que le pain est fait d'une multitude de grains réduits à l'unité par la mouture, le pétrissage et la cuisson. En outre, il faut signaler que la fabrication d'un seul morceau de pain représente la collaboration d'une foule de métiers divers : cultivateurs, boulangers, minotiers, fabricants de machines agricoles, de moulins et de fours, fournisseurs de force motrice, etc. Enfin, le pain posé sur la table, le père de famille le distribue à tous ses convives. Ceux-ci, en mangeant du même pain, communient littéralement. Ainsi, avant toute consécration, toute intervention surnaturelle, le pain suggère l'union entre les hommes.

Nous n'avons pas un grand effort à faire pour comprendre que le sacrement du pain, devenu le sacrement du Corps du Christ, est le sacrement de la communion, de la communauté, de la famille humaine dont Dieu est le Père, dont Jésus est le rassembleur.

*
* *

Mais enfin le pain — le pain de blé — a une signification plus haute encore. Jésus lui-même s'est comparé au grain de blé. S'il ne meurt pas, il reste seul. Mais s'il tombe en terre et s'il meurt, il porte beaucoup de fruit¹. Ainsi, Jésus est mort pour nous, il a été déposé dans la terre. Et, comme le grain ressuscite en quelque sorte sous la forme d'un épi où le grain primitif apparaît multiplié, Jésus, en mourant et en ressuscitant, a donné naissance à une multitude de frères semblables à lui et qui, à leur tour, doivent suivre la même loi de mort, de résurrection et de multiplication. Tous les travaux que nécessite la confection d'un morceau de pain nous rappellent les labeurs qui ont été nécessaires à Jésus pour nous donner l'Eucharistie. Il a fallu qu'il s'humilie par une naissance humaine, qu'il soit broyé par la Passion, qu'il meure sur la Croix et que, après avoir été mis en terre, il ressuscite, pour que nous ayons ce pain vivant, et qui donne la vie², que nous appelons l'Eucharistie.

Nous voyons déjà ainsi que le sacrement du pain est le sacrement du sacrifice. Nous le verrons mieux encore lorsque nous étudierons dans l'Eucharistie le sacrement de la coupe, c'est-à-dire du calice. Notons seulement, pour l'instant, que l'Eucharistie n'est pas le sacrement du pain seul, mais aussi le sacrement du vin. Et cela veut dire que l'Eucharistie est un repas complet. L'homme n'a pas seulement besoin de nourriture, mais

1. Jean, 12, 24.

2. « Panis vivus et vitalis » (*Lauda Sion*); « Panis vivus, vitam praestans homini » (*Adoro te*).

aussi de boisson. Un slogan publicitaire disait naguère : « Un repas sans vin est un jour sans soleil. » Le pain donne la force. Le vin donne la joie ¹. Le Christ a voulu nous restaurer complètement. En cette vie âpre et douloureuse, nous n'avons pas seulement besoin de force pour accomplir notre devoir, nous avons aussi besoin de joie pour l'accomplir généreusement et allégrement. L'Eucharistie n'est pas seulement le sacrement qui nous permet de travailler pour gagner le ciel, elle est encore le sacrement qui nous donne de quoi combler notre cœur pour qu'il fasse monter vers Dieu l'action de grâces.

1. Psaume 103, 15.

CHAPITRE IX

LA COUPE

Dans nos pays méditerranéens, de même que la nourriture fondamentale est le pain, la boisson essentielle est le vin. Et nous pourrions redire à propos du vin ce que nous avons déjà dit à propos du pain : le vin est symbole d'unité, car il est fait d'une multitude de grains pressés, car les convives d'une même table communient au même vin (et cette communion est parfois mise en relief par les « santés » que se portent les buveurs, par les verres choqués en signe d'amitié).

En outre, il faut relever les significations surnaturelles du vin. La première ne concerne d'ailleurs pas directement le vin, mais la vigne. Plusieurs textes des prophètes, notamment d'Isaïe et de Jérémie¹, et le psaume 79 se sont servis de la comparaison de la vigne (c'est-à-dire d'un champ planté de vigne) pour parler du peuple de Dieu. Israël est la vigne que Dieu soigne avec amour, qu'il a transplantée, et qui bien souvent déçoit sa tendresse en donnant plus d'épines que de raisins.

Dans l'Évangile, plusieurs paraboles désignent le royaume de Dieu par la vigne où le vigneron envoie ses ouvriers ou ses fils². Mais surtout Jésus a employé l'allégorie de la vigne, au début de son grand discours eucha-

1. Isaïe, 5, 1-7; Jér., 2, 21-22.

2. Luc, 20, 9-16; Matth., 20, 1-16; 21, 28-31.

ristique, pour désigner le peuple de Dieu, l'Église, sous son aspect le plus profond, le plus intérieur : « Je suis la vigne, vous êtes les sarments... Demeurez en moi et je demeurerai en vous. Comme le sarment ne peut porter du fruit de lui-même, mais seulement à condition d'être attaché à la vigne, ainsi vous ne pouvez pas porter du fruit si vous ne demeurez pas en moi¹. » La vigne, d'où l'on tire le vin, évoque donc à travers toute la Bible l'union des fidèles en un seul peuple chéri de Dieu, l'Église; et au moment d'instituer l'Eucharistie, Jésus emploie encore la comparaison de la vigne pour nous rappeler la nécessité de lui demeurer parfaitement uni. Tout ce langage prépare l'institution de l'Eucharistie, sacrement d'union au Christ, sacrement de l'Église.

Si le pain, fait avec des grains broyés, pouvait à ce titre évoquer la Passion, mieux encore le vin, que la Bible appelle à plusieurs reprises le sang de la grappe², nous fait-il penser au sacrifice du Christ, représenté et contenu dans l'Eucharistie. Mais ici, il nous faut suivre une piste nouvelle qui ne pouvait avoir de parallèle au sujet du pain.

*
* *

Vous avez peut-être remarqué que, si l'Eucharistie est constituée principalement par deux consécration, celles-ci emploient deux formules très différentes. Alors que le prêtre dit sur le pain : « Ceci est mon corps », il ne dit pas sur le vin : « Ceci est mon sang », mais : « Ceci est la coupe de mon sang. » Cette particularité s'explique par des raisons qui nous aideront à mieux entrer dans les secrets de l'Eucharistie. Quelle est en effet la valeur, la signification du sang, désigné directement ? Ce peut être l'effet d'un accident grave ou d'une hémorragie bénigne, d'une opération chirurgicale ou d'un crime, d'un prélèvement pour une « banque du sang » ou d'un sacri-

1. Jean, 15, 1-8.

2. Gen, 49, 11; Deut., 32, 14; Eccl., 50, 16; 1 Mac., 6, 34.

fice religieux. Nous voyons tout de suite plus clair si ce sang nous est présenté dans une coupe ou un calice (les deux mots sont synonymes). La coupe empêche le sang de se répandre, de se perdre, d'être insaisissable. Elle montre qu'il s'agit d'un sang précieux. Ensuite la coupe permet d'élever ce sang, d'en faire une offrande à Dieu. Enfin, elle permet de faire passer ce sang à la ronde, pour que chacun y boive. Parler du calice du sang, c'est dire que ce sang a une valeur religieuse, qu'il sert à une offrande, à un sacrifice, à une communion.

Ceci n'est pas une supposition gratuite, une idée ingénieuse. A plusieurs reprises, dans le langage de Jésus, le calice désigne précisément son sacrifice, sa Passion. Lorsque la mère de Jacques et Jean demande, avec une ambition naïve, que ses fils aient la première place dans le royaume, Jésus répond gravement : « Êtes-vous capables de boire le calice que je dois boire¹ ? », c'est-à-dire, évidemment, avant de partager ma gloire, êtes-vous prêts à partager ma Passion ?

Au jardin des Oliviers, nous verrons Jésus agenouillé, frissonnant dans sa sensibilité humaine, demander à son Père : « Père, si c'est possible, que ce calice s'éloigne de moi². » Cela signifie qu'il tremble devant les perspectives de souffrances et d'abaissement de sa Passion, et qu'il a besoin d'un effort héroïque pour l'accepter. Mais cette acceptation une fois faite, lorsque, au moment de son arrestation, Pierre, toujours impulsif, essaiera de le défendre et coupera l'oreille de Malchus, Jésus lui dira : « Remets le glaive au fourreau. Le calice que mon Père m'a donné, ne faut-il pas que je le boive³ ? » Ici encore, le calice représente la Passion comme acceptée, comme voulue. Et c'est justement ce qui en fait un sacrifice. Le sang évoque la souffrance corporelle. Le calice qui contient le sang, et le rend en quelque sorte maniable, re-

1. Matth., 20, 22.

2. Matth., 26, 39.

3. Jean, 18, 11.

présente la soumission et l'amour avec lequel cette souffrance est acceptée. La grande mystique qu'est sainte Catherine de Sienne emploie cette comparaison : si un échanton doit offrir à boire à un roi, il ne lui présente pas une coupe qui serait vide, ce serait une insolence. Et il ne peut pas lui offrir l'eau sans la coupe. Il faut unir les deux : l'eau et la coupe. L'eau, c'est la souffrance, et la coupe c'est l'amour¹. La souffrance qui n'est pas acceptée avec amour est sans valeur aux yeux de Dieu. Mais l'amour qui ne se prouve pas par la souffrance risque d'être plus théorique que réel, ce serait présenter une coupe vide. Ce qui fait le sacrifice, c'est l'union de la souffrance et de l'amour, c'est la présentation du sang, sous les apparences du vin, dans la coupe.

*
* *

Continuons d'analyser la formule de consécration du vin. « Ceci est le calice de mon sang, *de la nouvelle et éternelle alliance*. » Pour comprendre ces mots, il faut encore avoir présente à l'esprit l'histoire d'Israël. Qu'est-ce que l'alliance ? C'est, dans notre langage d'aujourd'hui, l'anneau qui signifie l'union de l'épouse à son époux. Le peuple de Dieu, Israël, était uni à Dieu d'une union très spéciale, comparable à un mariage. Aussi quand les prophètes reprochent à Israël ses désobéissances, son idolâtrie, ils en parlent comme d'une épouse adultère, qui a manqué de fidélité envers cet époux mystérieux qu'est Dieu². Cette alliance ébauchée par Noé³, puis par Abraham⁴, conclue par Moïse⁵, a toujours été scellée par un sacrifice. Moïse vient de recevoir au Sinaï la loi de Dieu, le Décalogue. Il l'annonce au peuple qui se déclare prêt à obéir. Alors Moïse conclut l'alliance en

1. *Dialogue*, ch. ix, éd. Hurtaud, t. I, p. 47.

2. Notamment Osée, 1-3.

3. Gen., 9, 10-17.

4. Gen., 15, 18.

5. Ex., 19, 24.

immolant des taureaux dont le sang est versé moitié sur le peuple, moitié sur l'autel qui représente Dieu. Puis Moïse et les anciens montent sur le Sinaï où « ils virent Dieu, ils mangèrent et ils burent ». Telle fut l'ancienne alliance, pacte d'union et de fidélité entre Israël et son Dieu. Jésus, lui, vient conclure une nouvelle alliance, une union beaucoup plus intime entre Dieu et son nouveau peuple. Comme Moïse, il commence par promulguer la loi, une loi nouvelle, qui est cette fois une loi d'amour et de liberté : « Je vous donne un commandement nouveau, que vous vous aimiez les uns les autres. Ceci est mon commandement, que vous vous aimiez les uns les autres, comme je vous ai aimés¹. » Ensuite, il scellera cette nouvelle alliance par un sacrifice où du sang sera versé. Mais ce ne sera plus le sang des taureaux, ce sera son propre sang, versé en réalité sur la montagne du Calvaire, et versé sacramentellement, c'est-à-dire selon une réalité mystérieuse, dans le sacrifice de l'Eucharistie. Ces paroles de la consécration du vin : « sang de la nouvelle et éternelle alliance », nous amènent une fois de plus à cette idée essentielle que nous trouvons toujours à propos de l'Eucharistie : celle-ci ne réalise pas seulement l'union individuelle de chaque âme avec Dieu, elle réalise aussi l'union de tous en un seul peuple et une seule Église. L'Eucharistie est le sacrement de l'unité et de l'union, la messe est le sacrifice de la communauté.

Sans doute, dans l'usage de l'Église latine, les fidèles ne boivent plus à la coupe. Mais le prêtre qui l'a consacrée y boit en leur nom, et cela doit suffire à nous rappeler que la messe représente la Passion, qui rassemble les hommes en un seul corps.

1. Jean, 13, 34.

CHAPITRE X

LE SACRIFICE

Nous abordons une des plus grandes difficultés de notre étude sur la messe. Que celle-ci soit un repas, c'est évident puisqu'on y offre et qu'on y consomme du pain et du vin. Mais la messe est aussi, et plus essentiellement, un sacrifice, et cela est beaucoup plus mystérieux. Le mot de sacrifice évoque une victime immolée, du sang répandu. Or, tandis que nous voyons dans la célébration de la messe une table, du pain, du vin, une assiette (la patène), un verre à boire (le calice), des serviettes (les linges d'autel), nous n'y voyons ni victime, ni glaive, ni sang répandu. Et pourtant il est de foi, pour les catholiques, que la messe est un véritable sacrifice. Comment comprendre cela ?

Nous supprimerons beaucoup de difficultés en commençant par écarter toutes sortes d'idées fausses au sujet du sacrifice. Ce mot ne désigne plus rien de précis pour des civilisés du XX^e siècle. Il n'est plus employé que dans des expressions figurées. Et, dans ces expressions, le mot de sacrifice signifie non seulement quelque chose de douloureux, mais, ce qui nous égare encore davantage, quelque chose qui est une perte, une privation. Nous disons par exemple qu'à la guerre les soldats ont fait le « sacrifice » de leur vie. Un commerçant parlera de marchandises « sacrifiées », c'est-à-dire sur lesquelles il se résigne à ne pas faire de bénéfices. Il dira aussi que

« la direction ne recule devant aucun sacrifice pour satisfaire son aimable clientèle », c'est-à-dire qu'elle n'hésite pas à consentir des efforts, voire des pertes méritoires. Enfin on invite les enfants, dans les familles pieuses, à faire de petits « sacrifices » qui se traduisent tous par des efforts douloureux ou des privations : se lever de bonne heure, ne pas répondre à une gronderie, renoncer à une friandise.

Ces façons de parler nous ont habitués à considérer avant tout le sacrifice comme une action pénible. Or la messe nous apparaît comme un repas, — ce qui n'a rien de douloureux, — bien mieux, comme une fête, rehaussée de chants, de fleurs et de lumières.

L'essentiel dans un sacrifice, ce n'est pas la privation, c'est au contraire l'enrichissement. Le but du sacrifice, dit saint Augustin, c'est de nous unir à Dieu, donc de nous procurer le suprême bonheur et la suprême richesse. Ce résultat, nous cherchons à l'obtenir en accomplissant une action visible qui représente et réalise cette union à Dieu. Car le sacrifice ne s'accomplit pas au plan des réalités spirituelles, mais au plan des signes extérieurs. Offrir un sacrifice, c'est présenter à Dieu une offrande en étant sûr que Dieu l'accepte, et va faire de cette réalité humaine, matérielle, quelque chose de sacré. Sacrifice signifie en effet très exactement « faire du sacré ». Comment être sûr que ce que nous offrons à Dieu soit accepté et consacré par lui ? Nous en serons sûrs parce que nous ne lui présentons pas n'importe quelle offrande, à notre choix et à la manière qui nous plaît, mais précisément l'offrande que Dieu a déterminée et selon le rite qu'il a choisi.

*
* *

Ces quelques idées très simples, nous pouvons maintenant les appliquer à la messe et nous commencerons à comprendre que celle-ci est un sacrifice. Tout l'ensemble de la messe nous montre qu'il s'agit là d'une action

mystérieuse, qui s'adresse à Dieu. Chacun ne célèbre pas la messe à sa manière. Il y faut un personnage officiel, un prêtre, qui se revêt d'habits inusités, et ce détail nous montre déjà qu'il ne s'agit pas d'une action quotidienne et utilitaire. Les gestes, les paroles de ce prêtre ne sont pas spontanés, mais minutieusement réglés par un cérémonial. Les offrandes elles-mêmes ne sont pas laissées à notre libre choix. C'est du pain et du vin, parce que notre Seigneur nous a commandé de célébrer le sacrifice en faisant comme lui, qui a pris du pain et du vin à la Cène. Ces offrandes, nous les déposons sur un autel, c'est-à-dire non pas sur une table ordinaire, mais sur une pierre consacrée, où nous sommes sûrs de rencontrer Dieu, où nous sommes sûrs que Dieu viendra en quelque sorte les recevoir. Mieux que cela, ces offrandes, le prêtre les *consacre*, en fait quelque chose de vraiment sacré puisqu'elles deviennent le Corps et le Sang du Christ, qui est Dieu. Et enfin nous mangeons et nous buvons ce pain devenus le Corps et le Sang de Jésus-Christ, si bien qu'il est impossible de s'unir plus sûrement à Dieu qu'en nous assimilant ainsi l'humanité divine du Christ.

Mais, direz-vous, peut-on vraiment parler de sacrifice là où il n'y a pas de corps immolé, de sang répandu ?

Pour nous unir à Dieu, ce qui est le but du sacrifice, il nous faut renverser certains obstacles. D'abord celui de notre égoïsme : nous avons toujours tendance à nous faire le centre du monde, à nous dresser contre Dieu. Plus précisément encore, nous sommes séparés de Dieu par le péché. Ces obstacles ne peuvent être renversés que par l'obéissance qui répare la révolte du péché, et par l'amour qui brise l'écorce de l'égoïsme. Jésus a renversé ces obstacles par son grand, unique et parfait sacrifice de la Croix, où sa mort sanglante, acceptée par amour et par obéissance, a réparé les ruines causées par le péché et l'égoïsme de l'homme. En souffrant et en mourant sur la Croix, Jésus s'est offert à son Père d'une manière visible, certaine, et par là il a réuni à son Père l'huma-

nité qui en était séparée par le péché. Ainsi il a ouvert aux hommes le chemin du bonheur. Tel est le but du sacrifice. La mort, le sang, l'immolation n'en étaient que les moyens.

*
* *

Seul, parce qu'il était parfaitement pur et saint, Jésus pouvait offrir ce sacrifice. Mais il a voulu que nous puissions nous y associer, que nous puissions nous sacrifier avec lui. Comme il ne nous est pas possible de renouveler le sacrifice du Calvaire, offert une fois pour toutes, Jésus a inventé un moyen de représenter réellement ce sacrifice sous une autre forme. La veille de sa mort, il a pris du pain et du vin, il les a consacrés pour les faire devenir son corps et son sang immolés, et il nous a donné l'ordre de recommencer ce mystérieux sacrifice. Lorsque nous célébrons la messe, nous refaisons ce que Jésus a fait à la Cène. Nous ne refaisons pas tel quel ce qu'il a fait sur la Croix. Nous ne le mettons pas à mort une fois de plus, — heureusement, — mais nous rendons présent sur l'autel le sacrifice de son Corps et de son Sang, de telle manière que nous renouvelons l'offrande qui a racheté l'humanité. Comme le dit la Secrète du neuvième dimanche après la Pentecôte, « chaque fois que se renouvelle (par la messe) la commémoration de ce sacrifice (accompli une seule fois à la Croix), l'œuvre de notre rédemption s'accomplit ». Tel est le grand mystère de la messe : c'est à la fois un mémorial (« faites ceci en mémoire de moi ») et une nouvelle réalisation de l'œuvre de la Rédemption.

*
* *

Pour mieux comprendre que la messe, sans action violente, sans immolation, est un sacrifice, voyons comment la Cène est elle-même un sacrifice, puisque la

messe consiste à reproduire littéralement la Cène, si bien que par là elle reproduit, mais dans un autre langage, la Croix.

Comment la Cène est-elle un sacrifice? D'abord parce qu'elle est une Pâque. Or la Pâque, sous forme de repas, est un sacrifice. Lorsque, prescrit l'Exode, vous renouvellez le repas pascal et que vos enfants vous demanderont : « Que signifie pour vous cet usage ? » vous répondrez : « C'est *le sacrifice* de Pâques¹. »

On peut, il est vrai, se demander si Jésus a vraiment célébré la Pâque avec ses disciples. Car ils mangèrent la Cène le jeudi soir. Or il semble bien, à lire saint Jean, que la Pâque se célébrait le vendredi soir. En effet, il appelle la journée du vendredi la « Parascève² », c'est-à-dire la préparation de la Pâque : les Juifs ne veulent pas entrer dans le prétoire de Pilate le vendredi, « parce que c'était la Parascève », pour pouvoir manger la Pâque; on dépend les crucifiés pour qu'ils ne restent pas sur la Croix pendant le Sabbat, « car (la veille) c'était la Parascève ».

Mais les évangélistes synoptiques déclarent formellement que le repas du jeudi soir fut un repas pascal³. Toutefois, pour eux comme pour saint Jean, la Parascève a lieu le vendredi⁴. On peut donc supposer que le jour officiel de la Pâque tombait bien cette année-là le samedi, et que l'ensemble des Juifs de Jérusalem en commençaient la célébration le vendredi soir; mais que des provinciaux, comme Jésus et ses disciples, qui étaient Galiléens, pouvaient anticiper le repas pascal au jeudi soir (d'ailleurs la famille dont Jésus emprunta la salle à manger avait besoin de celle-ci pour célébrer elle-même son repas pascal).

Quoi qu'il en soit de ce problème d'exégèse et de la

1. Ex., 12, 26.

2. Jean, 19, 14, 31, 32.

3. Matth., 26, 17-19; Marc, 14, 12, 14, 16; Luc, 22, 7-8, 11, 13, 15.

4. Matth., 27, 62; Marc, 15, 42; Luc, 23, 54.

solution tout hypothétique qu'on peut en proposer, une chose est certaine, et c'est elle qui nous intéresse : pour les Synoptiques, qui racontent seuls l'institution de l'Eucharistie, celle-ci est une Pâque, la Pâque nouvelle. Pour saint Jean, Jésus crucifié est l'Agneau pascal¹. De ces deux affirmations, d'autant plus frappantes qu'elles sont malaisées à concilier, nous pouvons donc déduire l'identité profonde de la Cène et de la Croix, comme accomplissant toutes deux la Pâque figurative de l'ancienne alliance. Quoi qu'il en soit du rite célébré à la Cène, celle-ci fut bien une Pâque, et donc un sacrifice, comme la Croix.

Saint Jean lui-même met la Cène en relation avec la Pâque, puisqu'il commence le récit de ce qui se passa au Cénacle par cette phrase caractéristique : « Avant la fête de Pâques, Jésus, sachant que *son heure était venue de passer de ce monde vers son Père*, ayant aimé les siens..., les aima jusqu'à la fin². » « L'heure » de Jésus, pour saint Jean, c'est l'accomplissement du mystère mort-et-résurrection³. Et le mot Pâque signifie précisément passage⁴.

Si saint Jean ne raconte pas l'institution eucharistique elle-même, il raconte le lavement des pieds, dont la signification est sacrificielle. D'abord parce que cette action a la même fin que le sacrifice : l'unité dans la charité. Ensuite parce que Jésus y prend la posture d'un serviteur, ce qui évoque le serviteur de Yaweh⁵, mis à mort pour les péchés de son peuple. Ce rapprochement devient évident si on lit dans les Synoptiques le discours parallèle : « C'est ainsi que le Fils de l'Homme n'est pas

1. Jean, 19, 36 : « Cela [on ne rompit pas les jambes de Jésus, comme on l'avait fait aux deux larrons] est arrivé afin que fût accomplie cette parole de l'Écriture : Aucun de ses os ne sera brisé », ce qui est une prescription rituelle concernant l'Agneau Pascal (Ex., 12, 46).

2. Jean, 13, 1.

3. Jean, 2, 4; 5, 25, 28; 12, 23, 27; 17, 1.

4. Ex., 12, 11.

5. Isaïe, 53.

venu pour être servi, mais pour servir et pour donner sa vie en rançon d'une multitude¹. »

Ce récit du début de la Cène est en relation avec la trahison de Judas, que Jésus envoie hors du Cénacle pour qu'il accomplisse sa besogne « au plus vite ». Ainsi la Cène engage et en quelque sorte déclenche la Passion². D'ailleurs, dans la liturgie des jours saints, ce qu'on appelle « la Passion » comporte toujours cet épisode déterminant, qui s'accomplit au Cénacle.

Dans l'institution eucharistique elle-même, nous avons déjà mis en relief la signification sacrificielle de la parole : Car ceci est mon corps, *donné pour vous*³, et de toute la formule de consécration du calice (voir plus haut, chap. ix, « La coupe »).

Quant aux paroles qui suivent l'institution en saint Jean (ce que l'on appelle « le discours de la Cène », chap. 14-17), elles montrent la valeur sacrificielle de l'Eucharistie. Il n'y est pas question de présence réelle, ni d'immolation, ni de la relation de la Cène à la Croix. Mais le thème général est celui de la fin et des fruits du sacrifice : charité, unité, rassemblement en un seul corps. Le chapitre 17, en particulier, est appelé à juste titre la « prière sacerdotale », c'est-à-dire sacrificielle, et on a souvent noté que son allure comme son contenu évoquaient d'une façon frappante les plus anciennes anaphores (ou prières liturgiques entourant la consécration).

Un dernier argument, moins scripturaire que théologique, met bien en valeur l'unité profonde de la Croix, de la Cène et de la messe, et donc le caractère sacrificiel des deux dernières. La Croix est un sacrifice unique et parfait parce que le même être y est prêtre et victime. Les sacrifices ordinaires comportent un prêtre, aussi reli-

1. Matth., 20, 28 et Marc, 10, 45; cf. Isaïe, 53, 4, 5, 6, 8, 10, 11, 12.

2. Jean, 13, 12 et 21-30; Matth., 26, 21-24; Marc, 14, 18-21; Luc, 22, 21-23.

3. Luc, 22, 10; cf. 1 Cor., 11, 24.

Plus auj. dans le
nouveau ordo

gieux et conscient que possible, et une victime, aussi pure et précieuse que possible, mais distincts; si bien que le prêtre offre, mais ne s'offre pas; la victime est immolée, mais involontairement et inconsciemment. A la Croix, au contraire, le même être est à la fois la victime parfaitement sainte et le prêtre parfaitement lucide. Que Jésus en soit la victime, nul ne peut en douter. Et si la Croix n'est pas un simple fait divers, la suite d'une erreur judiciaire, mais un sacrifice, le prêtre en est Jésus, si parfaitement maître de lui¹.

A la Croix, Jésus est prêtre et victime en personne, dans son état physique et naturel. A la Cène également, Jésus est prêtre et victime. Mais s'il est prêtre en personne, il est victime sacramentellement, sous les espèces du pain et du vin (si bien qu'il n'est immolé, que son sang n'est répandu que sacramentellement). Enfin, à la messe, le même Jésus est encore à la fois prêtre et victime. Victime sacramentellement, exactement comme à la Cène, et prêtre sacramentellement aussi, en tant que les paroles consécatoires sont prononcées par un prêtre humain qui tient sa place au point de dire : Ceci est *mon corps*.

Tout ceci établit que l'immolation de la messe est une immolation véritable, mais *représentative*, en tant que la messe reproduit la Cène qui, elle-même, représentait et engageait la Croix tout entière.

*
* *

Ainsi la messe traduit en langage sacramentel la réa-

1. Ceci demanderait un long développement. Qu'on voie comment Jésus ne se laisse pas prendre, mais donne sa vie volontairement (Jean, 10, 18); comment il monte volontairement à Jérusalem, sachant ce qui l'attend; comment il se présente et se nomme à ceux qui viennent l'arrêter; comment il répond à Caïphe, au delà de la question posée, exactement la parole qui le fera condamner; comment il se tait ou parle avec autorité devant Hérode et Pilate; comment sur la croix il parle, sans se plaindre, en souverain, etc. Tout ceci confirmé par le fait qu'il se ressuscite lui-même, comme il l'avait annoncé.

lité rédemptrice que contient la Croix et permet de la renouveler. Mais à quoi bon ? Le sacrifice du Christ une seule fois sur la Croix n'a-t-il pas suffi à sauver le monde ? Sans doute. Mais le Christ a voulu que nous collaborions à notre salut. Il n'a pas voulu que nous soyons sauvés sans rien faire. Il a inventé l'Eucharistie pour nous permettre d'offrir *notre* sacrifice, en union avec *son* sacrifice. L'offrande du pain et du vin consacrés n'a pas seulement pour but de renouveler le sacrifice du Christ, mais d'y joindre notre propre sacrifice. Comme le dit saint Augustin, Dieu, qui nous a créés sans nous, n'a pas voulu nous sauver sans nous. C'est pourquoi l'Eglise ne nous demande pas seulement d'assister à la messe comme à un sacrifice qui se ferait au loin et dont nous ne serions que les spectateurs et les bénéficiaires inertes, elle nous demande d'y participer, c'est-à-dire de nous y unir, de nous offrir avec le Christ, de nous immoler avec lui et de nous incorporer à lui par la communion. S'il en était autrement, nous n'aurions pas besoin d'aller à la messe, il ne serait même pas utile de célébrer la messe. Il suffirait aux chrétiens de se rappeler de temps en temps que jadis, il y a bien longtemps, Jésus est mort pour eux, et de se laisser sauver sans avoir rien à faire.

*
* *

S'offrir avec le Christ, s'immoler avec lui, cela veut-il dire que nous devons nous aussi monter au Calvaire et verser notre sang ? Non, bien sûr. Cela veut dire que nous devons participer à la messe d'une manière intelligente et active, que nous devons essayer de comprendre ce que fait le prêtre, manifester notre union avec lui et entre nous par nos réponses, nos chants, nos attitudes. Cela veut dire surtout que nous ne nous contentons pas d'assister à la messe comme à une cérémonie sans influence sur notre vie, mais que nous y prenons la réso-

lution et que nous y puisons la force de détruire tout ce qui s'oppose à notre union avec Dieu, et de développer tout ce qui approfondit cette union, c'est-à-dire d'abord et avant tout la charité, notre dévouement à Dieu et à nos frères. La messe, l'Eucharistie, est le sacrement du sacrifice, c'est-à-dire, finalement, de notre divinisation par le don généreux de nous-même.

CHAPITRE XI

LA RÉSURRECTION DU CHRIST

L'Eucharistie est le mémorial de la mort du Seigneur, certes, mais on ne doit pas oublier qu'elle est en même temps le sacrement de la résurrection. Et cela signifie deux choses distinctes, mais qui se tiennent, et qui sont toutes deux fort importantes : d'abord que le Christ présent dans l'Eucharistie est le Christ ressuscité; ensuite que nous recevons l'Eucharistie comme un gage de notre propre résurrection.

Tout d'abord, le Christ présent dans l'Eucharistie est le Christ ressuscité. Nous ne pouvons pas séparer la mort du Christ de sa résurrection. Si le Christ est mort pour nous, il nous a ainsi prouvé son amour : « Personne n'a de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'il aime. » Mais cette mort est stérile si elle n'est pas suivie de résurrection. Rappelez-vous l'état de prostration des apôtres qui ont vu le Christ mourir et qui ne croient pas à sa résurrection. Rappelez-vous le découragement des pèlerins d'Emmaüs qui ont vu s'effondrer toutes leurs espérances avec le supplice du Calvaire. Quelques années plus tard, saint Paul le dira : « Si le Christ n'est pas ressuscité, nous sommes les plus malheureux des hommes, car notre espérance est vide¹. » La mort du Christ sans la résurrection est un terrible

1. 1 Cor., 15, 17.

échec, qu'il a subi malgré lui. La mort suivie de résurrection est un sacrifice volontaire et une victoire.

Il ne faut pas considérer la résurrection comme une sorte d'appendice sans grande importance, une sorte de garantie que la Passion n'a pas été inutile. Beaucoup de chrétiens de notre temps attacheraient volontiers plus d'importance au vendredi saint qu'au jour de Pâques. Les premiers apôtres n'étaient pas ainsi. Le grand thème de leur prédication, c'était cette affirmation victorieuse : « Le Christ est ressuscité. » Cela implique, bien entendu, qu'il est mort auparavant. Mais les deux mystères, mort et résurrection, n'en font qu'un, qui est le mystère fondamental du christianisme : le mystère de la Pâque. Saint Jean nous dit que, le jeudi saint, Jésus savait que le moment était venu pour lui de *passer* de ce monde à son Père. Ce *passage*, voilà exactement en quoi consiste le mystère de la Pâque, car Pâque signifie passage. Mais tout passage suppose deux choses : un départ et une arrivée. Dans la Pâque du Christ, le départ, c'est la mort qui lui fait quitter douloureusement ce monde; l'arrivée, c'est la résurrection, complétée par l'ascension, qui lui assure un retour glorieux auprès de son Père. Le mystère de notre salut, c'est le mystère unique de la Pâque, composé, si l'on peut dire, de deux faces qu'on peut distinguer, mais qu'on ne doit pas séparer : la face humiliante, douloureuse, purifiante, de la Passion et de la mort; la face glorieuse, joyeuse et féconde de la résurrection. L'Eucharistie contient tout le mystère de notre salut, mis chaque jour à notre disposition. Elle contient ce mystère de façon actuelle, concrète, parce qu'elle contient substantiellement le Christ : le Christ présent dans l'Eucharistie est donc le Christ mort et en même temps ressuscité.

*
* *

Une objection se présente tout de suite à l'esprit : les paroles de la consécration, qui réalisent la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie, ne font aucune allu-

sion à sa résurrection et ne semblent envisager que sa mort et sa Passion, du fait même qu'elles concernent successivement le corps et le sang du Christ. Car la séparation du corps et du sang ne peut se trouver que chez un être soumis à une mort violente.

A cette objection, on peut faire deux réponses. On peut répéter ce que nous avons dit à l'instant : la mort du Christ ne peut pas vraiment se séparer de sa résurrection. Si l'Eucharistie ne nous donnait que le Christ mort, elle ne contiendrait pas tout le mystère de notre salut.

Il y a encore une autre réponse, plus précise. La consécration rend le corps et le sang du Christ présents dans l'Eucharistie tels qu'ils existent actuellement. On dit, en effet, au présent : « Ceci est mon corps. Ceci est le calice de mon sang. » Or, actuellement, le Christ est au ciel, ressuscité, vivant et glorieux. Les paroles de la consécration doivent donc rendre présent dans l'Eucharistie le Christ ressuscité, vivant et glorieux. Elles visent et produisent directement soit le corps seul, soit le sang seul. Mais puisqu'il s'agit d'un corps vivant, le corps en se rendant présent sous le pain y entraîne le sang avec lui. C'est pour cette raison que l'Eglise d'Occident a pu laisser disparaître, pour les fidèles, la communion au précieux sang : en recevant seulement le Corps du Christ, sous les apparences du pain, le communiant reçoit le Christ tout entier, avec son sang, son âme, sa divinité.

Nous venons d'apporter un argument liturgique. Aucun n'a plus de valeur quand il s'agit des sacrements. La plus belle démonstration théologique ne vaut pas un usage constant de l'Eglise, un usage presque inconscient, je dirais instinctif, qui enveloppe l'affirmation d'une vérité. Le fait que depuis des siècles, en Occident, les fidèles communient au Corps du Christ seul, montre que le Christ présent dans l'Eucharistie est le Christ vivant et ressuscité.

Voici encore quelques autres preuves d'ordre liturgi-

que. Aussitôt après la consécration, le prêtre prononce une très importante et très belle prière, qu'on retrouve dans toutes les liturgies, l'*anamnèse*, c'est-à-dire la prière du mémorial. Après avoir répété la parole du Christ : « Toutes les fois que vous ferez ceci, vous le ferez en mémoire de moi », le prêtre reprend : « C'est pourquoi, Seigneur, en mémoire de la bienheureuse Passion du Christ votre Fils, notre Seigneur, de sa résurrection du séjour des morts, et aussi de son ascension dans la gloire des cieux, nous vos serviteurs et votre peuple saint avec nous, nous offrons à votre souveraine majesté... la victime parfaite... » Si nous en croyons cette prière, chaque messe rend présents sur l'autel, aussi bien que la Passion, tous les mystères du Christ.

C'est pour cela que l'Église célèbre n'importe quelle fête par la messe et la consécration eucharistique. Qu'il s'agisse de Pâques, de Noël ou de l'Ascension : on célèbre la messe, toujours la messe, parce que la messe contient le Christ vivant dans tout son mystère, où il garde les traces glorieuses de sa mort. La célébration de la messe tout au long de l'année chrétienne et de ses diverses fêtes prouve elle aussi que l'Eucharistie nous rend présent le Christ vivant et ressuscité. N'oublions pas, au reste, que la première de toutes ces fêtes, en importance comme en date, c'est la fête de Pâques, la fête du Christ mort et ressuscité. Les premiers chrétiens, à ce qu'il semble, ne connaissaient pas d'autre fête. Elle demeure aujourd'hui encore « la solennité des solennités ». C'est peu à peu que se sont détachées des fêtes spéciales comme Noël ou l'Ascension. Mais le premier objet de notre foi, le centre et le sommet du mystère chrétien, c'est le Christ mort et ressuscité.

Après la cérémonie, aujourd'hui très réduite, de la fraction du pain, le prêtre laisse tomber dans le calice un fragment de son hostie. Nous ignorons l'origine précise de ce geste. (Peut-être voulait-on ramollir du pain consacré, mis en réserve depuis la messe précédente et qui avait durci, étant du pain levé. Ce rite assurait l'u-

nité entre toutes les messes dans le temps, comme le rite du *fermentum*, rappelé plus haut, page 57, assurait l'unité de toutes les messes dans l'espace.) Quoi qu'il en soit de l'origine du rite, il est permis de voir dans cette réunion du corps et du sang du Christ un signe rappelant que le Christ présent et immolé sur l'autel est en même temps le Christ vivant et ressuscité, puisque leur consécration séparée signifiait sa mort.

Enfin les chrétiens d'autrefois communiaient debout. Les chrétiens orientaux sont restés fidèles à cet usage. Il signifie que la communion nous unit au Christ ressuscité et qu'elle est le gage de notre propre résurrection, comme nous allons le voir bientôt.

Dès maintenant, en tout cas, on voit que la notion, souvent un peu larmoyante et sentimentale, que beaucoup se font de l'Eucharistie, a besoin d'être révisée. Notre religion n'est pas seulement une religion du souvenir et du passé, mélancoliquement penchée sur un mort. C'est une religion de vie, d'espérance, de conquête, tout orientée vers la vie et la résurrection. L'Eucharistie, qui est le centre et le soleil de notre catholicisme, n'est pas, ne peut pas être le sacrement de la mort, ni du sacrifice sanglant, considérés en eux-mêmes. Ceux-ci sont des moyens et des passages inéluctables, qui conduisent à la gloire rayonnante de la résurrection. Ce n'est pas pour rien que la fête de l'Eucharistie, que nous appelons en France la Fête-Dieu, accorde une si grande place à l'alleluia, et qu'on y chante, dans le *Lauda Sion*, que c'est « un pain vivant et qui donne la vie » (*panis vivus et vitalis*). Comment recevrons-nous la vie en communiant à un mort ?

CHAPITRE XII

NOTRE RÉSURRECTION

Si l'Eucharistie contient le Christ ressuscité, si elle est le sacrement de la Pâque, elle doit avoir pour effet de faire de nous aussi des ressuscités. Car l'Eucharistie nous assimile au Christ. C'est une loi générale : toute nutrition consiste en une assimilation. Mais alors que les aliments ordinaires sont assimilés à celui qui mange (en les mangeant, je fais l'honneur à ce bœuf, ou à cette laitue, d'entrer dans la substance de mon corps humain), ici où c'est toujours l'inférieur qui est assimilé au supérieur, c'est au contraire celui qui mange qui est assimilé à celui qui est mangé. Saint Augustin a exprimé cela en quelques mots : « Je suis la nourriture des grands, fait-il dire au Christ; mange-moi, et ce n'est pas moi qui serai changé en toi, c'est toi qui seras changé en moi. » Mangeant le Christ ressuscité, nous devons devenir nous-mêmes des ressuscités, à son image et sous son influence directe.

Cela, Jésus l'a affirmé lui-même dans son grand discours sur le pain de vie, qu'il a prononcé après la multiplication des pains pour annoncer l'institution de l'Eucharistie. « En vérité, en vérité, celui qui croit en moi a la vie éternelle. C'est moi qui suis le pain de vie. Vos pères ont mangé la manne au désert et ils sont morts. Mais le pain descendu du ciel est tel que quiconque en mange ne mourra pas. C'est moi, le pain vivant des-

descendu du ciel : si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement. Et le pain que je donnerai, c'est ma chair [livrée] pour la vie du monde¹. » Et un peu plus loin, Jésus reprend les mêmes affirmations avec plus de force et de précision encore : « En vérité, en vérité, je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'Homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous. Celui qui mange ma chair et boit mon sang aura la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour... C'est ici le pain descendu du ciel. Il n'en sera pas comme de vos pères qui sont morts après en avoir mangé (c'est-à-dire après avoir mangé ce pain descendu du ciel qu'était la manne); celui qui mange ce pain aura la vie éternelle². »

Et voici maintenant le passage qui donne la raison de cette affirmation étonnante : « Ma chair est vraiment une nourriture, et mon sang est vraiment une boisson. Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi, et moi en lui. De même que je vis par mon Père vivant qui m'a envoyé, de même celui qui me mange vivra par moi³. »

Le raisonnement est très simple. Le corps du Christ est vraiment une nourriture. La raison d'être de la nourriture est de donner la vie. Or la vie du Christ est une vie divine, la vie même de son Père du ciel. Par conséquent, en absorbant ce véritable aliment qu'est le corps du Christ, nous nous unissons à sa vie qui est la vie de Dieu, une vie éternelle.

Nous voyons ici en quel sens viril et profond le chrétien doit aller à la messe pour y trouver réconfort, consolation, force contre la tentation, et en général contre toutes les misères et les usures de la vie humaine. Ce n'est pas parce qu'il y trouve une émotion plus ou moins sensible à son cœur, c'est parce qu'il entre en commu-

1. Jean, 6, 47-51.

2. Jean, 6, 53-54, 58.

3. Jean, 6, 55-57.

nication mystérieuse, mais absolument réelle, avec la vie du Christ, avec la vie divine, qui passe en lui et qui devient sa propre vie.

*
* *

Il y a dans l'Église catholique une institution vénérable, et de nos jours presque oubliée, qui met dans un vigoureux relief la valeur de l'Eucharistie comme sacrement de la vie éternelle et de la résurrection. C'est le saint Viatique¹. Ce mot désigne la communion administrée à un mourant. Nous avons pris l'habitude de considérer l'extrême-onction comme le sacrement des mourants. En réalité, elle est l'onction des malades, et c'est là son vrai nom, beaucoup plus que l'expression malencontreuse et inexacte d'extrême-onction. La preuve, c'est qu'il est interdit de donner l'extrême-onction à un condamné à mort, à des soldats qui vont livrer un assaut très dangereux, à un homme qui va subir une grave opération. Ce ne sont pas des malades, et le texte des prières de l'onction des malades ne parle jamais de mort, mais toujours de maladie ou plutôt de guérison. C'est pourquoi il est illogique, bien que trop fréquent, d'administrer ce sacrement à des malades qui sont à toute extrémité.

Il y a un sacrement des mourants, qu'ils soient malades ou non, et c'est l'Eucharistie donnée comme *viatique*, d'un mot qui signifie provision de voyage. Au moment de faire le grand voyage et de passer à l'immortalité, le chrétien doit emporter « le saint et très nécessaire viatique », comme disaient les anciens. La réception du viatique par les mourants est obligatoire. Aussi, bien des règles habituelles sont levées pour cette circonstance. Aucune espèce de jeûne préalable n'est requise, et quelqu'un qui a déjà communiqué peut et doit recevoir le via-

1. Cf. Dom L. BEAUDUIN, *Le Viatique*, dans *La Maison-Dieu*, n° 15, pp. 117-129.

tique le même jour. Un prêtre qui n'est plus à jeun peut et doit célébrer la messe si c'est nécessaire pour assurer le viatique à un mourant, etc.

Les premiers chrétiens tenaient tellement au viatique qu'ils gardaient l'Eucharistie dans leurs maisons, et c'est à cause de la nécessité de pouvoir donner le viatique aux mourants que l'on a pris l'habitude de conserver l'Eucharistie en dehors de la messe. Les premiers chrétiens avaient même une telle foi dans l'efficacité du viatique que l'on dut réagir contre l'abus, assez fréquent, qui consistait à donner la communion aux morts eux-mêmes. Tout cela montre combien l'Eucharistie est le sacrement de l'immortalité, non seulement de l'âme, mais du corps, qui doit ressusciter lui-même au dernier jour, tout comme le Christ est ressuscité, ce Christ dont il a mangé la chair vivifiante tout au long de sa vie mortelle.

J'ai dit : ressusciter au dernier jour. Nous savons bien, en effet, que si l'Eucharistie est le sacrement de notre résurrection, si elle fait de nous des ressuscités, nous ne ressuscitons pas maintenant. Nous ne sommes des ressuscités qu'en espérance. Mais nous ne devons pas nous représenter cette espérance comme une vague probabilité. C'est une certitude, parce que le Christ, qui est notre tête, dont nous sommes les membres, est déjà ressuscité. Ce qui faisait dire à saint Paul, avec une confiante hardiesse : « Il nous a ressuscités avec lui et fait asseoir dans les cieux avec lui et par lui, le Christ Jésus¹. » Par le baptême, en effet, notre résurrection est acquise d'avance.

Lorsque le prêtre reçoit à la porte de l'église celui qui demande le baptême, il lui pose les questions suivantes : « Que demandez-vous à l'Église de Dieu ? — La foi (c'est-à-dire le sacrement de la foi, le baptême). — Et la foi, que vous donne-t-elle ? — La vie éternelle. » On ne dit pas, au futur, que vous donnera-t-elle, mais bien, au

1. Eph., 2, 6.

présent, que vous donne-t-elle ? Le Christ l'avait dit :
« Celui qui croit en moi a la vie éternelle ¹. »

*
* *

Si cette vie de ressuscité, si cette vie éternelle nous est déjà acquise par le baptême, parce qu'il nous incorpore au Christ mort et ressuscité, il faut encore gagner cette vie éternelle par notre vie quotidienne. Ce sera la tâche de l'Eucharistie. En effet, celle-ci est un sacrement qui exige autre chose qu'une réception respectueuse et même pieuse : une volonté de grandir en vie chrétienne, de progresser dans l'amour de Dieu et de nos frères. Les enfants mangent pour grandir; les adultes, il est vrai, ne mangent plus que pour refaire leurs forces. Mais, au point de vue spirituel, nous sommes toujours des enfants ici-bas, nous ne serons adultes qu'au ciel. Tant que nous vivons sur cette terre, il nous faut grandir, il nous faut avancer. Le sacrement de ce progrès indéfini, c'est l'Eucharistie. C'est pourquoi, alors que les autres sacrements ne sont donnés qu'une fois, ou bien dans des circonstances déterminées : quand on a péché, quand on est malade, quand on fonde un foyer, l'Eucharistie est le pain quotidien, le sacrement qu'il faut aller recevoir indéfiniment. Ce qui doit régler la fréquence de nos communions, ce n'est pas notre plaisir : l'Eucharistie n'est pas une friandise spirituelle; ce n'est pas notre perfection : l'Eucharistie n'est pas une récompense. C'est le désir et surtout le besoin que nous avons de grandir en force, en vertu, et d'abord dans la principale de toutes les vertus, la charité. C'est donc un sacrement qui nous fait regarder en haut et en avant. Il n'est pas pour nous si nous sommes décidés à rester stationnaires.

Les oraisons qui se disent après la communion, et qu'on nomme à cause de cela postcommunions, roulent

1. Jean, 3, 36; cf. 5, 24.

généralement sur ce thème : Seigneur, nous avons participé à vos mystères, nous avons reçu votre corps. Faites que cela ne reste pas une simple cérémonie, mais que cela transforme notre vie; pour que, marchant de progrès en progrès, nous arrivions jusqu'au ciel dont ce sacrement de votre corps mort et ressuscité nous donne plus que la promesse : un avant-goût et un commencement.

CHAPITRE XIII

LE MEMORIAL DES TEMPS FUTURS

Le chrétien n'est pas un homme du passé, mais un homme de l'avenir. C'est quelqu'un qui attend, qui est tout tendu vers le monde futur. Les chrétiens d'aujourd'hui ont oublié cette dimension essentielle de leur foi. Et pourtant, ils continuent à chanter, chaque dimanche, le Symbole de Nicée, où elle tient une si grande place. Nous y proclamons notre foi au Christ, qui non seulement est né de la Vierge Marie et a souffert sous Ponce Pilate, — événements localisés dans l'histoire, dans le passé, — mais qui, une fois ressuscité, « est monté aux cieux, siège à la droite du Père, d'où il reviendra juger les vivants et les morts, et son règne n'aura point de fin ».

Après avoir professé notre foi au Christ juge à la fin des temps, le *Credo*, dans sa troisième partie, professe la foi au Saint-Esprit et à son œuvre : la vie de l'Église, qu'il anime. Et il se termine par cette double et unique affirmation, sur le terme et l'apothéose de la vie de l'Église dans l'Esprit : « J'attends la résurrection des morts et la vie du siècle à venir. Amen ! »

Dans l'Évangile, cette croyance au retour du Christ et aux temps à venir se manifeste sans cesse. Les chapitres 24 et 25 de saint Matthieu lui sont entièrement consacrés. Le commun des saints, dans le Missel, ramène sans cesse la parabole des serviteurs, dont les uns s'en-

dorment, dont les autres veillent, pendant que leur maître est parti en voyage; dont les uns sont surpris par le retour inopiné du maître, qui revient en pleine nuit, comme un voleur, mais les autres l'accueillent avec joie; et la parabole des vierges, autre annonce du Jugement dernier, où l'Époux de l'Église, le Fils de l'Homme, reviendra sur les nuées, comme l'avaient dit les prophètes, et notamment Daniel¹, et comme Jésus l'a affirmé solennellement devant Caïphe, si bien qu'on peut dire qu'il est mort pour avoir professé sa qualité de Juge suprême à la fin des temps².

Dans les prédications et dans les lettres des apôtres, on retrouve sans cesse cette préoccupation. Sans doute, la deuxième épître de saint Pierre, les deux épîtres de saint Paul aux Thessaloniens, surtout la deuxième, luttent contre des erreurs populaires sur la proximité de ce retour. Elles mettent les fidèles en garde contre une interprétation passive de cette attente, qui les conduirait à une sorte de fatalisme ou de quiétisme. Mais elles n'insistent pas moins sur la proximité ontologique, sinon chronologique, du retour du Christ, sur le devoir de l'attendre activement, de le préparer, de le hâter. Sans cesse les apôtres parlent du « jour du Seigneur », reprenant et christianisant une expression des prophètes et des Psaumes qui désigne le jugement terrible de Yahweh, toujours imminent.

La grande prière des premiers chrétiens, c'est : Venez, Seigneur Jésus, en araméen *Maran atha*, qui conclut non seulement la I^{re} Épître aux Corinthiens, mais aussi l'Apocalypse, et donc la Bible tout entière.

*
* *

Si l'attente du jour du Seigneur, si la dimension

1. Daniel, 7, 13-14.

2. Matth., 27, 64.

eschatologique est un élément essentiel de notre foi et de notre vie, comment serait-elle absente de la messe?

Celle-ci, cependant, est le mémorial du Seigneur. Qui dit mémorial, mémoire, semble dire retour au passé. Notre messe n'aurait-elle pas d'autre utilité que de raviver en nous le souvenir des bienfaits de Jésus? Si nous nous en tenions là, nous rejoindrions Calvin, pour qui « la sainte Cène » est un pur mémorial, un signe vide, capable seulement de réveiller notre mémoire et de réchauffer notre piété. La messe est douée d'un bien autre réalisme, d'une bien autre plénitude. Quand nous disons que les paroles consécatoires effectuent la « présence réelle », il faut prendre cette expression dans tout son sens, et ne pas la limiter à une présence en quelque sorte restrictive et statique de la personne de Jésus sous les apparences du pain et du vin. Il y a *présence*, c'est-à-dire actualité au *présent*; et *présence réelle*, c'est-à-dire présence de toute la réalité des mystères du Christ, vivant dans son Église et faisant vivre son Église. Ce sens plénier, que nous allons développer, ne s'oppose pas au sens courant de l'expression « présence réelle » : il lui donne toute sa portée, qui est immense.

Lorsqu'on chante, après l'élévation, un motet au Saint-Sacrement, on commet l'erreur de s'arrêter à la « présence réelle » prise dans un sens limitatif, alors que les prières liturgiques qui suivent la consécration sont douées d'un tout autre dynamisme et découvrent de tout autres horizons.

En reposant le calice, le prêtre redit les paroles de Jésus : « Faites ceci en mémoire de moi », dans le grec de nos évangiles : « *Eis tèn émou anamnèsin* », d'où vient le mot d'*anamnèse*.

Il réplique, comme en écho, par la réponse de l'Église, accomplissant et interprétant cet ordre : « *Unde et memores...* Aussi, faisant mémoire, Seigneur (cette prière s'adresse au Père), nous, vos serviteurs (le célébrant avec ses concélébrants et ses ministres), et tout votre peuple saint (l'assemblée des baptisés)... » De

quoi, de qui fait-on mémoire ? Le texte continue : « *Eiusdem Filii tui Domini nostri beatae passionis...* » Il ne s'agit pas de la personne statique et intemporelle du Christ, d'une sorte de Christ abstrait, comme extérieur à l'histoire du salut, mais de ses mystères qu'on va sobrement énumérer :

— « *Beatae Passionis*. Sa Passion bienheureuse. » Non pas douloureuse : elle le fut dans sa réalité historique, unique. Mais ici, la « mémoire », l'anamnèse, n'est pas un simple souvenir, référé à l'événement historique. Elle est bien davantage : une re-présentation, une réalisation sacramentelle du mystère. La messe rend présente la Passion dans son intention, dans ses fruits, dans sa valeur de sacrifice volontaire, dans son « mystère » efficace, qui nous rend bienheureux. Le sacrifice, dit saint Augustin, est « une action... par laquelle nous sommes unis à Dieu de manière à être véritablement bienheureux ».

— « *Necnon et ab inferis resurrectionis*. Sa résurrection du séjour des morts », qui complète et sanctionne le sacrifice. Ici encore, nous ne sommes pas en simple référence au passé, où le Christ a ressuscité une fois pour toutes, à un moment donné du temps. Le Christ rendu présent par l'Eucharistie est le Christ ressuscité. Nous avons établi ce point plus haut.

— « *Sed et in caelos gloriosae ascensionis*. Et aussi son ascension dans la gloire des cieux. » Elle aussi, l'ascension, comme événement historique, appartient au passé, mais l'Eucharistie la rend présente comme mystère durable et actuel, plein de réalité sanctifiante. Le Christ de l'Eucharistie est le Christ d'aujourd'hui, assis à la droite du Père.

Ainsi l'Eucharistie contient tout le mystère rédempteur, bien loin de se borner à commémorer la seule Passion. On voit ici combien sont radicalement fausses dans leur principe — et si souvent ridicules dans leur détail —

les explications allégoriques de la messe, qui ont pullulé du moyen âge à nos jours. Elles supposent que la messe représente la Passion du Christ à la manière d'une suite de tableaux vivants. Chaque rite, au lieu d'être étudié dans l'enchaînement naturel de la liturgie, est isolé et rapproché d'un trait anecdotique de la Passion. Comme ces rapprochements sont absolument arbitraires et artificiels, ils varient et se contredisent selon les auteurs. C'est ainsi que le *Lavabo* représente pour les uns le lavement des pieds qui précède la Cène et, pour les autres, le lavement des mains de Pilate après la condamnation de Jésus. Quoi qu'il en soit des détails, ce qui est le plus fâcheux, dans ces interprétations, c'est qu'on appauvrit la messe en la réduisant à une sorte de rébus mimé, d'allégorie étroite et plate, tout en référence à un passé historique, alors qu'elle est un mystère qui transcende le temps et qui, par là, englobe le passé, mais en le rendant présent; par mode de mystère, elle rend présent aussi tout l'avenir, dont ce passé contient le germe et les arrhes.

Nous pouvons ainsi reprendre les trois mystères fondamentaux énumérés par l'*Unde et memores* pour essayer de contempler comment ils contiennent l'avenir.

La *bienheureuse Passion* est l'aurore des temps nouveaux, l'inauguration de la fin des temps. Car elle clôt l'ère du péché pour ouvrir celle de la sainteté. L'Église sainte, l'humanité nouvelle, la nouvelle Jérusalem naît du côté ouvert de Jésus, d'où l'eau et le sang jaillissent « pour la vie éternelle ». Maintenant les hommes possèdent ce trésor de sainteté, suffisant pour sauver l'humanité entière. Désormais le ciel est ouvert, non seulement parce que les obstacles qui en barraient l'entrée ont été abolis, mais aussi, plus positivement, parce que l'humanité, jusqu'à la fin des temps et dans le ciel même, n'aura plus qu'à exploiter ce capital inépuisable qu'est le sacrifice de Jésus. Un épisode historique de la Passion est ici bien caractéristique. Jésus en croix dit au larron repentant : « En vérité, je te le dis, aujourd'hui tu seras

avec moi dans le paradis¹. » On a pu se demander ce que signifiait cet *aujourd'hui*. Le larron sera-t-il donc au paradis avant Jésus, qui n'y entrera que dans quarante jours, par son Ascension ? C'est là un faux problème. Cet *aujourd'hui* ne désigne pas un jour de vingt-quatre heures. Nous ne sommes pas au plan de la chronologie terrestre, mais à celui de l'économie du salut. Cet *aujourd'hui* est le jour du Seigneur inauguré par la bienheureuse Passion, jour qui succède à la longue veillée de préparation et d'attente de l'ancienne alliance, et s'achèvera par le jugement, où le jour du Seigneur coïncidera avec la vie éternelle. Jésus répond exactement à la prière du larron : « Jésus, souviens-toi de moi quand tu reviendras dans l'éclat de ton règne. » Jésus lui enseigne qu'entre sa crucifixion et son retour, il n'y a pas d'intervalle réel, malgré les apparences.

La résurrection n'est pas seulement un événement de la vie personnelle de Jésus. Jésus étant le chef de l'humanité et le premier-né d'une multitude de frères, sa résurrection commence la nôtre, qui ne sera totalement réalisée qu'à la « résurrection de la chair », au jour de la parousie et du jugement. Tel est l'argument qui soutient tout le raisonnement de saint Paul au chapitre 15 de sa 1^{re} Épître aux Corinthiens : si le Christ est ressuscité, nous ressusciterons tous, parce que notre résurrection est contenue dans la sienne. C'est pourquoi il ressuscite au premier jour de la semaine, qui est aussi le huitième jour : sa résurrection est le commencement d'une création nouvelle, d'un monde nouveau succédant à l'ancien et le remplaçant. L'économie définitive succède à l'économie provisoire.

L'*Unde et memores* ne dit pas seulement : la résurrection du Christ, il précise : sa résurrection du séjour des morts, *ab inferis*. L'expression est éloquente. Jésus ressuscite après s'être enfoncé dans les profondeurs mystérieuses où l'attendaient les justes de l'Ancien Testament.

1. Luc, 23, 42-43.

Il est allé ouvrir et vider « leur prison ¹ », parce que le régime de l'attente et de la captivité est fini.

Cette captivité, il l'anéantit définitivement par son *Ascension dans la gloire des cieux*. « Il est dit : « Montant dans les hauteurs, il a emmené des captifs; il a fait des dons aux hommes. » Il est monté : qu'est-ce à dire, sinon qu'il était d'abord descendu dans les régions inférieures de la terre? Et celui qui est descendu, c'est le même qui est aussi monté par delà tous les cieux, afin d'embrasser tout l'univers ². » L'Ascension, par laquelle l'humanité de Jésus commence son règne glorieux à la droite du Père et introduit notre humanité dans le ciel, annonce déjà le retour glorieux du Christ, en juge de l'univers. Comme le disaient les anges aux apôtres : « Hommes de Galilée, pourquoi restez-vous à regarder le ciel? Ce Jésus, qui vient d'être enlevé au ciel du milieu de vous, il en reviendra de la même manière que vous l'avez vu partir pour le ciel ³. »

D'autres liturgies, moins sobres que notre rite romain, ont pu allonger cette énumération de l'anamnèse et y ajouter par exemple la mention de la parousie. Les trois mystères de notre *Unde et memores* impliquent en réalité la parousie. En faisant « mémoire » de la Passion, de la Résurrection et de l'Ascension, l'Eucharistie rend présents dans le sacrement les mystères du monde à venir. Par là, elle prépare et inaugure un monde futur où elle disparaîtra, parce que ce monde futur sera celui de la réalité totale, où s'évanouiront, avec la foi et l'espérance, non seulement les figures vides de l'ancienne Alliance, mais même les signes sacramentels, pourtant pleins de réalité, de l'Alliance nouvelle. C'est ce que saint Paul dit en ces quelques mots : « Chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il re-

1. 1^{re} Épître de saint Pierre, 3, 19.

2. Eph., 4, 8-10, citant dans le Ps. 67, 19.

3. Actes, 1, 11.

vienn¹. » Le retour du Christ, en instaurant le régime de la réalité dévoilée, de la vision face à face et de l'union sans intermédiaire, abolira l'Eucharistie, non pas dans sa réalité, mais dans son état sacramentel : il n'y aura plus de Pâque, de passage, parce que le terme sera atteint et possédé. La manne préfigurait cette économie : elle tomba chaque jour pendant la traversée du désert, qui symbolisait le déroulement de notre vie voyageuse. Mais elle cessa de tomber à l'arrivée dans la terre promise : celle-ci, par sa fécondité naturelle, rendait caduc le régime du pain quotidien, en faisant entrer le peuple élu dans le régime de l'éternel aujourd'hui et de la possession plénière.

*
* *

L'anamnèse et l'anticipation de la gloire sont encore détaillées par les deux prières qui suivent :

La prière *Supra quae* rattache le sacrifice eucharistique aux sacrifices du temps de la promesse. Abel préfigure le Christ parce qu'il est le Juste, qui offre un sacrifice agréé de Dieu et qui le consomme dans son sang, versé par le crime de son frère Caïn. Abraham préfigure le Père qui met à mort son Fils. Comme le dit la préface de la consécration d'un autel : « Le Fils est offert, et l'Agneau est immolé. » Le sacrifice d'Abraham préfigure encore le nôtre parce qu'il est agréable à Dieu en vertu de l'obéissance et de la foi qui l'inspire. Melchisédech enfin, le « Prêtre du Très-Haut », du Dieu transcendant, qui offre le pain et le vin, préfigure si bien le sacerdoce du Christ que celui-ci sera dit « prêtre à jamais, à la manière de Melchisédech² ». Sans doute, tous ces sacrifices figuratifs sont de peu de valeur, quant à leur substance, comparés au sacrifice eucharistique. Ce qui empêche la comparaison d'être inconvenante, c'est que ce

1. 1 Cor., 11, 26.

2. Gen., 14, 18-20; Ps. 109, 4; Héb., 5-7.

sacrifice du Christ, incomparable si on le considère en lui-même, est devenu à la messe *notre* sacrifice. La comparaison porte surtout entre les sentiments qui animaient Abel, Abraham, Melchisédech, et ceux qui doivent nous animer. Un sacrifice ne vaut pas seulement par la victime offerte, mais par l'intention de ceux qui l'offrent. Et s'ils étaient animés par la foi et la religion, ne l'étaient-ils pas par l'espérance des temps futurs ? Leurs sacrifices n'étaient-ils pas l'annonce du seul véritable sacrifice, et ne participaient-ils pas à sa sainteté par avance ?

La prière *Supplices*, elle, ne regarde que l'avenir. Elle relie le sacrifice présent accompli à l'autel — sans précision : il s'agit à la fois de l'autel unique de la Croix et des autels de nos églises — au sacrifice éternel consommé sur cet autel céleste, qui, dit saint Thomas¹, est Dieu lui-même. Et, remarque le même Docteur, il ne peut s'agir de « transférer en haut » les dons eucharistiques dans leur matérialité et sous leurs espèces de pain et de vin, mais nous-mêmes, le Corps mystique, mystérieusement présent lui aussi, quoique d'une autre manière, sous ces oblats. Ainsi le sacrifice eucharistique, pris dans toute sa compréhension, atteint ce qui est la fin même de la Rédemption et de toute l'économie salvatrice : notre transfert auprès de Dieu, notre réunion à lui, en un seul corps, pour y être comblés, tous ensemble et chacun (*quotquot*), « de toute bénédiction céleste et de toute grâce », ce qui va se réaliser dans un instant par la communion, « gage de la gloire future », avant-goût du ciel.

*
* *

Ainsi la messe est un sacrifice présent, actuel, quotidien, aussi concret et aussi nouveau chaque jour que la nouvelle hostie posée sur la patène, que le vin versé dans

1. *S. Théol.*, III^a P., qu. 83, art. 4, 9^m.

le calice, et qui n'est pas le même vin qu'hier. Chaque messe, tous les matins, est aussi unique, aussi fraîche et neuve que l'aurore qui vient de naître, que la fleur qui vient d'éclore. Mais cette réalité est sacramentelle : elle parle, elle désigne autre chose qu'elle-même. Elle nous reporte au passé, aux mystères du Christ historique dans lesquels elle s'enracine, où elle puise toute sa réalité, toute sa vitalité divine. Et tout à la fois, elle annonce, elle engage et elle féconde un avenir dans lequel elle disparaîtra, comme l'aurore est absorbée par le soleil, comme la fleur effeuille ses pétales pour donner son fruit. Tel est le mystère complexe que nous avons intitulé, par un paradoxe que le lecteur comprend peut-être maintenant : le mémorial des temps futurs.

CHAPITRE XIV

DE MESSE EN MESSE

Pour saisir pleinement la valeur eschatologique de la messe, il ne suffit pas de contempler le mystère de la messe en lui-même, comme s'il était accompli en une seule fois et une fois pour toutes. La Croix est unique, parce que le Christ est mort une fois pour toutes et que son sacrifice était assez parfait pour sauver le monde entier. La Cène est unique, parce qu'elle est l'inauguration d'un rite. Mais le rite est fait pour être inlassablement renouvelé. Quand il s'agit d'un rite d'initiation, comme le baptême, il n'est donné qu'une fois à chacun. Ceci apparaît encore mieux si l'on considère le mystère même du baptême : la mort et la résurrection, la nouvelle naissance sont autant d'actes impossibles à répéter pour le même individu, si l'Église le répète, jusqu'à la fin des temps, pour tous ceux qui viennent au monde, pour se les agréger les uns après les autres. Mais dans la messe, le rite qui enveloppe le sacrifice du Seigneur et le nôtre est celui d'un repas, d'une nourriture, dont le propre est d'être indéfiniment et fréquemment renouvelé. C'est le pain quotidien, que le Seigneur nous donne à chaque aujourd'hui. On ne peut donc se faire une idée totale de la messe et de sa vertu que si l'on considère l'enchaînement des messes.

*
* *

La répétition de la messe, qui ne fut pas d'abord quotidienne, est liée au retour hebdomadaire du « jour du Seigneur », qui fut institué par Jésus lui-même. C'est le premier jour de la semaine, le lendemain du Sabbat¹, qu'il apparut ressuscité à ses apôtres et partagea leur repas. Après quoi, il disparaît pendant une semaine entière. Sa deuxième apparition se produisit « huit jours après » et fut liée, elle aussi, à un repas².

Ainsi le premier « retour du Seigneur » s'était accompli le premier jour de la semaine, qui fut bientôt appelé le « jour du Seigneur », le dimanche (*dominica dies*), dans le cadre d'un repas fraternel, peut-être dans ce même Cénacle où Jésus avait institué l'Eucharistie et longuement parlé de son départ et de son retour. Tout occupés d'attendre le retour de leur Seigneur, les apôtres pensaient que, comme le premier, il s'accomplirait un dimanche à l'aube, au jour et à l'heure de la résurrection. Mais Jésus leur avait recommandé de « veiller » pour être prêts. La célébration du dimanche commençait dans la veille au soir (le jour, chez les anciens, commençait au coucher du soleil). Elle comportait sans doute d'abord l'allumage des lampes, le lucernaire, rituel chez les Juifs. La nuit se passait à prier, à chanter, à écouter la parole de Dieu, l'homélie des apôtres. Ces chants, ces prières, ces prédications ne servaient pas seulement à occuper le temps et à empêcher le sommeil. Ils ouvraient les cœurs, ils entretenaient et développaient la « vigilance » de la foi et de l'espérance. Notre avant-messe, et sans doute, en partie, notre office canonial, sont un héritage de cette vigile occupée par la prière et la parole de Dieu. A l'aube, la réunion s'achevait par la « fraction du pain », le sacrement de la charité. Ainsi, quoique le

1. Matth., 28, 1; Luc, 24, 1; Jean, 20, 19.

2. Jean, 20, 26.

Seigneur en personne n'eût pas accompli son retour, l'attente n'était pas frustrée. La grande prière *Maran atha* était exaucée selon son double sens : « Seigneur, viens », aussi bien que : « Le Seigneur est venu. » On avait attendu, on attendait encore, et cependant on était comblé. Au matin, chacun retournait à ses occupations, plus fort pour mieux attendre le véritable retour du Seigneur, préfiguré et préparé par le « repas du Seigneur ». Ce mot, lui aussi, avait un double sens : si ce n'était pas encore le repas où le Seigneur reviendrait s'asseoir en personne au milieu de ses disciples, comme au matin de Pâques, c'était le repas institué et préparé par lui, le repas où lui-même se donnait en nourriture, comme au soir du jeudi saint.

Il ne semble pas que la liturgie romaine ait gardé telle quelle cette vigile, ou du moins qu'elle l'ait célébrée chaque semaine. Mais la « Pâque hebdomadaire » devait bientôt donner naissance à la Pâque annuelle, où la sainte Vigile, « mère de toutes les Vigiles », serait observée pendant des siècles, puis tomberait en désuétude, en même temps que s'effaçait le sens eschatologique, pour renaître, par un acte génial et providentiel de S. S. Pie XII, à Pâques 1951. En dehors de cette grande vigile pascale, Rome pratiquait encore, plusieurs fois par an, la *pannuchis*, prière de toute la nuit, notamment pour les Quatre-Temps, où toute la communauté se rassemblait, faisant une station nocturne, pour les ordinations. (De même que la vigile pascale fut avancée au matin du samedi saint, la *pannuchis* des Quatre-Temps fut avancée au matin du samedi. Ce qui explique et la longueur inusitée de l'office de ce jour, et le fait que le propre de la messe du dimanche ait dû être composé, après coup, avec des remplois des messes précédentes.)

*
* *

L'institution de la Pâque annuelle inaugure la création de l'année liturgique, dont le mystère nous échappe

totale­ment si nous omettons de nous référer au mystère de l'anamnèse eucharistique. Celle-ci rend présent, d'une manière actuelle mais globale, tout le mystère du Christ. L'Église, qui vit dans le temps, qui est un peuple en marche vers le siècle futur, a besoin de détailler ce mystère. Elle le fait par les temps et les fêtes de l'année liturgique. Sans l'Eucharistie, ce ne seraient qu'une série d'anniversaires, plus ou moins dramatiques, doués sans doute d'une grande vertu pédagogique, mais vides de réalité, en dehors de la conscience des croyants. C'est l'Eucharistie qui donne à ces évocations leur réalité et leur actualité. D'autant plus que le Christ glorieux, qui est présent dans l'Eucharistie, récapitule tous ses mystères antérieurs, sans que ceux-ci soient annulés par ceux qui les ont suivis. Alors qu'un homme ne peut devenir homme qu' en « évacuant ce qui était de l'enfant¹ », comme dit saint Paul, le Christ, en devenant homme, n'a pas évacué les mystères et les états de son enfance, pas plus qu'en ressuscitant il n'a évacué ceux de sa maturité laborieuse ni de sa Passion. (Les « stigmates » du ressuscité signalent bien cet aspect du mystère du Christ.) C'est pour cela que le chrétien qui médite les mystères du Rosaire peut *adhérer* aux mystères joyeux et douloureux, bien que le Christ soit, aujourd'hui et depuis longtemps, installé dans sa gloire. Pourtant les « mystères » du Rosaire ne sont pas et ne seront jamais liturgiques. Pourquoi ? Parce que chaque chrétien peut les méditer et les vivre à sa guise. Tandis que les « mystères » liturgiques, eux, sont vécus par l'Église à des dates déterminées. Pourquoi ces dates pour chaque mystère ? Tout simplement parce que l'Église, dépositaire du mystère de son Époux, les célèbre à cette date-là. La réalité de l'année liturgique a pour fondement premier le mystère du Verbe incarné. Mais sa dernière raison d'être réside dans le double mystère, inséparable, de l'Eucharistie et de l'Église. Celle-ci, chaque fois

1. 1 Cor., 13, 11.

qu'elle célèbre une fête, s'écrie à chaque instant, dans sa liturgie, que c'est « aujourd'hui » que Jésus est né, qu'il est ressuscité, qu'il a envoyé son Esprit sur les apôtres. Cette actualité de chaque mystère lui vient du réalisme de la célébration eucharistique et du pouvoir que l'Église, rassemblée à cette occasion, a reçu de célébrer, de gérer et d'organiser l'œuvre sacerdotale de son Époux.

Les fêtes sont donc tout autre chose que des commémorations et des évocations du passé. Mais, même si elles sont, comme nous venons de le voir, les célébrations d'un mystère actuel, comment expliquer leur incessante répétition ? A quoi bon ce recommencement perpétuel d'un cycle refermé sur lui-même ?

En réalité, le cycle n'est pas fermé et, pour rester dans l'ordre des comparaisons géométriques, il ressemble moins à un cercle qu'à une spirale ascendante. Chaque fête représente un progrès par rapport à la fête semblable de l'année précédente, puisqu'elle rend plus proche le retour du Christ et qu'elle nous achemine vers la fête unique et perpétuelle que sera le siècle futur. C'est dire que le cycle liturgique, et chacune des fêtes, chacun des temps qui le composent, est eschatologique.

L'Avent ne consiste pas, comme on le dit souvent, à préparer les âmes à Noël. Nous savons que Jésus est né à Bethléem il y a longtemps, et nous ne pouvons mimer l'attente des Patriarches. Mais son avènement de Noël et son Épiphanie sont la figure et le gage de son avènement final : c'est à celui-ci que l'Avent nous prépare, si nous considérons ses oraisons et ses prophéties¹.

Par le Carême, est-ce que nous « attendons la Résurrection du Christ ? » Nullement, elle est accomplie depuis des siècles. Mais, en revivant cette résurrection par la célébration ou le renouvellement de notre baptême, nous attendons le retour du Christ, dont sa résurrec-

1. Lire, dans la présente collection, *Fêtes de gloire, Avent, Noël, Épiphanie*, par Dom E. FLICOTEAUX.

tion a été une première réalisation et reste le gage. Si l'on a du mal à admettre cette considération, qu'on relise attentivement la liturgie du dimanche des Rameaux. On y célèbre beaucoup moins le souvenir de son triomphe passager que l'attente de son retour et de notre entrée à sa suite dans le ciel, où nous accueilleront les anges, que figuraient les « enfants des Hébreux » chantant l'hosannah.

Le temps après la Pentecôte est tout entier eschatologique. Il représente la croissance de l'Église, depuis la disparition de son Époux, sous la motion de l'Esprit-Saint. Aussi le dernier dimanche après la Pentecôte nous fait-il lire le récit de la fin du monde et du retour du Christ-Juge sur les nuées du ciel.

De fête en fête, et de messe en messe, l'Église devient plus sainte, plus imprégnée de l'Esprit de Jésus, plus unie dans la charité, et par là se rapproche davantage du jour du Seigneur.

*
* *

La postcommunion de la messe évoque souvent cette croissance de l'Église. Sanctifiée, embellie, revigorée par le repas eucharistique, chaque fois qu'elle se sépare, elle est capable de mieux célébrer l'Eucharistie qui la rassemblera la prochaine fois, et de messe en messe elle s'achemine vers l'union totale, la charité parfaite, la joie sans ombres du ciel.

Il suffira, pour clore ce chapitre, de citer quelques postcommunions prises à peu près au hasard, et qui montrent comment le mystère liturgique amorce et préfigure les joies du ciel :

« Que vos fidèles, ô Dieu, soient fortifiés par vos dons, afin qu'en les prenant ils les recherchent, et qu'en les cherchant ils les prennent sans fin » (Septuagésime).

« Vivifiés par le don de la vie céleste, nous vous demandons, Seigneur, que ce qui est mystère en nous,

dans la vie présente, devienne un secours d'éternité » (Samedi après les Cendres).

« En prenant, Seigneur, vos célestes sacrements, nous demandons à votre bonté que ce que nous accomplissons dans le temps, nous l'obtenions dans les joies éternelles » (Mercredi des Quatre-Temps de Pentecôte).

« Nous venons de prendre, Seigneur, vos célestes sacrements. Puissions-nous ainsi progresser dans une croissance qui nous mènera à la rédemption éternelle » (13^e dimanche après la Pentecôte).

« Ce que nous avons pris de bouche, Seigneur, puissions-nous le recevoir dans une âme pure, afin que ce don reçu dans le temps nous obtienne le remède éternel » (Prière pour les ablutions, qui était à l'origine une postcommunion).

CHAPITRE XV

LA PRIÈRE POUR LA PAIX

Les fidèles à qui on a inculqué cette idée que la messe n'est pas autre chose que le mémorial et le renouvellement de la Passion risquent d'être déçus en lisant le canon de la messe. Que cette prière est froide, comme elle manque de pathétique, de ce que les Anglais appellent le *thrill* ! Quelle différence avec les envolées et les sanglots des prédicateurs de vendredi saint !

La messe reproduit la Passion, mais sous un mode sacramentel très paisible, avec du pain et du vin qui n'évoquent que de très loin un corps déchiré par les coups et un sang qui gicle sous les fouets. Avec la Passion, elle re-présente la Résurrection et l'Ascension, mystères de gloire et de joie. Si elle contient le sacrifice du Christ, celui-ci est devenu le sacrifice de l'Église. La prière qui enveloppe le sacrifice n'est donc pas une prière personnelle, mais une prière ecclésiastique, ce que nous appelons, précisément, une prière liturgique. Et il faut ajouter que la liturgie romaine se caractérise par la sobriété et la sérénité : on trouverait plus de lyrisme dramatique dans les liturgies orientales ou dans les liturgies gallicanes de jadis.

Prière ecclésiastique, elle demande donc avant tout les biens qui sont ceux de l'Église, c'est-à-dire d'une assemblée : l'unité et la paix (Secrète de la fête du Saint-

Sacrement). Aussi le thème inlassablement repris dans le canon de la messe est-il le thème de la paix.

La première prière du canon signale que « nous offrons ce sacrifice en tout premier lieu, Seigneur, pour votre Église : daignez la *pacifier*, la garder, l'unir et la gouverner par toute la terre ». Peu avant la consécration (prière *Hanc oblationem*) : « Nous vous prions donc, Seigneur, de recevoir favorablement cette offrande et d'établir nos jours *dans la paix*. » En priant pour les défunts, ceux qui dorment déjà du « sommeil de *la paix* », nous demandons encore pour eux « le lieu du bonheur, de la lumière et de *la paix* ». A mesure que la communion se rapproche, les prières pour la paix se multiplient. Après le *Pater*, le prêtre développe la dernière demande : « Délivrez-nous de tous les maux... et dans votre bonté, accordez-nous *la paix* en cette vie. » Presque aussitôt, après avoir rompu l'hostie, il chante solennellement : « Que *la paix* du Seigneur soit toujours avec vous », et les fidèles lui renvoient le même souhait. On chante ensuite le triple *Agnus Dei*, et la troisième invocation se termine par : « *Donnez-nous la paix*. » La prière qui suit commence ainsi : « Seigneur Jésus-Christ qui avez dit à vos apôtres : je vous laisse *la paix*, je vous donne *ma paix*, ne regardez pas mes péchés, mais la foi de votre Église. Daignez, selon votre volonté, lui donner *la paix* et l'unité. » Et c'est à la fin de cette prière qu'à la grand'messe se donne le baiser de *paix*, accompagné de la formule : « *La paix* soit avec vous. »

Je me suis contenté de relever les passages où se trouve le mot même de paix. Mais, dans tout le missel, l'idée de paix est partout présente. C'est là la grande intention de prière de l'Église, le principal fruit qu'elle attend de cette suprême prière qu'est le sacrifice eucharistique.

Lorsqu'elle demande que nous soyons délivrés de tout mal, que nous soyons réunis aux saints du ciel, que nous adhérions à Jésus-Christ sans être jamais séparés de lui, c'est encore la paix, sous son aspect de sécurité

ou sous son aspect positif d'enrichissement qu'elle demande. Si le mot *pax* revient sans cesse, il faut noter aussi l'abondance et la variété des termes qui expriment la communauté, la société : *communicantes*, *grex* (troupeau), *numerus* (nombre), *consortium* (communauté de vie), *familia*, *plebs* (peuple), *ecclesia* (rassemblement), etc...

*
* *

Mais de quelle paix s'agit-il au juste ? Est-ce la paix entre les nations ou la paix entre citoyens d'un même pays ? Est-ce la paix temporelle ou la paix spirituelle ? L'Église ne le précise guère. Elle dit la paix, tout court. Cette sobriété de ses prières est ce qui en fait la saveur inépuisable et la possibilité illimitée d'adaptation. Mais on peut dire qu'aucune espèce de paix n'est exclue de sa prière et que toute paix lui paraît souverainement bonne et désirable.

Et tout d'abord, l'Église prie pour la paix temporelle, extérieure. Sa liturgie s'est constituée à une époque où les grandes persécutions des empereurs romains avaient cessé. Mais la paix n'était pas assurée pour autant. Les hérésies, alors nombreuses et violentes (il y a des hérésies encore aujourd'hui, mais elles sont moins agressives ou plutôt elles sont plus diffuses, plus générales), les hérésies n'étaient pas seulement des joutes intellectuelles, des débats entre théologiens ou des thèmes pour conciles ; l'hérésie, très intolérante, souvent très puissante, suscitait des meurtres, des soulèvements, des exils : il suffit de relire la vie d'un saint Athanase ou d'un saint Hilaire de Poitiers, persécutés implacablement par l'arianisme, pour s'en rendre compte. Autre danger terrible pour la paix : les invasions barbares des Huns, des Vandales, des Lombards. Pendant des siècles, l'Église a vécu dans la terreur des invasions. Dira-t-on qu'elle ne devait pas s'en soucier, ayant les promesses de la vie éternelle ? Dira-t-on qu'elle désirait la paix par simple amour de la tranquillité ? Nullement. La paix lui

apparaît désirable parce que, sans un minimum de sécurité, l'épanouissement des vertus chrétiennes, de la culture chrétienne, du culte chrétien, est impossible. Il en est de la persécution ou de la guerre comme de la pauvreté : elles peuvent, avec la grâce de Dieu, servir d'occasion et de tremplin à des vertus héroïques. La condition chrétienne, la condition humaine normale, exige un minimum de bien-être pour l'épanouissement naturel et surnaturel de l'homme.

Il est une autre paix, celle-là plus surnaturelle, que la prière eucharistique est particulièrement apte à demander et à obtenir, c'est la paix de l'humanité avec Dieu. Le péché a irrité Dieu. Il a créé un état de violence entre Dieu et l'homme. Le Christ est venu sur terre pour nous réconcilier avec son Père. C'est pourquoi saint Paul appelle le Christ non pas seulement le pacifique, celui qui fait la paix, il l'appelle tout simplement : *notre paix*¹. Le Christ est notre paix par son sacrifice qui, en effaçant l'offense, en étant agréable à Dieu, apaise Dieu à notre égard. Que de fois, dans les prières de la messe, nous demandons à Dieu de nous regarder avec un visage serein, apaisé, d'agréer notre sacrifice. L'Eucharistie, avant toute considération personnelle, nous donne la certitude de cette paix fondamentale que les anges chantaient sur le berceau du Christ : « Gloire à Dieu dans les hauteurs, et paix sur la terre aux hommes qui sont l'objet de sa bienveillance. »

Mais il faut encore que chacun de nous possède la paix spirituelle, sache apaiser le combat qui se livre sans cesse en lui, et que saint Paul évoque ainsi : « Mes frères, conduisez-vous selon l'esprit et vous n'accomplirez point les désirs de la chair. Car la chair convoite contre l'esprit et l'esprit contre la chair; en effet, ils sont opposés l'un à l'autre, en sorte que vous ne faites pas tout ce que vous voulez... les œuvres de la chair sont bien connues : c'est la fornication, l'impudicité, la luxure,

1. Eph., 2, 14.

l'idolâtrie, les maléfices, les inimitiés, les querelles, les jalousies, les animosités, les rixes, les discussions, les factions, l'envie, les meurtres, l'ivrognerie, les débauches et les choses semblables dont je vous prédis, comme je l'ai déjà fait, que ceux qui les commettent ne sont point héritiers du royaume de Dieu. Mais les fruits de l'Esprit sont la charité, la joie, la *paix*, la patience, la bénignité, la bonté, la longanimité, la douceur¹... » Toute la vie chrétienne consiste à renoncer aux tendances de la chair déchue, pour fortifier en nous l'esprit de Jésus. Or rien ne peut nous y aider plus puissamment que l'Eucharistie. D'abord parce qu'elle est le sacrement qui nous fait manger le Corps du Christ pour avoir part à son esprit; si son esprit règne vraiment en nous, il affaiblira nos tendances charnelles et violentes, il nous fera porter des fruits de paix et de joie, et ainsi c'est l'Eucharistie qui nous pacifiera en détruisant, à la racine, les divisions intérieures qui nous troublent et nous fatiguent.

Si, grâce à une pratique persévérante et fervente de l'Eucharistie, nous avons conquis cette paix intérieure, les persécutions extérieures elles-mêmes ne nous atteindront plus. Combien de saints ont subi avec le sourire les pires épreuves, les calomnies, les supplices même, parce que dans l'amour du Christ, vivifié par l'Eucharistie, ils avaient trouvé cette paix que le monde ne peut donner, mais qu'il ne peut pas enlever non plus.

Si le chrétien sait ainsi profiter des persécutions, grâce à son inaltérable paix intérieure, cela ne veut pas dire qu'il se désintéresse de la paix et qu'il n'y travaille pas de toutes ses forces. L'Eucharistie dont il vit est le sacrement de la charité fraternelle. On ne peut recevoir l'Eucharistie avec un cœur sincère et généreux sans être fermement décidé à extirper de soi-même toutes les jalousies, toutes les rancunes, tous les égoïsmes. C'est ce que signifie aussi la parole du *Pater*, qui nous pré-

1. Gal., 5, 16-23.

pare à la communion : « Remettez-nous nos dettes, comme nous remettons à nos débiteurs. » C'est ce que signifie aussi le geste du baiser de paix. Comment aller prendre notre part au banquet fraternel si nous n'aimons pas nos frères, si nous ne travaillons pas à supprimer toutes les causes de division entre les hommes ? Comment participer à ce sacrement où nous voyons que le Christ nous a aimés jusqu'à la folie, si nous n'obéissons pas à son premier, à son unique commandement : « Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés » ? Il y a là, pour les chrétiens qui fréquentent l'Eucharistie, un sujet inépuisable d'examen de conscience.

Nous le voyons, la messe est tout entière une prière pour la paix, une semence de paix, une exhortation vivante et divine à construire la paix, de toutes nos forces, au dedans et au dehors de nous. Si les chrétiens savaient vraiment ce qu'est le don de Dieu, ils posséderaient en eux-mêmes cette paix profonde, accompagnée de joie, qui est le premier fruit et la première récompense de l'amour, et ils répandraient puissamment, tout autour d'eux, la paix. « Bienheureux les pacifiques, les faiseurs de paix, car ils seront appelés enfants de Dieu¹. »

1. Matth., 5, 9.

CHAPITRE XVI

LE CULTE EN ESPRIT ET EN VÉRITÉ

Les premiers apologistes ont affirmé que les chrétiens n'avaient ni temple ni autel. Il ne faudrait pas en conclure à une religion tout intérieure, qui se passerait de culte liturgique. Un tel spiritualisme sourirait à certains de nos contemporains : il ressemble fort à du laïcisme.

Les païens voyaient dans le temple la demeure du dieu, leur culte s'attachait à des lieux sacrés, bois ou fontaines; la liturgie juive ne pouvait se célébrer qu'au Temple de Jérusalem, si bien que, pendant la déportation¹ et après le sac de la ville sainte par Titus, les sacrifices cessèrent, tandis que le sacrifice chrétien réalisait la prophétie de Malachie, annonçant « l'oblation pure qui se célèbre en tout lieu du lever au coucher du soleil² ». Le Temple chrétien est une « église » : l'*ecclesia*, le rassemblement des fidèles, qui sont eux-mêmes « la maison de Dieu³ ». Il suffit de « deux ou trois réunis en son nom » pour que le Christ soit au milieu d'eux.

Les offrandes de leur sacrifice ne sont plus les boucs et les taureaux; plus de sang répandu ni de graisses grésillantes dont la fumée monte en agréable odeur, mais des « hosties spirituelles », une « eucharistia », une

1. Daniel, 3, 38.

2. Mal., 1, 11.

3. 1 Cor., 3, 16; 2 Cor., 6, 16; Eph., 2, 19; 1^{re} Épître de saint Pierre, 2, 5.

action de grâces, une Église qui s'offre elle-même. Le principal du sacrifice, ce n'est pas le don : c'est l'âme, c'est l'intention du don¹.

Pourtant le christianisme a bien une liturgie : des églises qui enclosent l'espace terrestre, des autels de pierre, des hosties empruntées à cette création. Mieux que cela, c'est le Christ lui-même qui s'offre, le Verbe incarné, le chef de l'humanité et le premier-né de toute création, qui s'immole en véritable sacrifice. La nourriture qu'il donne, c'est sa chair livrée pour le salut du monde. C'est son sang qui est répandu pour la rémission des péchés. Ce sacrifice n'est pas une allégorie édifiante et instructive, c'est un sacrifice « en vérité ».

Le chrétien doit donc se rendre à ce sacrifice où se commémore, en même temps qu'elle s'opère, l'œuvre de son salut. Il est convoqué dans l'église où il va communier à l'Église, au moins chaque « jour du Seigneur », chaque dimanche, afin de prendre part au sacrifice visible de son Sauveur. Sa foi n'est pas un jeu de concepts, une construction d'idées, un rappel de souvenirs toujours évanescents. Elle s'incarne dans des gestes visibles et des paroles sonores. Elle s'appuie à des réalités aussi solides que la pierre de l'autel; elle s'alimente à des réalités aussi nourrissantes que le pain et le vin, aussi vivantes et aussi chaudes que la chair et le sang du Christ. Elle s'éclaire à la lumière des cierges; elle s'exalte avec le parfum de l'encens.

Mais ce culte en vérité est aussi un culte « en esprit ». Ces choses sont des signes. Le corps du Christ lui-même, dans sa réalité substantielle, est signe de ce corps à la fois visible et invisible qu'est son Église, faite d'une multitude de membres assemblés par la charité et où Dieu sera tout en tous à la fin des temps.

Le chrétien, c'est celui « qui va à la messe ». Il n'est pas chrétien sans cela. Mais cela ne suffit pas pour qu'il

1. Cf. J.-A. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia*, trad. franç., t. I, pp. 48-53 et 307.

soit chrétien. La messe n'est pas l'acte religieux hebdomadaire qui dispenserait de tout le reste. Elle est un sommet, vers lequel toute sa vie quotidienne monte et d'où elle redescend; elle est un cœur auquel tout afflue et d'où tout reflue; elle est un foyer que tout alimente et qui réchauffe tout.

Si nous avons essayé, dans ces pages, de scruter les rites de la messe, ce n'est pas seulement pour que le catholique assiste à la messe en sachant ce qu'il fait, ce n'est pas pour lui donner « des idées » sur la messe, c'est pour qu'il en vive. Ce sacrifice ne sera son sacrifice que s'il y ramène tous ses efforts d'évangélisation, de soi-même et des autres; que s'il y puise la force pour ses tâches quotidiennes; que s'il en fait l'eucharistie de tous les dons qu'il a reçus, c'est-à-dire l'action de grâces « pour toutes choses¹ », puisque « tout est grâce ».

La messe ne doit pas être un entr'acte cultuel dans une vie spirituelle. La vie spirituelle n'est vraie que si elle s'alimente à ce culte, y trouve son langage extérieur et social. Son effort de charité — sous peine de tomber dans la philanthropie et le sentimentalisme — doit venir puiser à « la source première et irremplaçable de tout esprit chrétien » qu'est, selon le bienheureux Pie X, la participation active au culte liturgique. Lorsque saint Paul invite ses frères, « par la miséricorde de Dieu, à faire de leurs corps une victime vivante, sainte, agréable à Dieu, leur culte spirituel² »; lorsque saint Pierre les exhorte, « comme des pierres vivantes, à s'élever en un édifice spirituel pour un sacerdoce saint, afin d'offrir des sacrifices spirituels agréables à Dieu par Jésus-Christ³ », ils ne pensent pas que la bonne conduite, que l'acceptation résignée des épreuves, que la vie fraternelle, que les efforts de christianisation du monde soient un culte suffisant. Mais ils pensent aussi que le culte

1. Eph., 5, 20; 1 Thes., 4, 2; 5, 18.

2. Rom., 12, 1.

3. II^e Épître de saint Pierre, 2, 5.

liturgique ne suffit pas à sauver les hommes et à rendre gloire à Dieu, s'il ne se continue pas en un « culte spirituel » par lequel chacun s'approprie le sacrifice du Christ et le prolonge dans sa propre vie, selon les exigences et les grâces de son état.

On pécherait par laïcisme si on ne mettait pas le sacrifice du Christ au cœur de la vie chrétienne. On pécherait par « liturgisme » si on croyait que tout est accompli quand la messe est célébrée, que la communauté est dissoute, libérée de tout engagement, par l'*Ite missa est*.

Puisse ce petit livre faire comprendre que ce trésor incomparable, la messe, ne doit pas être respectueusement enveloppé d'un linceul et enfoui dans un trou. Il faut que ce talent fructifie, pour que le maître, à son retour, le reprenne avec les intérêts. Il faut que les vrais adorateurs adorent le Père en vérité¹, mais, parce que Dieu est esprit, il faut qu'ils soient des adorateurs en esprit.

1. Jean, 4, 23-24.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	5
CHAPITRE PREMIER. — L'assemblée	9
<p>La messe est avant tout une assemblée. — Le mystère de l'Église. — <i>Dominus vobiscum</i>. — Le mystère de l'assemblée est un effet du baptême. — Ordonnance hiérarchique de l'assemblée. — Pour une assemblée véritable des fidèles.</p>	
CHAPITRE II. — Le sacrifice de louange	18
<p>Importance du chant à la messe. — La messe est sacrifice de louange. — La Croix et la louange. — Les louanges de la messe. — Valeur de louange des lectures elles-mêmes. — La louange est-elle un sacrifice ?</p>	
CHAPITRE III. — Eucharistia	28
<p>Sens de ce mot. — Importance de la Préface. — Qu'est-ce que rendre grâce ? — Le Christ est lui-même Action de grâce. — L'Amen.</p>	
CHAPITRE IV. — L'offrande	37
<p>Que signifie offrir ? — Toute la messe est une offrande. — Il faut nous offrir à la messe.</p>	
Note sur le problème de l'offertoire	41
CHAPITRE V. — L'échange	45
<p>Le don de Dieu aux hommes. — Le don des hommes à Dieu. — La quête. — Les échanges de l'Incarnation et de la messe. — Rôle de l'échange dans la vie humaine. — La messe, école de prière parfaite.</p>	
CHAPITRE VI. — La charité fraternelle	54
<p>Corps eucharistique et Corps mystique. — L'Eucharistie, sacrement de la charité fraternelle. — Les rites de la messe qui signifient et engagent la charité. — Les reproches de saint Paul aux Corinthiens nous concernent-ils ?</p>	

CHAPITRE VII. — L'amour de Dieu	61
Charité envers Dieu et charité envers le prochain. — L'amour de l'invisible. — Dieu rendu visible, plus facile à aimer. — L'Eucharistie nous communique l'amour de Dieu.	
CHAPITRE VIII. — Le pain quotidien	66
La manne, le pain d'Élie, la multiplication des pains. — Le pain dans la vie humaine. — Jésus est le froment mis en terre.	
CHAPITRE IX. — La coupe	72
Signification de la vigne et du vin. — Signification de la coupe. — La coupe de l'alliance.	
CHAPITRE X. — Le sacrifice	77
Vraie notion du sacrifice. — La messe apparaît comme un sacrifice. — La Croix, la Cène et la messe. — Pourquoi renouveler le sacrifice unique ? — Notre sacrifice.	
CHAPITRE XI. — La résurrection du Christ	87
Le Christ présent dans l'Eucharistie est le Christ ressuscité. — Preuves théologiques. — Indices liturgiques.	
CHAPITRE XII. — Notre résurrection	92
L'Eucharistie donne la vie éternelle. — Le saint Viatique. — Le sacrement du progrès.	
CHAPITRE XIII. — Le mémorial des temps futurs .	98
Le retour du Christ. — L'anamnèse. — Valeur eschatologique de l'anamnèse. — Le <i>Supra quae</i> . — Le <i>Supplices</i> .	
CHAPITRE XIV. — De messe en messe	108
Messe, dimanche, Pâque et vigile. — Le mystère de l'année liturgique. — Les postcommunions préparent l'avenir.	
CHAPITRE XV. — La prière pour la paix	115
Le canon de la messe est une prière pour la paix. — Quelle paix demande-t-on à la messe ?	
CHAPITRE XVI. — Le culte en esprit et en vérité ..	121
Réalisme de la liturgie. — Continuité avec la vie spirituelle.	

A C H E V É
D'IMPRIMER



S U R L E S
P R E S S E S D'AUBIN
LIGUGÉ (VIENNE)
L E 15 JUIN
1955

D. L., 2-1955. — Éditeur, n° 4.604. — Imprimeur, n° 1.270.
Imprimé en France.

Si vous vous intéressez au renouveau liturgique,
vous devez lire

LA MAISON-DIEU

revue du Centre de Pastorale Liturgique

Chaque année, 4 cahiers de 176 pages.
Le cahier : 250 fr. L'abonnement annuel : 950 fr.

Directeurs : A.-G. MARTIMORT et A.-M. ROGUET

Parmi les cahiers encore disponibles :

9. Dimanche et célébration chrétienne. —
11. Langues et traductions liturgiques. — 14. La
doctrine du mystère chrétien. — 18. Le repas, le
pain et le vin. — 20. La célébration du culte
paroissial. — 21. Le trésor de l'Office divin. —
22. Valeur permanente du symbolisme. — 28. Le
problème pastoral de la communion solennelle. —
29. Le mystère de l'autel. — 33. Les Psaumes,
prières de l'assemblée chrétienne. — 34. Le pro-
blème des Missels. — 35. La concélébration. —
37. Les réformes de la Semaine sainte. — 38. La
Vierge Marie dans la prière de l'Eglise. — 39. Aux
sources de la prédication. — 40. Évangélisation
et liturgie. — 40^{bis}. Tables décennales. — 41. La
Semaine sainte. — 42. Liturgie et collège.

LES ÉDITIONS DU CERF