

L'OFFERTOIRE DE LA MESSE ET LE NOUVEL ORDO MISSÆ

par M.-L. Guérard des Lauriers, O.P.

LE NOUVEL ORDO MISSÆ a fait l'objet, depuis sa promulgation par la *Constitutio apostolica* «*Missale Romanum*» (Jeudi Saint, 3 avril 1969), de nombreuses discussions. Les unes concernent la portée de l'acte émanant de l'Autorité, les autres le contenu du document promulgué. Ces discussions se différencient encore par le point de vue auquel il est possible de se placer : doctrine, liturgie, droit canon, histoire, pastorale. Nous rappelons ces généralités, non en vue de procéder à un inventaire des études qui ont été faites, mais afin de situer celles que nous proposons. Nous nous référons au point de vue doctrinal, c'est-à-dire à celui qui spécifie le dogme et la théologie. Et nous examinerons, en fonction du nouvel *Ordo*, les trois questions qui ayant été, on devait l'attendre, le plus controversées, ne sauraient être résolues que dans l'Esprit de Vérité :

- ❖ L'Offertoire de la Messe et le nouvel *Ordo missæ* ;
- ❖ Le Sacrifice de la Messe et le nouvel *Ordo missæ* ;
- ❖ Les Normes de la Foi et le nouvel *Ordo missæ*.

En ce qui concerne les deux premières questions, nous renvoyons à des études déjà publiées¹. Il convient cependant de répondre aux «difficultés» qui depuis lors ont été soulevées²; nous le ferons en rappelant et en précisant quels sont les principes qui en commandent la résolution.

Dans le troisième article, nous examinerons comment nous paraît devoir être posée concrètement la question par laquelle tant de catholiques fidèles demeurent traumatisés : celle de l'Autorité. Ils sont les victimes, aveuglées et souvent obstinées, du volontarisme et du juridisme qui sévissent dans l'Église depuis la contre Réforme xvi^e siècle, et qui sont contraires à la Liberté de l'Esprit parce qu'étrangers à la Lumière de la Vérité.

Ce premier article est donc consacré, comme le titre l'indique, à la «question de l'offertoire».

*
* *

L'Offertoire de la Messe romaine fut dans le passé, et demeure présentement, l'un des points sensibles — et peut-être le plus sensible — de l'affrontement entre catholiques et protestants.

Cela, de prime abord, surprend. En effet, les prières de l'Offertoire romain ne paraissent pas être, *du moins en leur forme définitive*, antérieures au ix^e siècle. Et, d'autre part, le Sacrifice de la Messe se réalise en l'instant de la Consécration, non pas avant. Il semble donc qu'historiens et théologiens devraient s'accorder pour reconnaître la possibilité de modifier *ad placitum* des formules dont le caractère contingent paraît évident.

Or les historiens et les théologiens qui, notamment depuis «*Missale Romanum*», mettent en avant ces arguments font preuve d'un primarisme affligeant. Les prières de l'Offertoire jouent, dans la liturgie de la Messe, un rôle analogue à celui des effets du «second ordre» en regard d'une théorie physique. «Secondaires» en ce sens qu'ils ne sont pas décelés par l'expérience macroscopique, ces effets «du second ordre» sont en réalité, pour la théorie qui en rend compte, un indice crucial de vérité. Semblablement, les prières de l'Offertoire se présentent comme ne

¹ — *Le Saint Sacrifice de la Messe*. (Revue *Itinéraires*, n° 146.) Ce numéro 146 ne contient pas la traduction française du *Breve Esame* adressé à Paul VI par les cardinaux Ottaviani et Bacci, elle est éditée à part. — *Le Nouvel Ordo Missæ*. (Revue *La Pensée catholique*, n° 122.)

² — *Note doctrinale* (publiée comme supplément à la revue *Défense du Foyer*, n° III). Nous désignerons ce document par le mot *Note*. Et nous indiquerons entre parenthèses les pages auxquelles nous nous référons.

faisant pas partie de l'essence du Sacrifice et comme ne conditionnant pas la validité de la Messe; mais elles sont en fait partie *intégrante* et nécessaire dans l'économie du Sacrifice de la nouvelle Alliance: «la Messe [étant] le Sacrifice du Calvaire rendu sacramentellement présent sur nos autels»³. Partie intégrante et nécessaire, disons-nous; et nous nous proposons de montrer le «comment» de cette nécessité, en considérant le Sacrifice de la Messe en lui-même.

Mais, semblable à tout autre, ce «comment» n'est parfaitement intelligible qu'en fonction du «pourquoi» auquel il renvoie. Aussi convient-il de situer la «question de l'offertoire» en fonction de la fin à laquelle est ordonné le Sacrifice du Christ, aussi bien sur l'Autel que sur le Calvaire.

I. — LA «QUESTION DE L'OFFERTOIRE» ET LA FINALITÉ DE LA MESSE

Il faut, en toutes choses, considérer la fin.

Le Sacrifice de la Messe, substantiellement identique au Sacrifice du Calvaire³, est, en même temps que celui-ci, ordonné: ultimement à la Gloire de Dieu, immédiatement au salut de l'homme. Or ces deux finalités, aussi bien chacune par soi qu'en vertu de l'unité d'ordre qu'elles soutiennent entre elles, requièrent nous l'allons voir la même condition: à savoir qu'en l'Acte même où la Messe est le Sacrifice du Christ, elle soit, *conjointement et uniment, offerte comme étant également un sacrifice qui procède en propre de l'homme*, en tant que celui-ci est d'une part un être raisonnable créé dans le Verbe, d'autre part un pécheur racheté par le Christ.

1. «Quand tout se trouvera soumis, alors le Fils lui-même sera soumis à Celui qui lui a tout soumis, en sorte que Dieu soit tout en tous»⁴. Telle est, ultimement, la fin: et c'est la Gloire de Dieu.

— Or c'est l'Acte du Sacrifice qui constitue pour le Christ la suprême expression de Sa propre «soumission»; et c'est en l'état de Sacrifice que le Christ «élevé, attire tout à Lui»⁵. En sorte que c'est en état et en Acte de Sacrifice que le Christ réalisera sur terre et réalise dans la Gloire que «Dieu soit tout en tous».

Cela implique, pour la créature raisonnable, que celle-ci reconnaisse comment «Dieu est tout en elle», qu'elle reconnaisse par conséquent avant toute autre chose, par un acte librement expressif de la manière de subsister qui lui est propre, que Dieu est son Créateur. Cet acte, c'est le sacrifice de la religion naturelle.

Et cela implique donc, pour le Christ, puisqu'«Il soumet tout à lui-même», de subordonner ce sacrifice de la créature à l'Acte de Son propre Sacrifice.

En d'autres termes, selon le dessein de Sagesse qu'explique S. Paul, le Sacrifice du Christ doit assumer le sacrifice de la religion naturelle. Et par conséquent, il doit en être de même, *positis ponendis*, pour le Sacrifice de la Messe qui est substantiellement celui du Christ.

— Or, le sacrifice de la religion naturelle étant *en propre celui de la créature raisonnable*, il ne peut être réalisé comme tel dans l'Acte du Sacrifice de la Messe, que si celui-ci est, en quelque façon, *offert en propre par la créature raisonnable*.

— La finalité ultime du Sacrifice requiert donc que la Messe soit *uniment*, en vertu de l'ordination intime du même Acte, le Sacrifice du Christ et le sacrifice de chaque offrant.

³ — Paul VI. Profession de foi, 30 juin 1968.

⁴ — I Cor. xv, 28.

⁵ — Jean XII, 32.

2. La même conclusion se trouve également impliquée, et non moins nécessairement, par la finalité immédiate du Sacrifice, savoir la Rédemption (ou, en d'autres termes, par le fait que le Sacrifice de la Messe est un Sacrifice propitiatoire : ainsi que le Concile de Trente l'a rappelé, avec autant de clarté que de fermeté).

— « S'il est vrai que *le Christ est mort pour tous* (II Cor. v, 15), tous cependant ne reçoivent pas le bienfait de sa mort; mais ceux-là seuls le reçoivent à qui le mérite de la Passion du Christ est communiqué »⁶.

Le Concile de Trente exprime, en mettant en œuvre la notion de mérite, un fait qui s'impose : « Venez, les bénis de mon Père... Retirez-vous de moi, maudits; allez au feu éternel »⁷. Bien que le Christ soit mort pour tous, la Rédemption requiert, pour s'accomplir, un acte libre que l'homme peut ne pas poser, non d'ailleurs sans refuser la grâce qui l'y sollicite. « Le mérite de la Passion est communiqué à certains, [non pas à tous]. »

Pourquoi en est-il ainsi? La question revient à celle de la prédestination; notre propos n'est pas de la considérer.

Comment en est-il ainsi? Comment le mérite du Christ, fruit de la Passion du Christ, peut-il être communiqué, attendu que « chacun [s'il a la grâce] mérite pour soi »⁸? On ne peut certes ni comprendre ni exprimer la profondeur du mystère; mais il est possible d'en discerner certaines normes.

Il importe avant tout, pour le faire, de se reporter à la révélation. Si en effet la communication dont il s'agit concerne formellement « le mérite [du Christ] », ce mérite n'a de réalité que dans son principe, savoir la Passion.

Passion douloureuse, *pâtie* et *accomplie* sur terre, Passion transmuée en l'état-Acte éternel du Christ glorieux qui, « Prêtre pour l'éternité »⁹, et « ayant pénétré une fois pour toutes avec son propre sang »¹⁰ dans le « Tabernacle dressé par le Seigneur »¹¹, c'est-à-dire « dans le Ciel »¹² où « Il est assis à la droite de Dieu »¹³, ne cesse de « S'offrir Lui-même éternellement »¹⁴, et de « sauver d'une façon définitive ceux qui par Lui s'avancent vers Dieu, étant toujours vivant pour intercéder en leur faveur »¹⁵. Ainsi l'Acte par lequel le Christ mérita demeure dans la Gloire ce qu'il fut dans le temps; l'Acte comme tel est le même, bien qu'il comporte, selon deux états du même Corps, deux modes différents d'achèvement. En sorte que si le Christ, actuellement, ne mérite plus, le mérite définitivement acquis par Lui a sa réalité propre en subsistant dans l'Acte qui en fut le principe et qui, éternellement, en demeure le fondement.

— Cela étant, qu'en est-il de la communication ayant pour objet, d'après le Concile de Trente, le mérite du Christ?

⁶ — Concile de Trente, Session VI. Décret sur la justification. *Denzinger* 1523.

⁷ — Matth. xxv. 34; 41.

⁸ — S. Thomas le rappelle comme allant de soi [III^a q. 48, a. 1 (Cf. I^a-II^e, q; II4, a. 6)], et le pose en principe. Puis il observe que le Christ, ayant une grâce de Chef, mérite pour chacun de ses membres. Reste à expliquer « comment ».

⁹ — Heb. vii, 21.

¹⁰ — Heb. ix, 11.

¹¹ — Heb. viii, 2.

¹² — Heb. ix, 24.

¹³ — Heb. viii, 1; x, 12.

¹⁴ — Heb. vii, 27; ix, 14.

¹⁵ — Heb. vii, 25.

Ce qui, d'une telle communication, est réalité ne peut évidemment procéder que de la réalité du mérite lui-même; et comme celle-ci est entrée dans l'Acte dont le mérite est le fruit, la communication qui concerne le mérite concerne également, en réalité, celle de cet Acte en dehors duquel le mérite n'aurait aucune réalité.

Il convient même d'observer que toute communication faite d'une personne à une autre personne a pour objet, primordialement, ce qui est communicable par nature; et, en fonction de cela, ce qui est en fait communiqué par dérivation ou par concomitance, bien que, par soi, il ne possède ni n'exclut aucune communicabilité. Or ce qui, de soi, est communicable, c'est l'acte; l'acte et non pas la qualité. Il s'ensuit que la communication désignée comme étant celle du mérite du Christ doit être attribuée d'abord à l'Acte du Rédempteur: cet Acte étant communicable par nature et communiqué conformément à sa nature, le mérite étant communiqué par dérivation ou¹⁶ par concomitance.

Concluons. L'accomplissement de la Rédemption, en chacun des rachetés personnellement, consiste bien en une communication. Celle-ci concerne primordialement l'Acte dans et par lequel le Christ, «ayant racheté une fois pour toutes»¹⁵, rachète éternellement. La rigueur de l'analyse ne fait que reconduire à ce que l'on peut légitimement considérer comme étant une évidence; mais dès qu'il s'agit de mystère, on ne peut se fier sans péril à l'intuition qu'après avoir suivi pas à pas l'enseignement du Magistère.

— Ce qui pourrait surprendre, c'est que le Concile de Trente ait signifié la communication qui constitue la Rédemption en la référant directement au mérite du Christ et non à l'Acte du Rédempteur.

Quoi qu'il en soit de motifs que l'Esprit Saint a en fait assumés — et transcendés —, le «*modus significandi*» effectivement choisi manifeste un aspect de la réalité qui doit évidemment être retenu. «Chacun mérite pour soi»⁸; c'est une vérité que chacun connaît et vit spontanément, parce qu'elle exprime tout simplement un aspect de la justice immanente. En s'exprimant en termes de mérite, le Concile de Trente met donc en évidence, d'une manière qui est claire *pour tous*, l'importance de la contribution que chacun doit apporter à son propre salut. Celui à qui le mérite du Christ est imputé¹⁷ possède en propre ce mérite; car, «chacun méritant pour soi»⁸, quiconque possède le mérite, nécessairement le possède comme s'il l'avait, par soi. Or quiconque possède en propre le mérite, au regard de Dieu, est racheté. Ainsi l'autonomie de la personne, laquelle est «*sui juris*», se trouve-t-elle affirmée; l'accomplissement de la Rédemption, en chacun des prédestinés personnellement, ne saurait s'accompagner d'une aliénation, fût-elle relative, de la personnalité.

— «Le mérite que le Christ a acquis en vertu de Sa Passion est communiqué [aux seuls prédestinés].» Cette affirmation manifeste, nous venons de le voir, deux aspects de la vérité; il convient maintenant de les coordonner, en vue de mieux comprendre la réalité.

D'une part, le «mérite» implique, en vertu même de sa nature, que nul ne reçoive le bienfait de la Rédemption, sans apporter une contribution strictement personnelle à cette réception.

D'autre part, la «communication» dont cette réception est l'effet, et qui procède du Christ, concerne directement l'Acte de la Rédemption; elle concerne par dérivation seulement ou¹⁶ même par concomitance, le mérite qui est le fruit de cet Acte.

¹⁶ — Nous employons les deux expressions, «par dérivation», «par concomitance»: afin de ne rien présumer en ce qui concerne celle des théories du mérite qu'on peut adopter.

¹⁷ — S. Paul emploie ce mot (*logizô*) pour signifier le fait d'attribuer effectivement à quelqu'un une chose qui cependant ne lui est pas due en justice. Rom. IV, 4; IV, 9, etc.

On doit donc conclure que nul n'est racheté sans coopérer d'une manière strictement personnelle à ce que lui soit communiqué l'Acte dans lequel se consomme la Rédemption, savoir l'Acte du Christ S'offrant Lui-Même¹⁴. Et comme on ne coopère à un acte qu'en l'exerçant, il s'ensuit qu'être racheté requiert d'offrir, au titre de sacrifice personnel, le Sacrifice que le Christ offre Lui-Même.

— La Rédemption, constituant immédiatement la fin du Sacrifice qui est substantiellement identique sur le Calvaire et sur l'Autel, requiert donc que la Messe soit *uniment*, en vertu de l'ordination intime du même Acte, le Sacrifice du Christ et le sacrifice de chaque offrant.

3. Le Sacrifice — la Messe — est ordonné: ultimement à la Gloire de Dieu, immédiatement au salut de l'homme. Il s'ensuit, nous venons de le voir, qu'en l'Acte même où la Messe est le Sacrifice du Christ, elle doit être, conjointement et uniment, *offerte* comme étant également un sacrifice qui procède en propre de l'homme, en tant que celui-ci est d'une part une créature raisonnable formée dans le Verbe, et d'autre part un être pécheur racheté par le Christ.

Les deux arguments qu'on vient de développer sont indépendants l'un de l'autre. Chacun d'eux établit la même conclusion, en la montrant d'ailleurs dans une lumière propre. Mais il importe d'ajouter que, concrètement, les deux aspects que comporte la finalité du Sacrifice ne peuvent avoir de répondant réel que conjointement.

D'une part, en effet, la Rédemption est, en fait comme en droit, pour la Gloire de Dieu; tout ce que la Rédemption comporte de réalité est en même temps Gloire de Dieu.

Plus précisément, le Sacrifice du Christ, soit sur le Calvaire soit sur l'autel, est la réalisation parfaite, non seulement des sacrifices figuratifs de l'ancienne Alliance qu'il *remplace et abolit*, mais également du sacrifice propre à la religion naturelle qu'il *assume et accomplit*.

Car ce sacrifice est en substance, quoi qu'il en soit de modalités d'ordre sensible qui sont contingentes, l'acte par lequel la créature intelligente et libre exprime consciemment et volontairement, pour la Gloire du Créateur, la manière d'être qui est en propre celle de la créature.

Or un tel acte a été réalisé lorsque le Verbe incarné, «S'offrant Lui-Même»¹⁴ a «remis à Dieu Son Père¹⁸ ce «quelque chose de créé»¹⁹ que constitue la nature humaine par Lui assumée.

Et comme la perfection du sacrifice tient à celle de l'unité qui se trouve établie en acte entre l'offrant, l'oblat, et celui à qui le sacrifice est offert, il s'ensuit que le Verbe incarné non seulement assume mais qui plus est récapitule, en l'Acte de Son propre Sacrifice, tout ce que la création peut rendre de Gloire à son Créateur en reconnaissant devant Lui sa propre condition²⁰. On ne peut le mieux expliquer, qu'en se référant à la métaphysique de l'Incarnation. Aussi ne pouvons-nous ici nous étendre.

— D'autre part, et ceci est encore plus important pour notre objet, le péché originel ayant altéré l'ordre primitif, la Gloire ne peut plus monter de l'homme vers Dieu qu'en passant par la Rédemption.

¹⁸ — Luc xxiii, 46.

¹⁹ — «Creatura quædam est» ([La nature humaine du Christ est] une certaine réalité créée) (S. Thomas. Somme iii^a q. 2, a. 7).

²⁰ — Cela eût été vrai, même si l'Incarnation se fût réalisée indépendamment du péché. Le sacrifice eût alors purement consisté dans le «*sacrum facere*»; et il eût atteint, en l'état du Verbe incarné, sans aucun acte violent, son parfait accomplissement. L'Incarnation étant en fait rédemptrice, elle réalise ce même accomplissement, autrement cependant.

Plus précisément, dans la création rénovée, le sacrifice de la religion naturelle ne peut avoir de réalité, que dans l'Acte même du Sacrifice offert par le Verbe incarné. Insistons sur ce point.

L'homme est une créature raisonnable. Il doit, de ce chef, prendre conscience de la relation qu'il soutient selon l'être avec son Créateur et reconnaître spontanément par la prière et par le sacrifice sa condition de créature. À cela, ni le péché ni l'Incarnation rédemptrice ne changent rien : le « sacrifice de la Loi naturelle », œuvre de nature, *demeure ce qu'il doit être*, concomitamment au Sacrifice du Christ.

Ce que le péché a modifié en ce qui concerne le sacrifice, ce n'est pas la nécessité *connaturelle* de l'offrir, c'est l'« agrément » qui seul en constitue l'achèvement. Dieu Se devait en Sagesse d'agréer le sacrifice de l'homme intègre et gracié. Dieu n'agréa plus le sacrifice de l'homme qui s'est lui-même séparé de Dieu par le péché. L'homme se trouve mis ainsi dans l'impossibilité de réaliser sa propre fin, sans d'ailleurs pouvoir par ses seules ressources se donner à lui-même une autre fin.

L'aspect primordial de la Rédemption est celui qui concerne, non l'homme en lui-même, mais le rapport de l'homme à Dieu, et il consiste en ce que Dieu restitue à l'homme, gratuitement et *mirabiliori modo*, la possibilité d'offrir un sacrifice qui soit agréé.

On comprend par là pourquoi le Sacrifice du Christ — évidemment agréé — doit être également le sacrifice de l'homme. S'il y avait deux sacrifices, étrangers ou juxtaposés l'un à l'autre, si le Sacrifice du Christ n'était pas le sacrifice de l'homme, et en un sens *le même sacrifice*, la rédemption serait manquée; elle ne permettrait pas à l'homme de recouvrer ce qu'il y a de plus primitif en sa propre finalité, savoir d'offrir au Créateur et au titre de créature raisonnable un sacrifice qui procède réellement de la créature et qui soit agréé.

Telles sont les conditions qu'impose a priori : une vue réaliste de la Rédemption; et par « vue réaliste » nous entendons celle qui tient compte *primordialement de la métaphysique de la création*. Seul ce réalisme assure une mesure transcendante, aussi bien pour la finalité de l'homme que pour l'économie du salut. Ainsi, ni le sacrifice, qui ne peut être que pour Dieu, ne peut se dégrader en agapes si fraternelles soient-elles, ni la morale ne peut se réduire à discerner ce qui est encore provisoirement défendu.

4. Le Sacrifice offert par le Verbe incarné à Dieu Son Père étant ordonné à la Gloire de Dieu et au salut de l'homme, il s'ensuit que la Messe doit, en l'Acte même où elle est le Sacrifice du Christ, être conjointement et uniment offerte comme étant un sacrifice qui procède en propre de l'homme, en tant que celui-ci est :

- un être raisonnable, créé dans le Verbe;
- un pécheur, racheté par le Christ;
- un être déchu, qui ne retrouve l'essentiel de sa propre finalité que dans ce même Sacrifice du Verbe incarné.

Telle est la conclusion qu'établissent par voies convergentes les trois paragraphes précédents. Il convient maintenant d'examiner au moins brièvement les « difficultés » que soulèverait, d'après une certaine *Note doctrinale*², « l'offertoire de l'Ordo de S. Pie V » (p. 20). Car ces « difficultés » concernent au vrai la conclusion que nous venons de rappeler, celle-ci constituant nous le verrons le principe qui non seulement justifie mais en un sens exige l'Offertoire de la Messe romaine.

— Voici d'abord le texte qui, largement diffusé, a contribué à propager l'erreur et à troubler. « Les formules employées s'appliquent à un sacrifice, elles parlent d'*hostie immaculée*, de *calice du salut*, de *sacrifice*, etc. Or, l'hostie immaculée, c'est Jésus, *ce n'est pas* le pain que nous présentons sur l'autel *en vue* du sacrifice... Enfin, l'offertoire du pain et du vin *n'est pas* un sacrifice, *car il n'y a pas d'autre sacrifice que celui du Christ*, lequel est renouvelé, représenté sur l'autel à *la consécration*...

Ces formules pouvaient prêter à confusion, et de fait des théories erronées se sont appuyées sur elles. Elles pouvaient favoriser une espèce de religion de l'homme qui se croit capable par lui-même d'offrir quelque chose à Dieu. Lepin avait parlé à propos de l'Offertoire de « sacrifice de la Loi naturelle » qui précéderait à la Messe le sacrifice du Christ... » (pp. 20-21).

Force est d'ajouter que, paradoxalement, la *Note* se montre indulgente et compréhensive lorsqu'il s'agit de justifier le nouvel offertoire et non plus de critiquer celui de la Messe romaine.

« Prière *In spiritu humilitatis* intégralement conservée de l'*Ordo* de S. Pie V, avec la mention du sacrifice » (p. 19).

« En revanche l'idée du sacrifice au sens strict, comme devant se réaliser (à la consécration) est affirmée avec force par l'*Orate fratres*: « *ut meum ac vestrum sacrificium...* », et la réponse du peuple: « *Suscipiat Dominus sacrificium de manibus tuis...* » (p. 25).

Peut-on prendre au sérieux un auteur qui écarte, lorsqu'il critique l'« ancien », cela même qu'il pose en vue de justifier le « nouveau » ? Accordons cependant le préjugé favorable, non sans tirer la conclusion qui s'impose. « Ces pages » que le Cardinal Journet estime « solides, lumineuses, équilibrées » (p. 4), manquent en réalité de la plus élémentaire cohérence. L'auteur de la *Note* devra reconnaître, ou bien que le nouvel offertoire présente exactement la même « difficulté » que l'ancien, ou bien qu'au lieu et place de « difficulté », c'est une profonde vérité qui se trouve exprimée dans l'Offertoire de l'*Ordo* romain.

— Voici maintenant les observations qu'appelle le passage cité.

1) « Il n'y a pas d'autre sacrifice que celui du Christ ».

Non.

Prise absolument, l'affirmation est fautive. Sont abolis par le Sacrifice du Christ, seulement les sacrifices qui en étaient figuratifs.

Les offrir maintenant constituerait, de soi, un sacrilège ; car cela impliquerait d'attribuer à un signe créé la valeur du Signifié qui procède l'Incréé.

« Il n'y a pas d'autre sacrifice AGRÉÉ que celui du Christ » : OUI.

Mais cela n'entraîne aucunement que n'existent d'autres formes de sacrifice, sans lesquelles d'ailleurs le Sacrifice du Christ n'aurait pas tout son sens. D'une part en effet, il n'est malheureusement pas inutile de le répéter, offrir à Dieu un sacrifice ressortit à la *nature* de l'homme en tant que celui-ci est une créature intelligente ; ce sacrifice (au sens de « *sacrum facere* ») fait partie de la religion *naturelle*, il est une exigence permanente, il est demeuré et il demeure concomitant au Sacrifice du Christ.

D'autre part, l'homme pécheur se trouve en un état de pâtir ; or cet état rend compte de ce que le Sacrifice du Christ s'est accompli dans la souffrance, dans l'agonie du corps et dans celle de l'âme, loin de se réduire à un sacrifice purement spirituel : l'état de l'homme pécheur peut donc être considéré comme un sacrifice, en tant qu'il constitue en fait comme la pierre d'attente du Sacrifice du Christ.

2) « L'homme se croit capable par lui-même d'offrir quelque chose à Dieu » (p. 21), non en raison de *ce* qu'il offre, mais bien en raison du *propos intime* qui inspire l'acte d'offrir. Prétendre offrir quelque chose à Dieu, sans se référer à la seule oblation en droit agréée qui est celle du Christ, voilà bien qui institue irrémédiablement une « religion de l'homme ». Et, qu'on le veuille ou non, c'est cela que *fait* le nouvel offertoire imposé par le nouvel *Ordo*, notamment en supprimant la mention qui est faite, dès l'Offertoire et dans l'Offertoire, du Sacrifice que

constitua toute la vie terrestre du Christ [*ob memoriam passionis, resurrectionis et ascensionis Jesu Christi Domini Nostri* («*Suscipe Sancta Trinitas*»)].

3) La théorie de Lepin mérite un examen plus attentif. Il faudrait s'entendre sur le sens du mot «*précéder*». Précession temporelle? Précession d'ordre métaphysique? Nous l'examinerons au paragraphe suivant (paragraphe 5, ci-dessous pp. 42 et suiv.).

4) L'auteur de la *Note* conçoit de la même manière, c'est-à-dire selon l'univocité, d'une part la théorie de Lepin qui conçue de cette manière devient erronée (p. 21), d'autre part l'Offertoire de l'*Ordo* romain qui conçu de cette même manière «soulève des difficultés» (p. 20). «Il n'y a pas d'autre sacrifice que celui du Christ» (p. 20); c'est-à-dire que rien ne peut être sacrifice sinon le sacrifice du Christ: voilà l'univocité. Alors que, en réalité, il y a d'autres sacrifices, bien que ceux-ci aient raison de sacrifice seulement *par référence* au Sacrifice du Christ: voilà l'«analogie», et la vérité.

— Les «difficultés» que présenterait, selon la *Note*, l'Offertoire de la Messe romaine se ramènent donc à la suivante: «Les formules employées s'appliquent à un sacrifice, elles parlent d'*hostie immaculée*, de *calice du salut*, de *sacrifice*, etc. Or, l'*hostie immaculée*, c'est Jésus, *ce n'est pas* le pain que nous présentons sur l'autel *en vue* du sacrifice... Enfin, l'offertoire du pain et du vin *n'est pas* un sacrifice...» (p. 20).

Il n'est pas sans intérêt d'observer que cette «difficulté» est mentionnée dans les Actes du Concile de Trente. Dom DURST l'a signalé dans un article²¹ recensé par M. l'Abbé CHIRAT²².

Mais nous ne voyons pas qu'on puisse arguer de l'autorité du Concile pour donner à la dite «difficulté» quelque consistance que ce soit.

a) Expliquons d'abord de quoi il s'agit.

1. — La célébration de la Messe a toujours donné lieu à des abus. En vue de les réprimer, le Concile de Trente confia à une Commission de sept «pères» le soin d'en dresser la liste. Ce «Libello» est reproduit dans les Actes du Concile, dont il occupe six pages, sous le n° 420. Dans ce texte, sont mentionnés comme constituant des «abus» [ou du moins comme le pouvant, puisque la Commission ne fait que présenter au Concile un matériau de travail]: «le fait qu'à l'offertoire le pain non consacré soit appelé *hostie sainte et immaculée offerte pour les vivants et pour les morts*; le fait que le vin, avant qu'il ne soit consacré, soit appelé *calice salutaire*»²³; «le fait que, dans l'offertoire de la Messe pour les défunts, certaines expressions semblent plutôt concerner l'enfer des damnés»...²⁴.

2. — Ce *Libelle* mécontenta certains «pères»²⁵, notamment le Cardinal Légat, Archevêque de Naples, Seripandus, et l'Archevêque de Corinthe²⁶.

²¹ — Bernard DURST, o.s.b. *Wie sind die Gläubigen an der Feier der hl. Messe beteiligt?* Beuron, Beuroner Kunstverlag 1951.

²² — *Revue des Sciences religieuses* 27, 1953, pp. 314-316.

²³ — Concile de Trente: Acta t. VIII (Fribourg, Herder, 1919, pp. 916 *sqq.*). N° 420, *Abusus*, qui circa venerandum Sacrificium evenire solent, partim a patribus deputatis animadversi, partim ex multorum praelatorum dictas et scriptis excerpti, [8, augusti] 1562. (...)

Item consideranda in offertorio quaedam, ut illud, quod panis non consecratus vocetur hostia sancta et immaculata, oblata pro vivis et defunctis. — Item illud, quod vinum, antequam consecratur, vocetur calix salutaris. (p. 917; lignes 16-18.)

²⁴ — Item in offertorio pro defunctis consideranda sunt quaedam verba, quae ad infernum damnatorum pertinere videntur. (p. 917, lignes 26-27).

²⁵ — Les renseignements qui suivent se trouvent dans la note 2, p. 916.

3. — Les Légats convoquèrent donc la Commission (19 août 1562), et restituèrent le *Libello* aux sept «pères», afin que ceux-ci en fissent un «estratto».

Telle fut l'origine du *Compendium abusuum missæ*. Ce *Compendium* est reproduit, sous le n° 421, dans les *Acta* où il occupe deux pages et demi.

4. — Les neuf canons qui correspondent au *Compendium* sont présentés par la Commission; ils sont consignés dans les *Acta* sous le n° 423.

5. — Ces documents, auxquels est joint le projet d'un décret de réforme, sont discutés par le Concile réuni en Congrégations générales: nn. 424-429, 431. La majorité des «pères» observent que «tous ces canons [proposés] étant inclus en des canons anciens, il convient de remettre ceux-ci en vigueur plutôt que d'en énoncer de nouveaux»²⁷.

6. — En conséquence, le 17 septembre 1562, après la promulgation des Canons sur la Messe définitivement approuvés, le Secrétaire du Concile donna lecture du *Decretum*²⁸. Ce *Decretum*, publié sous l'autorité du Pape, est consigné dans les *Acte* sous le n° 437; il occupe trois quarts de page, et remplace le *Compendium*. Il laisse «ouvert» un seul vœu, à savoir que les Évêques puissent accorder la permission de l'Autel portatif. Et, quant à la liturgie proprement dite, il ne retient que deux «abus»: le jeu de musique lascive au cours de la célébration de la Messe, la superstition qui consiste à subordonner la validité de certaines Messes votives à un certain nombre des cierges qui doivent être allumés sur l'autel.

b) Concluons.

Il y a trois rédactions, de plus en plus réduites, du même document: *Libello* (420), *Compendium* (421), *Decretum* (437). Le *Decretum*, et lui seul, est approuvé. Le *Compendium* a été écarté par le Concile, et le *Libello* par les Légats.

Or l'«abus» éventuel relevé à propos de l'Offertoire ne figure que dans le *Libello*. Et cela, bien que cette mention ne soit pas passée inaperçue pour les «pères» du Concile. Ils eurent en effet connaissance du *Libello*; et ils portèrent certainement attention à la question de l'Offertoire, puisqu'il fut opportun de leur expliquer que les formules «suspectes» de l'offertoire propre à la Messe des défunts peuvent s'entendre des peines subies par les âmes du purgatoire, et non de l'enfer²⁹.

On *peut* donc conclure que la mention des prières de l'Offertoire dans la liste des «abus» est probablement l'une de celles, et même la principale de celles, qui ont provoqué le mécontentement des «pères», et qui pour cette raison n'ont été retenues ni dans le *Compendium* ni dans le *Decretum*. Les membres de la «Commission» ne crurent-ils pas devoir être «ouverts», et même trop ouverts, aux milieux protestantisants? On *peut* le supposer.

²⁶ — L'Évêque de Vintimille observe, «à propos de la liste des abus»: «Mais Mgr le Cardinal Seripandus ne prendra pas en considération les motifs [indiqués dans cette liste]». «Cela montre assez (poursuit la note 2) que le *libello* est loin d'avoir parfaitement plu. C'est ce qui résulte également d'une lettre de l'Archevêque de Corinthe. *Ces collectionneurs d'abus en ont mis ensemble tant et tant, qu'il y aurait beaucoup à dire. A moins que la doctrine ne devienne pour beaucoup l'occasion de tromper; en vue de plaire à César et à la France qui désirent faire traîner en longueur et provoquer des délais.*»

²⁷ — [Episcopus Mutinensis] *Quia omnes isti canones comprehenduntur in canonibus antiquis, antiqui essent innovanti, non autem nova edenti... Canones abusuum non placent, sed fiat unus canon, ut dixit Segobiensis (Acta, p. 933).*

²⁸ — *Decretum de observandis et evitandis in celebratione missarum, publicatum in eadem sessione sexta Tridentina, sub Pio Papa quarto (Acta, pp. 962-963).*

²⁹ — *Recte tamen hoc offertorium de poenis animarum in purgatorio detentorum intelligendum esse, demonstrat A. FRANZ, — l. c., 222 sq. (Renvoi 4, au texte relevé note 24).*

L'ensemble de ces documents *peut* donc signifier que le Concile, en écartant le *Libello* et le *Compendium*, a refusé de tenir comme étant des abus les choses qui ne sont aucunement — ni explicitement ni indirectement — signalées dans le *Decretum*, seul approuvé.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs de cette interprétation, il est évidemment impossible de s'appuyer sur l'autorité du Concile pour donner quelque consistance que ce soit aux soi-disant « difficultés » que soulèverait l'Offertoire de la Messe romaine.

5. — Les considérants qui ont été développés (1-3), l'examen critique de la « difficulté » alléguée (4), permettent de poser la question de l'Offertoire conformément à l'exigence de la vérité.

— « [Existerait-il], à l'Offertoire [un] « sacrifice de la loi naturelle » qui précéderait à la Messe le sacrifice du Christ » ? La *Note* refuse cette doctrine. Et en effet, si on entendait par là qu'il y eût deux sacrifices, le second succédant au premier supposé achevé, « cela [serait] tout à fait inacceptable » (p. 21). Mais, en retour, *il est tout aussi inacceptable d'ajouter* : « tous les sacrifices ayant été abolis par l'unique sacrifice de Jésus » (p. 21) ; puisqu'en l'occurrence « tous » comprend en particulier le « sacrifice de la Loi naturelle » mentionné dans la *Note* deux lignes plus haut. Les sacrifices qui ont été « abolis par l'unique sacrifice de Jésus », ce sont, nous le répétons, les *sacrifices figuratifs* de l'ancienne Alliance. Tandis que le « sacrifice de la Loi naturelle », sacrifice non nécessairement sanglant mais sensible aussi bien que spirituel, ce sacrifice-là ne peut être aboli parce qu'il tient à la condition même de créature rationnelle. Et si ce sacrifice n'est pas aboli, il faut qu'il soit restauré pour que l'homme puisse être racheté ; or il ne peut être racheté qu'en devenant le Sacrifice du Christ.

Le Sacrifice du Christ doit donc être le sacrifice de l'homme, d'une certaine façon le MÊME sacrifice.

Telle est la vérité sous-jacente à la « question de l'offertoire ». Cette question concerne directement les formules de prière ; mais celles-ci sont normées par la doctrine qu'elles sont ordonnées à signifier. Or, si cette doctrine fait « difficulté », n'est-ce pas le signe de ce qu'elle est considérée isolément, c'est-à-dire indépendamment des vérités qui l'expliquent et qui sont elles-mêmes oubliées. Ayant donc précisé quel est le véritable objet de notre question, il convient de rappeler quel en est le principe radical de résolution.

— Le Sacrifice de la Messe réalise, en acte, l'unité entre le Sacrifice du Christ et le sacrifice de l'homme, en vertu de la « conversion » eucharistique.

« [Existerait-il], à l'Offertoire, [un] « sacrifice de la Loi naturelle » qui précéderait à la Messe le Sacrifice du Christ » ? Voilà la « difficulté ».

Nous ferons comprendre, par une comparaison, quelle en est concrètement la véritable signification. Et cela, en soulevant une autre « difficulté », toute semblable à celle que constituerait la « succession » et partant la juxtaposition de deux sacrifices différents : « celui de la Loi naturelle » d'une part, celui du Christ d'autre part.

La *Note* étant publiée sous la responsabilité des « Chevaliers », c'est à eux que nous croyons devoir nous adresser. Nous demandons donc aux Chevaliers de Notre Dame si on n'est plus chrétien parce qu'on est Chevalier, ou si on n'est plus créature raisonnable parce qu'on est Chevalier chrétien ? Nous croyons devoir penser que tout Chevalier, interrogé à ce sujet, répondra spontanément qu'il est à la fois créature raisonnable et chrétien et Chevalier. Dans le cas contraire, le « Chevalier » constituerait une espèce à part, certes fort distinguée, mais incapable de rendre quelque service que ce soit à la malheureuse humanité.

Eh bien, l'auteur de la *Note* conçoit le Sacrifice du Christ comme étant si séparé, si à part, si étranger à tout autre réalité qui lui serait apparemment semblable, que ces réalités ne peuvent même plus s'appeler « sacrifice ». Tout comme si, eu égard au Chevalier qui ne serait plus une

créature raisonnable, on affirmait que les hommes ordinaires ne sont pas des hommes, puisque seul est parfaitement homme ce Chevalier qui, étant Chevalier chrétien, ne peut plus être une créature raisonnable.

Laissons ces chimères. Le Verbe incarné est l'Emmanuel, le « Dieu avec nous ». Et Il est avec nous tous qui souffrons, *principalement par son Sacrifice* perpétué parmi nous. « L'Offertoire de l'Ordo de S. Pie V ne soulève difficulté » que si on méconnaît l'économie du sacrifice et en particulier le principe de son unité. Tout comme « vivre » ferait « difficulté » à l'homme raisonnable chrétien et Chevalier, s'il scindait en comportements hétérogènes ces modalités ordonnées dont il doit viser à réaliser la vivante unité.

Expliquons maintenant comment, en vertu de la « conversion » eucharistique, la « difficulté » alléguée se trouve en fait écartée.

Reportons-nous à notre comparaison. Le Chevalier est chrétien, et le Chevalier chrétien est homme; il est uniment homme, chrétien, et Chevalier. Nul n'en doute. Le mot « uniment » recouvre cependant deux degrés de réalisation qui sont spécifiquement et expérimentalement différents l'un de l'autre.

C'est à la même personne qu'il appartient d'être homme, d'être chrétien et d'être Chevalier; ainsi « uniment » se réfère d'abord à la personne, au sujet. Voilà le premier « degré ».

Voici le second. Le chrétien n'est pas celui qui a d'une part une vie humaine, et d'autre part une vie qui serait chrétienne; on dénonce à tout propos cette dualité, non sans raison; l'errance consiste à prétendre la résoudre à partir de l'en-bas, à partir de l'« humain ». Le chrétien est l'homme pour qui la manière d'être homme, c'est d'être chrétien. Et pareillement, nous le supposons, le « Chevalier » est l'homme supposé chrétien pour qui la manière d'être chrétien et donc d'être homme, c'est d'être Chevalier.

Nous venons de souligner le mot « être »: ce n'est pas le lieu de nous étendre sur les précisions qu'il appellerait, il suffit d'avoir rappelé une intuition accessible à tous. Être « uniment » homme, chrétien et Chevalier ne concerne pas seulement la personne mais également la manière d'être, c'est-à-dire, concerne tout comportement expressif de l'être, ou, en termes abrégés, l'être même. Et nul ne mettra en doute l'existence de ce second « degré », car chacun doit tendre à le réaliser au prix d'une permanente, difficile et souvent douloureuse conversion. Être homme, être chrétien, être Chevalier dans la même personne, c'est ou ce doit être le même mode d'être; et ce n'est réellement le même mode d'être que dans l'acte d'une *conversion* qui porte sur l'être et qui par conséquent transcende la succession du temps.

Être. Conversion. Tels sont les deux mots clé. Ils expriment l'expérience commune à laquelle il convient de se référer en vue de mieux pénétrer le principe sur lequel est radicalement fondée la résolution de la « difficulté »; ce principe n'est rien autre que le dogme de la Transsubstantiation³⁰.

De la substance du pain à la substance du Corps du Christ *il n'y a ni annihilation ni création: il y a conversion.*

³⁰ — Il y a trois manières, chacune propre et irremplaçable, de signifier la même réalité: « conversion » est susceptible d'une acception très générale. Nous écrivons: Conversion, lorsque ce mot désignera en fait le cas de l'Eucharistie; « transsubstantiation » désigne de soi un type particulier de conversion, au sens objectif passage d'une substance à une autre. On peut montrer que la transsubstantiation n'est pas impossible. Elle est, pour le croyant, une réalité dont l'expression est dogmatiquement précisée. Nous désignerons cette réalité en écrivant: Transsubstantiation; « consécration » a, comme « conversion » de multiples sens. Nous écrivons: Consécration, pour désigner l'acte par lequel se réalise la Transsubstantiation. La Consécration connote donc un aspect temporel et liturgique: *instant* de la Consécration.

La «conversion» est l'une des espèces du changement. Elle peut être caractérisée, par différenciation, à partir des cas qui sont d'une autre espèce, et qui sont, eux, immédiatement observables. On montre ainsi que la «conversion» est exempte de contradiction.

La «conversion» concerne l'*être*. C'est-à-dire qu'en l'acte et en l'instant l'un et l'autre indivisibles de ce changement appelé «conversion», une seule chose est permanente, à savoir l'être. En d'autres termes, entre ce qui va être converti et ce qui est converti, il n'y a de commun que l'être: l'être du premier devenant, intégralement et instantanément, l'être du second.

Si l'on désire une analogie «vivante», qu'on se reporte à ce qui précède. Dans la même personne, «être homme», «être chrétien», «être Chevalier» ne sont pas trois manières d'être juxtaposées ou superposées ou mutuellement exclusives l'une de l'autre; mais ce sont trois références d'une même manière d'être dont l'unité requiert une conversion d'ordre psychologique, toujours imparfaite et partant jamais achevée.

La Conversion eucharistique, elle, est opérée par Dieu; elle est parfaite. Elle concerne, non pas la manière d'être, mais l'être lui-même. Le pain devient, selon tout son être, le Corps du Christ; d'où il résulte que le Christ est dans l'apparence du pain transsubstantié, à la manière d'une substance c'est-à-dire selon l'être, et en vertu d'une Communication qu'Il exerce selon son Corps.

Cela étant, on comprend que le sacrifice de l'homme, spécifié par l'offrande *oblative* du pain et du vin, ne fasse pas et ne puisse faire nombre avec le Sacrifice du Christ, réalisé par la Présence simultanée du Corps et du Sang en qui le pain et le vin, loin d'être détruits, sont, quant à l'être, assumés, parce que métaphysiquement «convertis».

Et on pressent d'ores et déjà que les formules dont use l'Offertoire de l'Ordo romain, notamment la locution «hostie immaculée», non seulement ne soulèvent aucune «difficulté» mais sont éminemment propres et pour tout dire irremplaçables étant donné ce qu'elles doivent signifier.

Le montrer constituera «formellement» la justification de l'Offertoire romain. «Formellement» en ce sens que les prières traditionnelles, exprimant effectivement ce qu'elles doivent exprimer, il y a conformité entre ce qui doit être et ce qui est. Cette justification «formelle» concerne donc en définitive la réalisation du «comment», celui-ci étant supposé déterminé «formellement». Et il l'est, en ce cas comme en tout autre, par le «pourquoi».

Or, pourquoi l'Offertoire doit-il signifier *le sacrifice*, «*hoc sacrificium*», comme étant uniment «*Sacrificium Christi*» et «*sacrificium nostrum*»? Nous l'avons expliqué; et nous avons vu que cela tient directement, non à l'essence du Sacrifice de la Messe, mais à la fin à laquelle il est ordonné. En sorte que l'Offertoire, première phase d'une action globale qui n'a de sens qu'en sa totalité, ne peut être adéquatement «justifié», que s'il explicite quelle est, de cette action globale savoir le Sacrifice de la Messe, la finalité.

Nous allons donc observer que l'Offertoire de la Messe romaine rappelle, d'emblée comme il se doit, quelle est la finalité du Sacrifice de la Messe; et qu'il signifie ce que précisément il convient de signifier en raison même de cette finalité. Ainsi aurons-nous montré que cet Offertoire traduit avec exactitude la «*lex credendi*» en «*lex orandi*»; et que, fruit d'une élaboration que l'Esprit Saint a suscitée, guidée et sanctionnée, il constitue un trésor sacré qu'il serait sacrilège de laisser violer.

II. — LA «JUSTIFICATION» DE L'OFFERTOIRE ET L'ÉCONOMIE DU SACRIFICE DE LA MESSE

L'Offertoire romain forme un tout ordonné et cohérent. Tout cohérent en lui-même car, bien que formé par apports, comme par des alluvions successives, il constitue l'expression adéquate de ce que l'offertoire de la Messe est précisément ordonné à exprimer, à savoir que le Sacrifice de la

Messe est le Sacrifice du Christ, et qu'en un sens il est conjointement le sacrifice de l'homme. En particulier, les parties de l'Offertoire romain qui sont omises dans le nouvel *Ordo* ont chacune respectivement leur portée.

Voilà ce que nous allons observer, en référant les prières de l'Offertoire romain à l'économie du Sacrifice de la Messe, celui-ci étant envisagé d'abord au point de vue de la finalité, ensuite au point de vue de l'essence. L'exposé sera, ainsi, mieux ordonné, au moins en ce qui concerne la pensée. Par contre, la liturgie ne distinguant pas les « points de vue formels », le lecteur ne sera pas surpris que nous ne citions pas toujours les textes dans leur ordre habituel.

La *Note* doctrinale ayant présenté une apologie du nouvel *Ordo*, nous commencerons par prendre acte des réserves qu'elle ne laisse cependant pas de formuler.

« *Deus universi* (qui figure dans le nouvel offertoire) n'est pas biblique et rappelle fâcheusement la traduction française du Sanctus où « Dieu de l'Univers » prétend remplacer Dieu *Sabaoth* » (p. 24).

« On ne voit pas très bien pourquoi les *Kyrie eleison* passent de 9 à 6, c'est-à-dire sont répétés deux fois au lieu de 3. Le symbolisme trinitaire n'est plus respecté... » (p. 27) — On ne voit pas très bien, ajoutons-nous, pourquoi, dans les litanies des Saints, les *Kyrie* demeurant au nombre de 6, la *très Sainte Trinité n'est plus invoquée*. C'est le Pape lui-même qui a inauguré ces litanies « *aggiornate* », en présidant en personne la première station de Carême, dont l'office se déroula dans la basilique Sainte Sabine, le mercredi des cendres 19 février 1969.

« On regrette vivement que l'embolisme (prière qui développe la dernière demande du Pater) ait été tronqué, et l'on a raison... (On a en effet supprimé « l'intercession de la Sainte Vierge, des Apôtres Pierre Paul André, et de tous les saints ») » (p. 28).

Dans la traduction française, « *Expectantes beatam spem et adventum Salvatoris nostri Jesu Christi* » devient « fort platement » : « Où nous espérons le bonheur que tu promets et l'avènement de Jésus Christ notre Sauveur » (p. 28).

Les Chevaliers de Notre Dame ont raison de protester, mais ils ne semblent pas apercevoir que toutes ces suppressions officielles et traductions vernaculaires présentent entre elles trop de cohérence pour que cette cohérence soit explicable par le jeu du hasard. Disons qu'il s'agit pour le moins d'un hasard « dirigé », c'est-à-dire d'un pseudo-hasard, d'un « hasard » que l'homme subvertit et qu'il s'asservit en même temps que la liturgie, en vue d'instaurer la « religion de l'homme », dont la *Note* reconnaît qu'elle n'est pas la vraie religion (p. 21).

Or, dans cette vaste opération « hasard », l'offertoire occupe une place de choix. Telle est précisément notre question. Importante en elle-même, elle est on le voit solidaire de beaucoup d'autres questions. L'observer n'est pas inutile, si l'on veut ne pas se leurrer sur la « situation ».

I. LES PRIÈRES DE L'OFFERTOIRE ROMAIN ET LA FINALITÉ DU SACRIFICE DE LA MESSE.

a) La prière *Suscipe Sancta Trinitas* et la fin ultime du Sacrifice de la Messe.

Cette prière, dans le nouvel *Ordo*, est supprimée. Pourquoi? D'après la *Note*, le « *Suscipe Sancta Trinitas* », que Dom G. Lefebvre présente comme une magnifique récapitulation, serait une dernière prière d'offrande « (qui fait doublet avec les précédentes) » (p. 18).

Le mot « doublet » constitue l'une des trouvailles à la faveur desquelles les liturges-chartistes qui travaillent *in vitro* dirigent l'opération « hasard ».

— Ne soyons pas dupes de cette « explication », et revenons au texte.

Suscipe Sancta Trinitas hanc oblationem quam tibi offerimus ob memoriam passionis resurrectionis et ascensionis Jesu Christi Domini nostri: et in honorem beatæ Mariæ semper Virginis, et beati Joannis Baptistæ et sanctorum Apostolorum Petri et Pauli...

Daignez, Trinité sainte, accueillir cette oblation que nous Vous offrons en la mémoire de la passion de la résurrection et de l'ascension de Notre Seigneur Jésus Christ: en l'honneur de la bienheureuse Marie la toujours Vierge, et du bienheureux Jean Baptiste et des saints Apôtres Pierre et Paul...

Le «*Suscipe Sancta Trinitas*» ne ferait «doublet avec les prières qui le précèdent» dans l'Offertoire romain, que s'il reprenait, fût-ce en le formulant différemment, ce que déjà expriment ces prières. Or le «*Suscipe Sancta Trinitas*» mentionne trois choses qui ne figurent dans aucune des prières précédentes, et notamment deux vérités essentielles, essentielles en ce sens qu'elles sont immédiatement impliquées par l'essence de la Messe.

— Voici d'abord ces deux vérités essentielles.

Suscipe Sancta Trinitas: le Sacrifice est offert à Dieu, non pas au «Dieu de l'univers» qui peut être l'«Être suprême» ou la «déesse raison», voire le «dieu mort» retrouvant vie dans l'homme sublimé; le Sacrifice de la Messe est offert à *Dieu tel qu'Il est*, à *Dieu Un et Trine* tel qu'Il S'est révélé par le Verbe incarné.

Le «*Suscipe Sancta Trinitas*» affirme donc, selon le mode qui convient à la *lex orandi*, la vérité primordiale de la religion chrétienne: c'est Dieu *en Lui-Même* que vise l'offrande du sacrifice. Le «*Suscipe Sancta Trinitas*» ne «fait pas doublet», il affirme la vérité qui se trouve menacée par l'emploi de l'étrange locution: *Deus universi*.

Ob memoriam passionis resurrectionis et ascensionis Jesu Christi Domini Nostri...: le sacrifice est offert avec le désir qu'il soit agréé, c'est évident. Or, nous l'avons rappelé en accord avec l'auteur de la *Note*: «*Il n'y a pas d'autre sacrifice AGRÉÉ que celui du Christ*». Il faut donc, sous peine d'absurdité, que l'offrande du sacrifice se réalise *dès l'origine* dans le sillage pour ainsi dire, et plus précisément en vertu de la mémoire et dans la mémoire du seul Sacrifice agréé, celui du Christ (cf. *Breve Esame*, p. 22).

Commencer d'offrir à Dieu le sacrifice, sans se référer explicitement au seul Sacrifice divinement agréé parce qu'il procède de Dieu Lui-Même, voilà bien qui favorise «une espèce de religion de l'homme qui se croit capable par lui-même d'offrir quelque chose à Dieu» (p. 21). Et comme, aucune des cinq premières prières de l'Offertoire (*Suscipe sancte Pater, Deus qui humanae substantiae, Offerimus tibi Domine, In spiritu humilitatis, Veni sanctificator*) ne mentionne le Sacrifice du Christ, on voit derechef que le «*Suscipe Sancta Trinitas*», loin de constituer un doublet, énonce une vérité essentielle, une vérité qui est immédiatement impliquée par l'essence même de la Messe.

— Ces deux références, — l'une à Dieu-Trinité à qui le sacrifice est offert, l'autre au Sacrifice du Christ en vertu duquel le sacrifice est agréé — sont si importantes qu'elles se trouvent exprimées, et elles seules, dans ces Offertoires «non évolués» qu'on allègue en faveur de l'Offertoire «abrégé».

Offertoire selon le rite cartusien³¹

1. Quand le prêtre met l'eau dans le calice, il dit :

De latere Domini nostri Jesu Christi exiit sanguis et aqua in remissionem peccatorum. In nomine Patris ✠ et Filii et Spiritus Sancti. Amen.

2. Quand le prêtre se lave les mains, il dit :

Lavabo inter innocentes manus meas, et circumdabo Altare tuum, Domine: Ut audiam vocem laudis. — (Et deux ou trois autres versets, en suivant.)

3. Quand le prêtre offre le Calice au milieu de l'Autel, le tenant des deux mains et un peu élevé, il dit :

In spiritu humilitatis et in animo contrito suscipiamur a te Domine: et sic fiat sacrificium nostrum, [ut a te suscipiatur hodie, ut] placeat tibi Domine Deus. (Un papillon, apposé postérieurement à 1713, substitue aux mots entre crochets la formule du rite romain: [in conspectu tuo hodie, ut].)

4. Et, faisant un signe de croix avec le Calice, le prêtre le dépose au milieu du Corporal en disant :

In nomine Patris et Filii ✠ et Spiritus Sancti. Amen.

5. Quand le prêtre se retourne vers le peuple, il dit :

Orate fratres pro me peccatore ad Dominum Deum nostrum.

³¹ — Fin du II^e siècle. D'après le missel cartusien réédité à Lyon en 1713, conformément à l'ordination du Chapitre général tenu en 1706.

Offertoire selon le rite dominicain³²

1. Après le *Dominus vobiscum* et la lecture de l'antienne propre (offertoire), le prêtre dit :

Quid retribuam Domino pro omnibus que retribuit mihi.

2. En prenant le Calice recouvert de la patène et portant l'hostie, le prêtre dit :

Calicem salutaris accipiam et nomen Domini invocabo.

3. Quand le prêtre offre le Calice, le tenant des deux mains un peu élevé, il dit :

Suscipe Sancta Trinitas hanc oblationem, quam tibi offero in memoriam Passionis Domini nostri Jesu Christi: et præsta, ut in conspectu tuo tibi placens ascendat: et meam et omnium fidelium salutem operetur æternam.

4. Quand le prêtre se lave les mains, il dit :

Lavabo inter innocentes manus meas et circumdabo altare tuum Domine: ut audiam vocem laudis et enarrem universa mirabilia tua. Domine dilexi decorem domus tuæ et locum habitationis gloriæ tuæ.

5. Le prêtre s'inclinant au milieu de l'autel dit :

In spiritu humilitatis et in animo contrito, suscipiamur Domine a te: et sic fiat sacrificium nostrum, ut a te suscipiatur hodie, et placeat tibi Domine Deus.

6. Le prêtre, se tournant vers le peuple, dit :

Orate fratres, ut meum, ac vestrum pariter in conspectu Domini sit acceptum sacrificium.

³² — C'est-à-dire rite parisien au début du 13^e siècle.

La référence à Dieu-Trinité est explicitement exprimée :

dans le rite cartusien, par la formule : «*In nomine Patris ☩ et Filii et Spiritus Sancti*» (1, 4); toute l'action du prêtre comme ministre se trouve sous la mouvance de Dieu-Trinité, signifié comme étant à la fois le Principe (1), et le Terme (4) de l'oblation;

dans le rite dominicain, par le «*Suscipe Sancta Trinitas*» (3), lequel, pour le moins en l'occurrence, ne constitue évidemment pas un «doublet»; et nous observons que ce «*Suscipe Sancta Trinitas*» de l'Offertoire dominicain est tout semblable par sa forme comme par son contenu au «*Suscipe Sancta Trinitas*» du rite romain.

La référence au Sacrifice du Calvaire est explicitement signifiée :

dans le rite cartusien, par le rapport établi entre le vin et l'eau d'une part, le Sang et l'Eau d'autre part (1), et également par les deux signes de croix (1 et 4)³³;

dans le rite dominicain, par le «*Suscipe Sancta Trinitas*» (3).

On voit donc que la comparaison du rite romain avec d'autres rites prouve le contraire de ce que la *Note* prétend en tirer (p. 23). Le «*Suscipe Sancta Trinitas*», et lui seul dans l'*Ordo* de S. Pie V, énonce deux vérités si essentielles qu'elles figurent dans les formes les plus primitives et les plus simples de l'offertoire, pour le moins à partir du onzième siècle. Dira-t-on qu'en supprimant le «*Suscipe Sancta Trinitas*» on ne renonce pas à ces vérités? Ce serait tout simplement une imposture; car, en liturgie, qu'on le veuille ou non, on renonce en fait à ce qu'on prend le parti de ne plus exprimer, alors que cela était exprimé.

— Le «*Suscipe Sancta Trinitas*» rappelle également une troisième vérité, laquelle achève de situer la finalité du Sacrifice de la Messe.

Oserons-nous faire observer aux Chevaliers de Notre Dame que leur zèle pour la vérité ne rend guère leur cœur compatissant aux malheurs de cette Dame dont ils professent d'être les «chevaliers»?

Car enfin le «*Suscipe Sancta Trinitas*» comporte, outre les deux essentielles vérités dont il vient d'être question, la mention : «*et in honorem beatæ Mariæ semper Virginis, et beati Joannis Baptistæ et sanctorum Apostolorum Petri et Pauli...*»

³³ — L'*Ordo* de S. Pie V comprenait, au cours du Canon (du *Te igitur* à la Communion) vingt-huit signes de Croix. Ces signes réitérés rappelaient constamment à l'attention du célébrant et des assistants que la Messe est précisément le *Sacrifice* de la Croix. Serait-ce donc un hasard que le nombre de ces signes ait été progressivement diminué par des ordonnances successives, depuis dix ans. Et enfin, dans le nouvel *Ordo*, il ne reste qu'un seul signe de Croix, organe témoin voué probablement à disparaître : *et benedicas + haec dona... (Prex I, Te igitur) : ut nobis Corpus et + Sanguis fiant... (Preces II, III, IV, avant la Consécration)*. La liturgie use, comme l'ordre sacramental, des signes sensibles, et pas seulement de paroles. Renoncer à ces signes, et également aux paroles qui en précisaient clairement le contenu, c'est en fait renoncer à la doctrine qui se trouvait signifiée simultanément par les uns et par les autres. L'offertoire cartusien comporte le signe de la Croix et conjointement la mention du Sang et de l'Eau.

Le nombre de ces signes de Croix figurait également dans la première liste des abus (*Libello*) relevés dans les Actes du Concile de Trente (Cf. note 23) : «*Item in eo offenduntur multi, quod scil. supra hostiam consecratam fiant tot cruces et signa, quasi aliquid desit ad sacrificacionem hostiae, si illa praetermittantur.*» (*Acta*, tome VIII, p. 917; lignes 19-20) «Beaucoup s'offusquent de ce que l'on fasse, sur l'Hostie consacrée, tant de croix et de signes comme si, à leur défaut, quelque chose manquait au caractère sacrificiel de l'Hostie.»

Rien certes ne manque, ni à l'Hostie consacrée, ni au «Calice de l'Éternel salut». À eux seuls, objectivement, ils réalisent le Sacrifice de la Messe. Mais la grâce d'un sacrement, infailliblement attachée à la réalisation du signe, ne laisse pas d'être en fait mesurée par l'acte de foi de celui qui la reçoit. Et la ferveur de cet acte de foi est, en général, favorisée par les signes qui en suggèrent mieux la signification. Le nombre des signes de croix n'a pas été retenu par le Concile comme constituant un «abus». Les observations que nous avons présentées à propos de la désignation «*hostia immaculata*» valent, exactement de la même manière, dans ce second cas.

La *Note* laisse il est vrai transparaître quelque émoi, mais c'est à propos du *Libera nos* qui suit le *Pater*: « Est-ce pour ces deux lignes ajoutées que l'on a supprimé l'intercession de la bienheureuse et glorieuse toujours Vierge Marie, des bienheureux Apôtres Pierre et Paul, et André, et de tous les saints? Nous demanderons instamment au Saint Père de nous rendre l'intercession de Marie toujours Vierge... » (p. 23).

On serait tenté d'être touché, n'était la souvenance de la triste aventure survenue liturgiquement au Dieu-Trinité. La suppression, il y a quelques années et « pour raisons de commodité », du « *Placeat Tibi Sancta Trinitas* »³⁴ a servi d'introduction à la suppression, dans le nouvel *Ordo*, du « *Suscipe Sancta Trinitas* ». Et cela fort logiquement. Offrir le Sacrifice à Dieu-Trinité, et demander l'agrément de ce Sacrifice à Dieu-Trinité, se correspondent en effet rigoureusement. Il convient soit d'exprimer l'un et l'autre soit de n'exprimer ni l'un ni l'autre. Il s'avère en fait que cette implacable cohérence est la norme de la réalité: la Sainte Vierge et les saints ne font que partager, dans le nouvel *Ordo missæ*, le sort fait, imposé, au Dieu-Trinité. La prétérition que déplorent les Chevaliers dans le *Libera* correspond inexorablement à celles qu'ils approuvent dans le *Suscipe*. Puissent-ils se souvenir, pour l'honneur de cette Dame qu'ils servent, que si l'amour est parfois aveugle la compassion véritable ne laisse jamais d'être clairvoyante.

La Sainte Vierge se trouve donc tenue à l'écart dans les prières prescrites par le nouvel *Ordo*. Telle est la conséquence, de la double prétérition dont il vient d'être question.

L'*Ordo* de S. Pie V comporte cinq mentions de la Sainte Vierge :

1. Première partie du *Confiteor*. La Sainte Vierge est témoin premier, en regard de Dieu.
2. Deuxième partie du *Confiteor*. La Sainte Vierge est premier intercesseur auprès de Dieu, en faveur de ses enfants pécheurs.
3. « *Suscipe Sancta Trinitas* ». Le sacrifice est offert... également en l'honneur de la Sainte Vierge et des saints... : « *et in honorem Beatae Mariae Virginis* ».
4. « *Communicantes, et memoriam venerantes, in primis gloriosæ semper Virginis Mariæ...* ». La Sainte Vierge est dans la mémoire de ceux qui offrent le Sacrifice.
5. « *Libera nos* ». « ... *et intercedente beata et gloriosa semper Virgine Maria...* ». La Sainte Vierge est la première à intercéder auprès de Dieu, afin que l'Église tout entière dont Elle est la Mère soit préservée « du mal, du péché, du trouble ».

(2), (3) et (5) se correspondent, et suggèrent sans entrer dans aucune précision théologique que la Sainte Vierge — et dans son sillage tous les saints — a un rôle propre dans l'économie du Sacrifice.

(4) signifie à la fois: que premièrement, dans la communion que constitue l'Église, nous vénérons singulièrement la Sainte Vierge; et que deuxièmement, nous nous tournons vers sa mémoire pour offrir ce même Sacrifice qu'Elle offrit, Elle la première et d'une manière propre, en vertu de la relation personnelle qu'Elle soutient avec le Verbe S'incarnant en Elle, et par voie de conséquence avec le Christ S'offrant Lui-même¹⁴.

De tout cela, le nouvel *Ordo* ne conserve rien.

Si en effet (2) est maintenu, (1) et (3) sont supprimés: cela, dans les quatre « *Preces* ». C'est-à-dire que la Sainte Vierge, et avec Elle les saints, ne sont plus considérés comme témoins en regard de Dieu, et sont évincés de l'économie du Sacrifice.

Il est vrai que, à la place de (4) pourrait-on dire, les « *Preces* » II et IV comportent, avant la Consécration une profession de foi; il y est fait mention de la Sainte Vierge, et il y est rappelé

³⁴ — Qui figure, entre autres, au rite cartusien primitif.

quel rôle Elle a joué lorsque le Verbe S'est incarné. Pareillement, les «*Preces*» II, III, IV mentionnent la Sainte Vierge, au lieu et place de (5), comme étant, «celle avec qui nous aurons part à l'héritage». Mais ni dans un cas ni dans l'autre il n'est question de situer la Sainte Vierge en fonction du Sacrifice.

Enfin, dans la «*Prex*» I, (5) est supprimé; et (4) se trouve réduit, par les traductions en langue moderne, à la première de ses deux acceptions: la Sainte Vierge est un membre de l'Église, comme tous les autres.

L'Église rougirait-elle de sa Mère?

Qui donc les Chevaliers de *Notre-Dame* pensent-ils servir en prenant la défense du nouvel *Ordo*? Il est à craindre que ce ne puisse être ni l'Église ni sa Mère.

b) Les prières de l'Offertoire romain et la fin immédiate du Sacrifice de la Messe (ou, en d'autres termes, le caractère propitiatoire de ce Sacrifice).

La fin immédiate du Sacrifice que le Christ offrit et offre de Lui-Même¹⁴, soit sur le Calvaire, soit sur l'autel, c'est le salut de l'homme. Cette fin peut être signifiée, soit elle-même directement, soit par le mode de son accomplissement. L'Offertoire romain retient l'un et l'autre également, et cela fort justement.

— Les trois premières prières, et, les récapitulant, le «*Suscipe Sancta Trinitas*», rappellent explicitement que le Sacrifice de la Messe est ordonné au salut de l'homme.

Or le nouvel *Ordo* ne retient aucune de ces mentions. Il prescrit simplement d'offrir le pain et le vin au «Dieu de l'univers»; et la seule allusion qui soit faite au Christ dans ces trois premières prières concerne l'Incarnation, non la Rédemption³⁵. Voilà bien «les formules qui [peuvent] favoriser une espèce de religion de l'homme qui se croit capable par lui-même d'offrir quelque chose à Dieu» (*Note* p. 21).

— L'«*In spiritu humilitatis*» et le «*Veni Sanctificator*» rappellent que le Sacrifice du Christ, actualisé dans la Messe, ne laisse pas d'être également le sacrifice de l'homme: signifiant ainsi comment le Sacrifice de la Messe est ordonné au salut.

Rappelons ces deux textes, afin de mettre en évidence l'ordre de leur enchaînement.

³⁵ — *Per hujus aquæ et vini mysterium ejus efficiamur divinitatis consortes, qui humanitatis nostræ fieri dignatus est particeps.*

Puissions-nous, par le mystère de ce pain et de ce vin, être rendus participants de la nature divine de Celui qui daigna revêtir notre humanité.

*In spiritu humilitatis et in animo contrito
suscipiamur a te, Domine:*

*Et sic fiat sacrificium nostrum in conspectu tuo
hodie, ut placeat tibi, Domine Deus.*

*Veni, Sanctificator, omnipotens aeternae Deus; et
bene ✠ dic hoc sacrificium tuo sancto nomini
praeparatum.*

L'esprit humilié et le cœur contrit, puissions-nous, Seigneur, être par Vous accueillis.

Et qu'aujourd'hui *notre sacrifice* soit tel devant Vous, que Vous, Seigneur Dieu, Vous y complaisiez.

Venez Sanctificateur, Dieu éternel et tout puissant; et bénissez *ce sacrifice* préparé pour votre saint nom.

Nous avons souligné la mention du mot «sacrifice». Ce sacrifice, qui est nôtre parce qu'il procède de nous, est désigné incontinent comme étant *le sacrifice*; car, *objectivement*, il n'y a pas deux sacrifices. *Objectivement*, c'est-à-dire *ontologiquement*, notre sacrifice doit être «converti» dans le Sacrifice du Christ. C'est précisément cela que suggère avec une rigoureuse exactitude l'Offertoire romain en sa concise splendeur: le *sacrificium nostrum* de l'«*In spiritu humilitatis*» devient, dans le «*Veni Sanctificator*», *hoc sacrificium*, *ce sacrifice*, *l'unique sacrifice*.

Or le «*Veni Sanctificator*» est, dans le nouvel offertoire, supprimé. Y eût-il «fait doublet»? Et avec quoi! Toujours est-il que, dans le nouvel *Ordo*, le «*Veni Sanctificator*» ne répond plus, en l'achevant comme le ciel achève la terre, à «*In spiritu humilitatis*». Le jeu délicat du *modus significandi* est détruit.

— L'«*Orate fratres*», et le répons qui lui correspond, sont la seule partie de l'Offertoire intégralement conservée.

Orate fratres,

*ut meum ac vestrum sacrificium acceptabile fiat
apud Deum Patrem omnipotentem.*

*Suscipiat Dominus sacrificium de manibus tuis,
ad laudem et gloriam nominis sui, ad utilitatem
nostram totiusque Ecclesiae suae sanctae.*

Priez mes frères,

afin que mon sacrifice, qui est aussi le vôtre, soit agréé de Dieu le Père tout puissant.

Que le Seigneur reçoive par *vos* mains ce sacrifice, pour l'honneur et la gloire de Son Nom, pour notre utilité et pour celle de toute Sa sainte Église.

Il n'est certes pas impossible de retrouver, en ces deux formules:

- 1) l'affirmation de l'unité entre «*sacrificium nostrum*» (*meum ac vestrum*, dit le prêtre), et le «*sacrificium*» c'est-à-dire ce sacrifice un et unique que le peuple demande à Dieu d'agréer;
- 2) la mention de la fin immédiate de la Messe: l'utilité de l'Église et la nôtre pouvant signifier le salut;
- 3) la mention de la fin ultime de la Messe, savoir l'honneur et la gloire de Dieu.

«Il n'est pas impossible» de retrouver ces vérités essentielles: oui, à la condition cependant qu'elles aient été, auparavant, clairement exprimées. Ainsi en est-il de l'Offertoire romain. Tandis que, dans le nouvel *Ordo*, les mêmes formules ne peuvent avoir la signification précise que, par elles-mêmes, elles n'explicitent pas. Elles peuvent signifier un sacrifice de louanges, purement spirituel, et non un sacrifice objectif, sacramentel et propitiatoire.

Malgré cette insuffisance, il reste que le mot «*sacrificium*» — et faut-il croire l'idée dont il est l'expression? — figure dans et dès l'offertoire du nouvel *Ordo*. La *Note* se plaît, nous l'avons vu, à y insister. Mais prononcer un mot n'a de portée, en liturgie sacramentelle, que si ce geste mental précise quelle doit être la signification d'un geste sensible. Il est vain de prononcer après coup le

mot sacrifice, si l'offrande du pain et du vin n'a pas été signifiée comme étant *oblative*, comme s'intégrant inchoativement à l'Acte du Sacrifice.

— Ainsi, la Messe est le Sacrifice du Christ; elle est également *sacrificium nostrum*, notre sacrifice. L'unité de ce même et unique Sacrifice est réalisée, comme celui-ci l'est lui-même, en l'instant de la Consécration. Cette unité est signifiée, dans l'Ordo romain, dès l'Offertoire.

Et cela, comme il se doit: nous le montrerons au paragraphe suivant (2.); et le nouvel Ordo lui-même en témoigne, par quelques expressions-vestiges qui rappellent l'existence de l'édifice, comme dans les ruines demeurent des pans de murs. C'est qu'en effet cette unité de l'unique Sacrifice — le Christ assumant le nôtre dans le Sien — n'est signifiée, dans l'offertoire du nouvel Ordo que postérieurement à l'acte de l'offrande. Tandis qu'elle est signifiée *organiquement* dans l'Offertoire romain: *organiquement, c'est-à-dire concomitamment à l'acte de l'oblation*. C'est ce que nous allons maintenant examiner.

2. LES PRIÈRES DE L'OFFERTOIRE ROMAIN ET L'ESSENCE DU SACRIFICE DE LA MESSE.

L'Offertoire ne fait pas partie de l'essence de la Messe; il peut faire défaut accidentellement, le Sacrifice s'accomplissant cependant valablement. L'Offertoire situe d'emblée la finalité, tant ultime qu'immédiate, du Sacrifice de la Messe Sacrifice de louange et de propitiation. Et l'Offertoire le fait au mieux en exprimant *verba et facta* la connexion qui existe entre d'une part la finalité du Sacrifice de la Messe, et d'autre part l'essence de ce même Sacrifice.

Aussi les formules employées dans l'Offertoire romain ne soulèvent-elles en vérité aucune « difficulté », parce qu'elles constituent l'irremplaçable expression de la mystérieuse réalité.

a) Nous allons, pour le montrer, rapprocher deux textes, le premier supprimé, le second conservé (sauf les signes de croix) dans le nouvel Ordo.

Offertoire. — Suscipe sancte Pater...
hanc immaculatam hostiam...

Unde et memores. — Offerimus praeclarae
majestati tuae, de tuis donis ac datis, hostiam
✠ puram, hostiam ✠ sanctam, hostiam ✠
immaculatam...

La même locution « *immaculata hostia* » est employée, on le voit, au moment de l'oblation et après la Consécration. En cela consiste précisément, nous l'allons montrer, la résolution de la « difficulté ».

Si en effet, ce n'est pas seulement en fait, *mais en droit*, que cette même locution est employée ici et là, alors le fait qu'elle figure dans l'*Unde et memores* non seulement justifie mais postule qu'elle figure également dans l'Offertoire.

Or il convient éminemment que la même locution « *immaculata hostia* » soit employée dans les deux cas; premièrement, parce qu'en un sens *c'est la même hostia immaculata*; deuxièmement, parce qu'en ce même sens ce doit être la même *hostia immaculata*; troisièmement, parce qu'en ce même sens *c'est, comme ce doit être, la même hostia immaculata*. Tel sera l'ordre de notre argument.

C'est la même hostia immaculata.

C'est la même quant à l'ÊTRE, précisément en vertu et en l'instant de la Consécration-Conversion-Transsubstantiation³⁰. Tel est le principe radical de l'explication.

— L'être de *ceci* qui est du pain devient l'être de *ceci* qui est le Corps du Christ. Le pain ni ne demeure ni n'est détruit; il *est* converti. L'*acte* de la Conversion réalise l'unité selon l'être entre l'*immaculata hostia* de l'oblation et l'*hostia ✠ immaculata* d'après la Consécration.

On dira que cette sorte d'unité est réalisée en l'instant de la Consécration, pas avant. C'est vrai. Mais si on veut la signifier, force est bien de la signifier avant: puisque, en l'instant de la Consécration, les paroles prononcées signifient strictement ce qu'elles opèrent instrumentalement; or, il est impossible d'exprimer explicitement et en même temps deux choses différentes.

— Convient-il, insistera-t-on, d'exprimer explicitement cette mystérieuse unité réalisée au sein de l'*hostia immaculata*?

La pratique de l'Église a résolu cette question. En cas de nécessité, une Messe sans offertoire est valide; aucune difficulté sur ce point, et nous ne voyons pas que le *Breve Esame* l'ait mis en doute. Dieu, par les paroles consécatoires, opère instrumentalement non seulement la Conversion mais également toutes les conséquences que celle-ci implique, que ces conséquences soient ou non signifiées. En retour, nul ne contestera que, dans toute la mesure du possible, la liturgie doit expliquer (au sens de *explicare*) le mystère, et principalement les aspects du mystère qui concernent le salut: tel est bien le cas, nous allons le rappeler, pour l'unité d'ordre ontologique mystérieusement réalisée et opportunément signifiée dans l'*hostia immaculata*.

Ce doit être la même hostia immaculata.

— Nous en avons déjà assigné la raison. Et cela a priori, en vertu même de l'économie de la Rédemption: laquelle constitue le principe prochain de l'explication. Le Sacrifice du Christ doit être le sacrifice de l'homme, d'une certaine façon le même sacrifice. Autrement, l'homme ne recouvrerait pas ce que sa propre finalité comporte de plus primitif.

De cela, la *Note* est d'accord. Transcrivons à nouveau le passage dont nous aurons à critiquer la première partie: «Les mots *hostia*, oblation ont disparu du nouvel *Ordo*, à bon droit comme il a été dit plus haut. En revanche, l'idée de sacrifice au sens strict, comme devant se réaliser (à la consécration) est affirmée avec force par l'*Orate fratres: ut meum ac vestrum sacrificium acceptabile fiat apud Deum Patrem omnipotentem*». (p. 25).

Ainsi le sacrifice expressément signifié comme étant celui du prêtre et des fidèles (*meum ac vestrum* souligne la *Note*) est un sacrifice «au sens strict». Nous en sommes parfaitement d'accord; nous avons en effet observé que ce «*sacrificium nostrum*» (prière «*In spiritu humilitatis*») c'est objectivement le «*hoc sacrificium*» (Prière «*Veni Sanctificator*») c'est *inchoativement l'unique Sacrifice, celui du Christ*. C'est bien un «sacrifice au sens strict»

— Cela étant, la question suivante se pose inéluctablement. Peut-il y avoir une oblation sans «oblat», sans *hostia*?

N'ayant trouvé aucun élément de réponse à cette question dans «ces pages solides, lumineuses et équilibrées», nous nous en tenons à ce qu'impose l'évidence, aussi bien selon le sens commun que selon l'expérience chrétienne. Pas de sacrifice sans *hostia*. La nature de celle-ci correspond, il est vrai, à celle de celui-là; et la diversité des cas concourt à mieux montrer la nécessité de la loi en en manifestant l'universalité. Or, comment la Messe réalise-t-elle le Sacrifice de la Croix? Elle le réalise dans l'ordre sacramentel³: réellement, et *conformément à la réalité propre de l'ordre sacramentel*.

Or le sacrement comme tel, la réalité de tout sacrement, intègre dans l'unité d'un même acte une parole qui signifie et un geste sensible qui accomplit; c'est vrai de tout sacrement: il suffit d'observer, même sans «faire de théologie». Un sacrement sans signe sensible, ou au contraire réduit au signe sensible, c'est de la magie. Un sacrement «*au sens strict*» ressortissant à l'ordre sacramentel, qui ne comporterait pas au titre de partie intégrante un oblat signifié comme tel, ce serait au point de vue des notions une contradiction et au point de vue concret un mythe.

Concluons donc que conserver la mention de « *sacrificium* » en supprimant celle de « *hostia* », c'est un non sens, c'est *vain*. Car c'est formuler, dans l'ordre sacramentel, une chose qui ne peut pas avoir de réalité dans l'ordre sacramentel. Or le principe de non contradiction vaut dans tous les domaines, même en liturgie ; ou, si l'on veut, l'absurde ne peut pas être, pas même en liturgie.

On ne pourrait éviter cette « difficulté », qu'en donnant au mot « *sacrificium* » un sens subjectif et purement spirituel. Mais ce serait en opposition avec la doctrine catholique, définie par le Concile de Trente et rappelée par Paul VI³ : « *sacrificium* » doit avoir, en l'occurrence, une portée objective, dans l'ordre sacramentel. Laissons donc de côté cette hypothèse. Elle n'écarterait, du nouvel offertoire, le vice de la contradiction qu'en y introduisant celui de l'hérésie.

— Il s'ensuit que là où on signifie comme il se doit « sacrifice » « au sens strict », et au point de vue selon lequel on signifie « sacrifice » « au sens strict », là et au même point de vue on doit signifier « *hostia* ». Et si le sacrifice se réalise, *verba et facta*, dans l'ordre sensible, l'« *hostia* » que désigne le geste de l'offrande doit, concomitamment à ce geste, être signifiée comme telle, comme étant l'« *hostia* ». Ce principe, qui résulte on vient de le voir de l'essence de la Messe, s'applique d'une manière en quelque sorte trine et une.

La Messe est le Sacrifice du Christ ; l'« *hostia* » en est le Christ Lui-Même : c'est l'« *hostiam* ✠ *immaculatam* » (« *calicem salutis perpetuæ* ») d'après la Consécration.

La Messe est notre sacrifice, sacrifice au sens propre puisqu'il subsiste par référence au Sacrifice du Christ ; l'« *hostia* » en est celle de l'Offertoire « *hanc immaculatam hostiam* » (« *calicem salutaris* »).

Le Sacrifice du Christ doit être notre sacrifice, en un sens le *même* sacrifice ; ce doit donc être ici et là, en ce même sens, la *même* réalité signifiée et offerte comme étant la *même* « *hostia* ».

Ce *même*, requis afin que le Sacrifice accomplisse la Rédemption, est réalisé nous l'avons rappelé en l'acte de la Transsubstantiation. Il convient de mettre en lumière *la portée organique* de ce *même* ; c'est ce que nous allons faire en insistant sur l'intime unité qui lie entre elles ces deux choses : le Sacrifice de la Messe, la Conversion eucharistique ; ou, ce qui revient au même : le Sacrifice lui-même et l'« *hostia immaculata* ».

C'est, comme ce doit être, la même hostia immaculata.

— Nous venons de voir qu'un certain *même*, une certaine identité dans *l'être*, d'une part *est réalisée* dans l'« *hostia immaculata* » en vertu de la Conversion ontologique appelée Transsubstantiation ; d'autre part doit être réalisée dans le sacrifice qui est simultanément le Sacrifice du Christ et le nôtre, et doit par conséquent, à ce titre propre également, *être réalisée* dans la même « *hostia immaculata* », unique hostie de l'unique sacrifice. Il y a donc deux aspects de cette même relative identité, identité qui concerne l'être et que réalise l'acte de la Consécration : l'un ressortit immédiatement à l'« *hostia* », l'autre directement au sacrifice.

Or, c'est la *connexion* entre ces deux aspects qui constitue le véritable et si grave enjeu de la question soulevée par l'« Offertoire ».

— Cette connexion peut être exprimée comme suit. L'« identité dans l'être »³⁶ qui ressortit au sacrifice, et l'« identité dans l'être » qui ressortit à l'« *hostia* » se correspondent comme le pourquoi et le comment.

³⁶ — Nous mettons, dans ce qui suit, l'expression « identité dans l'être » entre guillemets afin de rappeler qu'elle doit être entendue au sens qui est expliqué dans tout le contexte.

Comment cette «identité dans l'être» est-elle possible, comment est-elle une réalité? Elle est possible, puisque réalisée, en l'acte de la Conversion ontologique appelée Transsubstantiation.

Pourquoi cet acte, pourquoi cette «identité dans l'être» réalisée dans l'«*hostia*»?

C'est en vue de réaliser le Sacrifice de la Croix, le *même* Sacrifice, d'une manière permanente et conforme à notre nature. On peut évidemment chercher plus avant: le Sacrifice? pourquoi?; la Transsubstantiation? comment?

Mais cette sorte de questionnement ne fait qu'exprimer le vivant creusement qu'éprouve le *mens* en regard du Mystère divin: Être, Amour, Communication. Or, le Mystère Lui-Même, seule Le rejoint l'Adoration. Et nous nous bornons ici, comme doit bien y consentir la théologie, à examiner la connexion des mystères, soit entre eux, soit avec la fin humaine³⁷.

— La Messe constitue à cet égard le cas type, l'archétype. Le Sacrifice et la Transsubstantiation se répondent mutuellement comme le pourquoi et le comment, et intègrent ensemble la même divine «raison d'être».

En sorte que si l'on veut approfondir le «pourquoi» de l'«identité dans l'être» réalisée dans la Transsubstantiation, il faut considérer l'«identité» que requiert le sacrifice; c'est ce que nous avons fait au paragraphe précédent: ce doit être la même «*hostia immaculata*», au moment de l'Offertoire et après la Consécration.

Et si l'on veut s'orienter avec exactitude en vue de percevoir comment il y a «identité dans l'être» entre le Sacrifice du Christ et «notre sacrifice», il faut se référer à l'«identité dans l'être» que réalise la Transsubstantiation: c'est ce que nous nous proposons de faire maintenant.

Comment le sacrifice, celui du Christ et le nôtre, est-il le même? Il l'est, *comme est la même* l'hostie de ce sacrifice, hostie qui est nôtre et qui devient le Christ. C'est évident, dans la lumière de la Foi.

³⁷ — Vatican I. *Constitutio de Fide catholica*. Denz 3016.

L'être de l'«*hostia immaculata*» signifié comme hostie au moment de l'Offertoire :

1. N'est pas annihilé par la Transsubstantiation. Car l'opération de Conversion n'est réelle qu'en ayant pour objet de l'être réel, celui du pain.

2. N'est ni juxtaposé ni concomitant au Corps du Christ. Car la Conversion se réalise dans l'instant où commence d'être présent le Corps du Christ.

3. N'est pas, en quelque façon que ce soit, un principe d'où procéderait la substance du Corps du Christ. Car ce Corps préexiste à la Transsubstantiation.

4. Devient l'être du Corps du Christ, en sorte que l'acte de la Conversion réalise une certaine «identité dans l'être» entre l'«*hostia immaculata*» de l'Offertoire et celle d'après la Consécration.

Le sacrifice, signifié comme étant «notre sacrifice» tout au cours de l'Offertoire :

1. N'est pas aboli par le Sacrifice du Christ.

Car: 1) l'exigence d'offrir à Dieu un sacrifice tient à notre nature; 2) la réalité de «notre sacrifice» est adéquatement exprimée dans celle de l'«*hostia*», laquelle n'est pas annihilée mais «transsubstantiée».

2. N'est pas juxtaposé au Sacrifice du Christ.

Le sacrifice, en tant qu'il est «de nous», est, il est vrai, concomitant au Sacrifice du Christ: en ce sens que, les personnes étant distinctes, chacune distinctement pose l'acte d'offrir. Mais en chacune de ces personnes qui sont membres du Christ, *c'est le Christ qui vit*³⁸, c'est le Christ qui offre. Et ainsi, *au sein de l'Église*, aucun sacrifice n'est ni juxtaposé, ni donc en rigueur de termes concomitant à celui du Christ.

3. N'est pas, en quelque façon que ce soit, un principe d'où procéderait le Sacrifice du Christ.

Car c'est ce Sacrifice, et lui seul, qui peut communiquer à un autre sacrifice d'être agréé, et par conséquent d'être véritablement un sacrifice.

4. Devient le Sacrifice du Christ, en sorte que l'acte de la Consécration réalise une certaine «identité dans l'être», déjà signifiée à l'Offertoire, entre «notre sacrifice» et le Sacrifice du Christ.

³⁸ — Gal. II. 20.

b) Que telle soit bien la vérité en ce qui concerne l'unité entre le Sacrifice du Christ et le nôtre, c'est l'expérience chrétienne qui en témoigne.

— Quel prêtre n'a pas été sollicité, — et combien de fois! — de «mettre sur la patène» l'indéfiniment renaissante morsure de la vie, et la souffrance du péché, et le généreux sacrifice de l'héroïque amour, et la douloureuse angoisse de qui cherche appui...

Les chrétiens qui font ainsi, parce que tout simplement ils croient que le Christ est leur Sauveur, seraient fort surpris si on leur déclarait que leurs sacrifices «sont abolis», ou bien qu'en offrant avant la Consécration l'hostie de leur sacrifice ils pratiquent une «espèce de religion de l'homme» (p. 21).

C'est souvent du fond de l'abîme, abîme découvert au cœur de leur être, qu'ils font monter vers le Christ leur supplication: qu'Il daigne convertir leurs meurtrissures en Son propre Pâtir.

Et Jésus, qui a accueilli Madeleine devenue sainte et tant d'autres avec elle, ne leur répond pas: «L'hostie immaculée c'est Moi, *ce n'est pas* le pain que vous présentez» (p. 20); c'est Moi, et *ce n'est pas vous*. Jésus accueille tous ceux qui ploient sous le fardeau³⁹, et qui se tournent vers Lui.

Le «docte» auteur de la *Note* se montre étrangement étranger au drame de la souffrance et au Mystère de la Miséricorde. L'«hostie» qui est du pain, elle est pure comme pain, ni plus ni moins. Cette pureté manifeste celle du désir: du désir de tous ceux qui, conscients d'être impurs en eux-mêmes, apportent leur misère pour que, devenant la matière du Sacrifice même de Jésus, elle soit *convertie*.

Nous disons *convertie* au sens que montre et que réalise magnifiquement la Conversion réalisée dans l'«hostie» Conversion qui ressortit à l'être. Le pâtir opère pour la créature spirituelle ce que la Transsubstantiation réalise dans la substance physique. La souffrance, accueillie, «simplifie»; elle dépouille, parce que justement elle fait être manifestement ce qu'on est *réellement*. L'être est, pour chacun, ce qui en lui résiste au pâtir. La souffrance du Verbe incarné Lui-Même Le simplifie humainement, Le manifeste enfin ce qu'Il est réellement: Être subsistant, communicable par nature et communiqué par Amour. Jésus en état de Sacrifice Se communique donc à quiconque s'ouvre à Lui en s'offrant soi-même. En sorte que dans la réalité, *selon l'être*, il n'y a qu'un seul sacrifice: celui qui procède de l'homme se trouvant suscité et puis converti et puis assumé par le Christ en acte de Son propre Sacrifice: c'est Lui qui «vit en chacun de Ses membres»³⁸, précisément en S'offrant en eux.

— Cette sorte d'«identité dans l'être» au point de vue du sacrifice, repose donc sur une assimilation vitale qui tient à la mystérieuse et surnaturelle unité d'opération entre des personnes distinctes. Et cela confirme, nous allons l'observer, que l'«identité dans l'être» entre le Sacrifice du Christ et «notre sacrifice» ait pour fondement l'«identité dans l'être» que réalise la Transsubstantiation.

L'«assimilation au Christ», laquelle se réalise primordialement dans le Sacrifice, est en effet susceptible d'un progrès indéfini: chacun des membres du Christ se convertissant sans cesse librement, comme personne, à l'opération surnaturelle dont il reçoit la grâce.

Or ce progrès en droit indéfini d'une conversion qui concerne l'être puisqu'elle est intime à la personne, ne pourrait précisément demeurer «indéfini», c'est-à-dire, en droit, toujours ouvert, s'il n'était enté sur une autre réalité: *réalité absolue* puisqu'elle doit transcender le progrès dont elle fonde la possibilité; *réalité de même nature* que ce dont elle se trouve ainsi constituée principe de mesure.

³⁹ — Matt. 11. 28.

Le progrès, en droit indéfini, de la conversion intime qui ressortit à l'être en chacun des membres s'assimilant au Chef, requiert une « conversion » concernant également l'être, et qui soit absolue.

Cette « conversion », c'est celle de l'« *hostia immaculata* ».

— On comprend ainsi pourquoi l'« *hanc immaculatam hostiam* » désignée par le geste de l'offrande et l'« *hostiam immaculatam* » d'après la Consécration *sont, comme ce doit être, la même hostia immaculata*; et pourquoi cette « *hostia immaculata* » *doit être* signifiée comme « *hostia* », AVANT que la Consécration ne réalise ce que croit tout fidèle de l'Église catholique romaine.

L'acte du croyant offrant le « *sacrificium nostrum* », ordonné à être converti dans le Sacrifice du Christ, est en effet partie intégrante du Sacrifice; cet acte doit, de soi, être concomitant à l'Acte par lequel le Christ réalise Son Sacrifice et assume le nôtre.

Or, y aurait-il un acte de foi sans objet? Y aurait-il — *pour un acte!* — un objet vague, indéterminé? Et cela, au cours de la célébration liturgique dont l'excellence même exige qu'y soit parfaitement manifesté le propos de la liturgie: à savoir que tout soit *pour tous* clairement manifesté. L'acte du croyant offrant le « *sacrificium nostrum* » est requis pour que l'Acte du Sacrifice ait objectivement la plénitude de sa signification; et, partant, pour qu'il ait, en faveur de l'homme, la plénitude de sa portée. Cet acte doit donc être posé AVANT l'Acte du Sacrifice⁴⁰, acte dont il est, en droit, partie intégrante. C'est qu'en effet cet acte du croyant-offrant, pour surnaturel qu'il soit, ne laisse pas d'être soumis aux conditions qui sont en propre celles de l'intelligence incarnée; il ne peut subsister, il ne peut avoir de réalité, que si le contenu en est *signifié*: signifié comme spécifiant l'acte, et par conséquent en fait signifié AVANT que l'acte ne soit posé. Il s'ensuit que le croyant offrant le « *sacrificium nostrum* » doit signifier sa propre oblation humainement, ANTÉRIEUREMENT à la Consécration en vertu de laquelle l'oblat et l'acte d'oblation sont convertis conjointement et divinement.

— Telle est la portée de la mention qui est faite de l'« *hostia* » dans l'Offertoire de l'*Ordo* romain. Cette mention SIGNIFIE ce que par le fait même ELLE INDUIT À CROIRE, savoir l'« identité dans l'être » entre l'« *immaculatam hostiam* » et l'« *hostiam* ✕ *immaculatam* »; « identité dans l'être » qui, dominant le temps, fonde objectivement et inépuisablement jusqu'à la fin du temps le permanent achèvement du Christ glorieux qui convertit en son propre Sacrifice le sacrifice de chacun de Ses membres militants.

c) Maintiendra-t-on, après cela, que « les mots *hostia*, oblation ont disparu du nouvel *Ordo*, à bon droit » (p. 25)?

Mentionner ces mots, et en particulier le mot « *hostia* », c'est précisément cela qui réfère expressément et organiquement à l'essence même du Sacrifice de la Messe ce qui en constitue la fin immédiate. Voilà ce que nous croyons avoir montré.

⁴⁰ — Certaines « secrètes » le confirment. Ainsi, celle de la Messe de la Sainte Trinité: « *Sanctifica, quæsumus, Domine Deus noster, per tui sancti nomini invocationem, hujus oblationis hostiam et, per eam nosmetipsos tibi perfice munus æternum.* » — « Par cette hostie offerte en sacrifice, faites de nous-mêmes pour Vous une oblation éternelle. »

En nous intégrant dans l'acte d'oblation que va réaliser la Consécration, nous désirons être nous-mêmes convertis en oblation éternellement. Et nous devons exprimer ce désir par une prière, avant l'Acte de la Consécration: car celui-ci ne réalise pour nous plénièrement que ce dont nous portons déjà en nous l'attente divinement.

La « *Prex* » III exprime la même idée: « *Ipsè [Christus] nos tibi perficiat munus æternum.* ». Mais ce désir est exprimé après la Consécration, lorsque déjà est accompli l'Acte qui aurait pu, mais en l'instant où il fut posé, réaliser en l'assumant ce désir à la condition que celui-ci eût été préalablement exprimé.

Cette *Prex* III constitue un témoignage typique de haute compétence en faveur des liturges-chartistes qui l'ont élaborée. Ils savent beaucoup, et le savent. Ils ne comprennent rien, et l'ignorent.

De surcroît, la mention de «*hanc immaculatam hostiam*» dans l'Offertoire répond au vœu exprimé par Vatican II. Et c'est le nouvel *Ordo* qui «soulève des difficultés», parce qu'il est présenté comme constituant l'application des directives dont en réalité il s'écarte.

Voici en effet ce qu'a demandé le Concile :

«*Ordo Missæ ita recognoscatur, ut singularum partium propria ratio necnon mutua connexio clarius pateant...*»⁴¹. «Qu'apparaissent mieux, dans l'*Ordo Missæ*, aussi bien ce qui constitue en propre chaque partie que la mutuelle connexion des parties entre elles...»

Or l'Offertoire, expressément ordonné à signifier et à réaliser la participation des fidèles au Sacrifice du Christ, se trouve-t-il «mieux manifesté selon sa teneur propre» parce qu'au cours de sa lecture on ne mentionne plus, du «*sacrificium nostrum*» : ni la transcendante ordination, savoir d'être offert à Dieu tel qu'IL EST, à DIEU UN et TRINE, à la très Sainte TRINITÉ; ni l'unique justification, savoir le Sacrifice du Christ; ni le signe propre dans l'ordre sacramentel, savoir l'«*hostia*» ou «oblat», c'est-à-dire l'offrande expressément destinée au sacrifice?

Or la *connexion* entre les deux aspects de la Messe qui en sont organiquement constitutifs, savoir le *Sacrifice* et la *Présence*, se trouve-t-elle mieux manifestée parce que le mot «*hostia*», et du même coup l'idée d'«oblat», est supprimé de l'Offertoire? Alors que l'«*hostia*», et elle seule d'une manière *absolue*, réalise l'«identité dans l'être» en vertu de laquelle le Sacrifice du Christ ne laisse pas d'être «*sacrificium nostrum*»?

— Faute de la précision signifiée dans l'Offertoire par le mot «*hostia*», c'est en fait l'unité du Sacrifice qui est compromise : sinon objectivement, du moins pour ceux qui y participent et qui ne sont plus induits à croire ce qui n'est plus exprimé.

La Présence n'étant plus manifestée comme fondant l'«identité dans l'être» entre le Sacrifice du Christ et «notre sacrifice», n'est plus manifestée non plus la connexion entre la Transsubstantiation qui réalise la Présence et le Sacrifice tel qu'il se trouve réalisé en son indivisible unité.

Pour que cette connexion soit «mieux manifestée», ou pour qu'elle demeure — comme on dit — «suffisamment manifestée», il faudrait d'abord que tout simplement elle le fût. Or elle ne l'est plus. De cela, malheureusement, la preuve est déjà faite. Le «Pourquoi» et le «Comment» qui intègrent en droit, simultanément nous l'avons vu, l'unité de la Messe Sacrifice et Sacrement ne peuvent plus se correspondre; dès lors l'unité, disloquée, devient multiplicité: le «Comment» exige un autre «pourquoi», et le «Pourquoi» un autre «comment». Dialectique abstraite? Non pas. Il suffit d'observer.

— La Conversion eucharistique n'étant plus signifiée comme réalisant l'«identité dans l'être» entre l'«*immaculatam hostiam*» [qui n'est plus mentionnée] et l'«*hostiam* ✕ *immaculatam*» [que la croix ne signe plus], la Conversion eucharistique n'est pas non plus signifiée comme étant ordonnée au Sacrifice *tel qu'il est*. Elle réalise, de soi, il est vrai, le Sacrifice du Christ. Mais, d'autre part, elle ne laisse pas de requérir, eu égard à l'homme, une raison d'être; or cette raison d'être, n'étant plus signifiée par le mot «*hostia*», ne se présente plus comme étant immanente à ce qui est «converti».

La Conversion eucharistique doit donc avoir, eu égard à l'homme pour qui elle est instituée, un «pourquoi, qui ne lui est plus immanent et qui évidemment concerne l'homme. Ce «*pourquoi*»,

⁴¹ — Constitution *Sacrosanctum Concilium*, n° 50, A.A.S. t. LVI, 1964, p. 114.

*c'est la manducation*⁴². Telle est la conséquence, inéluctable sinon visée, du dessein qui a présidé à la suppression de la locution «*immaculatam hostiam*». Cette conséquence, elle est explicitée tout au long du nouvel *Ordo*; et elle est observable dans les faits, dans les multiples «eucharisties» qui ne sont plus le Sacrifice de la Messe ni partant celui de la Croix.

— L'«identité dans l'être» entre le Sacrifice du Christ et «notre sacrifice» n'étant plus signifiée primordialement par référence à son fondement absolu, savoir dans l'«*hostia*» *objectivement*, force est bien de lui assigner un autre «comment».

Et, de fait, c'est cela qui arrive. Les zélateurs les plus autorisés du nouvel *Ordo* développent complaisamment dans leurs prêches le thème suivant: «En communiant, disent-ils aux fidèles, vous devenez le Corps du Christ, vous devenez le Christ selon son Corps». «Corps mystique», bien sûr. Ainsi entendu, c'est vrai. Mais ces affirmations prennent une toute autre portée, et deviennent pour le moins des «vérités diminuées»⁴³, lorsqu'elles ont pour contexte, comme il est maintenant habituel, l'orchestration d'un autre thème, celui du *sacerdoce des fidèles*.

«Chacun devient le Corps du Christ, chacun devient le Christ selon Son Corps, et selon Son Sang. Chacun d'ailleurs est prêtre. En sorte que chacun, s'offrant soi-même en même temps que le Christ, est un avec le Christ S'offrant Lui-Même selon Son corps et selon Son Sang.» Voilà, mises entre guillemets, quelques propositions fort confuses; elles traduisent, aussi fidèlement que possible, les comportements mentaux et les attitudes extérieures qui sont suggérés au «peuple de Dieu».

Nous n'imputons à personne de professer explicitement les erreurs dont ces propos ou d'autres semblables favorisent l'éclosion. Mais force est de reconnaître, dans le labeur de leur dialectique, la nostalgie de la vérité perdue.

L'«identité dans l'être» entre le Sacrifice du Christ et «notre sacrifice», il faut la croire pour la vivre, et il faut la signifier pour la croire. Et cela, *au cours* de la Messe: non pas, (seulement) dans les traités sur la Messe, mais *dans l'Action* en laquelle consiste chaque Messe. Si donc l'«identité dans l'être» qui concerne le Sacrifice n'est plus signifiée comme étant primordialement réalisée *dans l'hostia* c'est-à-dire *ex parte objecti*, force est de la signifier comme se réalisant entre ceux qui offrent l'«*hostia*», c'est-à-dire *ex parte subjecti*.

Et comme, dans l'ordre pratique, ce qui est signifié seul l'est par le fait même comme étant auto-suffisant, il s'ensuit qu'en référant aux seuls offerants l'unité du Sacrifice, on prive celle-ci de son véritable fondement. On substitue à l'«identité dans l'être» qui est absolue et parfaite dans son ordre, une «identification» dont il est impossible qu'elle se réalise absolument selon l'être.

Ce que prêchent les commentateurs du nouvel *Ordo* n'est pas faux; cela constitue même un aspect important de la vérité. Et cependant ces zélateurs *séduisent*, au sens précis de ce mot,

⁴² — Et comme, dans la réalité, le «pourquoi» et le «comment» ne peuvent pas ne pas s'enchaîner, la manducation ne se présente plus seulement comme constituant la «fin» de la «*Cæna dominica sive Missa*». Peu à peu, graduellement et quoi qu'on en veuille, c'est la manducation qui devient *expressive de la nature* même de la synaxe eucharistique. Ce ne devrait pas être? Certes! Mais, *c'est* ainsi. Il faudrait enfin reconnaître la réalité des causes de ce qui justement est la réalité.

⁴³ — Ps. XI. 2: *Diminute sunt veritates a filiis hominum*.

Littéralement, selon le texte de la Vulgate: «Les vérités sont diminuées par les enfants des hommes». Cette traduction exprime bien le sens de tout le passage: «les fidèles disparaissent d'entre les enfants des hommes. On se dit des mensonges les uns aux autres: on parle avec des lèvres flatteuses et un cœur double».

Le nouvel *Ordo* est «double». Il «diminue la vérité», en ne suggérant de celle-ci qu'un aspect dérivé, et en laissant croire cependant qu'il en exprime l'intégralité.

attendu que, sous l'appât de la facilité, ils ne donnent que des «scorpions au lieu de poissons»⁴⁴. Ils proposent en effet de concevoir et de réaliser l'unité de la Messe comme Sacrifice, *en évinçant en fait ce sans quoi cette unité ne peut subsister*. Ils énoncent comme étant la vérité une vérité subordonnée qui par le fait même se trouve réduite à être «la vérité diminuée»⁴³.

L'«identité dans l'être» entre le Sacrifice du Christ et «notre sacrifice» est réalisée en même temps que l'unité entre tous ceux qui offrent le Sacrifice: le Christ, le prêtre, les fidèles. Mais ce serait tout à fait impossible si cette «identité dans l'être» n'était primordialement réalisée, si donc elle n'était *liturgiquement signifiée*, dans l'«*hanc immaculatam hostiam*» «convertie» en l'«*hostiam* ✠ *immaculatam*».

*
* *

— La seule justification du nouvel *Ordo* eût été qu'il manifestât mieux la nature et la finalité, et partant l'unité, du Sacrifice de la Messe.

Or, le nouvel *Ordo* «manifeste-t-il mieux la connexion» entre les deux aspects essentiels de la Messe?

Non. Car manifester une chose, surtout si elle est difficile et plus encore si elle est un mystère, c'est tout simplement en montrer clairement le principe. Et comme le principe de l'unité de la Messe n'est ni le Sacrifice ni la Présence qui en sont les parties intégrantes, mais bien l'*hostia* qui enclôt dans le mystère, de la Conversion et le Sacrifice et la Présence, supprimer l'une des deux mentions qui SEULEMENT ENSEMBLE signifient l'unité organique de l'*hostia* elle-même, c'est renoncer à exprimer le principe et c'est donc ne plus aucunement «manifeste la connexion» dont lui seul peut constituer la justification.

Il a pu falloir dix siècles pour que l'Église catholique romaine prît conscience du trésor commis à sa veille dans l'expérience de la Vie. De quel droit quelques liturges, plus savants qu'intelligents⁴⁰, fervents du passé parce qu'eux-mêmes l'exhument, et non de la Vérité qu'«adultes» ils n'ont plus à recevoir, biffent-ils les «doublets» comme un maître d'école les fautes de calcul ou d'orthographe? Piètres fixistes qui, le sachant ou non, sont les tristes pitres de la grande mascarade, celle du «progrès». Mais l'instinct de la foi ne peut renoncer au patrimoine sacré *Lex orandi, Lex credendi*. Ce que l'Église a progressivement découvert, et puis exprimé, elle pouvait «avant» s'en passer, il ne lui est plus possible, maintenant d'y renoncer⁴⁵. Faudrait-il, pour être mieux adulte, revenir au bas-âge?

⁴⁴ — Matth. VII. 10.

⁴⁵ — Le lecteur pourra observer que ces conclusions sont semblables à celles du Père Philippe de la Trinité, au terme de son étude «L'offertoire du nouvel *ordo missæ* — Note critique» (*La Pensée catholique*, n° 129, pp. 26-40). L'Auteur compare le nouvel offertoire à celui de l'*Ordo* romain. Il n'a pas de peine à conclure que le nouvel offertoire est ambivalent et qu'il favorise l'interprétation protestante de la synaxe eucharistique. Si le nouvel offertoire inaugure un sacrifice, celui-ci est situé d'emblée comme étant un sacrifice subjectif, spirituel, et non comme étant un sacrifice propitiatoire se réalisant dans l'ordre sacramentel. L'Auteur compare ensuite deux des versions successives qu'ont comportées certains numéros de l'*Institutio generalis* (Introduction officielle au nouvel *Ordo*); il observe d'heureux amendements, et il estime que, en vertu même de l'idée qui les a inspirés, le nouvel offertoire lui-même devrait être amélioré.

Notre point de vue est un peu différent; aussi ne nous paraît-il pas inutile de publier la présente étude, achevée d'ailleurs il y a plus d'un an.

D'une part, ces «versions successives», passant toutes subrepticement sous la même signature donnée par le Pape le 3 avril 1969, manifestent, venant de l'Autorité, une désinvolture éhontée à l'égard des plus élémentaires exigences de la légalité. Au nom de la même signature, on annulera demain, contre l'orthodoxie, les concessions que par crainte du

— Messieurs les « Réformateurs », et vous Messieurs les Chevaliers, en voilà assez. Les *croyants* ne peuvent plus se laisser abuser.

Le nouvel *Ordo* « conserve la substance » de la Messe ? Il « manifeste mieux ce qui est propre à chaque partie de la Messe non moins que la mutuelle connexion des parties entre elles » ? Oui, TRÈS EXACTEMENT *comme la nouvelle célébration de la messe conserve le latin et manifeste mieux la splendeur du chant grégorien.*

Rendre efficaces les dispositions prises par Vatican II consiste, pour l'« exécutif » à *tous les degrés*, à faire le contraire de ce qu'a demandé le Concile en s'appuyant frauduleusement sur l'autorité du Concile. Maintenant « on a compris » : le latin aura rendu service, même à ceux qui ne l'ont jamais appris. Et, en l'occurrence, il vaut même mieux, pour « comprendre », s'en tenir au « latin », au « coup du latin ». On risquerait trop, si on recherchait plus avant, si on voulait « comprendre » complètement, de devoir souper avec « le père du mensonge ».

Mais, dans ces conditions, le mieux qu'on puisse faire, concrètement, en pensée en parole et en action, c'est de ne *plus prendre au sérieux* ceux qui en fait font consister le sérieux à bafouer la Vérité et non à la servir.

« Ne pas prendre au sérieux », c'est « ne pas tenir compte » c'est le même *devoir*, en vérité et sous le regard de Dieu.

M.-L. Guérard des Lauriers, O. P.

scandale on paraît lui faire aujourd'hui. L'optimisme vainqueur du P. Philippe de la Trinité nous fait craindre qu'il n'ait pas encore « compris ».

D'autre part, souhaiter que soient réintroduites, dans le nouvel offertoire, les précisions qui le rendraient acceptable, alors que l'Offertoire romain exprime ce que précisément l'offertoire du Sacrifice de la Messe doit exprimer, c'est oublier que l'Église est fondée avant tout sur la tradition : *Custos et Magistra* (Vatican I. *Constitutio de Fide catholica*, cap. 3, *Denz.* 3012). L'Église n'est Maîtresse (et Mère, ajouta Jean XXIII) qu'en étant Gardienne, en « conservant le dépôt » (I Tim. vi. 20), non en substituant, à ce qui est clair pour tous et définitivement fixé, un processus évolutif ouvert à l'hérésie. Nous ne souhaitons pas que le nouvel offertoire soit amendé ; nous disons que l'Offertoire romain doit être conservé. De l'« esprit mou », Seigneur délivrez-nous !