

NOUVELLE TRADUCTION DU MISSEL ROMAIN

La Maison-Dieu 313, 2023/3, 155-179
Bénédicte MARIOLLE

LE GESTE D'ÉLÉVATION UNE TRAME DE LA CÉLÉBRATION EUCCHARISTIQUE

La nouvelle version francophone du *Missel romain* est l'occasion de revisiter la *lex orandi* non seulement à travers les textes eucharistiques dont cette édition de 2021 promet une traduction plus littérale, mais aussi à travers ses gestes et ses rites. La Constitution *Sacrosanctum concilium* souhaitait en effet que la connexion mutuelle entre les parties soit davantage manifestée dans le nouveau Missel afin « que soit rendue plus facile la participation pieuse et active des fidèles¹ ».

Aussi, nous nous proposons ici de scruter un geste de la célébration eucharistique, celui de l'ostension, c'est-à-dire le geste par lequel le ministre qui préside l'eucharistie élève un élément de la célébration, en l'occurrence, l'évangélicaire, le pain et le vin. L'intérêt de ce geste spécifique est qu'il ponctue la célébration eucharistique à divers moments, dessinant, depuis les

Sœur Bénédicte MARIOLLE, Petite Sœur des Pauvres, est docteur en théologie de l'Institut catholique de Paris (ICP). Elle enseigne la liturgie à l'Institut supérieur de liturgie (ISL) et à l'Institut d'Études Religieuses (IER) de l'Institut catholique de Paris. Elle est membre du Comité de rédaction de La Maison-Dieu, et a publié notamment Les sacrements à l'approche de la mort : le viatique au passage de la mort dans la tradition de l'Église, Paris, Éd. du Cerf, « Lex Orandi Nouvelle série », 2022 ; « Le "culte distancié" à l'épreuve de la mort : pour une nouvelle approche du fait sacramentel », LMD 304, 2021/2, 9-27.

1. Constitution *Sacrosanctum concilium* sur la sainte liturgie (SC) 50, *Le concile Vatican II. Édition intégrale définitive*, Éd. du Cerf, 2003.

rites d'entrée et la liturgie de la Parole jusqu'à la liturgie eucharistique puis la communion, un fil conducteur qui peut aider à entrer dans la dynamique propre de l'eucharistie et dans cette « connexion mutuelle de chacune de ses parties » que cherchait également à mettre en lumière la Constitution conciliaire.

Cette démarche qui se veut une approche mystagogique de l'eucharistie vise donc une intelligence théologique à partir de sa *lex orandi*. Elle conduira à nous interroger dans un second temps sur des pratiques actuelles avec lesquelles elle entre en tension. Ce qui nous amènera finalement à mettre en lumière certains éléments de la tradition fondée dans l'Écriture comme critères de discernement nécessaire à l'intelligence de la *lex orandi*.

Le geste d'ostension dans la liturgie eucharistique : une approche mystagogique

Le terme d'« ostension » que nous avons utilisé pour exprimer le geste par lequel on élève un objet, n'est mentionné qu'une seule fois dans le *Missel romain*, pour « l'ostension du calice » par le diacre². Ce terme désigne de manière générale « l'action de montrer ou de se montrer » et, plus spécifiquement pour la religion catholique « l'action de présenter une hostie consacrée ou des reliques à l'adoration des fidèles³ ». On remarquera qu'en théologie catholique, relèvent de « l'adoration » impliquée par cette ostension, le pain et le vin consacrés mais aussi la croix présentée à « l'adoration » des fidèles le Vendredi saint. Pour l'ostension des autres reliques, on parlera de « vénération⁴ ».

Mais le geste d'élever un objet peut revêtir d'autres significations auxquelles ouvrent la *Présentation générale du Missel romain (PGMR)* et les rubriques du Missel qui privilégient majoritairement le verbe d'action « élever » avec son complément d'objet : « élevant le pain » ; « tenant le calice élevé »... ou le substantif « élévation » : « l'élévation de l'hostie et du calice » ...

2. Cf. *Présentation générale du Missel romain. 3^e édition typique 2002*, Paris, Mame-Desclée, 2022, n. 173 dans le chapitre qui décrit la messe avec la présence d'un diacre

3. Cf. Centre national de ressources textuelles et lexicales : <https://www.cnrtl.fr/definition/ostension> consulté le 4 mai 2023.

4. Sur cette question cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, II^a II^{ae}, Question 84, art. 1.

<i>Vocabulaire utilisé</i>	<i>Moment de la célébration</i>	<i>PGMR</i>
« les élève » « élevés » « élévation » « l'ostension du calice » (par le diacre) « les élevant ensemble » (MR 98 ; 106 ; 114 ; 123)	La doxologie finale de la prière eucharistique : Pour la patène avec l'hostie et le calice	151 ; 179 ; 180
« un peu élevée » « montre »	Dans les rites de communion en disant le <i>Ecce Agnus Dei</i> (Voici l'Agneau de Dieu)	157 ; 243 ; 268 84 ;
« l'élevant légèrement » « montre » « lui montrant »	Dans la procession de communion, pour chaque communiant.	161 ; 287

En tenant compte de ces éléments, nous tâcherons donc de déterminer la signification propre de ce geste en fonction de la séquence rituelle où il est inséré et des paroles qui lui sont éventuellement associées.

La première mention se situe dans les rites d'entrée. Elle concerne l'évangélaire qui peut prendre place dans la procession d'entrée, porté « en l'élevant un peu » par le diacre ou, à défaut par le lecteur⁶. Par ailleurs, on note que ce livre doit être l'évangélaire et non le lectionnaire⁷ indiquant par-là, la valeur symbolique de ce livre spécifique comme signe du Christ, Évangile de Dieu, Parole vivante du Père. C'est d'ailleurs ce que souligneront peu après les signes de vénération entourant la lecture de l'Évangile. Ici, l'ostension de l'évangélaire situé « devant le prêtre » dans la procession d'entrée, tandis que les fidèles sont debout et chantent le chant d'entrée, met particulièrement en valeur la précérence du Christ comme Parole du Père, à toute assemblée liturgique. C'est le sens même du mot *Ecclesia* par lequel les premiers chrétiens ont traduit le mot hébreu *qahal* qui signifie l'assemblée liturgique convoquée par

6. PGMR 172 : « S'il porte en procession l'Évangélaire un peu élevé, le diacre marche devant le prêtre qui se rend à l'autel ; sinon, il s'avance à côté de lui. »

PGMR 194 : « En l'absence d'un diacre, lorsqu'on se rend à l'autel, le lecteur, portant un vêtement approuvé, peut porter, en l'élevant un peu, l'Évangélaire. Dans ce cas, il marche devant le prêtre. Autrement, il se place avec les autres ministres. »

7. Cf. PGMR 120.

la parole de Dieu. Dès l'ouverture, les rites d'entrée désignent donc la liturgie eucharistique comme une initiative d'Alliance par laquelle Dieu veut entrer en conversation avec son peuple et le constitue comme peuple de Dieu. On se souvient ici du n. 2 de la Constitution *Dei Verbum* sur la révélation, texte qui peut fonder une approche de la liturgie comme manifestation du Dieu de l'Alliance en Jésus Christ, le Verbe fait chair :

Il a plu à Dieu dans sa bonté et sa sagesse de se révéler lui-même et de faire connaître le mystère de sa volonté (cf. Ep 1,9), par lequel les hommes ont accès auprès du Père par le Christ, Verbe fait chair, dans l'Esprit Saint et sont rendus participants de la nature divine (cf. Ep 2,18 ; 2 P 1,4). Ainsi, par cette révélation, le Dieu invisible (cf. Col 1,15 ; 1 Tm 1,17), dans son surabondant amour, s'adresse aux hommes comme à des amis (cf. Ex 33,11 ; Jn 15,14-15) et est en relation avec eux (cf. Ba 3, 28) pour les inviter à la vie en communion avec lui et les recevoir en cette communion⁸.

En ce sens, toute la liturgie eucharistique peut être désignée comme liturgie de la Parole car elle est écoute et rencontre de la Parole éternelle, manifestation du Verbe fait chair, qui « entre dans le cours du temps » comme le dit si bien la deuxième préface de la Nativité⁹. Ajoutons que le lien entre le Christ et l'Évangélaire apporté en procession est d'autant plus souligné que l'évangélaire est déposé sur l'autel, à l'issue de la procession d'entrée, une pratique désignée comme « très souhaitable » par la *PGMR*¹⁰.

Le deuxième geste d'élévation concerne encore l'évangélaire. Le lien se fait naturellement avec les rites d'entrée puisque c'est normalement le même ministre – le diacre – qui s'en saisit en le prenant là où il l'avait déposé à l'issue de la procession d'entrée :

[...] Ensuite, après une inclination à l'autel, [le diacre] prend l'Évangélaire qui y a été déposé et il se rend à l'ambon en portant le livre un peu élevé, précédé par le thuriféraire avec l'encensoir fumant et les ministres avec les cierges allumés (*PGMR* 175).

8. CONCILE VATICAN II, *Dei Verbum*, n. 2.

9. *Missel romain*, 2021, n. 36, p. 416.

10. *PGMR* 122 : « quant à l'Évangélaire, il est très souhaitable qu'il soit déposé sur l'autel ».

À défaut de diacre, c'est le prêtre lui-même qui accomplit ce geste alors que l'assemblée se met debout, comme pour la procession d'entrée¹¹.

Cette ostension liée aux signes de vénération qui accompagnent la proclamation de l'Évangile – encensement et présence des cierges entourant le livre – orientent vers la reconnaissance du Christ, « présent dans sa parole, puisque lui-même parle pendant que sont lues dans l'Église les saintes Écritures¹² ». C'est ce que souligne la *PGMR* en explicitant les gestes entourant cette proclamation :

La proclamation de l'Évangile constitue le sommet de la liturgie de la Parole. Il faut lui accorder la plus grande vénération. La liturgie elle-même nous l'enseigne puisqu'elle la distingue des autres lectures par des marques d'honneur spécifiques : soit de la part du ministre chargé de l'annoncer, qui s'y prépare par la bénédiction et la prière ; soit de la part des fidèles qui par leurs acclamations reconnaissent et professent que le Christ est présent et leur parle, et qui écoutent sa lecture debout ; soit par les signes de vénération adressés au livre des Évangiles (*PGMR* 60).

Dans le dispositif rituel de la proclamation de l'Évangile, l'élévation de l'évangélaire désigne la Parole comme un don fait à l'Église. Tandis que le lien fait avec l'autel où avait été déposé l'évangélaire, met en lumière le rapport entre les deux tables – autel et ambon – qui en réalité n'en sont qu'une sous deux formes¹³. Car c'est le même Verbe de Dieu qui se livre aussi bien dans sa parole que dans le pain eucharistique et, à l'instar des disciples d'Emmaüs, c'est dans la mesure où nous éprouvons sa présence dans sa Parole que nous le reconnaissons à la fraction du pain¹⁴. Mais on peut dire aussi qu'en le recon-

11. *PGMR* 133 : « Alors, si l'Évangélaire est sur l'autel, il [le prêtre] le prend et, précédé par les ministres laïcs qui peuvent tenir l'encensoir et les cierges, il se rend à l'ambon, en portant l'Évangélaire un peu élevé. Tous se tiennent debout, tournés vers l'ambon, manifestant ainsi le respect particulier dû à l'Évangile du Christ. »

12. *SC* 7.

13. Cf. le singulier utilisé par la *PGMR* 28 et l'explicitation de cette expression par Yves CONGAR, « Les deux formes du pain de vie dans l'évangile et dans la tradition », *Parole de Dieu et sacerdoce* : études présentées à S. Exc. Mgr. Weber, Archevêque-Évêque de Strasbourg, pour le cinquante-naire de son ordination sacerdotale, Paris, Desclée, 1962, p. 21-58.

14. Cf. Patrick PRÉTOT, « Les yeux ouverts des pèlerins d'Emmaüs : réflexion sur l'utilisation théologique et liturgique d'un texte biblique », *LMD* 195, 1993/3, 7-48.

naissant à la fraction du pain on est conduit à reconnaître sa présence et son action dans sa Parole : « Notre cœur n'était-il pas brûlant en nous, tandis qu'il nous parlait sur la route et nous ouvrait les Écritures ? ». En soulignant le caractère performatif de la Parole dans la liturgie, Benoît XVI éclaire de manière décisive cette dynamique de la Parole à l'œuvre dans toute la liturgie et sa sacramentalité :

En effet, dans le rapport entre la Parole et le geste sacramentel, l'action même de Dieu dans l'histoire est manifestée sous la forme liturgique à travers le *caractère performatif* de la Parole. Dans l'histoire du salut en effet, il n'existe pas de séparation entre ce que Dieu *dit et fait* ; sa Parole même est vivante et efficace (cf. He 4,12), comme le traduit bien l'expression hébraïque '*dabar*'. De même dans l'action liturgique, nous sommes mis en présence de sa Parole qui réalise ce qu'elle dit. En éduquant le peuple de Dieu à découvrir le caractère performatif de la parole de Dieu dans la liturgie, on l'aide aussi à percevoir l'action de Dieu dans l'histoire du salut et dans l'histoire personnelle de chacun de ses membres¹⁵.

C'est ainsi que la liturgie conduit au troisième geste d'élévation, celui de la présentation des dons, par laquelle l'Église, par le geste du ministre élevant « un peu » la patène avec le pain et le calice avec le vin, présente à Dieu « le fruit de la terre et le travail des hommes¹⁶ ».

La reconnaissance de ces éléments comme dons « reçus de ta bonté » ne peut advenir qu'en réponse à la Parole de salut qui s'est fait entendre dans la liturgie de la Parole. C'est parce qu'en sa Parole, Dieu prend l'initiative de se révéler comme Créateur et Sauveur, que l'homme peut reconnaître recevoir toutes choses et se recevoir lui-même de lui et entrer ainsi dans la logique du don et de l'action de grâce qui est celle de la vie en Dieu.

15. BENOÎT XVI, Exhortation apostolique post-synodale *Verbum Domini* 53, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/apost_exhortations/documents/hf_bcn-xvi_exh_20100930_verbum-domini.html (consulté le 2/06/2023).

16. *PGMR* 141 : « Le prêtre, à l'autel, reçoit la patène avec le pain, et il la tient des deux mains un peu élevée au-dessus de l'autel, en disant à voix basse : *Benedictus es, Domine* (Tu es béni). »

PGMR 142 : « Puis, se tenant sur le côté de l'autel, le prêtre verse dans le calice le vin et un peu d'eau qu'un ministre lui présente dans les burettes, et il dit à voix basse : *Per huius aquae* (Comme cette eau). Revenu au milieu de l'autel, il élève un peu le calice qu'il tient des deux mains, en disant à voix basse : *Benedictus es, Domine* (Tu es béni). »

Le quatrième geste d'élévation intervient dans le récit de l'institution, durant lequel le ministre « prend le pain et le tient un peu au-dessus de l'autel » puis « montre au peuple l'hostie consacrée » et, de même, prend le calice « le tenant un peu au-dessus de l'autel » puis « montre le calice au peuple¹⁷ ». Ce geste est indiqué dans les rubriques du *Missel romain* comme un geste de simple présentation. C'est ce qu'indique le terme « montrer » qui est utilisé ici et sera repris dans les rites de communion pour l'*Ecce Agnus Dei* et pour la communion des fidèles. Si ce geste appelle de soi l'acte de foi et d'adoration des fidèles, il ne doit pas interrompre le mouvement du récit et par là briser l'unité de la prière eucharistique qui constitue un tout et une dynamique unique du dialogue introductif à la doxologie finale. Rappelons que ce geste d'élévation n'apparaît que tardivement dans la liturgie eucharistique à une époque où la communion des fidèles était devenue si rare qu'on attribuait au fait de « voir » l'hostie, tous les fruits autrefois attachés à la communion sacramentelle. C'est à Eudes de Sully, évêque de Paris entre 1196 et 1208 que les historiens attribuent l'initiative d'élever l'hostie après la consécration du pain pour que les fidèles puissent la voir et adorer. Nous n'entrons pas plus avant sur le contexte historique et théologique dans lequel intervient ce fait et qui a été étudié par de nombreux auteurs¹⁸. Retenons seulement de cette quatrième élévation située après la consécration, qu'elle requiert de l'assemblée liturgique l'accueil de la foi et de l'adoration alors que les dons du pain et du vin, consacrés par la prière de l'Église, lui sont présentés comme sacrement du Christ livré pour le salut du monde.

Le cinquième geste d'élévation est celui qui conclut la prière eucharistique et accompagne sa doxologie finale (« *Per ipsum...* ») :

17. *Missel romain*, n. 102 et 103.

18. Cf. par exemple, H. SCHMIDT, *Introductio in liturgiam occidentalem*, Rome, Herder, 1960, p. 368-369 ; cité par Cesare GIRAUDDO, *In unum corpus. Traité mystagogique sur l'eucharistie*, Paris, Éd. du Cerf, p. 464-468 ; Joseph-Andreas JUNGMANN, *Missarum sollemnia. Explication génétique de la messe romaine*, Paris, Aubier, « Théologie », 21, 1954, vol. 3, p.123-128 et p. 190 ; Édouard DUMOUTET, *Corpus Domini. Aux sources de la piété eucharistique médiévale*, Paris, Beauchesne, 1942 ; l'ostension du calice n'interviendra qu'un siècle plus tard. Les deux gestes d'élévation au moment de la consécration ne s'imposent dans le Missel qu'avec celui de saint Pie V en 1570.

[...] À la fin de la Prière eucharistique, le prêtre prend la patène avec l'hostie et le calice et les élève, en disant seul, la doxologie : *Per ipsum* (Par lui). Le peuple acclame : *Amen*. Ensuite, le prêtre dépose la patène et le calice sur le corporal (*PGMR* 151)¹⁹.

Cette élévation que l'on peut considérer à juste titre comme majeure²⁰ au regard de son antiquité constitue comme un résumé de toute l'anaphore comme offrande et action de grâce. C'est d'ailleurs seulement pour elle que la *PGMR* utilise le terme d'ostension en parlant du calice pour le diacre. On note, au passage, que l'intervention de ce ministre dans cette ostension qui, en son absence, est faite par le prêtre seul, confère à ce moment une certaine solennité. Cesare Giraudo se montre toutefois circonspect vis-à-vis de cette doxologie et du geste qui l'accompagne, un élément pourtant propre à l'antique canon romain et que les rédacteurs du Missel de 1970 ont systématiquement attaché à toutes les nouvelles prières eucharistiques romaines. Il estime que, « comparé aux doxologies des autres anaphores, il présente le grave inconvénient de rompre, par une proposition syntaxiquement autonome, le mouvement de la prière parvenue précisément à son sommet²¹ ». Il récuse d'autre part, toute dimension d'offrande au geste effectué, car une telle conception « fait tort au moment offertorial par excellence, à vrai dire unique, de la prière eucharistique : *l'anamnèse*²² ». Cette conception restrictive du « lieu » de l'offrande résulte chez l'auteur d'une concentration sur les textes des anaphores qui ne considère pas leur insertion spécifique dans la dynamique rituelle de l'*Ordo missae*. D'autre

19. Et dans le cas d'une messe célébrée avec un diacre : *PGMR* 180. À la doxologie finale de la prière eucharistique, le diacre, se tenant à côté du prêtre, tient le calice élevé, tandis que le prêtre élève la patène avec l'hostie, jusqu'à ce que le peuple ait acclamé *Amen*.

20. Cette élévation qui accompagne la doxologie du canon est la plus antique de la liturgie eucharistique : cf. J. – A. JUNGMANN, *Missarum sollemnia. Explication génétique de la messe romaine*, Paris, Aubier, « Théologie », 21, 1954, vol. 3, p. 190. Ce n'est qu'après l'époque beaucoup plus tardive où se fait jour le besoin de « voir » l'hostie et où apparaît l'ostension qui suit la consécration du pain (à partir du XIII^e siècle), puis celle du vin (elle ne s'impose dans les missels qu'avec le Missel de saint Pie V en 1570), que l'antique élévation du *Per ipsum* est qualifiée de « petite » en raison de l'ampleur prise par sa cadette dans un contexte apologétique (cf. *Ibid.*, p. 123-128 et p. 190)

21. C. GIRAUDDO, *In unum corpus*, p. 394.

22. *Ibid.*

part, les travaux sur les corpus anaphoriques n'échappent pas au risque de détacher ces textes de la continuité rituelle dans laquelle ils s'insèrent eux-mêmes. Comme le souligne Andrea Grillo, la liturgie fonctionne *per ritus et preces* et ne peut donc se réduire à des textes, elle est aussi une expérience corporelle et visuelle²³. Même si l'on admet avec C. Giraud que le lieu par excellence de l'offrande s'exprime dans la dimension anamnétique de la prière, on peut estimer que la dynamique de la prière eucharistique comme prière d'action de grâce et de sanctification dépasse les limites étroites de la prière et que le mouvement de l'offrande se poursuit au-delà de la prière elle-même.

On peut noter au passage que la tendance actuelle ne réside pas tant à vouloir faire porter le poids de la prière sur la doxologie finale que sur le « moment » de la consécration en faisant du geste d'élévation qui l'accompagne le sommet de la messe comme acte qui « réalise » la présence réelle. Cette réduction de la compréhension de l'action eucharistique est en tension avec la *PGMR* qui souligne l'unité de la prière eucharistique et notamment la séquence épiclèse sur les dons – récit de l'institution – anamnèse – offrande – épiclèse sur l'assemblée, sans isoler, comme ce fut le cas depuis le Moyen Âge, la prononciation des *verba Christi* par le prêtre à l'autel²⁴.

Sans faire de la doxologie finale « un moment offertorial par excellence », comme le craint C. Giraud, et en veillant bien à ne pas détacher outre mesure cette doxologie de la phrase qui la précède²⁵, on peut la comprendre, avec le geste qui l'accompagne, comme une ressaisie de l'ensemble de l'anaphore dans un mouvement trinitaire qui ramène tout au Père, origine et fin de tout. Ce faisant, elle fait inclusion avec le dialogue introductif (« élevons.../ nous le tournons vers le Seigneur / rendons grâce...) mais exprimant davantage encore la dimension existentielle dont est lestée la louange de l'Église, « par lui, avec

23. Andrea GRILLO, « La signification anthropologique de la liturgie : rites, corps et sens », *Lumen Vitae* LXXIV, 2019/1, p. 33-42 (l'expression *per ritus et preces* figure dans *Sacrosanctum concilium* 48 : « Le comprenant bien dans ses rites et ses prières »).

24. *PGMR* 72 ; 78-79.

25. Cela demande, par exemple, d'anticiper la saisie de la patène et du calice, surtout en présence d'un diacre, pour ne pas faire attendre outre mesure l'achèvement de la prière au risque de faire de la doxologie une séquence autonome.

lui et en lui, à toi Dieu le Père... dans l'unité du Saint Esprit ». Ainsi, avec J.-A. Jungmann on peut dire :

[Par le Christ et avec lui, les fidèles] sont, en lui, intégrés dans la communion vivante qui est son corps, et par là même pris dans le feu brûlant de sa prière, au point d'être rendus capables d'adorer le Père « dans l'Esprit et dans la Vérité » [...] En ce lieu, à cet instant, où l'Église est assemblée, et assemblée devant l'autel où repose le Sacrement, pour offrir avec un saint respect le corps et le sang du Christ, alors vraiment Dieu reçoit tout honneur et toute gloire²⁶.

Alors que la liturgie eucharistique s'achemine vers les rites de communion, intervient le sixième geste d'élévation :

Cette prière terminée [la prière que fait le prêtre à voix basse pour la communion], le prêtre fait la gémuflexion, prend l'hostie consacrée à cette même messe et, la tenant un peu élevée au-dessus de la patène ou du calice, tourné vers le peuple, il dit : *Ecce Agnus Dei* (Voici l'Agneau de Dieu), et il ajoute avec le peuple : *Domine, non sum dignus* (Seigneur, je ne suis pas digne) (PGMR 157).

Du geste d'élévation de la doxologie de la prière eucharistique à celui que fait le prêtre au moment de communier pour montrer aux fidèles le pain consacré qui a été rompu en vue d'être partagé, on voit bien la logique : la communion au corps et au sang du Christ à laquelle les fidèles sont conviés se situe dans la dynamique de l'offrande qui est celle de la prière eucharistique, dans laquelle l'Église toute entière est associée à l'unique sacrifice du Christ. Le signe du pain et du vin consacrés et offerts en communion sont donc le sacrement du corps et du sang du Christ en tant qu'ils sont mystère de réconciliation et de salut, gage de la vie éternelle et prémices du banquet eschatologique. En ce sens la communion eucharistique n'est en aucun cas « détachable » de l'eucharistie célébrée ou réductible à un acte de dévotion personnelle.

Si la communion est donnée seulement sous l'espèce du pain, le prêtre montre à chacun l'hostie en l'élevant légèrement et dit : *Corpus Christi* (Le Corps du Christ). Le communiant répond : *Amen* (PGMR 161).

26. J.-A. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia*, vol. III, p. 189.

La petite élévation accomplie par le ministre pour chaque fidèle qui s'avance dans la procession de communion – la septième élévation de la messe – est, pour chaque communiant, la reprise de celle qui précède. On connaît bien la catéchèse d'Augustin à ce sujet :

Si donc vous êtes le corps du Christ et ses membres, c'est votre propre symbole qui repose sur la table du Seigneur. C'est votre propre symbole que vous recevez. A ce que vous êtes, vous répondez : « Amen », et cette réponse marque votre adhésion. Tu entends : « le corps du Christ », et tu réponds « Amen ». Sois un membre du corps du Christ afin que ton « Amen » soit vrai²⁷.

De la célébration de l'eucharistie à une vie eucharistique

Si l'on cherche à relier l'ensemble de ces gestes, on voit alors se dessiner depuis l'ouverture de la messe jusqu'à l'envoi, un mouvement alterné d'accueil et de don tandis que, dans la succession des élévations et leur qualification dans le Missel, se manifeste la croissance des dons à partir de sa source première qu'est le don de la Parole. Ainsi, à l'origine de toute liturgie, il y a la Parole qui convoque et rassemble, la Parole dont l'Église fait mémoire en accueillant son action salutaire dans l'aujourd'hui de son histoire. À cette lumière elle est capable de reconnaître dans l'apport du pain et du vin, les « fruits de la création et du travail des hommes » et de lui en rendre grâce. Ces dons du Créateur, reconnus et offerts comme tels, lui sont rendus, par la Parole créatrice et l'œuvre de l'Esprit, comme corps et sang du Christ que l'Église offre au Père par le Christ, avec lui et en lui dans la communion de l'Esprit Saint ; ils lui sont alors remis comme nourriture afin que « tous ceux qui vont partager ce pain et boire à cette coupe [soient] rassemblés par l'Esprit Saint en un seul corps, pour qu'ils deviennent eux-mêmes dans le Christ une vivante offrande à la louange de ta gloire²⁸ ».

Ainsi, de la Parole créatrice au Pain eucharistique dans lequel les fidèles sont recréés dans la pâque du Christ, toute

27. SAINT AUGUSTIN, *Sermon 272*, trad. Fr. Quéré-Jaulmes, *La messe*, Paris, Grasset, 1964.

28. *Missel romain*, prière eucharistique IV, 2021, n. 122, p. 510.

l'eucharistie est placée sous le signe du don et de l'action de grâce, selon la logique de la croissance des dons. L'eucharistie se présente donc comme un mystère d'Alliance dans lequel l'œuvre du salut ne s'accomplit que dans la réciprocité de l'amour.

De fait, dans cet échange des dons l'assemblée n'est pas passive. A travers l'alternance des prières présidentielles qui donnent voix au « nous » ecclésial, les acclamations et les « *Amen* », par lesquels les fidèles s'associent à la prière, confirment la foi de l'Église et se l'approprient, se vérifie la « participation active » de toute l'assemblée dont *Sacrosanctum concilium* souligne avec force l'amplitude existentielle et eschatologique :

C'est pourquoi l'Église s'applique avec un soin attentif à ce que les fidèles n'assistent pas à ce mystère de la foi comme des spectateurs étrangers et muets, mais que, le comprenant bien à travers les rites et les prières, ils participent de façon consciente, pieuse et active à l'action sacrée, se laissent instruire par la parole de Dieu, refassent leurs forces à la table du Corps du Seigneur, rendent grâce à Dieu, et qu'offrant la victime sans tache, non seulement par les mains du prêtre, mais aussi en union avec lui, ils apprennent ainsi à s'offrir eux-mêmes et soient conduits de jour en jour, par le Christ Médiateur, à la perfection de l'unité avec Dieu et de l'unité entre eux, pour que, finalement, Dieu soit tout en tous²⁹.

« Que Dieu soit tout en tous » : tel est l'horizon de la participation au sacrifice eucharistique. Ainsi, pour reprendre les paroles de Jean-Paul II, d'eucharistie en eucharistie, les fidèles sont inlassablement ramenés « sur le chemin pascal ouvert par le Christ, où l'on consent à mourir pour entrer dans la vie³⁰ » et gardés tendus vers les réalités du ciel. Par l'offrande de leur existence qui les pousse à se laisser transformer par le Christ, ils contribuent mystérieusement à la croissance du Royaume dans l'attente de sa pleine manifestation à la fin des temps.

29. SC 48.

30. JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Vicesimus quintus annus*, du 4 décembre 1988, n. 6, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19881204_vicesimus-quintus-annus.html (consulté le 2/06/2023).

Un apport majeur du concile Vatican II non encore reçu dans la pratique

Le déplacement fondamental proposé par le concile Vatican II, et qui se traduit par l'usage de la dénomination « le mystère de l'eucharistie » pour parler de la messe, formule adoptée comme titre du chapitre II de la Constitution sur la liturgie (*De sacrosancto eucharistiae mysterio*), n'a pas encore été assez perçue. Pour des raisons historiques et non de principe³¹, le Concile de Trente avait traité la doctrine concernant ces questions en trois documents distincts : le décret de la XIII^e session sur le sacrement de l'eucharistie (*De S. S. Eucharistia*) qui traite de la théologie de la présence réelle, de la doctrine de la transsubstantiation et du culte envers le Saint-Sacrement³² ; le décret de la XXI^e session sur la communion sous les deux espèces et la communion des enfants³³ ; et enfin le décret de la XXII^e session sur le sacrifice de la messe qui traite de la théologie de que nous appelons aujourd'hui « l'action eucharistique³⁴ ».

Sans renier pour autant la théologie de la « présence réelle » et du sacrifice élaborée au Concile de Trente, dans le contexte particulier du débat avec Luther, Vatican II a inscrit la célébration de la messe à l'intérieur du grand mystère de la révélation de Dieu dans l'histoire et, ce faisant, permis de dépasser certains blocages de la théologie suite aux querelles eucharistiques qui ont marqué le catholicisme romain depuis le Moyen Âge³⁵.

31. Cf. André DUVAL, *Des sacrements au Concile de Trente*, Paris, Éd. du Cerf, « Rites et symboles », 16, 1985, p. 63-80.

32. CONCILE DE TRENTE, Décret sur le sacrement de l'eucharistie, 13^e session, 11 octobre 1551 (2^e période), Dz. nn. 1635-1661 dans Heinrich DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, 38^e éd., éd. P. Hünermann et J. Hoffmann, Paris, Éd. du Cerf, 1997, pp. 437-445.

33. *Ibid.*, Décret sur la communion sous les deux espèces et la communion des enfants, 21^e session, 16 juillet 1562, Dz. nn. 1725-1734, *ibid.*, pp. 462-465 ; et décret sur la demande de concession du calice, 22^e session, 17 septembre 1562, Dz. n. 1760, p. 471.

34. *Ibid.*, Décret sur le sacrifice de la messe, 22^e session, 17 septembre 1562, Dz. nn. 1736-1759, pp. 465-470 ; pour une vision renouvelée de la question, cf. E. MAZZA, *L'action eucharistique. Origine, développement, interprétation*, Paris, Éd. du Cerf, « Liturgie » 10, 1999.

35. Sur cette question voir C. GIRAUDDO, *In unum corpus*, p. 427-473 : « Chapitre IX. La problématique pré-tridentine et ses conséquences sur la théologie de l'eucharistie ».

En replaçant la liturgie et les sacrements à l'intérieur du mystère du salut, le grand porche théologique qui ouvre le document conciliaire oriente donc vers une compréhension de l'eucharistie et de toute la liturgie comme une œuvre trinitaire³⁶ : en elle et par l'Esprit Saint, s'« actualisent » les événements du salut annoncés dans l'Ancienne Alliance et dont le sommet est la Pâque du Christ. C'est bien dans cette perspective que s'inscrivent aussi les n. 47 et 48 de *Sacrosanctum concilium* qui introduisent le chapitre de la Constitution sur le *Mystère de l'eucharistie*, en offrant une définition de l'eucharistie dans un langage profondément renouvelé aux sources bibliques et patristiques. Celle-ci est présentée comme un « agir » du Christ et de l'Église, tout à la fois sacrifice d'action de grâce et célébration du mémorial de la mort et de la résurrection du Christ. Aussi est-elle encore « sacrement de l'amour, signe de l'unité, lien de la charité, banquet pascal dans lequel le Christ est mangé, l'âme comblée de grâce, et le gage de la gloire future nous est donné³⁷ ». La réforme liturgique de Vatican II valorise donc « l'action eucharistique », comme célébration par l'Église du mystère de la mort et de la résurrection du Sauveur, une action qui concerne et « affecte » le corps ecclésial tout entier³⁸ et qui a pour finalité « la gloire de Dieu et le salut du monde ».

Et pourtant, dans la pratique, la prédication ordinaire et la catéchèse, plusieurs indices laissent à penser que cette transformation majeure est encore peu ou pas perçue tandis que les représentations des catéchismes post-tridentins tendent à revenir en force, voire à se durcir. On peut s'interroger notamment sur certains développements rituels non prévus par le Missel qui entretiennent ces représentations et renforcent la concentration exclusive du regard sur la question de la « présence réelle » avec la tendance à réduire la messe à une réalisation par le ministère du prêtre du « miracle » de la transsubstantiation.

36. SC 5 et 6 ; *Catéchisme de l'Église Catholique*, art. 1, « La liturgie, œuvre de la Sainte Trinité », n. 1110 à 1112.

37. SC 47 ; cette citation renvoie à l'antienne *Ô Sacrum Convivium* de l'Office du Saint-Sacrement dont la rédaction est attribuée à saint Thomas d'Aquin.

38. Cf. SC 26 : « Les actions liturgiques ne sont pas des actions privées, mais des célébrations de l'Église [...]. C'est pourquoi elles concernent le corps tout entier de l'Église... ».

Parmi ces pratiques qui relèvent d'une apologétique de la « présence réelle » il y a, par exemple, la concentration sur le « moment » de la consécration qu'accentue une forme de « mise en scène » : changement de voix du ministre lorsqu'il prononce les paroles de la consécration, ralentissement excessif de l'action, inclination du ministre au-dessus de l'autel jusqu'à toucher le pain et le vin au moment de prononcer les paroles de la consécration, ostension démesurément allongée en hauteur et en temps, autant d'attitudes que le concile de Trente avait précisément dénoncées comme abusives³⁹.

Parallèlement et par voie de conséquence, les manières de recevoir la communion sont devenues davantage démonstratives : ainsi l'agenouillement (parfois avec les mains dans le dos) s'harmonise mal avec le caractère « communautaire » de la procession eucharistique restaurée dans l'actuel *Ordo Missae*⁴⁰. Le refus de recevoir la communion dans la main là où le geste est requis par les circonstances ou encore le refus de la recevoir des mains d'un ministre laïc, constituent autant de signes d'une approche individuelle et dévotionnelle d'une action qui est pourtant par nature communautaire puisqu'il s'agit de participer à une même table. Ces options sont parfois le sujet de conflits dans les communautés et les familles : ce fut le cas notamment lors de l'épidémie de Covid qui avait imposé les mesures sanitaires de distanciation.

39. Parmi les « abus » qui font l'objet au concile d'un rapport rédigé par une commission de prélats (rapport *Abusus, qui circa venerandum missae sacrificium evenire solent*), à partir desquels le Concile de Trente a établi le décret disciplinaire *De observandis et evitandis in celebratione missarum* (XXII^e session, 17 septembre 1562), on peut lire : « Certains, lorsqu'ils parviennent aux paroles de la consécration, les lèvres en avant, haletant à chacun des mots qu'ils prononcent avec une excessive lenteur, inclinent la tête sur l'hostie et le calice et la bougent en forme de croix, comme si par leurs gestes ils conféraient une quelconque vertu consécatoire aux paroles du Seigneur, ou comme si toute l'efficacité de la consécration tenait à de telles gesticulations, alors qu'ils devraient prononcer ces mêmes paroles consécatoires sur l'hostie et le calice avec simplicité » (SOCIETAS GOERRESIANA, *Concilium Tridentinum : Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatum nova collectio*, t. 8, Actorum pars 5, Freiburg, 1919, p. 919).

40. Cf. *PGMR* 86 : « Pendant que le prêtre consomme le Sacrement, on commence le chant de communion pour exprimer par l'unité des voix l'union spirituelle entre les communiants, montrer la joie du cœur et mettre davantage en lumière le caractère "communautaire" de la procession qui conduit à la réception de l'eucharistie. »

On peut noter encore, après la communion des fidèles, le développement de véritable « processions » du Saint-Sacrement de l'autel au tabernacle, avec luminaires et ostension du ciboire qui suscite des actes d'adoration de la part des fidèles (agenouillement, inclination...). Sur ce point, il faut noter que la *PGMR* indique seulement, et à propos du ministre qui préside : « quant aux hosties consacrées qui restent, ou il les consomme à l'autel, ou il les porte au lieu destiné à conserver l'eucharistie » (n. 163).

Ces développements non prévus mettent l'accent sur une piété eucharistique extérieure alors qu'il s'agit, pour les fidèles « nourris du corps et du sang du Seigneur et remplis de l'Esprit Saint », d'accueillir la grâce « d'être un seul corps et un seul esprit dans le Christ⁴¹ » et finalement de prendre conscience qu'ils réalisent dans la communion au même Corps, une forme de la présence du Christ (cf. *SC* 7). Plus encore, ces pratiques focalisent l'attention sur la dépose du Saint-Sacrement au tabernacle dont la solennisation semble faire le point d'aboutissement de la messe. C'est donc la finalité même de l'action eucharistique qui s'en trouve obscurcie. En effet, pour Thomas d'Aquin, la fin de l'eucharistie n'est pas la *res et sacramentum*, le sacrement comme « objet d'adoration », mais la *res tantum* qu'est la charité, source de l'édification de l'Église et d'une vie eucharistique qui se poursuit pour les fidèles au-delà des limites de la liturgie.

Ces représentations qui mettent exclusivement l'accent sur la « présence réelle » font système avec des formes de promotion de l'adoration eucharistique déliées de la relation à la célébration⁴². En associant également trop systématiquement l'exposition du Saint-Sacrement à divers rassemblements (veillée de prière, célébrations de guérison, journées du pardon, rencontres de jeunes) on court le risque d'une saturation de

41. Cf. *Missel romain*, prière eucharistique III, 2021, n. 113, p. 496.

42. Cf. *Rituel de l'eucharistie en dehors de la messe*, n. 79 : « Lorsque les fidèles adorent le Christ présent dans le sacrement, ils doivent se rappeler que cette présence dérive du sacrifice et tend à la communion sacramentelle en même temps que spirituelle » ; et n. 82, sur les implications concrètes de mises en œuvre : « On veillera à ce que dans ces expositions, le culte rendu au Saint-Sacrement apparaisse clairement dans la relation qui l'unit à la messe. Dans l'agencement de l'exposition on évitera avec soin tout ce qui pourrait voiler de quelque façon le désir du Christ qui a institué l'eucharistie avant tout pour être à notre portée comme nourriture, notre remède, notre réconfort. »

la vie liturgique par la dévotion eucharistique. De telles postures effacent l'enseignement du concile Vatican II, présentant la célébration de la messe comme « source et sommet » de la vie de l'Église⁴³. C'est le caractère dynamique du processus de la vie liturgique dans son ensemble, qui se trouve affecté : en se centrant presque uniquement sur la « présence réelle », d'autres aspects comme la proclamation de la Parole ou la célébration de la liturgie des Heures, paraissent sans consistance et se trouvent marginalisés.

Retrouver trois dimensions majeures de l'eucharistie

En nous plaçant dans le sillage de *Sacrosanctum concilium*, et à l'écoute de la *lex orandi* pour interpréter les différents lieux du geste de l'élévation, nous avons été amenés à souligner la dynamique de l'eucharistie comme « action sacrée », par laquelle les fidèles sont « formés » par la Parole, « restaurés » « à la table du Corps du Seigneur », rendent grâce, offrent, « apprennent à s'offrir », « soient consommés par la médiation du Christ dans l'unité avec Dieu et entre eux pour que, finalement, Dieu soit tout en tous⁴⁴ ». Cette approche peut se réclamer de la tradition patristique. Elle permet de tenir ensemble trois dimensions majeures de l'eucharistie qui risquent d'être occultées par l'introduction dans l'*Ordo Missae* rénové de pratiques dévotionnelles à l'égard du Saint-Sacrement.

La dimension sacrificielle de l'eucharistie

Paradoxalement, avec ces formes de piété eucharistique contemporaines centrée sur la « présence réelle » considérée de manière statique, c'est un aspect majeur de la théologie de Trente qui risque d'être oublié. Et pourtant, la redécouverte

43. Cf. SC 10 (« le sommet vers lequel tend l'action de l'Église, et en même temps la source d'où découle toute sa vertu ») ; ID., Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n. 11 (« source et sommet de toute la vie chrétienne »).

44. Cf. SC 48 ; la notion d'« action sacrée » est indiquée par la formule *canon actionis* que les manuscrits latins anciens donnent à la prière eucharistique comme la « règle de l'action ».

au ^{xx} siècle de la notion de « mémorial » a non seulement permis de réarticuler la messe avec l'unicité du sacrifice de la croix, mais encore d'unifier les différents aspects de la théologie de l'eucharistie : sacrifice et sacrement, mais aussi les trois dimensions du corps du Christ : le corps propre (né de Marie), le corps sacramentel (présent sur l'autel et donné au fidèle en communion), et le corps ecclésial (que la célébration édifie)⁴⁵. Cette notion de mémorial, qui implique de considérer la messe dans l'histoire du salut est au cœur de la définition de l'eucharistie énoncée par *Sacrosanctum concilium* et reprise en écho dans la *PGMR* :

À la dernière Cène, le Christ a institué le sacrifice et le banquet pascal par lequel le sacrifice de la croix est sans cesse rendu présent dans l'Église lorsque le prêtre, représentant le Christ Seigneur, accomplit cela même que le Seigneur lui-même a fait et qu'il a transmis à ses disciples pour qu'ils le fassent en mémoire de lui⁴⁶.

Ainsi, dans l'anamnèse eucharistique accomplie en obéissance au commandement du Christ sont noués ensemble dans une relation dynamique, la Cène, le sacrifice de la Croix et l'aujourd'hui du sacrement célébré par l'Église, tandis que l'eucharistie est décrite comme une action salvifique du Christ par et pour son Église, orientée vers la communion par laquelle, « les fidèles aussi nombreux soient-ils, reçoivent d'un seul pain le Corps du Seigneur et d'une seule coupe le Sang du Seigneur ». Dès lors, le sacrifice du Christ et le sacrifice de l'Église ne font plus nombre tandis que la communion apparaît comme la parfaite participation au sacrifice du Christ comme le soulignait Augustin dans un puissant développement de *La cité de Dieu* :

Le vrai sacrifice est toute œuvre que nous accomplissons pour nous unir à Dieu d'une sainte union ; toute œuvre qui se rapporte

45. Voir à ce propos, l'ouvrage fondamental de Henri DE LUBAC, *Corpus mysticum : l'eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, Paris, Aubier, « Théologie », 1944, rééd. dans *Œuvres complètes XV*, Paris, Éd. du Cerf, 2009.

46. *PGMR* 72 ; cf. *SC* 47 : « Notre Sauveur, à la dernière Cène, la nuit où il était livré, institua le sacrifice eucharistique de son Corps et de son Sang pour perpétuer le sacrifice de la croix au long des siècles, jusqu'à ce qu'il vienne, et pour confier ainsi à l'Église, son Épouse bien-aimée, le mémorial de sa mort et de sa résurrection : sacrement de l'amour, signe de l'unité, lien de la charité, banquet pascal dans lequel le Christ est mangé, l'âme est comblée de grâce, et le gage de la gloire future nous est donné. »

à ce bien suprême, principe unique de notre véritable bonheur [...] Tel est le sacrifice des chrétiens : à plusieurs, n'être qu'un seul Corps dans le Christ. Et ce sacrifice, l'Église ne cesse de le célébrer dans le Sacrement de l'autel bien connu des fidèles, où il lui est montré que dans ce qu'elle offre, elle est elle-même offerte⁴⁷.

C'est donc toute l'existence chrétienne et sa signification qui est impliquée dans un rapport dynamique à l'eucharistie dont cette enquête sur le geste d'élévation a voulu rendre compte : offrir le sacrifice – activité proprement sacerdotale du chrétien – c'est avant tout recueillir les trésors spirituels de l'existence quotidienne pour en rendre grâce en les offrant par le Christ, avec lui et en lui, dans l'unité du Saint Esprit, en action de grâces au Père⁴⁸. De même, la grâce de l'eucharistie ne s'épuise pas dans sa seule célébration mais, en réinscrivant l'existence chrétienne dans l'économie de la grâce, elle se diffuse sous d'autres modes, y compris et d'abord dans la célébration de la liturgie des Heures⁴⁹. Ainsi c'est toute la vie chrétienne qui tend à devenir une vie « eucharistique », car le but ultime de la célébration est de s'accomplir dans la vie de charité qu'elle suscite et nourrit.

La dimension ecclésiale de l'eucharistie

Lorsque la messe est pensée à partir de la consécration et dans la perspective de conduire à l'adoration du Saint-Sacrement, c'est surtout la piété individuelle qui est sollicitée et le rassemblement des fidèles ne peut être que la somme des individus qui expriment cette piété. C'est sur cet arrière-plan que l'on peut comprendre pourquoi la messe et l'adoration en ligne ont pu connaître un tel succès lors du premier confinement jusqu'à occuper tout le champ médiatique du monde catholique. C'est également ce qui préside à l'amplification des attitudes de dévotion personnelle dans la messe, qui relèvent souvent d'un

47. SAINT AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, L. X, Ch. VI : « Proinde verum sacrificium est omne opus quod agitur ut sancta societate inhaereamus Deo, relatum scilicet ad illum finem boni, quo veraciter beati esse possimus ».

48. Cf. Rm 12, 1 ; Col 3, 17.

49. Cf. *Présentation générale de la Liturgie des Heures*, n. 12, https://liturgie.catholique.fr/wp-content/uploads/sites/11/import/pdf/import-PRESENTATION_GENERALE_DE_LA_LITURGIE_DES_HEURES.pdf (consulté le 2/06/2023).

repliement sur l'intimité du fidèle, au détriment d'une participation « intérieure et extérieure » à l'action liturgique avec et dans l'assemblée ecclésiale⁵⁰.

Bien au contraire, la perspective dynamique de l'eucharistie comme mémorial de la mort et de la résurrection du Christ et « participation » des fidèles à sa pâque et à son Corps ressuscité, met pleinement en lumière la dimension ecclésiale de l'eucharistie comme un élément fondamental hérité de la tradition antique. Comme le souligne C. Giraud, la disposition de l'épiclese dans la grande majorité des anaphores eucharistiques anciennes et actuelles, suggère que la transformation des espèces eucharistiques « est formellement ordonnée à notre transformation en un seul corps » :

Le véritable moteur qui nous constitue en assemblée eucharistique c'est la conscience de notre dispersion. C'est elle qui nous fait demander à Dieu le Père, par une injonction suppliante, qu'il nous rassemble en un seul corps ecclésial en vertu de notre communion à l'unique corps sacramentel⁵¹.

Une telle approche met en lumière l'articulation entre corps propre du Christ, corps sacramentel et corps ecclésial que la notion de mémorial retrouve, mais elle engage encore les fidèles à « devenir ce qu'ils reçoivent » en inscrivant la charité au cœur

50. Cf. SC 19 : « La formation liturgique et la participation active des fidèles, intérieure et extérieure, en fonction de leur âge, de leur condition, de leur mode de vie et du degré de leur culture religieuse, seront recherchées avec soin et patience par les pasteurs d'âmes, qui s'acquitteront ainsi d'une des principales fonctions du fidèle dispensateur des mystères de Dieu ; et, dans ce domaine, ils conduiront leur troupeau non seulement par la parole, mais aussi par l'exemple. »

51. C. GIRAUDO, *In unum corpus*, p. 318 ; voir aussi p. 316, où il schématise ainsi la double épiclese que l'on trouve par exemple dans les anaphores de saint Basile, de saint Jacques et de saint Jean Chrysostome : « Envoie ton Esprit sur NOUS... et sur ces DONS présentés / pour qu'il transforme ces DONS... afin qu'en y communiant, NOUS soyons transformés en *corps ecclésial* ». Et il commente : « Il ressort de ce schéma fondamental que le terme de la demande épiclestique est double : les dons et nous. C'est en effet la transformation des uns et des autres qui est demandée. Il ne s'agit pas de deux transformations séparées ou autonomes, mais de deux transformations reliées et interdépendantes. Et pour souligner cette interaction dynamique, la formulation vraiment parfaite mentionne d'abord ceux qui communient et ensuite les dons, obtenant par ce croisement plus qu'un chiasme littéraire, un vrai *chiasme théologique* ».

de l'expérience chrétienne. Sur le plan ecclésiologique, on peut dire alors que la synodalité apparaît comme le mode ordinaire de cette vie eucharistique de l'Église. Elle est également un chemin de conversion sans cesse à reprendre pour que la communion comme réalité eschatologique et donc comme horizon du Royaume advienne déjà en ce monde.

La dimension eschatologique de l'eucharistie

C'est donc bien finalement la dimension eschatologique de l'eucharistie qui est ainsi retrouvée. Comme le suggère la succession des gestes d'élévation depuis les rites d'entrée jusqu'à la communion, la célébration s'inscrit dans cette tension entre cette parole première que Dieu prononce dans la création et la fin ultime qui est la communion du Royaume « pour que, finalement, Dieu soit tout en tous⁵² ». Au sommet de l'histoire du salut, l'eucharistie s'inscrit dans le prolongement de l'événement de la Pentecôte, comme ce « mode chrétien » d'exister – c'est-à-dire la vie du Royaume inaugurée dans la résurrection du Christ – dans l'« entre deux » de la condition terrestre, un « déjà-là » et « pas encore » en tension entre la résurrection du Christ et la Parousie, comme le souligne Jean-Paul II dans la Lettre *Vicesimus quintus annus* :

Parce que la mort du Christ en croix et sa résurrection constituent le contenu de la vie quotidienne de l'Église et le gage de sa Pâque éternelle, la liturgie a pour première tâche de nous ramener inlassablement sur le chemin pascal ouvert par le Christ, où l'on consent à mourir pour entrer dans la vie⁵³.

Un antidote contre la tentation idolâtrique

Cette conception dynamique de la participation à l'eucharistie que dessine la succession des élévations comporte enfin un enjeu essentiel quand on considère la dévotion à la présence réelle. En présentant de manière unilatérale le corps eucharistique comme modalité objective de la présence on risque d'affaiblir la perception du caractère sacrificiel de la messe en tant

52. SC 48 qui cite 1 Co 15, 28.

53. JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Vicesimus quintus annus*, n. 6.

qu'actualisation de l'offrande que le Christ fait « pour la gloire de Dieu et le salut du monde ». Mais le risque est avant tout de favoriser des formes de culte eucharistique qui en oubliant les dimensions ecclésiologique et eschatologique de la célébration, en viennent à réduire à une chose, la présence qui est toujours un don de l'Esprit fait à l'Église (cf. Mt 28,20 : « Et moi, je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde »).

Dans un monde où l'accent est mis avant tout sur la performance et la consommation, les Écritures, et en particulier l'épisode du veau d'or dans le *Livre de l'Exode* (Ex 32), rappellent opportunément la tentation permanente de mettre la main sur Dieu, un Dieu à portée de main que l'on peut manipuler à sa guise, un Dieu objectivé qui ainsi évite le dur chemin de la conversion où l'on « consent à mourir pour entrer dans la vie⁵⁴ ».

Conclusion :

« laisser la liturgie nous enseigner son art »

Dans la Lettre apostolique *Desiderio desideravi* (DD) du 29 juin 2022, le Pape François dessine un chemin fécond pour entrer dans la liturgie eucharistique en invitant à y pénétrer à partir de la perspective profondément dynamique du désir du Christ pour nous à la veille de sa Passion : « J'ai désiré d'un grand désir manger cette Pâque avec vous avant de souffrir ! » (Lc 22, 15). Et ce désir est cette « fente par laquelle nous est donnée la surprenante possibilité de percevoir la profondeur de l'amour des Personnes de la sainte Trinité pour nous ».

Cette approche de la liturgie interdit de manipuler la liturgie en vue d'un but que l'on se donne. Elle requiert, bien au contraire de se laisser saisir dans une disposition fondamentale d'écoute, qui est l'attitude biblique par excellence sans laquelle il n'y a pas de conversion possible. Cette attitude, le pape François la traduit par la notion d'« émerveillement ». Émerveillement,

54. Ce risque semble réel lorsque l'ostensoir est utilisé comme instrument en vue d'obtenir une guérison physique ou psychique ou dans les mises en scène spectaculaires de veillées d'adoration : cf. sur ce point la note de la Congrégation de la doctrine de la foi du 14 septembre 2000, qui met en garde contre un usage abusif du Saint-Sacrement dans des célébrations de guérison : « on ne saurait mettre au premier plan le désir d'obtenir la guérison des malades en faisant perdre à l'exposition du Très-Saint-Sacrement sa propre finalité ».

parce que « la rencontre de Dieu est un événement donné » (*DD* 24) qui nécessite accueil et reconnaissance de ce qui « se » passe dans la liturgie car « si notre émerveillement pour le mystère pascal rendu présent dans le caractère concret des signes sacramentels venait à manquer, nous risquerions vraiment d'être imperméable à l'océan de grâce qui inonde chaque célébration » (*DD* 24). Dès lors, il s'agit de cultiver « un art de célébrer » compris comme « un dévouement assidu à la célébration, permettant à la célébration elle-même de nous transmettre son art » (*DD* 50).

C'est ce que nous avons tenté de faire en interrogeant un geste de la liturgie eucharistique pour en apprendre l'intelligence. Cet exercice qui relie la *lex orandi* avec l'Écriture et la Tradition, ouvre un chemin en vue d'une intelligence de l'existence chrétienne saisie par la grâce.

Bénédicte MARIOLLE