

LITURGIE

DE L'OFFERTOIRE A LA PRÉPARATION DES DONNS (I)

par Grégoire CELIER

Adresse : CFH, B.P. 337-16, 75767 PARIS Cedex 16

Le point de la réforme liturgique de Vatican II et de Paul VI qui a le plus frappé les esprits est sans aucun doute la réforme de la messe. « Des diverses réformes, elle était celle qui atteignait chaque chrétien et surtout chaque prêtre au plus intime de sa piété. Gestes et prières de la messe étaient chargés de l'expérience spirituelle, des émotions religieuses de toute leur vie personnelle ¹. »

Dans la réforme de la messe, l'un des éléments qui suscitèrent davantage d'interrogations et de réticences fut la modification profonde des prières de l'offertoire. En effet, « c'est dans la partie de la messe appelée naguère offertoire que l'on allait être amené à faire les changements les plus importants ². » « C'est évidemment l'offertoire qui a donné lieu, en commission du *Consilium* romain, aux controverses les plus vives – théologiens et liturgistes en discutaient depuis trois siècles – et qui a subi la modification la plus décisive ³. »

Car l'offertoire avait été, durant le XVI^e siècle, au centre des grandes controverses relatives au sacrifice de la messe et au sacerdoce. « Il n'est guère de doctrine ecclésiastique qui ait été plus au cœur des divisions chrétiennes que celle qui porte sur le mystère de ce que

¹ — Aimé-Georges Martimort, *Mirabile Laudis Canticum*, Edizioni Liturgiche, 1991, p. 187.

² — N. K. Rasmussen, « Les rites de présentation du pain et du vin », *LMD* 100, 4^e trim. 1969, p. 44.

³ — Aimé-Georges Martimort, « Mais qu'est-ce que la messe de saint Pie V ? », *La Croix*, 26 août 1976 ou *Not* 123, octobre 1976, p. 374.

toute la Tradition nomme le “sacrement de l’unité”, le “sacrement de la communion”, le “sacrement de l’Église”¹. »

Modifier l’offertoire en profondeur paraissait remettre en cause la messe catholique elle-même comme renouvellement efficace du sacrifice de la croix. Les doutes furent si nombreux que, dans son ouvrage, très général et assez bref, sur la réforme de la messe², dom Oury s’est vu obligé de consacrer plusieurs pages à ce qu’il appelle « le problème de l’offertoire ».

Nous voudrions, par ce court travail, essayer d’évaluer la nature exacte et la portée de ce changement, afin d’en tirer les conclusions qui s’imposent. Cependant, cette étude ne peut prendre toute sa valeur qu’en lien avec nos autres études sur la réforme liturgique³. On nous pardonnera donc si nous ne répondons pas à toutes les questions qui pourront se poser au cours de notre examen.

Avant d’étudier le problème de l’offertoire, il convient de traiter du sacrifice, avec lequel celui-ci a un lien essentiel. Nous ne le ferons que très brièvement, renvoyant notre lecteur aux études classiques sur ce sujet. Nous recommandons à ce propos l’ouvrage de l’abbé Jean-Marc Rulleau, intitulé précisément *Le Sacrifice* et qui rappelle avec précision et amplitude les principaux points de l’authentique théologie catholique⁴.

LE SACRIFICE

La nécessité du sacrifice

Le sacrifice désigne un acte extérieur de religion par lequel la créature reconnaît le souverain domaine de Dieu. Telle est l’idée primordiale, la notion fondamentale, qui se vérifiera dans tous les états de la nature humaine. Tel devra être l’axe de toute étude sérieuse de la notion de sacrifice.

L’humanité dépend essentiellement de Dieu, dont elle reçoit comme une faveur absolument gratuite tout ce qu’elle a d’être, de vie, de mouvement, de perfection. La conservation dans l’existence, même pour un seul instant, parce qu’elle est la création continuée, suppose l’intervention divine qui met en jeu sa

¹ — Jean-Marie R. Tillard, « Les sacrements de l’Église », *Initiation à la pratique de la théologie*, sous la direction de B. Lauret et F. Refoulé, Cerf, 1982, III, p. 437.

² — Guy Oury, *La messe de saint Pie V à Paul VI*, Solesmes, 1975, 128 pages.

³ — Une petite partie est parue sous le titre *La dimension œcuménique de la réforme liturgique*, Fidéliter, 1987, 112 pages. Le reste est à paraître prochainement. Les abréviations utilisées ici sont explicitées dans *La dimension...* p. 109-110.

⁴ — Jean-Marc Rulleau, *Le Sacrifice*, Publication du Journal *Controverses*, 1990, 74 pages.

puissance infinie, seule capable de combler l'abîme infini qui sépare le néant de l'être.

La créature raisonnable, convaincue que son existence est ainsi une aumône, un don absolument gratuit, doit en remercier le Créateur. Et comme elle voit avec une entière évidence cette dépendance essentielle, elle doit affirmer pratiquement sa sujétion et professer par un acte extérieur et sensible, conforme à sa nature, que Dieu a sur elle un droit total de vie et de mort.

Le sacrifice est précisément cet acte extérieur et sensible. Il est donc la démarche principale de la religion, l'acte par excellence qui manifeste nos liens avec le Créateur : car la relation nécessaire, constitutive de notre être, que nous avons avec Dieu, c'est cette dépendance ontologique, immédiate, absolue et continue. Le fait d'offrir à Dieu un sacrifice ressortit donc à la nature de l'homme en tant que celui-ci est une créature intelligente, capable de pratiquer la vertu de religion et les actes qui en découlent.

Les caractères du sacrifice

Le sacrifice doit manifester sensiblement la dépendance intrinsèque de la créature vis-à-vis du Créateur, le droit total du Créateur sur la créature. Or, la manière la plus expressive de reconnaître ce droit, c'est d'offrir ou mieux de détruire, en l'honneur de Dieu, une créature que nous substituons à notre place et qui est notre vicaire. La destruction d'un objet créé sera donc le cœur de l'action sacrificielle.

Ce qui domine dans l'idée du sacrifice, ce n'est pas de donner quelque chose à Dieu. Le Créateur, sans doute, mérite que lui soient consacrés les prémices, le premier parfum de ses créatures, comme tout ce qu'il y a de plus excellent dans la création. Mais ce qui doit être affirmé avant tout, c'est que la créature, tirée du néant, tient de Dieu tout ce qu'elle possède, que l'existence lui est concédée comme une largesse gratuite, que Dieu a le droit de lui reprendre ce bienfait dès qu'il lui plaît.

Cet assujettissement de la créature tirée du néant et d'elle-même inclinée au néant, ce souverain domaine du Créateur sur la vie et la mort, sont excellemment signifiés et proclamés, non point par l'offrande – car on peut faire des présents à ceux dont on ne dépend point essentiellement – mais par la destruction, réelle ou équivalente, des objets de la création, dont Dieu nous a donné en quelque sorte la possession. Par cette destruction, nous reconnaissons de façon explicite que les biens reçus de Dieu ne nous appartiennent pas, qu'il peut tout reprendre sans que nous puissions nous plaindre, et nous mettons de nous-mêmes en acte ce pouvoir de vie ou de mort sur toute chose, en détruisant pour lui cet objet dont nous aurions pu jouir légitimement.

Ceci est encore plus manifeste dans l'hypothèse du péché. L'homme, déjà asservi au néant par sa condition d'être créé, s'il offense gravement la majesté infinie mérite positivement d'être privé de cette existence gratuite dont il s'est fait une arme contre son bienfaiteur. Le péché mortel est un attentat, un outrage sanglant à Dieu, et son auteur encourt naturellement la peine capitale. Ce ne serait donc pas trop pour le pécheur d'expier par l'effusion de son sang et même par une destruction totale son crime de lèse-

majesté. En un mot, parce que l'offense est infinie, elle exige de la part de la créature tout ce dont celle-ci est capable en fait d'expiation pénale, par conséquent le dernier supplice, la mort. L'offrande des présents les plus exquis ne donnerait pas une semblable satisfaction aux droits essentiels d'un Dieu infiniment outragé.

Ainsi, les deux obligations fondamentales qu'inclut le sacrifice dans l'état actuel de l'humanité pécheresse, c'est-à-dire adorer (Dieu maître de la vie et de la mort) et expier (le péché, qui entraîne de soi la mort), ne sont pas remplies suffisamment par le don ou l'offrande, mais réclament encore une destruction ou immolation.

La matière du sacrifice et le sacrifice lui-même doivent être sensibles, afin que le souverain domaine du Créateur, d'une part, soit reconnu comme englobant l'homme tout entier, corps et âme, d'autre part, soit affirmé extérieurement devant les hommes, pour qui rites et symboles sont nécessairement sensibles.

Mais si l'oblation-immolation doit être extérieure et sensible, eu égard à la nature humaine, elle doit être le signe et la manifestation de l'oblation-immolation intérieure et spirituelle, pour unir au sacrifice corporel le sacrifice de l'âme, constituant ainsi un sacrifice pleinement humain et vrai et non une vaine apparence. C'est ce que dit clairement saint Augustin : « Le sacrifice visible est le sacrement du sacrifice invisible, c'est-à-dire son signe sacré¹. » En sorte que, si ce sacrifice intérieur n'est pas offert, le sacrifice extérieur mérite la sentence du Seigneur : « Ce peuple m'honore des lèvres, mais son cœur est loin de moi². »

Cela étant, il semble naturel de penser que le sacrifice parfait, latreutique et expiatoire, soit le sacrifice humain, où est immolé le roi de la création, la plus grande des créatures sensibles. Rien n'exprimera mieux l'entière dépendance et l'absolue expiation que la destruction de la créature humaine. Cependant Dieu ne demande pas, bien plus ne permet pas que le sang de l'homme soit versé pour reconnaître son souverain domaine ou expier nos crimes.

C'est pourquoi, le sacrifice comporte la substitution d'une créature inférieure, chargée de nous représenter et qui devient victime à notre place. Pour manifester et rendre plus effectif ce lien de substitution entre l'homme et la victime, on réserve comme objet du sacrifice les créatures qui nous touchent de plus près, soit qu'elles soutiennent et alimentent notre vie, soit qu'elles soient nos aides dans le travail : ainsi le pain, le vin, les fruits, les animaux, etc. C'est ce que rappelle la secrète du jeudi de la Passion : « Seigneur notre Dieu, qui parmi les êtres créés avez voulu qu'on choisît de préférence, pour les consacrer à la gloire de votre nom, ceux que vous avez institués pour être le soutien de notre faiblesse, faites qu'ils deviennent, en même temps qu'une aide pour la vie présente, le sacrement de la vie éternelle³. »

¹ — « *Sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum, est.* » Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, livre X, chap. V. Saint Thomas a cité et commenté plusieurs fois ce texte : par exemple *Somme théologique*, II-II, q. 81, a. 7. Cf. également II-II, q. 85, a. 2 ; III, q. 82, a. 4.

² — Isaïe, XXIX, 13 ; Évangile selon saint Matthieu, XV, 8 ; Évangile selon saint Marc, VII, 6.

³ — « *Domine Deus noster, qui in his potius creaturis, quas ad fragilitatis nostræ subsidium condidisti, tuo quoque nomini munera jussisti dicanda constituisti : tribue quasumus ; ut et vitæ nobis præsentis auxilium, et æternitatis efficiant sacramentum.* »

Car il revient à Dieu seul d'agréer le sacrifice et par là de l'achever. Cette acceptation est constitutive du sacrifice et lui donne son être de sacrifice : un sacrifice repoussé par le Créateur mais offert néanmoins n'est que la marque d'une sacrilège audace et ne peut ni adorer, ni expier, ni rendre Dieu favorable. Ainsi en serait-il d'un sacrifice humain offert en dépit de la défense divine.

Enfin, le sacrifice étant l'acte officiel du culte au nom d'un groupe social, il faut pour l'offrir, pour le faire agréer de Dieu, un ministre légitime, représentant de la société. Si le sacrifice est la fonction auguste et sacrée par excellence, l'expression la plus solennelle de la religion, le sacrificateur doit être un homme sacré, revêtu d'un caractère divin soit naturel (le père de famille dans la religion patriarcale), soit surnaturel, un homme mis à part et ayant pour mission et vocation de célébrer et de donner les choses sacrées et divines, en un mot un prêtre, *sacerdos, sacra dans*.

Tels sont donc les six caractères principaux du sacrifice : (1) La destruction-immolation (2) d'une chose sensible (3) substituée à l'homme, (4) signe et manifestation du sacrifice intérieur, (5) immolation agréée de Dieu et (6) offerte par la main d'un prêtre.

Le sacrifice du Rédempteur

Le sacrifice, rappelons-le, est l'acte suprême de la religion et découle de la loi naturelle. Dans l'état primitif, le sacrifice d'Adam était agréé puisque l'amitié existait entre Dieu et l'homme. Bien plus, le Seigneur avait daigné faire participer sa créature dès le premier instant à sa propre nature divine par le don de la grâce et de la vie surnaturelle. En cet état, le Créateur et ami de l'homme prenait plaisir à recevoir le culte d'humble et amoureuse soumission de sa créature et lui manifestait son agrément et sa bienveillance en conversant avec lui dans la brise du soir.

Mais le péché originel a tout bouleversé. Par cet acte sacrilège, l'homme se révolte contre Dieu et contre sa loi, rompt le lien d'amitié et de grâce, encourt la malédiction et la damnation divines. Dans cette triste situation, Dieu n'agréa plus le sacrifice de l'homme qui s'est séparé et dressé contre lui par son péché. Cet agrément étant constitutif du sacrifice, l'homme se trouve dans l'impossibilité absolue de rendre à Dieu le culte qui lui est dû et d'expier si peu que ce soit son forfait : la séparation est totale et définitive et ne fait que s'accroître chaque jour.

Mais Dieu ne voulut pas abandonner sa créature à ce naufrage. Dans sa miséricorde infinie, il lui promit un Sauveur qui rétablirait l'ordre violé. La foi en ce Sauveur à venir, l'escompte anticipé de ses mérites infinis remirent Adam et Ève, ainsi que ceux de leurs descendants qui ne seraient pas rebelles, dans la grâce divine. Car ce Sauveur devait rétablir l'ordre détruit en instituant son propre sacrifice.

Et pour manifester à l'homme son amitié rendue, pour le préparer à ce sacrifice et lui permettre d'en recevoir par anticipation les fruits, Dieu institua chez les patriarches et dans le peuple juif, ainsi que pour ceux des païens qui suivraient l'attrait intérieur de la

grâce ¹, les sacrifices typiques ou figuratifs, dont la valeur provenait de la représentation anticipée du sacrifice du Rédempteur.

A la plénitude des temps, le Sauveur vint sur la terre, Dieu et homme, pontife et hostie, Jésus-Christ, offrant librement le sacrifice de lui-même sur l'autel de la croix. Ce sacrifice fut infiniment agréable à Dieu, car il provenait directement de la personne divine du Fils de Dieu incarné, en qui le Père avait mis toutes ses complaisances. Désormais, un sacrifice venant de l'humanité était agréé : c'était celui du Verbe divin fait homme. Par la vertu infinie de ce sacrifice auquel il adhère et dont Dieu lui impute miséricordieusement les mérites, l'homme rentra en la grâce de Dieu, il adora dignement et expia totalement son péché.

A l'instant du sacrifice de la croix furent évidemment abolis les sacrifices typiques et figuratifs, puisque l'archétype efficace était désormais accompli. Les offrir maintenant constituerait un sacrilège. Ce serait soit dénier au sacrifice du Christ sa pleine valeur transcendante, soit élever la figure et l'ombre au rang de la réalité divine. C'est pourquoi le voile du Temple se déchira le vendredi saint, manifestant la radicale perte de sens des sacrifices rituels à partir de ce moment.

Notre sacrifice personnel

Que reste-t-il alors du sacrifice de l'homme, appartenant à l'ordre naturel, en tant qu'il se distingue du sacrifice du Christ ? Ce sacrifice est impossible, puisqu'il n'est pas agréé, en raison de la rupture occasionnée par le péché. Ce sacrifice est vain, puisque le vrai et suréminent sacrifice est celui du Christ. Enfin, ce sacrifice est sacrilège, car comment oser offrir son propre sacrifice à côté de l'unique sacrifice ?

Telle est la négation de Luther : concevoir un sacrifice offert par l'homme pécheur et rebelle à côté du sacrifice de l'unique Médiateur, c'est la marque d'une abominable impiété. Notre seule tâche est d'avoir une foi absolue en la miséricordieuse imputation des mérites du Christ qu'il a conquis dans son sacrifice, mérites que Dieu nous applique gratuitement malgré notre état repoussant de pécheur, qui nous rendrait odieux sans ce manteau qui couvre nos plaies honteuses.

Mais telle n'est pas la vérité de l'Évangile. Car, contrairement à l'erreur fondamentale de Luther, par les mérites du Christ la grâce est véritablement infusée en nous ; nous sommes intérieurement et réellement justifiés ; nous devenons agréables à Dieu en tant que notre âme est l'image de son Fils et le temple de l'Esprit par le renouvellement intérieur de la justice et de la sainteté. Devenus les amis de Dieu, notre sacrifice personnel mérite de nouveau d'être agréé par lui. De plus, ce sacrifice ne sera

¹ — C'est le cas de Melchisedech, « roi de Salem, qui offrit du pain et du vin, car il était prêtre du Dieu très haut. » Genèse, XIV, 18. La liturgie nous fait dire de ce sacrifice de Melchisedech qu'il est un « sacrifice saint, une hostie sans tache. » *Supra quæ propitio*. D'après le *Liber pontificalis*, cette incise a été rajoutée par le pape saint Léon Ier († 461) pour s'opposer aux manichéens qui prétendaient que le sacrifice « païen » de Melchisedech avait été rejeté de Dieu.

pas offert *à côté* de celui du Christ, selon l'erreur de perspective de Luther, mais *dans* celui du Christ et subordonné à celui-ci.

Car le sacrifice personnel est requis et nécessaire à l'efficacité de la Rédemption. La grâce, nous venons de le dire, n'est pas une imputation extrinsèque des mérites du Christ, mais la surélévation de notre nature. Et si Dieu est cause première de cette élévation, il demande obligatoirement notre libre coopération et notre adhésion personnelle à son action salvifique. « Dieu, qui t'a créé sans toi, ne te sauve pas sans toi¹ », notait avec réalisme saint Augustin. Cette libre participation requise, c'est notre sacrifice personnel, qui réalise notre coopération à l'acte même de notre salut opéré par le sacrifice du Christ.

Saint Grégoire, citant l'ordination sacerdotale, affirme : « Nous qui

¹ — « *Qui ergo fecit te sine te, non te justificat sine te.* » Saint Augustin, sermon CLXIX, chap. 11.

célébrons les mystères de la Passion du Seigneur, nous devons *imiter ce que nous faisons* ; pour que la victime que nous offrons nous soit vraiment profitable, nous devons nous offrir nous-mêmes comme victimes à Dieu ¹. » Et la secrète du lundi de la Pentecôte nous fait dire : « Daignez, Seigneur, sanctifier ces dons et, en agréant l'offrande de l'hostie spirituelle, faites-vous de nous-mêmes une offrande éternelle ². »

Le pape Pie XI, dans une très belle encyclique sur le culte de réparation envers le Sacré-Cœur, développe cette pensée : « Au très auguste sacrifice eucharistique les ministres et le reste des fidèles doivent joindre leur propre immolation, de sorte qu'ils s'offrent eux aussi comme des hosties vivantes, saintes, agréables à Dieu. (...) A la charge du mystérieux sacerdoce du Christ, de la satisfaction et du sacrifice ne participent pas seulement les ministres choisis par notre pontife, le Christ Jésus, mais encore le peuple chrétien tout entier, appelé à bon droit par le Prince des Apôtres *race élue, sacerdoce royal* ³. »

Mais ces deux actes, le sacrifice du Christ et notre sacrifice personnel, ne doivent faire qu'un seul acte, l'acte unique de notre salut réalisé par Dieu et accueilli par nous-mêmes. C'est pourquoi notre sacrifice ne doit pas être offert à côté de celui du Christ, mais il doit être assumé, ordonné au sacrifice du Christ et prendre de lui sa signification et son efficacité infinie. Il ne doit pas être indépendant ni autonome, mais enté sur l'unique sacrifice qui le fait participer de sa vertu divine.

Cette doctrine, la doctrine catholique, est très haute et très belle. En raison de cette participation requise de l'homme, le sacrifice naturel, aboli par le péché, est restauré dans le sacrifice du Christ. Ainsi, « *gratia non tollit naturam sed perficit* ⁴ », « la grâce ne détruit pas la nature mais la perfectionne. » L'homme avait par nature le devoir et le droit de présenter un sacrifice agréé. Par la rupture du péché, il avait perdu ce droit. Le lien rompu est restauré par le sacrifice du Christ qui, d'une part, réalise d'une façon suréminente et infinie le sacrifice de nature, d'autre part, restaure pour l'homme ce sacrifice naturel qu'il assume dans le sien.

Dieu, pour sa propre gloire et pour notre salut, a voulu « tout récapituler dans le Christ ⁵ » et qu'ainsi l'homme recouvre son droit originel mais d'une façon bien plus merveilleuse. « Dieu qui, d'une manière admirable, avez créé la nature humaine (...) et l'avez restaurée d'une manière plus admirable encore ⁶ », disait à juste titre l'ancien offertoire. Nous sommes invités à participer à notre propre salut dans l'union au sacrifice du Christ, selon la parole de saint Paul : « J'achève en ma chair ce qui manque à la Passion du Christ pour son corps qui est l'Église ⁷ », je fais resplendir en moi le sacrifice

¹ — Saint Grégoire le Grand, *Dialogues*, IV, 59.

² — « *Propitius, Domine, quæsumus, hæc dona sanctifica : et hostiæ spiritalis oblatione suscepta, nosmetipsos tibi perfice munus æternum.* »

³ — Pie XI, *Miserentissimus Redemptor*, 8 mai 1928, *Actes*, Bonne Presse, 1932, IV, 104. Toute cette encyclique est à relire.

⁴ — Saint Thomas, *Somme théologique*, I, q. 1, a. 8, ad 2.

⁵ — Épître aux Éphésiens, I, 10.

⁶ — « *Deus qui humana substantia dignitatem mirabiliter condidisti, et mirabilius reformasti.* »

⁷ — Épître aux Colossiens, I, 24.

unique du Christ et lui donne son efficacité rédemptrice en m'immolant avec lui, comme font remarquer les commentateurs ¹.

L'OFFERTOIRE

Le sacrifice de la messe, nous dit le catéchisme, est le renouvellement non sanglant du sacrifice de la croix, parce que c'est le même prêtre qui continue d'offrir à Dieu en la personne de ses ministres et que c'est la même victime, réellement présente sur l'autel, qui est offerte. Seule diffère la manière de l'offrir. Tandis qu'il y eut sur la croix une immolation sanglante, il y a à la messe une immolation sacramentelle par la séparation du corps et du sang du Sauveur réalisée en vertu de la double consécration, quoique par concomitance le sang soit également présent sous l'espèce du pain et le corps sous l'espèce du vin. Ainsi, le sang de Jésus, sans être physiquement versé, est sacramentellement répandu. Cette immolation sacramentelle est un signe de l'oblation intérieure toujours vivante au cœur du Christ qui ne cesse d'intercéder pour nous ². Elle se réalise dans l'acte même de la consécration, centre et sommet de la messe.

L'un des éléments primordiaux du saint sacrifice de la messe est l'offertoire. Quelle place faut-il lui assigner dans l'ensemble du déroulement de la messe ? Pas plus que pour le sacrifice, nous n'avons la prétention de rappeler l'intégralité de la théologie de l'offertoire. Nous voulons simplement relever les traits principaux qui seront nécessaires pour l'examen ultérieur de la réforme. Dans cette perspective limitée, nous allons voir que l'offertoire possède une double fonction. D'une part, il fait rayonner la réalité du sacrifice qui va s'accomplir dans quelques instants. D'autre part, il réalise notre sacrifice personnel, assumé par celui du Christ.

¹ — Voir en particulier les beaux commentaires de saint Augustin, *Enarrationes in Psalmos*, LXI, 4 et saint Thomas, *In Epistolam ad Colossenses*, I, lect. 6.

² — Cf. Épître aux Hébreux, VII, 25.

Le rayonnement du sacrifice

Le sacrifice du Christ, si l'on se place du point de vue de l'efficacité, se réalise à l'instant de la consécration. Le Christ, rendu présent à la voix du prêtre, s'offre et s'immole à la gloire de son Père sur l'autel. Mais cette oblation n'est pas visible par nous, puisqu'elle n'est pas perceptible aux sens. De plus, nous ne sommes pas des anges qui, d'un seul regard intellectuel, épuisent la totalité de ce qu'ils contemplent. Notre mode humain de connaître comporte de procéder *de uno ad alterum*, de saisir une partie de la réalité avant l'autre. Or, le *mysterium fidei* comporte une infinité d'aspects puisqu'il est le sacrifice de Dieu lui-même ; sa richesse est inépuisable. Il doit donc s'exprimer et se développer dans le temps pour être accessible à l'homme en offrant une succession de points de vue divers.

Ce qui se réalise en un seul instant indivisible va donc s'étaler, se dérouler dans la succession temporelle. Le sacrifice unique va comporter des phases qui mettront en lumière cette richesse prodigieuse, qui la détailleront, qui en feront rayonner pour nous les aspects les plus importants. Ainsi, dans l'offertoire, par avance, il va apparaître clairement que le sacrifice est propitiatoire ; qu'il est offert à la très sainte Trinité ; qu'il est le renouvellement non sanglant du sacrifice de la croix ; qu'il est offert par toute l'Église, mais par les mains du prêtre *alter Christus* ; que c'est l'Esprit-Saint qui opère le mystère de la consécration, etc. Toutes ces richesses incluses dans l'unique instant de la consécration sacrificielle vont être exprimées par anticipation dans l'offertoire, de même que d'autres richesses sont exprimées dans d'autres parties du sacrifice.

Mais, pour que l'homme comprenne bien qu'il s'agit d'un rayonnement de l'unique consécration, en quelque sorte d'un avant-goût nécessité par notre mode humain et imparfait de connaître, la sainte Église utilise dans la liturgie, depuis toujours, un artifice pédagogique. Ce qui n'est encore que du pain et du vin est considéré et traité comme si cela était *déjà* le corps et le sang divins immolés. Ainsi n'y aura-t-il aucune solution de continuité. La messe apparaîtra sans dissociation comme l'unique consécration sacrificielle savourée par avance, accomplie, adorée et magnifiée, enfin consommée dans l'union du corps mystique.

Pour manifester ce procédé, une ancienne *Glose* s'exprime ainsi : « Le prêtre, parce qu'il ne peut pas dire beaucoup de choses à la fois, parle ainsi comme si le temps était immobile et comme si étaient encore à faire des choses qui, au début de son discours, n'ont pas encore été faites ¹ » ou comme si étaient déjà faites des choses qui viendront à la suite.

La liturgie, ajustée à notre mode humain de concevoir, réalise donc dans le temps l'acte de l'immobile éternité. C'est pourquoi elle ne connaît guère les « avant » et les « après ». Tout est un, parce qu'il n'y a qu'un seul acte rayonnant à travers les rites. Ceux-ci se déroulent dans le temps, où il y a forcément un « avant » et un « après ». Dans la

¹ — Cité dans saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique, L'Eucharistie*, traduction et notes de A. M. Roguet, Cerf, 1960, I, p. 416.

réalité mystérieuse, il n'y a ni « avant » ni « après », ce que l'Église exprime adéquatement par la façon une et semblable dont elle considère soit les oblats, soit l'hostie transsubstantiée.

Le grand Bossuet, avec sa clarté et sa force ordinaires, a montré que « l'esprit des liturgies n'est pas de nous attacher à de certains moments précis, mais de nous faire considérer le total de l'action pour en entendre aussi l'effet entier ¹. » Car « les choses qu'on célèbre sont si grandes, ont tant d'effets différents et tant de divers rapports, que l'Église ne pouvant tout dire, ni expliquer toute l'étendue du divin mystère en un seul endroit, divise son opération, quoique très simple en elle-même, comme en diverses parties, avec des paroles convenables à chacune, afin que le tout compose un même langage mystique et une même action morale. C'est donc pour rendre la chose plus sensible que l'Église parle en chaque endroit comme la faisant actuellement, et sans même trop considérer si elle est faite, ou si elle est peut-être encore à faire ; très contente que le tout se trouve dans le total de l'action, et qu'on y ait à la fin l'explication la plus pleine, la plus vive et la plus sensible qu'on puisse jamais imaginer ². »

En effet, « tout cela est un effet du langage humain, qui ne peut s'expliquer que par partie ; et Dieu qui voit dans nos cœurs d'une seule vue ce que nous avons dit, ce que nous disons et ce que nous voulons dire, écoute tout et fait tout dans les moments convenables qui lui sont connus, sans qu'il soit besoin de nous mettre en peine en quel endroit précis il le fait : il suffit que nous exprimions tout ce qui se fait par des actions et par des paroles convenables ; et que le tout ensemble, quoique fait et prononcé successivement, nous représente en unité tous les effets et comme toute la face du divin mystère ³. »

Ce rayonnement anticipé a également un avantage pratique incontestable : celui de nous préparer à la consécration sacrificielle. Notre débilité d'esprit naturelle nous porte à la distraction, à l'inattention et à la lenteur. De ce fait, nous risquerions facilement d'arriver à la consécration sans y avoir pris garde. Afin que ni le prêtre ni les fidèles ne viennent « buter » sur la consécration sans s'y être convenablement disposés, sans avoir eu la possibilité et le temps nécessaire pour prendre un peu conscience de la grandeur du mystère célébré, la sainte Église nous ménage opportunément une phase de préparation dans l'offertoire, qui nous introduit ainsi avec les meilleures dispositions dans le canon.

L'offertoire est-il un doublet ?

¹ — Jacques-Bénigne Bossuet, *Explication de quelques difficultés sur les prières de la messe à un nouveau catholique*, chap. 45.

² — Jacques-Bénigne Bossuet, *Explication de quelques difficultés sur les prières de la messe à un nouveau catholique*, chap. 45.

³ — Jacques-Bénigne Bossuet, *Explication de quelques difficultés sur les prières de la messe à un nouveau catholique*, chap. 45.

Une critique pourtant se profile à l'horizon. L'offertoire n'a-t-il pas des prières analogues à celles du canon ? N'est-il donc pas un doublet inutile ? Une phrase de la déclaration de Vatican II sur la liturgie laisse transparaître cette conception : « Les rites manifesteront une noble simplicité, seront d'une brièveté remarquable et éviteront les répétitions inutiles ¹. »

Les attaques contre l'offertoire-doublet se multiplièrent après le Concile, dans un premier temps pour préparer les esprits aux changements à venir. « Dans la réforme prochaine, écrivait le père Roguet en 1967, ces prières [de l'offertoire] seront considérablement abrégées et simplifiées, précisément parce qu'elles ont le défaut d'anticiper sur le canon et de faire double emploi avec lui ². » « On sait, précisait-il quelques mois plus tard, que ces prières vont être considérablement allégées, précisément parce qu'elles font double emploi avec la prière eucharistique ³. »

Décrivant la « messe normative », ébauche du *Novus ordo missæ*, le père Rouquette écrivait à la même époque : « La liturgie eucharistique commence par une présentation des oblates : pendant que le peuple chante des psaumes, le prêtre se lave les mains sans rien dire et fait offertoire du pain et du vin ; offertoire très simplifié où l'on a eu soin de supprimer tout ce qui, dans la liturgie actuelle, fait double emploi avec le canon et semble une oblation anticipée du corps et du sang du Christ ⁴. »

Après la réforme et pour la justifier, les critiques s'amplifièrent. « Les formules anciennes [de l'offertoire], notait de nouveau le père Roguet, parlaient d'offrande et imploraient la bénédiction du "Sanctificateur tout-puissant". On avait donc là une double anticipation : anticipation de l'offrande sacrificielle, qui ne se réalise que dans la consécration et qui s'explicite dans l'anamnèse dont le verbe principal exprime toujours l'offrande ; anticipation des épicleses qui doivent suivre et précéder étroitement la consécration. On parlait donc (à tort à notre avis, mais les textes induisaient eux-mêmes en erreur) d'offrande du pain et du vin, voire de sacrifice du pain et du vin ; ou bien on parlait d'une anticipation de l'offrande et du sacrifice du Christ, vus d'avance dans les éléments qui allaient être convertis en son corps et en son sang ⁵. »

« La réforme la plus intéressante sur ce point est celle de la préparation des dons. L'offertoire de jadis anticipait sur la prière sur les offrandes et sur les *mementos* du canon et sur l'anamnèse. Tout cela est heureusement aboli maintenant ⁶. » La réforme écartait donc « les déviations de l'offertoire qui en faisaient une sorte d'offrande anticipée par rapport à celle du Christ (utilisant même, dans l'ancien missel, des formules tirées de l'offrande eucharistique ⁷). »

¹ — *Sacrosanctum Concilium*, n° 34. COV, p. 165, ou DCC V, p. 65, ou EDIL 34.

² — A. M. Roguet, *Pourquoi le Canon de la messe en français ?*, Cerf, 1967, p. 19, note 4.

³ — A. M. Roguet, « Les prières eucharistiques », *VS* 545, janvier 1968, p. 71.

⁴ — Robert Rouquette, « Une Église réformatrice, le premier synode épiscopal », *Études*, février 1968, p. 267.

⁵ — A. M. Roguet, « Le nouvel *Ordo missæ* », *NPL* 80, juin 1969, p. 32.

⁶ — Roger Béraud, « Les rites de préparation à la communion », *LMD* 100, 4e trim. 1969, p. 82.

⁷ — André Béhague et le CNPL, « Le pape en France : Les célébrations liturgiques », *Cel* 148, octobre 1980, p. 660 ou *Not* 173, décembre 1980, p. 62.

Le *Consilium* de liturgie défendit ce point de vue. La revue du *Consilium* dans son numéro de mai 1970 publia un article dont elle écrivait qu'il « traite des problèmes doctrinaux posés à la base de la réforme liturgique pour le *Novus ordo missæ*. » « Les anciennes prières de l'offertoire, disait cet article, étaient des doublets. La réforme qui les a supprimées écarte les risques d'erreurs qui tendent à placer ailleurs que dans la consécration l'offrande du sacrifice de l'Église ¹. »

Dès janvier, le *Consilium*, répondant à des doutes qui lui étaient parvenus, affirmait : « Les anciennes prières *Suscipe sancte Pater* et *Offerimus tibi, Domine* n'exprimaient aucunement la signification exacte des rites d'offertoire, mais seulement anticipaient le concept de la vraie et propre oblation du sacrifice, qui s'opère réellement dans la prière eucharistique après la consécration, quand le Christ devient présent sur l'autel comme victime ². »

Mais la réforme latine n'a pas semblé suffire pour faire droit aux critiques. Car, écrivait un des membres de la commission francophone de traduction liturgique, même si « les réviseurs du missel ont évité les expressions qui pourraient prêter à une telle ambiguïté, cependant, certaines tournures traditionnelles devront être minimisées dans la traduction, à la lumière de ce que nous venons de rappeler sur la véritable nature de cette ouverture de la liturgie eucharistique », qui « ne doit jamais empiéter sur l'offrande du sacrifice ³. »

¹ — Philippe Jobert, « La messe de toujours », *Not* 54, mai 1970, p. 232. Lire l'introduction p. 231.

² — « *Documentorum explanatio* », *Not* 50, janvier 1970, p. 37-38. Traduit du latin par nos soins.

³ — Antoine Dumas, « Pour mieux comprendre les textes liturgiques du missel romain », *Not* 54, mai 1970, p. 199.

Pour conclure notre petite enquête sur ce sujet, relevons un dernier texte qui montre que cette doctrine est bien essentielle à la révision des rites de l'offertoire. Son auteur est un homme considéré comme plutôt conservateur et membre de premier rang du *Consilium* de liturgie. Par ailleurs, ce texte a été écrit afin de rassurer les catholiques alors que faisait rage « l'affaire Lefebvre » et la querelle de la « messe de saint Pie V ». On ne pourra donc le taxer d'exagération. « La plupart des prières que jadis le prêtre disait [à l'offertoire], souligne Mgr Martimort, se répétaient, anticipaient fâcheusement sur les formules de la prière eucharistique ¹. »

Cette interprétation de l'offertoire ancien nous semble étrange et bien éloignée de l'esprit de la liturgie. En effet, il apparaît naturel que dans sa liturgie la sainte Église, épouse de Jésus-Christ, répète, supplie, se fasse insistante, adore en répétant encore, sans craindre de fatiguer le Père de ses supplications.

En cela, elle ne fait qu'obéir à l'exemple de tous les saints, à l'enseignement des prophètes et à l'Évangile : « Il leur disait une parabole, pour leur montrer qu'il faut toujours prier et ne jamais cesser. Il y avait, dit-il, dans une ville, un juge qui ne craignait pas Dieu et ne se souciait pas des hommes. Il y avait aussi dans cette ville une veuve qui venait près de lui, disant : Fais-moi justice de mon adversaire. Et il refusait pendant longtemps, mais ensuite il dit en lui-même : Quoique je ne craigne pas Dieu et que je ne me soucie pas des hommes, néanmoins, parce que cette veuve m'importune, je lui ferai justice, de peur qu'à la fin elle n'en vienne à me frapper. Le Seigneur ajouta : Entendez ce que dit ce juge d'iniquité. Et Dieu ne ferait pas justice à ses élus, qui crient à lui jour et nuit, et il tarderait à les secourir ² ? »

Traiter l'offertoire de doublet inutile, n'est-ce pas raisonner en épicier ? Que répondra l'amoureux à l'épicier qui lui démontrera l'inutilité « objective », « rationnelle », de répéter « Je t'aime » à celle qu'il aime ? L'amoureux considère qu'ayant dit 10 000 fois « Je t'aime », il ne fait que commencer à balbutier ce qu'il veut qu'elle sache. L'amoureux comprend ce que ne conçoit pas l'épicier, que « la mesure d'aimer, c'est d'aimer sans mesure ³. »

Comme le dit saint Augustin, « *da amantem, et sentit quid dico* », « donnez-moi quelqu'un qui aime et il comprendra ce que je dis. Donnez-moi quelqu'un qui désire, quelqu'un qui a faim, quelqu'un qui chemine en ce désert où nous sommes, qui a soif et soupire après la source de l'éternelle patrie, donnez-moi un tel homme et il verra ce que je veux dire. Mais si je m'adresse à un cœur froid, il ne comprendra rien à mes paroles ⁴. »

La sainte Église s'attarde sur le mystère éternel de la charité divine. Elle en savoure la douceur et l'immense amour : qui pourrait le lui reprocher, sinon celui qui est pressé

¹ — Aimé-Georges Martimort, « Mais qu'est-ce que la messe de saint Pie V ? », *La Croix*, 26 août 1976 ou *Not* 123, octobre 1976, p. 374.

² — Évangile selon saint Luc, XVIII, 1-7.

³ — « *Causa diligendi Deum, Deus est ; modus, sine modo diligere.* » Saint Bernard, *De diligendo Deo*, chap. I, où il attribue à saint Augustin cette formule, qui provient en réalité d'un correspondant d'Augustin, Sévère, évêque de Milève. Cf. également le beau texte de saint Augustin, *De moribus Ecclesiae catholicae*, livre I, chap. VIII.

⁴ — Saint Augustin, *In Joannis Evangelium Tractatus*, XXVI, 4.

que la messe finisse pour aller faire son tiercé ? Dire que l'offertoire est un « doublet », c'est une vue, non de liturgiste, mais de sacristain. C'est comme si on disait que la main gauche est un doublet de la main droite, parce qu'on peut tenir un chandelier avec une seule main ou qu'on peut s'éclairer avec un seul cierge.

Le père Gélineau note qu'ainsi s'explique et se comprend « l'usage de la répétition des mêmes mots dans la prière, la litanie, le refrain du psaume de méditation. Pas plus que les amoureux ne se lassent de répéter "Je t'aime", car ils intensifient ainsi leur relation amoureuse, l'orant ne se lasse de redire "Père, s'il est possible, écoute-moi" ou de nommer Dieu de tous les noms qui signifient comment il existe pour lui : Bon, Fort, Très-Haut, Tout-Proche, Tout-Autre, Lumière, Ténèbre¹. »

Il nous paraît que cette attaque contre l'ancien offertoire, sous le motif d'une certaine répétition, s'éloigne de l'esprit de la prière. Nous croyons au contraire que cette notion de répétition est un aspect essentiel qui ne peut être effacé qu'au détriment de la qualité de la liturgie.

En résumé, nous avons noté dans cette première approche trois fonctions confondues de l'offertoire : détailler anticipativement le mystère unique de la consécration sacrificielle, nous y préparer, le répéter avec amour par avance. Elles se résument dans ce que nous appellerons le « rayonnement du sacrifice ».

L'occasion de notre sacrifice

Cette caractéristique de l'offertoire n'est pas la seule qui doive fixer notre attention. En effet, cette partie de la messe va permettre à la créature de s'associer profondément au sacrifice du Christ et d'offrir le sien par lui, avec lui et en lui.

Revenons à ce que nous avons dit précédemment. L'homme avait perdu par le péché le droit de voir son sacrifice agréé. Mais le Verbe de Dieu s'incarnant offre son sacrifice, infiniment agréé. L'homme n'est pas dispensé néanmoins d'offrir son propre sacrifice, il y est même obligé. Mais ce sacrifice personnel doit être ordonné essentiellement à celui du Christ et assumé par lui, car c'est en lui qu'il prend son efficacité et le droit d'être agréé.

Il y a plus : le sacrifice de l'homme doit être le même que celui du Christ et réciproquement. Ils doivent en quelque manière s'inclure l'un l'autre. S'il y avait deux sacrifices, étrangers ou juxtaposés, si le sacrifice du Christ n'était pas le sacrifice de l'homme et, en un sens, le même sacrifice, la Rédemption serait manquée. La grâce, la justification serait seulement plaquée sur nous, elle resterait extrinsèque. Dieu, par miséricorde, agréerait un sacrifice auquel nous ne participerions pas et nous l'imputerait à justice.

¹ — Joseph Gélineau, *Demain la liturgie*, Cerf, 1976, p. 96.

Notre propre sacrifice doit donc s'identifier à celui du Christ. Cette identification se fait de deux manières, l'une, descendante venant de Dieu, l'autre, ascendante venant de l'homme.

Dieu s'incarne, descend sur la terre en se faisant homme. Ayant ainsi pris en tout notre nature, hormis le péché, il est vraiment nôtre. En lui, c'est véritablement l'humanité, l'Homme, le Fils de l'Homme qui s'immole. Il est à nous, nous pouvons le revendiquer. De même que nous sommes fiers de notre patrie, c'est-à-dire de la civilisation que nous léguèrent nos pères, et que nous jouissons légitimement de sa grandeur, la faisant nôtre ; de même, le sacrifice du Christ est notre propriété, car il est le sacrifice de l'humanité de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui nous contient virtuellement et dont nous sommes participants par notre propre nature humaine. Voilà l'identité descendante. Comme le dit saint Augustin, dans une de ces formules dont il a le secret : « Il a reçu de nous ce qu'il offrirait pour nous ¹. »

L'identité ascendante se réalise quand nous unissons nos sacrifices personnels à celui du Christ, qui les assume dans sa propre immolation. Certes, à tout instant, nous pouvons et nous devons nous unir de cœur au sacrifice de Notre-Seigneur. Mais nous devons le faire d'une façon particulière et spéciale au moment où il le renouvelle réellement sur l'autel. La sainte liturgie a donc pourvu à cette nécessité dans l'offertoire et l'identité ascendante des deux sacrifices se réalise de façon éminente dans le passage de l'offertoire à la consécration.

Dans cette perspective, les oblats ne sont plus considérés comme déjà consacrés. Ils sont du pain et du vin que nous offrons à Dieu par les mains du prêtre, offrande qui était signifiée très efficacement par l'antique procession d'offertoire où les fidèles apportaient à l'autel la matière du sacrifice ². Ayant offert notre propre sacrifice, représenté par le pain et le vin, le Christ, par le ministère du prêtre, convertit la substance du pain en celle de son corps et la substance du vin en celle de son sang, par le changement que l'Église appelle transsubstantiation. Ainsi, le pain et le vin fournissent la « matière » de ce changement admirable de substance par lequel le sacrifice du Christ est rendu présent et actuel.

Véritablement, notre humble sacrifice, réel, actuel, personnel, est assumé par celui du Christ puisqu'il disparaît par la flamme du divin Esprit rendant présente la sainte chair de l'Agneau immolé. L'offertoire est donc notre sacrifice, mais non pas un sacrifice achevé, subsistant en soi. Il est expressément ordonné à autre chose. Il a une réalité certaine, mais la réalité des choses relatives : *esse ad*.

Que se passe-t-il en effet ? Le pain et le vin, encore communs et profanes, sont apportés sur l'autel, puis donnés à la sainte Trinité selon un certain rite d'offrande. Ce rite, qui les sépare de l'usage commun, les dédie et les prépare à disparaître, à être

¹ — « *Accepit hinc a nobis, quod offerret pro nobis.* » Saint Augustin, Sermon CCXXXII.

² — Que rappelle la secrète du 5^e dimanche après la Pentecôte : « Soyez propice à nos supplications, Seigneur, et accueillez avec bonté ces offrandes de vos serviteurs et de vos servantes ; faites que profite au salut de tous ce qu'un chacun vient offrir à l'honneur de votre nom. »

immolés. Où ? Dans l'oblation sacrificielle du Christ qui sera peu après consommée dans et par l'acte de leur consécration.

Ces oblats qui, étant un vrai sacrifice, sont aussi et essentiellement un sacrifice préparatoire, un sacrifice en attente et comme en devenir, vont être sanctifiés en entrant dans l'unique sacrifice agréé. Seulement, ces oblats n'y entrent que pour s'y perdre par une conversion totale de substance à substance. A l'instant même où le sacrifice du Christ s'accomplit, notre sacrifice s'achève par la destruction des oblats. Notre sacrifice et celui du Christ ne sont ainsi que deux aspects d'un unique et indivisible instant, réalisant l'identification la plus complète que l'on puisse concevoir. L'offertoire n'est donc pas un acte partiel, mais qui serait absolu ; c'est, au contraire, un acte total (notre sacrifice) mais essentiellement relatif au sacrifice parfait dans lequel il va se fondre et s'identifier au moment exact de la consécration.

Car l'offertoire constitue bien un sacrifice. Nous voyons une chose sensible, substituée à l'homme, agréée de Dieu (dans le sacrifice du Christ), offerte par la main du prêtre. Y a-t-il destruction-immolation ? Oui, mais cette destruction s'accomplit par le miracle qui convertit la substance des oblats dans celle du Christ : destruction combien supérieure à l'action du feu des sacrifices anciens !

Ce sacrifice est-il le signe et la manifestation du sacrifice intérieur ? Du côté du prêtre, toutes les prières le démontrent. « Recevez, Père saint (...) cette offrande sans tache que (...) je vous présente (...) pour mes péchés, offenses et négligences sans nombre, pour tous ceux qui m'entourent, ainsi que pour tous les fidèles vivants et morts ¹. » « Voyez l'humilité de nos âmes et le repentir de nos cœurs : accueillez-nous, Seigneur ; et que notre sacrifice s'accomplisse aujourd'hui devant vous de telle manière qu'il vous soit agréable, Seigneur Dieu ². »

Du côté des fidèles, tout chrétien sait qu'il doit participer réellement à ce sacrifice par son oblation intérieure. On apprend aux enfants à unir leurs petits sacrifices à celui du Christ, comme la goutte d'eau disparaît dans le vin. Ceci est conforme à l'antique tradition de l'Église, rapportée par le concile de Florence (décret pour les Arméniens) : « Avant la consécration, on doit mêler au vin un tout petit peu d'eau (...) parce que cela convient pour signifier l'effet de ce sacrement, qui est l'union du peuple chrétien au Christ. L'eau signifie le peuple ³. »

C'était déjà la pensée de saint Cyprien, au III^e siècle, lorsqu'il écrit, dans sa *Lettre 63, à Cecilinus* : « Il semble que nous pouvons comprendre dans l'eau le peuple et que nous soit montré dans le vin le sang du Christ. Quand dans le calice l'eau est mêlée au vin, le peuple est uni au Christ et l'assemblée des croyants se rassemble avec celui en lequel elle croit ⁴. » Dans les faits, quel prêtre n'a pas été sollicité de « mettre sur la patène » les

¹ — « *Suscipe, sancte Pater (...) hanc immaculatam hostiam quam ego (...) offero tibi (...) pro innumerabilibus peccatis et offensionibus et negligentibus, et pro omnibus circumstantibus, sed et pro omnibus fidelibus vivis atque defunctis.* »

² — « *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.* »

³ — Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, Herder, 1973, 35^e éd., n° 1320.

⁴ — Rouët de Journel, *Enchiridion Patristicum*, Herder, 1981, 25^e éd., n° 583.

souffrances, les sacrifices et les joies de celui qui vient chercher appui auprès du ministre du Christ ?

Sans ce sacrifice personnel préparatoire dans l'offertoire, où le chrétien offre sa propre vie qui sera assumée dans le sacrifice du Christ, le fidèle ne serait-il pas douloureusement passif ? L'offertoire est donc pour le baptisé, membre du Corps mystique, le moment privilégié où il offre son propre sacrifice, celui-ci étant véritablement intégré à celui du Sauveur et, rendant au Père l'honneur et l'adoration qui lui sont dus, en produisant un poids éternel de gloire pour celui qui l'offre.

« Tel est, nous dit le docteur d'Hippone, le sacrifice des chrétiens : être tous en un seul corps en Jésus-Christ, et c'est ce mystère que l'Église célèbre assidûment dans le sacrement de l'autel, où elle apprend qu'elle est offerte elle-même dans l'oblation qu'elle fait à Dieu ¹. »

Voici donc le sens complet et si profond de l'offertoire : le rayonnement anticipé, préparatoire et répétitif de la consécration en même temps que l'occasion de notre sacrifice personnel s'achevant dans celui du Christ. On voit donc clairement son importance dans le saint sacrifice de la messe et combien toute altération mettrait en péril la substance même du « mystère de la foi ».

Comment alors ne pas être surpris en lisant que, par le nouveau rituel, « nous sommes invités à éliminer les théologies douteuses qui avaient pris corps à partir d'une présentation de l'offertoire totalement étrangère à la véritable tradition ² » ? Est-il vrai qu'ainsi « sont tranchées à la racine les spéculations confuses sur l'offertoire dont nous avons été fatigués jadis : offrande du pain et du vin, offrande des fidèles eux-mêmes ou offrande anticipée du Christ ³ » ?

Dans notre prochain article, nous comparerons méthodiquement l'ancien et le nouvel offertoire afin de déterminer avec précision s'il y a évolution homogène ou rupture, en sorte que, pour employer les mots d'un responsable du *Consilium*, la réforme a été mise en place pour « débarrasser de cette végétation théologique la pure et simple foi de l'Église dans le sacrement du corps et du sang du Christ ⁴. »

La toute nouvelle orientation qu'annonçait en 1965 une revue de liturgie s'est-elle vraiment réalisée dans le nouveau rite ? « L'offertoire va reprendre sa place par rapport au repas, dans la mesure où l'on établit l'autel face au peuple. En effet, la table et le repas redeviennent le centre de la liturgie dans la tradition de la Cène, alors que nous étions dans la perspective d'un autel du sacrifice, dont la fonction de table était secondaire ⁵. » Nous essayerons de le voir la fois prochaine.

(à suivre)

¹ — Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, livre X, chap. VI.

² — Robert Cabié, « Le nouvel *Ordo missæ* », *LMD* 100, 4e trim. 1969, p. 28-29.

³ — Roger Béraudy, « Les rites de préparation à la communion », *LMD* 100, 4e trim. 1969, p. 82-83.

⁴ — Philippe Jobert, « La messe de toujours », *Not* 54, mai 1970, p. 232.

⁵ — A. Laurentin, « Réflexions pastorales à propos de la réforme de la liturgie », *P et L* 4, 1965, p. 434.