

# Le noyau eucharistique de l'identité du sacerdoce ministériel: une dimension négligée de la théologie liturgique

La doctrine de l'Eglise sur le sacrifice de la messe face à quelques opinions théologiques du 20<sup>e</sup> siècle

Johannes Nebel FSO\*

## Introduction

L'*Institutio Generalis* de l'*Editio typica tertia* du Missel Romain actuel, promulguée par le Pape Jean Paul II en 2002, souligne que la Prière eucharistique doit être récitée avec solennité par le prêtre. Le texte nous en donne la raison théologique: *vi ordinationis*, c'est à dire en vertu de l'ordination sacerdotale. Les fidèles sont tenus de suivre l'action du prêtre *cum fide et silentio*, c'est à dire dans un silence motivé par la foi<sup>1</sup>. L'instruction *Redemptionis Sacramentum* répète cette norme avec les paroles suivantes: «La proclamation de la Prière eucharistique... est réservée au prêtre en vertu de son ordination»<sup>2</sup>. Ces éclaircissements ont sans doute été suscités par quelques abus. Le motif principal, cependant, peut être trouvé dans une crise qui a débuté déjà dans les décennies précédant le Concile Vatican II, dans laquelle le sacerdoce est tombé après le Concile et dont jusqu'ici on ne s'est pas repris suffisamment, en dépit de quelques signes positifs.

---

\* L'Auteur est Directeur du «Centre Leo Scheffczyk», Thalbachgasse 10, A-6900 Bregenz; e-mail: johannes.nebel@daswerk-fso.org.

Ce traité est fondé sur des études et des activités faites par son auteur en qualité de professeur à l'Institut Liturgique Pontifical de Saint Anselme (Rome 1995-2002). Une partie de cette étude a déjà été publiée en allemand: Cfr. J. NEBEL, «*Vi ordinationis*» – eine vernachlässigte Dimension liturgischer Theologie. Zum eucharistischen Identitätskern des Weiehpriestertums, dans: Forum Katholische Theologie 21 (2005) 254-286. Des arguments de la dernière partie de cette étude se trouvent aussi en: J. NEBEL, *Opfer und Person. Theologie der Eucharistie als Zugang zur Identität des Priesters*, Bregenz 2006.

<sup>1</sup> Cfr. *Institutio Generalis* du Missel Romain (*Editio typica tertia* du 20 avril 2000, Città del Vaticano 2002), n. 147. Le Canon Romain et les autres textes sont cités selon cette édition du Missel sans indications ultérieures.

<sup>2</sup> CONGREGATION POUR LE CULTE DIVIN, Instruction *Redemptionis sacramentum* sur certaines choses à observer et à éviter, concernant la très sainte eucharistie (25.3.2004), n. 52.

Cette crise est causée aussi par un changement théologique profond et rapide qui touche le concept de l'Eglise et du sacerdoce. En même temps, on a changé aussi le concept de liturgie. Avant le Mouvement Liturgique, la théologie eucharistique était limitée du fait de la réduction des arguments à la seule présence réelle et au sacrifice de la Messe. Dans cette situation, le prêtre avec sa *potestas* avait un devoir très clair et donc une dignité ontologique fondée sur un caractère indélébile. La Liturgie comme telle, cependant, n'était pas objet d'une véritable argumentation théologique: le fondement de ses éléments particuliers n'a été réalisé que d'une façon juridique et en même temps d'une manière sacrée intouchable, et d'autre part de façon allégorique. Les sacrements ont été accentués à l'intérieur du rite par le biais des concepts scolastiques de forme et de matière, et l'on parlait d'eux surtout dans le sens de leur effet de grâce sur le chrétien individuel.

## 1. La théologie des mystères

### 1.1. L'intention positive

La théologie des mystères du moine bénédictin Odo Casel a causé un changement théologique. C'était Joseph Ratzinger qui a évalué la théologie des mystères «peut-être l'idée théologique la plus fructueuse» du 20<sup>ème</sup> siècle<sup>3</sup>. Son mérite principal est «la redécouverte de l'unité du mystère de la foi et de l'action cultuelle communautaire»<sup>4</sup>. Casel affirmait avec des arguments patristiques, que le rite liturgique comme tel a une dignité sacramentelle, parce que non seulement le prêtre réalise la présence réelle à travers les paroles de la consécration, mais les événements du salut du Christ deviennent objectivement présents dans leur noyau «supratemporel» et à la façon d'un «mystère du culte». Dans la théorie de Casel, «mystère du culte» veut dire œuvre salvifique de Dieu, rendue présente, tandis que «liturgie» est l'opération représenta-

<sup>3</sup> J. RATZINGER, *Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, in: ID., *Theologie der Liturgie* (Gesammelte Schriften vol. 11), Freiburg 2008, 197-214, ici 197. La version française a été faite par l'auteur de cette étude. L'original allemand est celui-ci: «Die vielleicht fruchtbarste theologische Idee unseres Jahrhunderts, die Mysterientheologie Odo Casels, gehört dem Bereich der Sakramententheologie zu und man kann wohl ohne Übertreibung sagen, dass seit dem Ende der Väterzeit die Theologie der Sakramente keine solche Blüte erlebt hat, wie sie ihr in diesem Jahrhundert im Zusammenhang mit den Ideen Casels geschenkt wurde».

<sup>4</sup> H. HOPING, *Die Mysterientheologie Odo Casels und die Liturgiereform*, en: J.-H. TÜCK (éd.), *Erinnerungen an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg 2012, 143-164, ici 147. La version française a été faite par l'auteur de cette étude. L'original allemand est celui-ci: «Die Wiederentdeckung der Einheit von Glaubensgeheimnis und gemeinschaftlicher Kulthandlung ist das Hauptverdienst der Mysterientheologie».

tive de l'Eglise<sup>5</sup>. Pour Casel la liturgie de l'Église est «l'exécution rituelle de l'œuvre salvifique du Christ», dans laquelle s'accomplit «la présence de l'action rédemptrice de Dieu sous le voile des symboles»<sup>6</sup>.

## 1.2. Les limites

Cette soumission de la liturgie à la théologie avait une grande influence historique, cependant elle a aussi été fortement critiquée, et ces critiques l'atteignaient dans son noyau. «Casel n'a pas réussi à expliquer adéquatement la relation entre le mystère pascal et l'événement liturgique»<sup>7</sup>: d'une façon systématique, il n'est pas claire comment Casel peut lier la dimension «supra-temporelle» à la dimension historique, sans la laisser tomber dans une dimension purement éternelle<sup>8</sup>. Aussi le concept anamnétique de la messe est resté insuffisant<sup>9</sup>, comme aussi le concept sacramental de l'eucharistie. Le rite est seulement un voile, et non l'expression sacramentelle du mystère. Le caractère symbolique de l'action humaine est négligé<sup>10</sup>. D'un point de vue historique, on ne dut pas réfuter seulement le fait de partir des mystères païens, comme le fait Casel, mais aussi de partir des témoignages patristiques<sup>11</sup>. Dans l'encyclique *Mediator Dei* (MD), le Magistère de l'Eglise a accueilli Casel dans le sens où il a affirmé la dignité théologique de la liturgie et conçu l'année liturgique comme n'étant pas seulement une mémoire d'événements passés, mais Pie XII rejetait l'idée centrale de la théologie des mystères. Les mystères du salut ne sont pas présents objectivement, mais seulement leur effet salvifique dans les fidèles<sup>12</sup>. Aussi la constitution *Sa-*

<sup>5</sup> Cfr. O. CASEL, *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg 1960<sup>4</sup>, surtout 62.

<sup>6</sup> HOPING (note 4), 146. La version française a été faite par l'auteur de cette étude. L'original allemand est celui-ci: «Für Casel ist die Liturgie der Kirche "der rituelle Vollzug des Erlösungswerkes Christi", in ihr ereignet sich "die Gegenwart göttlicher Heilstat unter dem Schleier der Symbole"». Hoping cite O. CASEL, *Mysteriengegenwart*, in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 8 (1928) 145-224, ici 145.

<sup>7</sup> HOPING (note 4), 148. La version française a été faite par l'auteur de cette étude. L'original allemand est celui-ci: «Eine angemessene begriffliche Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Paschamysterium und dem liturgischen Geschehen ist Casel nicht gelungen».

<sup>8</sup> Cfr. F. EISENBACH, *Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, Mainz 1982, 47-48.

<sup>9</sup> Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Die Heilszeichen von Brot und Wein. Eucharistie als Mitte christlichen Lebens*, München 1973, 73; cfr. au-dessous note 91.

<sup>10</sup> Cfr. EISENBACH (note 8), 54.

<sup>11</sup> Pour cet argument il est de valeur permanente: G. FITTKAU, *Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus*, Bonn 1953.

<sup>12</sup> L'encyclique prend ses distances par rapport aux théologiens des mystères en tant qu'«écrivains récents» et leur oppose la «doctrine catholique». Le texte français de l'encyclique est cité d'après l'édition de la Maison de la Bonne Presse, Paris 1961. Ce point se trouve *ibid.*, 61.

*rosarium Concilium* (SC) du Concile Vatican II sur la liturgie sacrée montre tout au plus, une ouverture plus grande vis-à-vis de la théorie des mystères, cependant elle ne l'adopte ni la confirme<sup>13</sup>.

### 1.3. L'influence

Néanmoins la théologie caselienne a eu une influence décisive sur l'histoire de la théologie jusqu'à aujourd'hui. D'après Casel, rendre présent le salut du Christ ne serait réalisé que par le rite seul célébré par l'Eglise – une mission qui jusqu'alors a été attribuée principalement à la *potestas* du prêtre. A partir de Casel, la fonction du prêtre a été considérée comme la seule condition nécessaire pour la validité, de telle façon que le prêtre est complètement intégré dans la communauté ecclésiale. Cette conception tend à négliger l'importance de la hiérarchie. Derrière le rite, dont le porteur est l'Eglise, se trouve – dans la partie du mystère du culte – le Christ lui-même, qui alors sera reconnu d'une façon nouvelle comme sujet de l'action liturgique<sup>14</sup>. Auparavant, cependant, la liturgie était principalement le culte public de l'Eglise, et la hiérarchie était sujet de l'action liturgique. Puisque maintenant le Christ est reconnu de nouveau comme fondement théologique de la liturgie, l'Eglise, par rapport au Christ, assume la place secondaire moins "acteur" de nature que "receveur"<sup>15</sup>, tandis que la présence salvifique du Christ n'est pas conçue seulement dans le sens d'un effet de grâces. Selon la position traditionnelle, le prêtre trouve son identité en concentrant sa propre attention sur la matière et la forme justes du sacrement. Ce "pivotement" de l'identité liturgique, cependant, se relativise notablement quand matière et forme sont totalement intégrées dans le nouveau concept théologique du rite.

Cette nouvelle position fondée sur l'ecclésiologie du Corps du Christ (au début du 20<sup>ème</sup> siècle), puis confirmée par la théologie des mystères de Casel, plus tard corrigée par les encycliques *Mystici Corporis Christi* et *Mediator Dei* (MD) qui soulignaient de nouveau la dimension hiérarchique, se renforçait à nouveau en un certain sens par la Constitution *Sacrosanctum Concilium* (SC) où l'on ne parle pas du Christ

<sup>13</sup> Même si le mystère pascal se trouve au centre du concept théologique de la liturgie – comme dans la pensée de Casel –, la Constitution liturgique concède la présence non pas des événements du salut, mais seulement leurs effets. Le fait que les fidèles «sont mis en contact» (SC 102) avec ces événements salvifiques, est un fruit de ces effets. Ainsi SC 35 (§ 2) doit être compris en ce sens: cfr. EISENBACH (note 8), 318-319.

<sup>14</sup> Ceci est déjà confirmé dans l'encyclique *Mediator Dei*: «Aussi, l'année liturgique, qu'alimente et accompagne la piété de l'Eglise, n'est-elle pas une représentation froide et sans vie d'événements appartenant à des temps écoulés; elle n'est pas un simple et pur rappel de choses d'une époque révolue. Elle est plutôt le Christ lui-même, qui persévère dans son Eglise» (édition française [note 12], 61).

<sup>15</sup> Cfr. EISENBACH (note 8), 246.

du point de vue ecclésiologique, mais de l'Eglise du point de vue christologique<sup>16</sup>. La Liturgie ayant été fondée dans le plan divin du salut, dans SC la finalité sotériologique prédomine sur la finalité latreutique (d'adoration)<sup>17</sup>. "Liturgie" est un concept de base qui inclut également "culte" et "sanctification"; et semblablement Casel réunissait les dimensions latreutique et sotériologique dans son "mystère du culte". A partir de là, naît une nouvelle conception du théocentrisme, c'est à dire la priorité de l'action divine par rapport à l'action humaine, tandis que jusqu'alors le théocentrisme signifiait l'orientation de l'homme vers Dieu. Ainsi la compréhension de la liturgie comme celle de l'Eglise changeaient.

#### 1.4. Les conséquences pour l'identité du sacerdoce ministériel

Ce développement avait des conséquences pour l'image liturgique du prêtre. En fait, on ne trouve pas beaucoup de points dans la Constitution liturgique, qui parlent du service du prêtre<sup>18</sup>. La *potestas* sacerdotale comme aussi la présence réelle sont beaucoup moins accentués dans SC, par rapport à MD. Le sacerdoce ministériel et le sacerdoce commun des fidèles ne sont pas explicitement soulignés et ne sont pas différenciés entre eux. Par suite, l'image du prêtre doit être développée implicitement par les relations entre le Christ et l'Eglise<sup>19</sup>. Des dimensions qui, jusqu'alors, étaient importantes durant des siècles, semblent ainsi obtenir, dans un certain sens, une place secondaire. Certains résultats de la recherche patristique et liturgique du 20<sup>e</sup> siècle, confirment ce changement en mettant en évidence des contextes théologiques à la lumière desquels les positions traditionnelles semblaient être souvent peu équilibrées.

D'autre part l'encyclique *Mysterium Fidei* de Paul VI soutenait fortement la conception traditionnelle en mettant en relief la valeur de la présence réelle et de l'adoration eucharistique en relation avec SC ainsi que la légitimité de la messe célébrée par le prêtre seul. On comprendrait mal cette encyclique ainsi que la discussion critique durant et après le Concile si on les jugeait seulement comme étant réactionnaires. Il apparaît plutôt quelque chose que les nouveaux penseurs de la théologie liturgique ont ignoré ou même négligé de façon trop inconsidérée. Même si le déplacement de l'accent théologico-liturgique de l'Eglise dans son pouvoir hiérarchique au

<sup>16</sup> Cfr. *ibid.*, 250. On peut mettre cela en évidence par la comparaison des formulations suivantes: tandis qu'on lit dans la MD: «Dans toute action liturgique, en même temps que l'Eglise, son divin Fondateur se trouve présent» (édition française [note 12], 11), le passage qui s'y rapporte dans la SC (n. 7) est: «Pour l'accomplissement d'une si grande œuvre, le Christ est toujours là auprès de son Eglise» (cfr. *ibid.*, 251, note 138).

<sup>17</sup> Cfr. *ibid.*, 235.

<sup>18</sup> Cfr. *ibid.*, 401.

<sup>19</sup> Cfr. *ibid.*, 404.

Christ est objectivement fondé, dans la pratique de la vie chrétienne les conditions n'étaient pas réunies – et maintenant encore elles font défaut – pour les intégrer avec justesse et les rendre fructueuses dans la piété liturgique. La récupération des pensées patristiques nées plus de mille ans auparavant devait être en fait problématique dans la situation du monde du 20<sup>e</sup> siècle qui était affligé par tant d'idéologies. Ainsi a pu se développer une mentalité injustifiée, dans laquelle l'identité du concept catholique du sacerdoce a été sapée.

## 2. Les opinions de la recherche moderne des anaphores et la doctrine tridentine sur le sacrifice eucharistique

### 2.1. La position fondamentale

Ce développement des pensées, qui a duré jusqu'aux premières années postconciliaires s'est renforcé encore avec la recherche la plus récente des anaphores antiques<sup>20</sup>. Tandis que Casel et les théologiens influencés par lui – de même que les Pères du Concile Vatican II et de la réforme liturgique postconciliaire – acceptaient la doctrine tridentine sur l'Eucharistie au moins formellement comme fondement de leur pensée, ces projets plus récents prennent de la distance par rapport aux dogmes tridentins et opposent avec une intention œcuménique une théologie des prières eucharistiques où les paroles de l'institution sont de caractère seulement anamnétique, mais non consécatoire, si bien que les affirmations sacrificielles qui suivent ces paroles se rapportent non plus à l'oblation du Corps et du Sang du Christ, mais seulement spirituellement à l'auto-oblation de l'Église elle-même. De cette oblation, on pense qu'elle est suivie par une seule épiclese qui contient également l'aspect consécatoire et celui de la communion. On tente de démontrer cela précisément dans le Canon Romain: déjà Casel affirmait que la prière *Quam oblationem* à l'origine n'a pas préparé la consécration, mais a été au contraire seulement une prière d'acceptation d'un sacrifice spirituel. La prière *Qui pridie*, selon quelques chercheurs plus

<sup>20</sup> Cfr. seulement quelques morceaux choisis: A. BUDDE, *Die Darbringung im Gedankengang des Eucharistischen Hochgebetes. Eine entwicklungsgeschichtliche Skizze*, dans: A. GERHARDS – K. RICHTER (éd.), *Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt* (Quaestiones Disputatae vol. 186), Freiburg-Basel-Wien 2000, 185-202; R. MESSNER, *Unterschiedliche Konzeptionen des Messopfers im Spiegel von Bedeutung und Deutung der Interzessionen des römischen Canon missae*, dans: *ibid.*, 128-184; ID., *Einige Probleme des eucharistischen Hochgebets*, dans: ID. – E. NAGEL – R. PACIK (edd.), *Bewahren und Erneuern. Studien zur Messliturgie* (Innsbrucker theologische Studien vol. 4), Innsbruck-Wien 1995, 174-201; mais déjà quelques années auparavant H.-J. SCHULZ, *Ökumenische Aspekte der Darbringungsaussagen in der erneuerten römischen und in der byzantinischen Liturgie*, dans: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 19 (1978) 7-28.

récents n'est donc pas la consécration, mais seulement la justification anamnétique de l'Hostie spirituelle. L'anamnèse, c'est-à-dire la mémoire de l'œuvre salvifique du Christ, se continue dans les prières *Unde et memores* et *Supra quae*, qui toujours selon ces opinions, font seulement mention du sacrifice spirituel de l'Église. Puisque en ce qui concerne les prières eucharistiques II, III et IV du rite postconciliaire, on parle encore plus incontestablement de l'oblation du Corps et du Sang du Christ, ces chercheurs se servent du Canon Romain contre ces anaphores, critiquant ces dernières. Revenons au Canon Romain: après la prière *Supra quae*, il y a la prière *Supplices te rogamus* où, enfin, les chercheurs voient une sorte d'épiclese consécatoire<sup>21</sup>.

Ce qui découle de cette interprétation est grave: le caractère sacrificiel de la Messe n'est plus la représentation du sacrifice du Christ et l'oblation du Corps et du Sang du Rédempteur, mais seulement une oblation spirituelle de l'Église enracinée dans la mémoire du sacrifice du Christ. Les défenseurs de cette thèse, conscients de leur contradiction avec la doctrine tridentine qui, dans ses aspects essentiels, a été définie dogmatiquement<sup>22</sup>, tentent de discréditer cette dernière comme une opinion particulière qui ne serait pas suffisamment fondée sur la tradition entière, surtout sur la tradition orientale, parce que ses origines s'évanouissent dans quelques méandres des siècles passés.

Selon ces opinions, l'Église prend encore plus radicalement la place d'une assemblée qui se tient face à Dieu, dont elle demande et reçoit les dons salvifiques. Le prêtre tient seulement la fonction d'un président rituel de la prière commune à qui l'on concède partiellement encore un pouvoir en qualité de *conditio sine qua non*. En tous cas, le célébrant est totalement intégré dans l'assemblée qui, faisant mémoire de l'œuvre salvifique, se consacre spirituellement à Dieu et lui demande la grâce. L'identité du sacerdoce est donc définie presque toute entière par sa fonction dans l'organisation extérieure du rite. Dans ce contexte théologique, la norme susdite de l'*Institutio generalis* du nouveau missel, à savoir que la prière eucharistique doit être récitée *vi ordinationis* – «en vertu de l'ordination», apparaît comme une chose étrange ou, pour le moins, marginale.

## 2.2. Distinctions et évaluations

### 2.2.1. La dimension théologico-fondamentale

De nombreux résultats de la recherche la plus récente des anaphores ont été élaborés solidairement de façon qu'il n'y ait pas de raison de les critiquer génériquement

<sup>21</sup> Cfr. p. ex. MESSNER, *Einige Probleme* (note 20), 178-179.

<sup>22</sup> Cfr. surtout les cann. 1, 2 et 3 du décret sur le sacrifice de la messe (*Trid.*, sess. 22; DH 1751, 1752 e 1753).

malgré leur caractère inséparablement hypothétique. Ils portent en fait des notions historiques et théologiques qui sont précieuses pour la connaissance de la genèse des anaphores dans les premiers siècles chrétiens. Le problème est cependant que l'interprétation du stade archaïque de la tradition eucharistique est prise comme unique *locus theologicus* décisif et s'oppose aux résultats du développement de la théologie catholique qui sont confirmés par le Magistère, si bien que les doctrines du Magistère apparaissent comme une tradition secondaire. Les chercheurs admettent que cette opposition est de dimension théologico-fondamentale<sup>23</sup>. Ils veulent justifier leur opinion avec l'argument que quelques témoignages de la tradition qui conduisaient au résultat tridentin avaient été "nouveaux" de façon non authentique<sup>24</sup>. Ce caractère de nouveauté cependant doit être démontré dans chaque cas particulier et indépendamment de la compréhension de la science liturgique moderne<sup>25</sup> c'est-à-dire de la seule auto-compréhension du contexte relatif historique, pour éviter méthodologiquement le plus possible que l'interprétation de la tradition dépende de la pensée moderne. Autrement, elle est invraisemblable, l'affirmation d'une contradiction doctrinale entre les anaphores du christianisme archaïque et la doctrine tridentine qui suivent à propos les prières eucharistiques II, III et IV de la liturgie postconciliaire au point qu'elles sont soumises aussi à la critique des chercheurs. La Tradition, en fait, est un phénomène trop compliqué pour lequel les éléments d'un développement doctrinal ne peuvent être déjà connus à un stade plus primitif<sup>26</sup>. Donc ce n'est pas le Magistère mais celui qui soutient une opinion différente qui doit en donner la preuve.

<sup>23</sup> Cfr. par ex. M. STUFLESSER, *Das Opfer in nachvatikanischen Hochgebeten*, dans: A. GERHARDS – K. RICHTER (éd.), *Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt* (Quaestiones Disputatae vol. 186), Freiburg-Basel-Wien 2000, 257-271; SCHULZ (note 20), 23; ID., *Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung*, Paderborn 1976, surtout chap. 8: *Die Eucharistielehre der liturgischen Überlieferung und der dogmatischen Sekundärtradition*, 72-87; cfr. aussi la correction de l'opinion de Schulz dans son livre *Bekenntnis statt Dogma. Kriterien der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre* (Quaestiones Disputatae vol. 163; Freiburg 1996) dans: L. SCHEFFCZYK, *Grundlagen des Dogmas. Einleitung in die Dogmatik*, Katholische Dogmatik, vol. 1, Aachen 1997, passim, surtout 146, note 46.

<sup>24</sup> Cfr. par ex. l'exposition recueillant l'histoire de quelques aspects de la doctrine tridentine dans: MESSNER, *Unterschiedliche Konzeptionen* (note 20), 177-184.

<sup>25</sup> En référence à de nombreuses tendances de la recherche moderne des anaphores, cette compréhension peut se décrire comme la décision préliminaire de préférer un stade archaïque de la théologie eucharistique au stade développé et magistralement confirmé, en faveur du dialogue oecuménique. Ainsi on relativise les différences doctrinales entre les diverses dénominations chrétiennes réduisant tout au même dénominateur archaïque. Cette attitude mentale n'est pas en harmonie avec la nature authentique de la théologie catholique; cfr. SCHEFFCZYK, *Grundlagen* (note 23), 69-76.

<sup>26</sup> A aucun botaniste il ne viendrait l'idée de constater une "rupture" de développement à une plante qui montre quelques caractéristiques diverses durant la croissance.

### 2.2.2. La relation de l'Eucharistie avec la Dernière Cène – la distinction générale

D'autre part, il est utile de démontrer que la doctrine tridentine, en tant que résultat d'un développement doctrinal, correspond au moins essentiellement à l'origine biblique. Cela regarde les récits du Nouveau Testament de la Dernière Cène.

- Selon les chercheurs modernes des anaphores, la relation de l'Eucharistie chrétienne avec la Dernière Cène, peut s'exprimer par la formule suivante: Avant sa passion, le Seigneur prenait le pain et le vin et les sanctifiait, et nous chrétiens, en faisant mémoire de la passion du Christ, nous offrons le pain et le vin (et dans le pain et le vin, spirituellement nous-mêmes) et nous demandons la sanctification de ceux-ci, pour avoir ainsi la communion eucharistique avec le Seigneur crucifié et ressuscité<sup>27</sup>.
- Au contraire, le résultat du développement théologique occidental qui est en harmonie avec la doctrine tridentine peut s'exprimer ainsi: Le Seigneur, en consacrant le pain et le vin, s'offre Lui-même au Père, anticipant son sacrifice sanglant, et nous, en faisant mémoire de sa passion, nous faisons ce que Lui a fait, c'est à dire nous offrons Lui-même – dans les espèces eucharistiques – au Père et avec Lui, nous offrons aussi nous-mêmes, ainsi nous participons dans l'eucharistie à la gloire de la vie nouvelle du Christ ressuscité<sup>28</sup>.

Les deux formulations ont une finalité eschatologique commune. La première formulation, cependant, en ayant comme point de départ le niveau de l'action rituelle, parle du sacrifice du Christ seulement dans le sens de la mémoire et affirme le sacrifice de l'Eglise seulement en tant qu'action spirituelle de la communauté des fidèles. La seconde formulation ne part pas en revanche de la seule dimension rituelle-externe, mais de la dimension sotériologique-intérieure de la Dernière Cène. De cette façon, le sacrifice du Christ fait partie de l'action de l'Eglise, sans négliger le fondement anamnétique. Ainsi l'action sacrificielle de l'Eglise n'est pas entendue seulement comme oblation spirituelle d'elle-même, mais en tant qu'oblation du Corps et du Sang du Christ au Père. Cette dimension ne pouvait certainement pas encore trouver son expression pleinement évoluée dans les premiers siècles où le christianisme devait éviter le risque d'une confusion avec les sacrifices païens<sup>29</sup>. Puisque les anaphores archaïques sont caractérisées par cette impossibilité, leur valeur comme

<sup>27</sup> Cfr. BUDDE (note 20), 191.

<sup>28</sup> Cfr. K. RAHNER – A. HÄUSSLING, *Die vielen Messen und das eine Opfer*, QD 31, Freiburg 1966, 100: «Ce sacrifice de Jésus-Christ, l'Eglise l'offre comme le sien afin qu'il puisse participer à la même grâce» (traduction par l'auteur de cette étude; texte original: «Dieses Todesopfer Jesu Christi soll die Kirche als das ihre darbringen, damit ihr gleiche Gnade zuteil werde»).

<sup>29</sup> Cfr. J. POHLE – J. GUMMERSBACH, *Lehrbuch der Dogmatik*, vol. 3, Paderborn 1960, 343.

*locus theologicus* décisif pour toute la tradition ultérieure se relativise. D'autre part, déjà à l'époque prénicienne il y a un petit nombre de témoignages qui – chacun à sa manière propre – pointent dans cette direction<sup>30</sup>.

### 2.2.3. «Faites cela en mémoire de moi»

La compréhension du ministère eucharistique du prêtre dépend, cependant, de

<sup>30</sup> Il n'est pas juste que Th. WITT (*Repraesentatio sacrificii. Das eucharistische Opfer und seine Darstellung in den Gebeten und Riten des Missale Romanum* 1970 – *Untersuchungen zur darstellenden Funktion der Liturgie* [Paderborner theologische Studien vol. 31], Paderborn 2002, 222) en acceptant des résultats de la recherche moderne des anaphores attribue la conviction du sacrifice du Corps et du Sang du Christ uniquement à l'interprétation médiévale du Canon, concrètement à la fixation du moment exact de la consécration. Une clé de l'interprétation des textes anciens nous est offerte chez CYPRIEN DE CARTHAGE: Le sacrifice eucharistique de l'église est le contenu essentiel de la prière eucharistique, à savoir la mémoire de la passion du Christ: «Et quia passionis eius mentionem in sacrificiis omnibus facimus, passio est enim domini sacrificium quod offerimus» (ep. 63, 17, CCL III C: *Sancti Cypriani Episcopi Epistularium* [ed. G. F. Diercks], Turnholt 1996, 413, lignes 308-313). Mais pain/vin et Corps/Sang du Christ, sont associés très intimement par Cyprien: «Nam quis magis sacerdos dei summi quam dominus noster Iesus Christus, qui sacrificium deo patri op[!]tulit et op[!]tulit hoc idem quod Melchisedech op[!]tulerat id est panem et uinum, suum scilicet corpus et sanguinem» (ep. 63, 4 [CCL III C, 393, lignes 50-53]. C'est pourquoi une fois Cyprien peut formuler «vinum ... offerimus», tandis qu'une seule phrase auparavant il dit «sanguinem... offerri» (ep. 63, 9 [CCL III C, 401, lignes 154-160) – dans les deux cas il se réfère à l'action sacrificielle de l'Eglise. – Cela vaut aussi pour JUSTIN: Il est juste – comme l'affirme R. MESSNER (*Unterschiedliche Konzeptionen* [note 20], 146, en se référant au Justin, *Apol.* 1, 65, 67) – qu'avec «eucharistia» Justin a compris la prière eucharistique elle-même et tout entière à laquelle le caractère sacrificiel est principalement attribué. Par conséquent, JUSTIN est encore très loin de se demander quel soit le moment exacte de la consécration: C'est pourquoi, quand il parle du «artos/potērion tēs eucharistias» («pain/calice de l'eucharistie»), non seulement les dons naturels, mais aussi les dons consacrés entrent en ligne de compte comme objets du sacrifice eucharistique. Cfr. p. ex. JUSTIN, *Dial.* 41, où le «sacrifier» («poieîn») du «pain de l'eucharistie» est lié à la mémoire de la passion du Christ («eis anámnēsēn tou páthos») et pareillement – comme «typos» de l'offrande vétéro-testamentaire de la farine de blé («tēs semidáleos prosforá») – à l'action liturgique. De la même manière JUSTIN peut affirmer peu après que le «pain de l'eucharistie» et le «calice de l'eucharistie» soient le sacrifice offert par les chrétiens: «prosferoménōn... thysiōn, tout'ēsti tou ártou tēs eucharistias kai tou poteríou... tēs eucharistias» (*ibid.*). Cette affirmation n'est pas unique; selon *Dial.* 117 l'«eucharistia» du pain et du calice» est le sacrifice institué par le Christ: Ici même R. MESSNER (*Unterschiedliche Konzeptionen* [note 20], 146) admet qu'avec cela Justin «fait clairement allusion aux dons eucharistiques comme offrande de l'église» (pour Justin cfr. le texte grec dans: E. J. GOODSPEED, *Die ältesten Apologeten*, Göttingen 1984, 90-265, ici 138; 234). – IRENÉE DE LYON affirme à propos du calice d'un seul trait deux choses: «suum sanguinem confessus est et novi testamenti novam docuit oblationem». Alors le Sang (et implicitement aussi le Corps) du Christ sont la «nova oblatio novi testamenti» (*Adv. haer.* IV, 17, 5; cfr. le texte dans: Sources Chrétiennes vol. 100/2, Paris 1965, 592). Par cela, le caractère sacrificiel du Corps et du Sang du Christ eucharistiques est clair, même si immédiatement après Irenée affirme simplement de l'Eglise qu'en recevant ce sacrifice des apôtres («ab apostolis accipiens»), elle-même pourtant offre les dons naturels («offert Deo, ei qui alimenta nobis praestat, primitias suorum munerum»). H. HOPING (*Mein Leib für euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie*, Freiburg 2011, 100) interprète ce passage correctement, mais il semble loin de la pensée générale de ces penseurs anciens quand il oppose les dons naturels aux dons eucharistiques comme objets de l'action sacrificielle.

l'interprétation du commandement de Jésus «Faites cela en mémoire de moi». Que signifie ce mot “cela”? Selon la première des formulations susdites, c'est à dire celle des experts modernes, “cela” serait seulement l'imitation rituelle et existentielle de l'action de Jésus durant la Dernière Cène, si bien que, en enlevant l'essence de ce que le mot “cela” contient, la pensée tend – sans le dire ouvertement – à l'existentialisme. Dans le sens de la seconde formulation, cependant, c'est à dire celle qui est en harmonie avec la doctrine tridentine, le mot “cela” est compris dans son essence et signifie donc l'oblation de Jésus lui-même au Père. Il est naturel, en fait que, dans les premiers siècles chrétiens, l'imitation rituelle était la première chose qui s'exprimait dans les prières. Il serait cependant artificiel de construire une contradiction entre le témoignage archaïque et la théologie postérieure développée.

L'événement de la Dernière Cène en fait, en étant l'oblation de Jésus lui-même au Père, est identique à la Passion<sup>31</sup>. Cela se démontre clairement dans les récits de la Dernière Cène, parce qu'ils fournissent un fait qui est fondement de toute interprétation exégétique, liturgique et dogmatique: le sang, toujours en connotation avec le sacrifice, est intimement lié à la dimension de l'alliance, dont le seigneur ne peut être que le Père. Ainsi Jésus apparaît-il sans doute comme le médiateur de l'alliance en offrant lui-même au Père<sup>32</sup>. C'est vraiment à cause de cette identité entre l'oblation de Jésus dans la Dernière Cène et ensuite sur la croix, que le mot “cela” du commandement «faites cela en mémoire de moi» porte en lui, non seulement la dimension extérieure d'une imitation mimétique rituelle, mais aussi la dimension intérieure de l'oblation de Jésus lui-même.

Par conséquence, le mot “cela” implique non seulement que les chrétiens s'offrent existentiellement et spirituellement dans les signes du pain et du vin, mais implique aussi l'identité essentielle de la “matière” du sacrifice c'est à dire que Jésus est offert au Père dans la liturgie chrétienne comme dans la Dernière Cène. La réduction à la seule dimension existentielle et spirituelle conduirait à limiter de manière artificielle la signification du mot “cela” au sens d'une simple similitude de sorte que l'on aurait besoin d'une interprétation plus compliquée du texte biblique.

#### ***2.2.4. Les paroles de Jésus à propos du pain et du vin***

Ensuite nous pouvons nous demander comment doivent être comprises les paroles de Jésus à propos du pain et du vin: selon le large consensus des chercheurs basé

<sup>31</sup> Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Vom Wesen der Eucharistie*, dans: Auftrag 55 (1972) 12: «L'action de Jésus durant la Dernière Cène et son sacrifice sur la croix sont essentiellement identiques» (traduction par l'auteur de cette étude; texte original: «Die Tat Jesu im Abendmahlssaal und ebenso die Tat am Kreuze,... beide Taten sind... wesentlich identisch»). Cfr. aussi A. ZIEGENAUS, *Die Heilsgegenwart in der Kirche. Sakramentenlehre*, Katholische Dogmatik, vol. 7, Aachen 2003, 272.

<sup>32</sup> Cfr. SCHEFFCZYK (note 9), 32-37.

sur les données patristiques, ces mots ne sont qu'indicatifs pour une consécration qui a été antérieurement effectuée, lors de la bénédiction précédente de Jésus<sup>33</sup>. C'est pourquoi aux paroles de Jésus correspondent dans la liturgie de l'Eglise les formules «le Corps du Christ» et «le Sang du Christ» lors de la communion<sup>34</sup>. Le texte de la bénédiction et de l'action de grâces de Jésus n'est pas transmis dans le Nouveau Testament, de sorte que de nombreux chercheurs modernes des premières anaphores doivent recourir à des modèles juifs. Ils arrivent ainsi à reconstruire hypothétiquement la genèse des premières prières eucharistiques comme imitations rituelles de l'oraison présumée de Jésus<sup>35</sup>. Cependant une telle argumentation trouve sa limite par suite d'un vice méthodologique fondamental, en effet les plus anciennes sources de la pratique eucologique juive sont datées du 9<sup>ème</sup> siècle après Jésus Christ, tandis que dans les premiers siècles, il (leur) était interdit de conserver par écrit le texte des prières. C'est pourquoi se fonder sur de telles sources n'est pas suffisant<sup>36</sup>.

Certains passages de la recherche des anaphores interprètent la genèse de la prière eucharistique comme une *mimesis* (imitation) de ce que le Christ fit dans la Dernière Cène<sup>37</sup>. Les paroles de l'institution sont comprises comme une insertion anamnétique sans valeur consécatoire. Enrico Mazza attribue la force consécatoire propre au caractère mimétique de la prière eucharistique qu'il comprend, en se basant sur des références patristiques, comme un "antitype" du "type" de la Dernière Cène. Cette interprétation de la prière eucharistique l'oppose aux développements théologiques plus tardifs surtout occidentaux<sup>38</sup>. La théorie d'une consécration effectuée seulement d'une manière mimétique, est anachronique parce que la question postérieure – comment se produit la consécration eucharistique? – fut introduite à une époque plus ancienne au cours de laquelle cette question ne se posait pas encore.

De cette manière, pourtant, la question comment s'effectue la consécration – telle qu'elle a été posée au cours de l'histoire – n'a plus de justification théologique. Les nouvelles questions par contre sont des phénomènes historiques qui doivent être pris

<sup>33</sup> Cfr. V. RAFFA, *Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica*, BELS 100, Roma 1998, 801-808.

<sup>34</sup> Cfr. par ex. RAFFA (note 33), 50 s.

<sup>35</sup> Vincenzo Raffa a démontré que l'explication de la liturgie chrétienne non seulement grâce à un recours aux fondements veterotestamentaux mais aussi aux modèles judaïques prend son origine avec le théologien protestant hollandais Campegius VITRINGA (1659-1722), qui a influencé les siècles postérieurs; cfr. RAFFA (note 33), 402.

<sup>36</sup> Cfr. RAFFA (note 33), 406-410.

<sup>37</sup> Cfr. par ex. E. MAZZA, *L'anafora eucaristica. Studi sulle origini*, BELS 62, Roma 1992; ID., *L'origine giudaica dell'eucaristia*, dans: RPL 28 (1991) 73-78.

<sup>38</sup> Cfr. par ex. E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, Milano 1996; ID., *Continuità e discontinuità. Concezioni medievali dell'eucaristia a confronto con la tradizione dei Padri e della liturgia*, BELS 113, Roma 2001.

au sérieux en tant que facteurs de l'histoire des dogmes et par suite pris en compte par toutes les interprétations plus tardives. Où se trouve, dans la Dernière Cène, le moment "exact" de la consécration, doit rester sans réponse parce que cette question est historiquement plus tardive.

La question du point concret de la consécration dans la prière eucharistique date des développements théologiques du 4<sup>ème</sup> siècle. Cette nouveauté ne signifie certainement pas une rupture quelconque d'avec la tradition parce qu'une nouveauté ne peut survenir par le moyen d'une simple *question* mais seulement par le moyen d'une *affirmation* inadéquate. La question du moment de la consécration est de ce fait un phénomène historique qui s'est produit non sans la volonté de Dieu qui par le moyen du Saint Esprit conduit l'Eglise toujours plus dans la vérité. La question doit donc être respectée de telle manière qu'elle ne puisse jamais revenir en arrière pour rétablir l'interprétation archaïque.

Comment répondre alors à cette question nouvelle? L'argumentation orientale reconnaît le point consécraire dans une prière épyclétique qui s'adresse au Saint Esprit afin qu'il transforme les dons<sup>39</sup>, une prière donc qui contient une affirmation théologique générale de sorte qu'elle ne semble pas être proprement adaptée comme acte consécraire. La théologie occidentale tend à la liaison directe avec les témoignages bibliques, de sorte que le caractère seulement indicatif de la parole de Jésus se change en un caractère consécraire<sup>40</sup>.

De la sorte nous pouvons démontrer comment les témoignages bibliques sont pour le moins ouverts à cette transformation: en fait chaque argumentation théologique exégétique ou dogmatique doit accepter comme fondement le fait que ni les synoptiques, ni Saint Paul, ne se sont préoccupés de transmettre quelque chose du texte des prières de bénédiction ou d'action de grâces qui ont précédé les paroles de Jésus sur le pain et le vin. Nous n'avons pas de raison de présumer pour cette prière un contenu qui aurait déterminé la nouveauté de l'institution établie par le Christ. Autrement les auteurs bibliques auraient laissé de côté des choses importantes. Si donc nous partons du témoignage biblique lui-même, alors le point décisif de la nouveauté eucharistique instituée par le Christ ne peut pas être la prière d'action de grâces, mais doit être les paroles sur le pain et sur le vin. En conséquence, on ne peut au moins pas exclure que ces paroles, outre leur fonction indicative, ont aussi effectué la consécration. En tout cas il ne correspondrait pas au caractère verbal de l'économie entière du salut que l'évènement consécraire soit distinct d'un évènement verbal qui nous est transmis dans les documents bibliques<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> Cfr. RAFFA (note 33), 808f.; 817.

<sup>40</sup> Cfr. AMBROISE, *De Sacr.* 4, 21-23; mais aussi déjà TERTULLIEN (*Adv. Marc.* 4, 40) montre une telle tendance; cfr. cependant le commentaire de RAFFA (note 33), 808 s. Cette conviction fait partie de la Foi catholique et a été réaffirmée aussi dans le Catéchisme de l'Eglise Catholique (cfr. CCC 1412).

<sup>41</sup> AMBROISE demande de façon rhétorique: «Sermo ergo Christi, qui potuit ex nihilo facere, quod non

Le caractère consécraire des paroles de Jésus ne peut être reconnu avant que l'on se pose la question relative à la modalité de la consécration. C'est pourquoi la position anamnétique du récit de l'institution dans les anaphores des premiers siècles chrétiens montre seulement que ces prières eucharistiques se sont formées à une époque au cours de laquelle on ne se posait pas encore la question du point exact et de l'expression verbale de la consécration. Sous quelle autre forme aurait-on pu insérer le récit de l'institution dans la prière eucharistique si ce n'est sous la forme d'une anamnèse? Puisque l'intention du récit de l'institution dans le Canon Romain est – du point de vue grammaticale – de légitimer une action concrète (à savoir celle d'*offerimus* contenue dans la prière *Unde et memores*)<sup>42</sup>, on obtient ainsi plus tardivement l'occasion plus concrète pour établir ici le moment de la consécration. (Je reviendrai sur ce point.)

Le développement qui prend son origine avec Ambroise n'est donc pas un changement total de la compréhension des paroles de Jésus, mais le passage d'une interprétation seulement anamnétique à une compréhension *aussi* consécraire. Sur ce point nous constatons aussi l'ouverture du témoignage biblique, puisque le commandement de Jésus «Faites cela en mémoire de moi» donnait aux apôtres la charge de la consécration faite dans la Dernière Cène dans le sens d'une action à accomplir<sup>43</sup>.

### 2.2.5. Synthèse des aspects

Nous revenons au mot “cela” dans le commandement de Jésus, qui ne peut se référer principalement à une action de grâces qui est seulement sous entendue mais non transmise par les textes bibliques, mais doit faire référence aux paroles qui sont soulignées dans le texte, à savoir les paroles de Jésus sur le pain et le vin. Si nous réunissons maintenant ces deux aspects, à savoir le commandement d'une “action” et la référence principale du mot “cela” alors l'observance du commandement de Jésus consiste essentiellement à faire ce que lui-même a fait avec les mêmes paroles, qui, par conséquence, doivent avoir le même effet – certainement en mémoire de Jésus, ainsi la consécration a comme fondement nécessaire la dimension anamnétique. C'est pourquoi la forme linguistique des paroles de la consécration, qui est une forme anamnétique, conserve sa grande valeur.

Toute cette argumentation ne doit pas être considérée comme la déduction d'un développement doctrinal plus tardif du témoignage biblique, en tant ceci serait un

---

erat, non potest ea, quae sunt, in id mutare, quod non erant?» (*De Myst.* 9, 52: Fontes Christiani, vol. 3, 246).

<sup>42</sup> Cfr. MESSNER, *Einige Probleme* (note 20), 179.

<sup>43</sup> Cfr. RAFFA (note 33), 820: «Jésus n'a pas dit de raconter, mais de faire» (trad. par l'auteur de cette étude; texte original: «Gesù non ha detto di narrare, ma di fare»).

procédé anachronique. L'argumentation démontre seulement, mais au moins, que l'affirmation selon laquelle la tension serait générale et inconciliable entre les récits bibliques et le développement occidental de la doctrine eucharistique, manque de fondement. Ainsi, pourtant, il n'est pas affirmé que la Bible ait anticipé ces développements ultérieurs. Mais il serait pareillement anachronique de chercher dans les anaphores des premiers siècles chrétiens l'expression d'une doctrine qui ne s'est pas développée avant le quatrième ou cinquième siècle. On comprend que certaines prières eucharistiques, comme le Canon Romain, ont conservé des éléments de leur structure et de leur forme textuelle d'origine et donc il a fallu quelques changements dans leur interprétation au cours des siècles – fait, cependant, qui ne peut servir contre l'histoire doctrinale de l'occident chrétien.

Par suite de l'importance croissante de l'aspect consécatoire des paroles de l'institution – avec l'accent médiéval donné à la présence réelle du Christ dans l'eucharistie – la dimension du sacerdoce comme représentation du Christ<sup>44</sup>, fondée déjà par les Apôtres, puis transmise à leurs successeurs, pourrait s'appliquer à l'action la plus centrale de la vie ecclésiale<sup>45</sup>: la conséquence c'est la doctrine selon laquelle le prêtre agit dans l'eucharistie *in persona Christi* comme le dit le Concile de Florence<sup>46</sup>. La doctrine selon laquelle les paroles de l'institution, sont le moment exact de la consécration eucharistique n'a jamais été définie dogmatiquement par le Magistère<sup>47</sup>. Généralement l'Eglise a le pouvoir de stabiliser la *forma sacramenti*<sup>48</sup>. Pour cela, il n'est pas justifié que certains liturgistes contestent le fait que les paroles consécatoires sont accentuées soit dans l'édition du Missel, soit dans la prononciation, soit dans les gestes qui l'accompagnent.

En conclusion nous pouvons alors soutenir: il n'est pas possible de démontrer que les décisions du Concile de Trente contredisent le témoignage biblique ou qu'il existe une rupture dans le développement doctrinal telle que on puisse l'établir à partir de l'autocompréhension historique. Pour cela, selon le caractère de la théologie comme science de la foi, il est correct et conséquent de retenir comme témoignage authen-

<sup>44</sup> Cfr. une explication concise et informative qui reste valide dans l'argumentation, dans: L. SCHEFFCZYK, *Die Christusrepräsentation als Wesensmoment des Priesteramtes*, dans: ID., *Schwerpunkte des Glaubens. Gesammelte Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1977, 367-386, surtout 371-380.

<sup>45</sup> Ce développement théologique se montre dans ses premiers accents déjà dans les écrits de CYPRIEN DE CARTAGE (cfr. *Ep.* 63,14).

<sup>46</sup> La pensée de JEAN CHRYSOSTOME est déjà orientée vers cette fin: «Le prêtre qui représente le Christ dit ces paroles, mais il s'agit de la puissance et de la grâce de Dieu. Il dit: Ceci est mon corps. Cette parole transforme les choses qui sont présentées» (*De prod. Iud.* 1, 6; cfr. RAFFA [note 33], 821).

<sup>47</sup> La doctrine fut adoptée par le Magistère (cfr. Concile de Florence; DH 1321), et le S. Office déclarait le 23 mai 1957: «Ex institutione Christi, ille solus valide celebrat, qui verba consecratoria pronuntiat» (AAS 49 [1957] 370).

<sup>48</sup> Cfr. RAFFA (note 33), 818.

tique de la foi chrétienne les doctrines suivantes: Le caractère sacrificiel de la Messe consiste dans la représentation et dans l'oblation du *Christus passus*. Le sacrifice de la Messe selon la conviction occidentale, s'accomplit dans les paroles du Christ sur le pain et le vin prononcées par le prêtre *in persona Christi*. Il ne serait pas sincère d'affirmer dans le dialogue œcuménique que ces doctrines seraient une tradition particulière et secondaire. Les prières eucharistiques, nées dans les premiers siècles chrétiens n'indiquent rien d'autre qu'un stade de développement plus ou moins archaïque.

### 3. L'identité du sacerdoce ministériel dans le témoignage du Magistère

En conséquence, le développement occidental de la doctrine eucharistique peut servir de base sûre pour expliquer l'identité liturgique du prêtre. Alors le témoignage du Magistère peut et doit être un point de départ pour l'évaluation théologique du changement profond dans la compréhension de la liturgie et du sacerdoce, un changement qui n'a pas seulement été causé par la recherche plus récente des anaphores antiques, mais déjà avant par la théorie des mystères de Odo Casel<sup>49</sup>.

Dans l'Eglise antique, les décisions du Magistère concernant le sacerdoce sont peu nombreuses et toujours de nature disciplinaire<sup>50</sup>. En premier lieu le mystère du Christ, dont dépend la doctrine sur le sacerdoce doit être mis au clair. Et c'est justement à propos de cette dépendance que le Concile d'Ephèse nous donne une notion importante: l'unité de la divinité et de l'humanité dans le Christ a sa valeur salvifique dans l'identité du prêtre et de la victime et cette identité donne au sacrifice sa force rédemptrice pour l'humanité<sup>51</sup>.

Le 4<sup>ème</sup> Concile du Latran est le premier qui a pris position en ce qui concerne le sacerdoce ministériel à cause de certaines attaques hérétiques. Le point de départ est proprement le même que nous avons vu dans le Concile d'Ephèse, à savoir le sacerdoce du Christ, dont le centre est le sacrifice. Maintenant cependant, il s'ajoute que dans la célébration eucharistique, le Christ exerce son sacerdoce dans les prêtres va-

<sup>49</sup> Les explications qui suivent sont dues aux résultats de cette étude: K. J. BECKER, *Der Priesterliche Dienst II: Wesen und Vollmachten des Priestertums nach dem Lebramt* (Quaestiones Disputatae vol. 47), Freiburg 1970.

<sup>50</sup> Le premier Concile de Nicée réfute qu'un diacre distribue la communion à un prêtre; cfr. can. 18. Le second Concile de Nicée affirme que l'enseignement et l'explication de l'écriture appartiennent aux devoirs du prêtre (cfr. can. 10); cfr. BECKER (note 49), 13-14.

<sup>51</sup> Cfr. DH 261.

lidement ordonnés quand ils consacrent le pain et le vin<sup>52</sup>. Le parallélisme du Christ Grand Prêtre et le prêtre validement ordonné a été synthétisé ensuite au cours du Concile de Florence par la formule *in persona Christi*<sup>53</sup>. Dans ce dernier Concile, l'image du sacerdoce a été développée par la mention de l'administration des sacrements et de la *potestas regiminis*. Pourtant le cœur du ministère sacerdotal consiste, selon le Concile de Florence dans la *forma sacramenti* de l'époque, c'est-à-dire dans les paroles qui accompagnaient la transmission du calice et de la patène: «Recevez le pouvoir d'offrir le sacrifice dans l'Eglise pour les vivants et les défunts au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit»<sup>54</sup>.

La doctrine tridentine parle du sacerdoce dans le décret sur le sacrifice de la Messe, où se retrouve le parallélisme connu du Concile d'Ephèse et du 4<sup>ème</sup> du Latran: puisque le sacrifice de la Messe est une continuation du sacrifice de la Croix, de même le sacerdoce du Christ se poursuit dans le sacerdoce de l'Eglise<sup>55</sup>. Ceci est réaffirmé dans le décret sur le sacrement de l'ordre<sup>56</sup>. Entre autres il est affirmé pour le sacerdoce aussi le pouvoir de l'absolution<sup>57</sup>. De plus les encycliques jusqu'au 2<sup>ème</sup> Concile du Vatican démontrent que le centre et le sommet des compétences sacerdotales est l'oblation du sacrifice<sup>58</sup>. Tous les autres aspects du sacerdoce tournent autour de ce centre.

Le 2<sup>ème</sup> Concile du Vatican recueille cette tradition et la réfère à la position du prêtre dans la communauté ecclésiale. Ainsi la centralité du sacrifice eucharistique est même soulignée, celui-ci étant le sommet de la vie des fidèles comme aussi celui des actions diverses du prêtre et pareillement la source de tout cela<sup>59</sup>. Aussi la doctrine postconciliaire du Magistère confirme ce point: selon le Pape Jean Paul II la connexion entre la victime et le sacerdoce dans le Christ est le fondement de la vérité que celui qui offre le sacrifice *in persona Christi*, doit aussi participer au sacerdoce du Christ<sup>60</sup>. Dans le Directoire pour le ministère et la vie des prêtres, le sacrifice eu-

<sup>52</sup> Cfr. DH 802.

<sup>53</sup> Cfr. DH 1321.

<sup>54</sup> Cfr. DH 1326.

<sup>55</sup> Cfr. DH 1739 ss.; BECKER (note 49), 157.

<sup>56</sup> Cfr. DH 1764.

<sup>57</sup> Cfr. DH 1765.

<sup>58</sup> Cfr. BECKER (note 49), 159.

<sup>59</sup> «C'est par le ministère des prêtres que se consomme le sacrifice spirituel des chrétiens, en union avec le sacrifice du Christ, unique Médiateur, offert au nom de toute l'Eglise dans l'Eucharistie par les mains des prêtres, de manière sacramentelle et non sanglante, jusqu'à ce que vienne le Seigneur lui-même. C'est là qu'aboutit leur ministère, c'est là qu'il trouve son accomplissement» (Décret *Presbyterorum ordinis* sur le ministère et la vie des prêtres [PO], 2).

<sup>60</sup> «Il existe, en effet, un lien étroit et indissoluble entre l'offrande et le prêtre: celui qui offre le sacrifice

charistique est affirmé comme la présence du sacrifice du Christ et source de toutes les autres activités sacerdotales<sup>61</sup>. Ceci conduit à l'affirmation marquante: «Consacré pour perpétuer le Saint Sacrifice, le prêtre manifeste ainsi de la manière la plus évidente son identité»<sup>62</sup>.

Un regard général sur le développement doctrinal démontre donc que l'union hypostatique du Christ dans sa valeur salvifique – c'est-à-dire dans l'identité entre le prêtre et la victime – constitue le fondement pour le noyau de l'identité du prêtre. En conséquence cette identité ne peut consister en rien d'autre que dans l'oblation du sacrifice eucharistique. En ce point ultime le prêtre trouve donc, selon le témoignage unanime du Magistère, au plus haut point son identité.

#### 4. L'existence d'un acte sacrificiel, qui est spécifiquement propre au prêtre ordonné

Dans les textes du Magistère considérés maintenant, on voit que le Christ lui-même, qui agit par l'intermédiaire du prêtre, est le sujet du sacrifice eucharistique. Alors nous pouvons poser la question: Est-elle suffisante, pour l'identité sacerdotale la conviction que la messe ne puisse être valide en l'absence du prêtre, c'est-à-dire que le prêtre ne puisse être compris que négativement comme *conditio sine qua non* afin que le sacrifice se réalise?

L'argumentation de la théologie des mystères de Odo Casel va dans ce sens. Il en est de même aujourd'hui pour la plus grande part des liturgistes. Casel écrivait<sup>63</sup>:

«La doctrine des mystères ne veut pas seulement l'*una eademque hostia*, elle veut de plus mettre en relief l'*idem offerens* (*sacerdotum ministerio*). Alors selon cette doctrine l'acte sacrificiel du Seigneur assume dans la messe une présence sacramentelle».

---

du Christ doit avoir part au sacerdoce du Christ. La vocation au sacerdoce est donc vocation à offrir son sacrifice in persona Christi, en vertu de la participation à son sacerdoce» (JEAN PAUL II, *Lettre aux prêtres à l'occasion du Jeudi Saint* 1996, 4).

<sup>61</sup> «Mémorial sacramentel de la mort et de la résurrection du Christ, représentation réelle et efficace de l'unique Sacrifice rédempteur, source et sommet de la vie chrétienne et de toute évangélisation, l'Eucharistie est principe, moyen et fin du ministère sacerdotal» (CONGREGATION POUR LE CLERGÉ, *Directoire pour le ministère et la vie des prêtres* [31.1.1994], 48).

<sup>62</sup> *Ibid.*

<sup>63</sup> O. CASEL, *Die Messopferlehre der Tradition*, dans: *Theologie und Glaube* 23 (1931) 353. La version française a été faite par l'auteur de cette étude. L'original allemand est celui-ci: «Die Mysterienlehre möchte nicht nur das *una eademque hostia*, sie möchte das *idem offerens* (*sacerdotum ministerio*) mehr zur Geltung bringen. Sie lehrt daher, dass auch der Opferakt des Herrn in der Messe sakramentale Gegenwart annimmt».

En conséquence<sup>64</sup>,

«l'acte proprement sacrificiel du prêtre est celui de l'Eglise, ou pour mieux dire l'offrande de l'Eglise portée par le prêtre à la suite de l'acte sacrificiel du Christ, n'est pas proprement sacramentel mais surnaturel et se réalise dans le monde de la grâce pour laquelle le monde sacramentel n'est qu'un moyen».

Selon Casel, le prêtre et les autres fidèles dans l'acte sacrificiel ne se distinguent en rien puisque leur acte sacrificiel est à considérer comme seulement spirituel – Casel l'appelle “surnaturel”. L'acte sacramentel s'effectue, selon l'avis de Casel, seulement dans l'acte sacrificiel du Christ qui est objectivement présent dans le mystère du culte. Au niveau sacramentel, au prêtre ne revient aucun acte sacrificiel. Dans cette argumentation on touche à la visée centrale de la théologie des mystères. Quelle chose alors distingue le prêtre des autres fidèles pendant la célébration de la Messe? Si nous expliquons l'argument de Casel de manière scolastique, la différence entre prêtres et laïcs ne consiste plus dans le pouvoir de consacrer et d'offrir mais seulement dans celui de consacrer. Comme consécrateur le prêtre rend présent l'acte sacrificiel du Christ dans le mystère du culte. Ainsi, le ministère du prêtre se réduit à un service auxiliaire pour la validité de la célébration liturgique. Le rejet de cet acte sacrificiel, qui est spécifiquement propre au prêtre ordonné eut une très grande influence sur la théologie postérieure et sur l'autocompréhension de la plus grande part des prêtres.

#### 4.1. Le témoignage du Magistère

Examinons alors la position de Casel au moyen d'un regard sur les textes du Magistère. Selon le Concile de Trente, le caractère sacrificiel de la Messe consiste en une action cultuelle qui est visible<sup>65</sup>. Ceci signifie que la dimension sacrificielle ne convient pas seulement à l'invisible au point d'être réalisé seulement au niveau d'un mystère, mais le caractère sacrificiel doit être propre à l'action visible elle-même<sup>66</sup>.

Déjà en 1938 un théologien de l'ordre dominicain a démontré que Casel, avec son opinion, ne peut se référer à la doctrine tridentine<sup>67</sup>. Le Concile de Trente utilise le

<sup>64</sup> *Ibid.*, 361. La version française a été faite par l'auteur de cette étude. L'original allemand est celui-ci: «Der eigentliche Opferakt des Priesters und der Kirche oder besser das Opfern der vom Priester geführten Kirche im Anschluss an Christi Opferakt ist nicht in dem Sinne sakramental, sondern übernatürlich, und bewegt sich in der Welt der Gnade, für die die sakramentale Welt nur Mittel ist».

<sup>65</sup> Le Concile parle d'un *sacrificium visibile*: cfr. DH 1740.

<sup>66</sup> Cfr. RAHNER – HÄUSSLING (note 28), 30.

<sup>67</sup> Cfr. A. M. HOFFMANN, *Zur Lehre vom weibepriesterlichen Opferakt*, dans: *Theologie und Glaube* 30 (1938) 280-298.

terme *offerre* comme verbe transitif en ce qui concerne le Christ et, autrement, uniquement en ce qui concerne ceux qui sont dans la succession des Apôtres<sup>68</sup>.

Par cet *offerre* le Concile de Trente affirme une *potestas* de la même manière pour la consécration, la distribution de la communion et l'absolution des péchés. Ainsi il parle explicitement d'une *potestas offerendi*, d'un pouvoir d'offrir le sacrifice. Non moins explicitement le Concile affirme cette *potestas* comme une *potestas tradita* qui est alors due à la succession apostolique<sup>69</sup>. Cette *potestas offerendi* ne peut être simplement identifiée avec la représentation consécrationnaire de l'acte sacrificiel du Christ, ce qui impliquerait que le Concile de Trente aurait utilisé le mot *offerre* avec des significations différentes dans le même contexte<sup>70</sup>. De plus ce Concile parle d'une *potestas consecrandi* à côté de la *potestas offerendi* et des autres *potestates*, ce qui ne peut être compris comme une tautologie<sup>71</sup>. A la suite du Concile de Trente le Catéchisme Romain établit la différence entre le sacerdoce commun de tous les fidèles (*sacerdotium interius*) et le sacerdoce de ceux qui sont ordonnés (*sacerdotium externum*)<sup>72</sup>. L'offrande du sacerdoce commun est fondé sur le baptême, sans une *potestas* spécifique, tandis que celle du prêtre ordonné a comme base la *potestas* qui lui est conférée dans l'ordination<sup>73</sup>. La matière du sacerdoce commun consiste en des "hosties spirituelles"<sup>74</sup>, tandis que dans le cas du sacerdoce ordonné la matière est le *Corpus Domini*<sup>75</sup>.

Dans le 2<sup>ème</sup> Concile du Vatican, ces témoignages clairs de l'acte sacrificiel passèrent en seconde ligne, laissant la première importance à la valeur de l'anamnèse du mystère pascal. Néanmoins l'existence de l'acte sacrificiel fut confirmée et assumée ensuite aussi dans le Catéchisme de l'Eglise Catholique<sup>76</sup>:

«C'est par le ministère des prêtres que se consomme le sacrifice spirituel des chrétiens, en union avec le sacrifice du Christ, unique Médiateur, offert au nom de toute l'Eglise dans l'Eucharistie par les mains des prêtres, de manière sacramentelle et non sanglante, jusqu'à ce que vienne le Seigneur lui-même».

Dans ce texte on parle de trois dimensions du sacrifice: 1) du sacrifice spirituel

<sup>68</sup> Cfr. DH 1740.

<sup>69</sup> Cfr. DH 1764.

<sup>70</sup> Cfr. in DH 1740 la relation entre *obtulit* (relative au Christ) et *offerent* (relative aux Apôtres et leurs successeurs): selon Casel, le dernier devrait être entendu dans le sens de *ut consecrarent*. Une telle absence de clarté ne peut pas être insinuée dans le texte conciliaire.

<sup>71</sup> Cfr. DH 1764.

<sup>72</sup> Cfr. *Catechismus Romanus*, II, VII, 23-24.

<sup>73</sup> Cfr. *ibid.*, II, VII, 2; II, VII, 24.

<sup>74</sup> Cfr. *ibid.*, II, VII, 23.

<sup>75</sup> Cfr. *ibid.*, II, IV, 74; II, VII, 2.

<sup>76</sup> PO 2; cfr. aussi CCC 1369.

des fidèles; 2) du sacrifice du Christ; 3) de l'offrande du sacrifice du Christ par les mains du prêtre. C'est justement ce dernier point qui se trouve confirmé par le Catéchisme de l'Eglise Catholique au moyen d'une citation des catéchèses mystagogiques de Jérusalem: «Présentons [*offerimus*] le Christ immolé pour nos péchés»<sup>77</sup>. Même si dans ces paroles l'acte sacrificiel n'est pas exprimé avec la spécificité qui convient pour le sacerdoce ordonné, le Pape Jean Paul II affirme clairement cela: «La vocation au sacerdoce est donc vocation à offrir son sacrifice in persona Christi, en vertu de la participation à son sacerdoce»<sup>78</sup>.

## 4.2. Le témoignage de la liturgie

L'existence de l'acte sacrificiel spécifique du prêtre ordonné peut être démontré aussi dans la liturgie. La partie anamnétique du Canon Romain est de première importance: dans la prière *Unde et memores* on parle évidemment de l'offrande du sacrifice du Christ; la preuve la plus claire sont les paroles *panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae* qui ne peuvent se référer qu'aux dons eucharistiques<sup>79</sup>. Mais on a aussi démontré que les mots *Hostiam sanctam* sont probablement d'origine judéo-chrétienne: l'hostie sainte, qui faisait originellement référence à l'offrande d'Isaac, a été référée au Christ comme nouvel Isaac, aux premiers siècles chrétiens<sup>80</sup>. La prière *Unde et memores* suit directement le récit de l'institution<sup>81</sup> et forme avec lui une telle unité que la mémoire de la passion et de la résurrection du Christ, grâce au mot *unde* apparaît comme conséquence du récit précédent. Ainsi il est clair que, selon le témoignage du Canon Romain, l'action de Jésus dans la Dernière Cène est identique à sa passion. Après le mot *unde* il suit un *et* qui est grammaticalement superflu. Placé ainsi, il indique l'addition d'une réalité non exprimée jusque là, parce qu'on peut le traduire dans le sens de «encore». Cet *et* se réfère certainement au prédicat

<sup>77</sup> *Catech. myst.* 5, 10; cfr. CCC 1371.

<sup>78</sup> JEAN PAUL II, *Lettre aux prêtres à l'occasion du Jeudi Saint* 1996 (note 60), 4.

<sup>79</sup> MESSNER tente d'interpréter aussi ces paroles seulement spirituellement en affirmant que les génitifs *vitae aeternae et salutis perpetuae* sont à comprendre dans le sens d'une finalité orientée vers le futur (cfr. *Einige Probleme* [note 20], 193). Cette interprétation, cependant, ne semble pas être en harmonie suffisante avec la grammaire de la langue latine.

<sup>80</sup> Frédéric MANNS l'a démontré en utilisant quelques sources judaïques, à partir desquelles il existe des parallèles clairs dans des textes voisins de l'antiquité archaïque chrétienne: cfr. F. MANNS, *Origine judéo-chrétienne de la prière "Unde et memores" du Canon romain*, dans: *Ephemerides Liturgicae* 101 (1987) 60-68, surtout 66.

<sup>81</sup> Le fait que cet ordre des textes est d'origine, est affirmé unanimement par Enrico MAZZA (*Alle origini del Canone romano*, dans: *Cristianesimo nella storia* 13 [1992] 1-46, surtout 43) et Giovanni DI NAPOLI (*Il lento processo di formazione del canone romano*, dans: *Ecclesia Orans* 17 [2000] 229-268). Pour tous ces deux spécialistes, l'antiquité des textes ne fait pas de doute: la formulation des paroles d'institution remonte même à une tradition orale qui précède le témoignage biblique écrit (cfr. J. A. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, Bd. 2, Wien 1962<sup>5</sup>, 244).

de la phrase c'est-à-dire *offerimus*. Alors par rapport aux affirmations sacrificielles précédentes (à savoir par exemple dans la prière *Hanc igitur*), cet *offerimus* doit être d'une dimension nouvelle, assumant son contenu par le mot *memores*, c'est-à-dire par l'anamnèse de la passion<sup>82</sup>. Parce que le récit de l'institution parle du sacrifice du Christ, il donne l'occasion de faire de même, c'est-à-dire l'oblation du Corps et du Sang du Christ dans la mémoire de la passion. Si au contraire la triple "hostie" qui dans sa beauté est quasi un hymne<sup>83</sup>, était référée à l'auto-oblation de l'Eglise, comme le font certains chercheurs récents, nous serions devant une étrange expression de l'Eglise qui se vanterait de sa propre offrande. La compréhension de l'*Unde et memores* comme offrande du sacrifice du Christ est en outre en harmonie avec la prière suivante *Supra quae* dans laquelle sont mentionnés les actions sacrificielles d'Abel, Abraham et Melchisédech: puisque ces derniers ont offert les modèles du sacrifice du Christ et furent exaucés, nous voulons de même être exaucés avec notre oblation<sup>84</sup> du Corps et du Sang du Christ<sup>85</sup>.

Cette interprétation de la prière *Unde et memores* n'exige pas nécessairement que la prière précédente *Quam oblationem* se comprenne comme une épiclese consécrationnaire. A les considérer les arguments des chercheurs modernes sont anachroniques, en tant qu'ils transfèrent la demande plus tardive du moment de la consécration dans les textes archaïques. Ils veulent concrétiser ce "moment" dans le Canon Romain dans la prière *Supplices te rogamus*: là cependant on reconnaît en forme d'intercession seulement, que Dieu accueille l'oblation, en manquant au contraire toute indication concrète et explicite à un événement consécrationnaire – tout au moins l'indication de la consécration justement à ce moment. Le problème en question n'est pas devenu virulent avant un développement théologique ultérieur<sup>86</sup>. Dans le stade archaïque de l'anaphore, chaque prière prise pour soi ne doit pas être entendue comme une affir-

<sup>82</sup> Cela indique aussi le parallélisme stylistique entre deux formulations à trois éléments, c'est à dire d'une part *hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam* et, d'autre part, avant *tam beatae passionis necnon et ab inferis resurrectionis sed et in coelos gloriosae ascensionis*; cfr. aussi MANNS (note 80), 63 s.

<sup>83</sup> Cfr. Jungmann (note 81), 280.

<sup>84</sup> La parole *quae* de l'expression *Supra quae* ne doit donc pas se référer séparément à la présence eucharistique du Seigneur, mais au sacrifice du Christ, en tant qu'il est offert maintenant par l'Eglise. C'est seulement ainsi que la prière *propitio ac sereno vultu respicere digneris* peut avoir du sens.

<sup>85</sup> Reinhard MESSNER, cependant, a raison quand rapporte les paroles «de tuis donis ac datis» aux dons du pain et du vin et non au Corps du Christ, en recourant aux témoignages parallèles dans les anaphores orientales (cfr. *Einige Probleme* [nota 20], 192): Mais cela indique que le sacrifice du Christ est offert non pas *de corpore physico*, c'est-à-dire de façon sanglante comme sur la Croix, mais de manière non sanglante en un mode sacramental sous les espèces du pain et du vin.

<sup>86</sup> En fait, il est significatif que l'on montrait dans le Canon Romain dans le changement de la prière *Quam oblationem*, dont la formulation originaire avait parlé de la *rationabilis oblatio* de pain et vin, laquelle était entendu comme *imago et similitudo corporis et sanguinis Iesu Christi*. Cela changeait dans l'expression d'un développement et d'une finalité: «ut nobis corpus et sanguis fiat» (cfr. MESSNER, *Einige Probleme* [note 20], 178).

mation ponctuelle d'un moment spécifique; il s'agit au contraire d'une affirmation qui vaut pour l'anaphore entière. Alors l'expression *supplices te rogamus* n'a pas à être comprise dans le sens «maintenant justement nous te prions humblement» mais dans le sens «dans cette célébration nous te prions humblement». De la même façon on doit attribuer un facteur temporel plus étendu au mot *offerimus* de la prière *Unde et memores*. Tout, mémoire, oblation et consécration, s'accomplit dans la prière eucharistique comme telle. Par conséquent on peut parler d'une oblation dont la réalisation parfaite est mentionnée en un lieu ultérieur du texte<sup>87</sup>.

Revenons maintenant à la question de l'acte sacrificiel propre au prêtre: dans la prière *Unde et memores* nous trouvons aussi les mots *nos servi tui sed et plebs tua sancta* qui indiquent le sujet de l'*offerimus*, lequel se réfère à l'*hostia sancta*, c'est à dire au sacrifice du Christ. Ainsi les ministres ordonnés (*nos servi tui*) sont distincts de l'assemblée des fidèles (*plebs tua sancta*), distinction soulignée même par la copule *sed et*.

Aussi dans la prière eucharistique de la Tradition Apostolique on trouve au moins une trace de l'existence de cet acte sacrificiel. Dans ce texte le verbe *offerimus* est relié aux mots *Gratias tibi agentes quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare* – une formulation typique de remerciement pour la grâce du ministère sacerdotal ou épiscopal, qui est en harmonie parfaite avec les règles de l'ordination épiscopale qui précèdent l'anaphore dans le document<sup>88</sup>, en outre ce type de remerciement est aussi présent dans de nombreuses anaphores orientales<sup>89</sup>. C'est pourquoi avec cet *offerimus* on entend aussi dans la Tradition Apostolique en premier lieu l'action du prêtre ou de l'évêque<sup>90</sup>, y compris peut être les autres fidèles dans la simplicité et la concision du texte. Puisque le Canon Romain dans le point correspondant affirme explicitement une différence entre le prêtre et les autres fidèles, il est plus précis que les autres prières eucharistiques qui utilisent simplement le pluriel *offerimus*.

En somme nous pouvons reprendre nos observations en affirmant que l'existence d'un acte sacrificiel propre au prêtre ordonné, ce que refuse Casel, peut être démontré clairement à partir des textes du Magistère et aussi à partir des anaphores antiques.

<sup>87</sup> Cependant, le fait que quelques interprétations médiévales du Canon (cfr. MESSNER, *Einige Probleme* [note 20], 181-182), qui ne comprenaient pas la prière *Unde et memores* comme oblation du sacrifice du Christ, pourrait être causé par une vision temporellement plus ponctuelle que chaque partie du Canon ainsi que l'*Unde et memores* devait dépendre de l'interprétation du *Qui pridie* qui n'était pas partout consécraire.

<sup>88</sup> Ceci est clair dans la rubrique au début du texte: «Quicumque factus fuerit episcopus... cum omni presbyterio dicat gratias agens» (B. BOTTE, *La tradition apostolique de saint Hippolyte*, Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen Heft 39, Münster 1963<sup>2</sup>, 10).

<sup>89</sup> Cfr. RAFFA (note 33), 521.

<sup>90</sup> Cette interprétation est en harmonie parfaite avec la tradition précédente, parce que la première lettre de Clement témoigne déjà que l'oblation [latreutique] des sacrifices (qui n'est pas spécifiée) c'est le devoir premier des prêtres (cfr. 1 Clem 44; cfr. aussi ZIEGENAUS [note 31], 480 s.).

## 5. La nature de l'acte sacrificiel propre au prêtre

Ici naît certainement la question, en quoi consiste concrètement cet acte sacrificiel propre au prêtre. Avant tout on peut constater avec la doctrine dogmatiquement définie par le Concile de Trente, que le sacrifice de la Messe est l'oblation du Corps et du Sang du Christ faite au Père c'est-à-dire une *oblatio oblationis Christi*. C'est le témoignage sans équivoque soit du Rite Tridentin soit du Rite postconciliaire de la Messe. L'oblation du Christ doit être comprise d'une part comme un sacrifice "relatif" c'est-à-dire identique au sacrifice de la Croix, d'autre part comme un sacrifice "propre" et "réel", qui, offert par l'Eglise, glorifie Dieu et a des effets propitiatoires et impétratoires.

### 5.1. Le fondement anamnétique

Le fait que le sacrifice de l'Eglise est un sacrifice "propre" mais qui n'ajoute rien au sacrifice de la Croix peut s'expliquer par son fondement dans l'anamnèse, c'est-à-dire dans la mémoire liturgique. Pour cela la mémoire liturgique doit être soulignée plus clairement. Elle est en fait d'une importance plus grande que dans la théologie des mystères, selon laquelle, rendu présent «le fait [salvifique] comme tel, tout seul et par lui-même, la "mémoire" de l'Eglise n'est évidemment plus nécessaire»<sup>91</sup>. L'anamnèse a en outre une valeur plus grande que dans les théories modernes sur les prières eucharistiques, pour lesquelles cette valeur tend à être réduite dans sa signification existentielle. Mais en réalité la mémoire liturgique doit sa force et sa portée à ce que l'on appelle les *notae ecclesiae*, à savoir l'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité de l'Eglise. Quand l'Eglise, étant le Corps du Christ, est mystérieusement intégrée dans le sacrifice de sa Tête qui est devenu éternel – en cela consiste sa sainteté –, fait mémoire de l'œuvre salvifique du Christ dans sa catholicité, unité et apostolicité, alors cette mémoire est remplie d'une "gloire" dont parle Jésus dans sa prière sacerdotale quand il dit: «Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, pour qu'ils soient un comme nous sommes un»<sup>92</sup>. Cette "gloire" comprise dans un sens biblique est toujours chargée de "force"<sup>93</sup>: dans cette "puissance" l'œuvre salvifique du Christ caractérise et marque totalement l'action de l'Eglise au point de ne pouvoir jamais être dépassée par cette dernière.

<sup>91</sup> SCHEFFCZYK, *Die Heilszeichen von Brot und Wein* (cfr. note 9), 73. La traduction française a été faite par l'auteur de cette étude. Voici l'original allemand: «Wenn die Tat als solche und allein in sich selbst gegenwärtig wird, bedarf es ja offenbar des "Gedächtnisses" der Kirche nicht mehr».

<sup>92</sup> Cfr. surtout Jn 17,22.

<sup>93</sup> Cfr. par ex. l'affirmation de la lettre aux Romains, que «le Christ, par la toute-puissance du Père [*per gloriam Patris*] est ressuscité d'entre les morts» (Rm 6,4).

Alors l'œuvre salvifique divine apparaît pour ainsi dire comme un "espace" rempli de force, "dans" lequel le sacrifice eucharistique peut rester entièrement relatif, c'est-à-dire identique avec le sacrifice de la croix. En même temps cet "espace" rend possible la coopération de l'Église de façon qu'elle-même devient active et son sacrifice peut devenir "réel", "propre" et "visible". Nous voyons ici à ce propos, le point de vue catholique se différencier du point de vue protestant: l'opération divine n'est pas un "point" avec lequel toute action humaine ne peut que concourir; c'est en revanche, comme un "espace", dans lequel la coopération de la créature trouve sa place et partant sa coresponsabilité. L'identité du sacrifice de la Messe avec le sacrifice de la Croix se définit par conséquent dans le sens d'un tel "espace".

## 5.2. Vers une compréhension personnelle

Une autre question se pose alors: comment se réalise l'oblation du Corps et du Sang du Christ dans la célébration eucharistique? Depuis des siècles les opinions des théologiens sont différentes. Les diverses théories du sacrifice de la Messe sont connues. Elles peuvent généralement se partager de la manière suivante: un groupe de théories part d'une immolation sacramentelle du Christ, c'est-à-dire d'un physicisme, dans lequel l'identité du sacrifice de la Messe avec le sacrifice de la Croix n'est pas suffisamment conservée; un autre groupe de théories préfère l'idée d'une oblation du Christ, réduisant ainsi le réalisme sacramentel du sacrifice visible à une oblation plutôt spirituelle. Toutes ces théories sont nées en une époque historique au cours de laquelle on n'avait pas encore entrepris une réflexion théologique sur la liturgie en tant que telle. La théologie des mystères de Odo Casel, bien qu'ayant cette intention, n'arrive pas à intégrer suffisamment la dimension hiérarchique ni à éviter convenablement le risque de réduire la doctrine de l'Église d'une manière existentialiste ou protestante, comme nous avons pu le voir dans les théories plus récentes sur les anaphores antiques.

Le concept de "mystère" n'est évidemment pas adapté pour comprendre théologiquement la liturgie comme telle de sorte que la vérité du sacrifice eucharistique reste entière. Cela ne veut certainement pas dire que toute idée de mystère doive être réfutée; cependant on doit faire attention à ce que le mystère arrive à la position juste, qu'on ne peut trouver en partant de ce concept lui-même. La méthode juste ne doit opposer ni la patristique à la scolastique ni l'antiquité chrétienne à la tradition tridentine, mais doit partir du témoignage du Magistère et l'appliquer à un raisonnement théologique sur l'ensemble de la théologie. Il y a en effet une voie qui correspond à ses intentions, une voie jusqu'à maintenant à peine étudiée pour parler théologiquement du sacrifice de la Messe: cette voie est l'accent sur le personnalisme, en tant qu'il est distinct jusque dans ses principes d'un existentialisme philosophique. En face de la pensée de la théologie des mystères, la pensée personnaliste a l'avantage

d'être ouverte soit au visible, soit à l'invisible, parce que la personne fait partie de ces deux dimensions. La pensée personnaliste en outre, à la différence du mystère comme point de départ, peut s'appuyer sur le témoignage du Magistère de l'Eglise et sur les arguments des grands théologiens communément reconnus. Les précurseurs les plus importants d'une explication personnelle de la vérité du sacrifice de la Messe sont, à mon avis, les trois suivants: Joseph Ratzinger, le Pape Jean Paul II et Leo Scheffczyk<sup>94</sup>.

### 5.2.1. Valeur de la théologie de Joseph Ratzinger

En son temps de Préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, le Cardinal Joseph Ratzinger avait développé une pensée fondamentale pour la compréhension du sacrifice eucharistique<sup>95</sup>. Le sacrifice du Christ, selon lui, prend soit l'aspect corporel des sacrifices de l'Ancien Testament, soit la tendance à une spiritualisation qui caractérise toute l'histoire de l'antique peuple élu. La spiritualisation est parfaitement exprimée par le Christ en tant qu'il est le *Logos* du Père, la corporalité en revanche en tant qu'il est incarné. Ainsi est abolie la séparation entre l'homme qui offre et le don offert qui remplaçait le don de soi-même, parce que le Christ est en même temps prêtre et hostie.

- L'aspect spirituel ici préserve de la compréhension du sacrifice dans la logique des sacrifices de l'Ancien Testament, une logique qui est en dehors du personnalisme. Parce que le physicisme d'une *mactatio mystica* (= immolation sanglante mystique), dans laquelle on part de la double consécration en faisant abstraction de la concomitance, reste dans les limites vetero-testamentaires, il est définitivement exclu comme explication du sacrifice eucharistique.
- L'aspect corporel au contraire, Ratzinger le voit dans le sacrifice des chrétiens: le Christ est l'unique et vraie hostie, c'est pourquoi le sacrifice des chrétiens est assimilable au Christ l'unique homme conforme à Dieu. Cette assimilation au Christ se réalise par l'intégration au Corps du Christ, l'Eglise.

Puisque Dieu est Amour, l'unité du Corps du Christ s'obtient dans la communion des hommes conformes à Dieu et donc devenus eux-mêmes charité. Dans le sens de Saint Augustin, le sacrifice des chrétiens consiste dans l'unité du Corps du Christ, de

<sup>94</sup> Leo SCHEFFCZYK, un des plus grands théologiens allemands du 20<sup>ème</sup> siècle, fut créé cardinal en 2001 par le Pape Jean Paul II. C'est un des mérites permanents de ce grand théologien qui est arrivé à un personnalisme qui n'est pas fondé sur la philosophie mais totalement sur la révélation biblique. Ainsi SCHEFFCZYK a réussi de façon notable à ouvrir non seulement la pensée patristique mais aussi la scolastique au personnalisme sans la modifier en sens idéaliste ou existentialiste. La conservation soignée du contenu des dogmes catholiques reste au centre des intentions théologiques.

<sup>95</sup> Cfr. J. RATZINGER (BENOÎT XVI), *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg u.a. 2000, 30-43; ID., *Theologie der Liturgie*, dans: Forum Katholische Theologie 18 (2002) 1-13, surtout 8-11.

sorte que l'Eglise, lorsque le Corps du Christ est offert sur l'autel, s'offre elle-même au point que Dieu qui est charité sera «tout en tous». Ainsi le Cardinal Ratzinger explique le sacrifice eucharistique dans une manière de raisonner qui, soulignant la conformité avec le Christ et la charité, garantit le développement d'une théologie conséquemment personnaliste.

### 5.2.2. Quelques aspects de la doctrine du saint Pape Jean Paul II

Alors comment sont intégrées exactement les personnes parmi celles qui participent au sacrifice, et tout d'abord la personne du prêtre? C'est le Pape Jean Paul II qui l'a évoqué avec une intensité particulière. Dans sa lettre apostolique *Dominicae Cene*, le Pape parle du sacrifice du Christ comme d'un *sacrum*, un "sanctuaire", dans lequel le prêtre «est introduit et inséré, de manière sacramentelle (et en même temps ineffable), [et] dans lequel, à son tour, il associe spirituellement tous ceux qui participent à l'assemblée eucharistique»<sup>96</sup>. Le prêtre en fait unit tous les autres fidèles à cette réalité à laquelle lui-même est intégré parce que selon la Constitution Liturgique les fidèles sont appelés, – en dépendance de la *potestas* du prêtre – à offrir «la victime sans tache, non seulement par les mains du prêtre, mais aussi unis avec lui» apprenant ainsi «à s'offrir eux-mêmes»<sup>97</sup>. Tous les participants sont alors respectés non seulement dans leur activité mais aussi dans leur personnalité.

Ceci entraîne des conséquences pour la compréhension du concept tridentin du *sacrificium visibile*: le sacrifice eucharistique en effet n'est pas seulement visible dans les deux espèces eucharistiques, qui ne peuvent exprimer qu'extérieurement la mort du Seigneur<sup>98</sup>, en tant que le physicisme de la théologie d'une *mactatio mystica* s'ex-

<sup>96</sup> JEAN PAUL II, Lettre *Dominicae Cene*, n. 8.

<sup>97</sup> SC 48.

<sup>98</sup> Toutefois, la double consécration n'a pas seulement le caractère d'un signe extérieur sans effet, comme l'affirme Th. WITT (*Repraesentatio sacrificii* [cfr. note 30], 197-203) en interprétant Thomas d'Aquin et en se référant à M. SCHMAUS (*Die Lehre von den Sakramenten* [Katholische Dogmatik Bd. 4/1], München 1952<sup>4</sup>, 305) et J. BRINKTRINE (*Das Opfer der Eucharistie. Dogmatische Untersuchungen über das Wesen des Messopfers*, Paderborn 1937, 58). Certes, WITT a raison d'admettre que l'intention de consacrer uniquement le pain ou uniquement le vin serait insuffisante et par conséquent ne conduirait pas à la validité du sacrifice eucharistique (*Repraesentatio sacrificii*, 200; 203); mais il affirme que si *vi concomitantes* le Christ "entier" serait rendu présent dans la consécration d'un seul des éléments du pain ou du vin, alors le caractère sacrificiel entier serait ainsi effectué. Ici, le caractère sacrificiel est donc vu seulement dans la présence eucharistique de la personne du Christ (cfr. à bon droit l'opinion contraire de M. HAUKE, *Was ist die Heilige Messe? Die systematische Diskussion über das «Wesen» des eucharistischen Opfers*, dans: Forum Katholische Theologie 30 [2014] 6-29, ici 26). En réalité, le caractère sacrificiel ne se réalise que dans l'action visible de l'église. On peut certainement consentir à Witt en ce que le caractère de signe de la double consécration (c'est à dire créer une image de la séparation du Corps et du Sang et ainsi de la mort du Christ) ne peut acquérir un effet propre. Toutefois, la double consécration n'a pas seulement un caractère de signe extérieur, mais aussi – et encore plus profondément – un caractère anamnétique: en effet, elle est la mémoire de l'action de Jésus pendant la

clut, ni n'est-il visible dans la prière et les gestes qui ne peuvent former le noyau de l'acte sacrificiel n'en témoignant que de manière extérieure, parce que l'acte central n'est pas spirituel mais sacramentel. Le sacrifice au contraire est visible dans les personnes qui, selon la manière qui leur est propre, participent à l'action sacrificielle, c'est à dire dans le prêtre avec son pouvoir et dans les fidèles dans leur participation spirituelle.

On peut ici soulever l'objection que dans cette idée du sacrifice, la personne humaine prédomine sur l'objectivité du sacrifice. En effet il serait insuffisant de ne vouloir comprendre la dimension personnelle du sacrifice qu'en tant que le prêtre et les autres fidèles sont en lui *intégrés* de leur propre manière: en particulier le prêtre doté d'un pouvoir sacré grâce auquel il lui échoit l'acte sacrificiel, doit *participer* aussi de manière personnelle au sacrifice. Puisque la visibilité du sacrifice comme sacrifice réel est d'être fondé sur la personne humaine, alors l'action sacrificielle doit considérer le sujet de cette dernière, c'est à dire le prêtre, non seulement d'une manière "instrumentale" mais aussi d'une manière "propre" et "intérieure". Il ne suffit pas que le prêtre représente le Christ uniquement par l'intermédiaire de ses fonctions, il doit aussi le représenter ontologiquement dans sa personne. Pour ces motifs aussi Jean Paul II affirme: «En effet, le prêtre est choisi par le Christ, non pas comme un "objet" mais comme une "personne"; il n'est pas un instrument inerte et passif, mais un "instrument vivant"»<sup>99</sup>. Ce que le prêtre accomplit donc à l'autel, en mémoire du Seigneur, il ne le peut seulement que dans la mesure où lui-même comme personne est une mémoire représentant le Christ<sup>100</sup>.

Pour expliquer ceci avec plus de précision, nous devons revenir au fondement christologique. A proprement parler, le sacrifice du Christ est l'identité de celui qui offre et de celui qui est offert. Le Christ est en même temps prêtre et victime of-

---

Dernière Cène. L'action liturgique de l'Eglise a généralement comme fondement la force de la mémoire (anamnèse). Par conséquent, (indépendamment de la question de l'intention) si l'on consacrerait uniquement du pain ou du vin, le fondement anamnétique pour l'action de l'Eglise serait si déficient que l'acte sacrificiel ne pourrait aboutir à sa perfection.

<sup>99</sup> JEAN PAUL II, Exhortation apostolique post-synodale *Pastores dabo vobis* sur la formation des prêtres dans les circonstances actuelles (25.3.1992), n. 25. L'importance du prêtre comme personne – et non pas seulement la fonction exercée de l'acte sacrificiel – est aperçue dans cette prise de position de PIE XII: «Quoad sacrificii Eucharistici oblationem tot sunt actiones Christi Summi Sacerdotis, quot sunt sacerdotes celebrantes» (*Allocutio* du 2.11.1954, dans: *Acta Apostolicae Sedis* 46 [1954] 666-677, ici 669). Plus tard, PIE XII citait cette affirmation en vue de la question de la concélébration, un fait que fortifie encore le sens envisagé ici (cfr. *Esortazione al Congresso internazionale di Liturgia pastorale* [22.9.1956], dans: C. LOLLI [ed.], *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, vol. 18: *Diciottesimo anno di pontificato* [2 marzo 1956 – 1 marzo 1957], Città del Vaticano 1957, 463-479, ici 471).

<sup>100</sup> Il s'agit de la représentation du Christ dans un sens symbolico-réel. Par le concept de "Realsymbol" cfr. K. RAHNER, *Zur Theologie des Symbols*, dans: ID., *Schriften zur Theologie*, Bd. IV, Einsiedeln 1960, 290. Un importante rapprochement patristique à cela se trouve dans la théologie de Théodore de Mopsuestia, qui parle du prêtre en tant qu'image du Christ souverain prêtre; cfr. ZIEGENAUS, *Die Heilsgegenwart* (note 31), 313-316.

ferte. Puisque maintenant le prêtre, pour les motifs de la visibilité du sacrifice eucharistique, est vraiment le sujet de l'action, alors de la même façon, il ne peut être uniquement celui qui offre, mais il doit être aussi, en un certain sens, l'hostie. Ceci pourtant ne peut se réaliser seulement au niveau d'une richesse spirituelle par suite de la participation avec dévotion du prêtre, mais doit être effectué aussi de manière objective et sacramentelle. Ceci est abordé par le Pape Jean Paul II, en tant qu'il associe la participation du prêtre au sacerdoce du Christ avec l'offrande du sacrifice d'une manière sensiblement personnaliste. Un des points les plus importants à cet égard se trouve dans la lettre aux prêtres pour le Jeudi saint 1996, déjà citée, qui est ici importante sous de nouveaux aspects: «Il existe, en effet, un lien étroit et indissoluble entre l'offrande et le prêtre: celui qui offre le sacrifice du Christ doit avoir part au sacerdoce du Christ»<sup>101</sup>. Puisque le sacerdoce signifiait pour le Christ d'être lui-même offert, la participation à ce sacerdoce doit signifier que le prêtre participe d'une manière mystérieuse au Christ se livrant en sacrifice.

### 5.2.3. Incitations à réfléchir selon la théologie de Leo Scheffczyk

A ce propos, le Cardinal Leo Scheffczyk fournit des éléments importants avec sa théologie personnaliste. En parlant du sacerdoce, Scheffczyk part souvent du caractère sacramentel, qu'il comprend dans le sens scolastique comme une configuration au Christ crucifié et comme une *significatio Christi mediatoris*. Ceci cependant a une conséquence pour la position de la personne du prêtre dans l'événement sacramentel. Avant tout Scheffczyk caractérise la signification anthropologique du monde sacramentel entier, dans lequel l'homme entre comme collaborateur par toute son existence:

«Dans l'événement sacramentel ce n'est pas seulement Dieu qui agit par l'homme disposé à (le) recevoir, l'homme agit plutôt avec Dieu, en une activité qui implique tout son être corps et âme»<sup>102</sup>.

Parce que ce concept sacramentel envisage l'homme entier, il montre aussi un caractère bien personnel. Il conduit à l'affirmation suivante en ce qui regarde l'acte sacrificiel de la Messe, dans laquelle s'associent le caractère sacerdotal et l'action sacramentelle<sup>103</sup>:

<sup>101</sup> JEAN PAUL II, *Lettre aux prêtres à l'occasion du Jeudi Saint 1996* (note 60), 4.

<sup>102</sup> L. SCHEFFCZYK, *Von der Heilsmacht des Wortes. Grundzüge einer Theologie des Wortes*, München 1966, 273. La traduction française a été faite par l'auteur de cette étude. Voici l'original allemand: «Im Geschehen des Sakramentes handelt nicht nur Gott am empfangsbereiten Menschen, vielmehr handelt hier der Mensch mit Gott zusammen, und zwar in einer sein ganzes leib-seelisches Sein umfassenden Aktivität.»

<sup>103</sup> L. SCHEFFCZYK, *Der Zölibat als priesterliche Lebensform*, manuscrit non encore publié d'une conférence

«En tant que *signum configurativum* le caractère de l'ordination fait ressembler d'une manière spécifique le prêtre au Christ grand prêtre et à sa médiation entre les hommes et le Père. Il lui donne une conformité avec le Christ qui lui donne une existence entièrement vouée à Dieu et aux hommes, un dévouement qui se réalise sacramentellement surtout dans le sacrifice eucharistique, et qui par ailleurs se concrétise dans le sacrifice de la vie entière».

La conformité à ce dévouement total du Christ-prêtre est par conséquent imprimée dans le prêtre au moyen de l'ordination, et sur cette base, le sacrifice du Rédempteur se réalise mystérieusement dans le prêtre au moment du sacrifice eucharistique. Pourtant, on ne doit certainement pas comprendre cela comme une "intervention nouvelle" du Christ céleste dans l'âme du prêtre, elle s'explique au contraire par la mémoire liturgique dont la puissance enracinée dans l'unité de l'Église a été précédemment soulignée. C'est pourquoi le caractère anamnétique de la liturgie est d'une grande valeur théologique. C'est dans cette "puissance" que la mémoire informe non seulement l'action liturgique, mais aussi les personnes qui sont les sujets de ces actions, surtout le prêtre. La réalisation mystérieuse du dévouement sacrificiel du Christ dans le prêtre est simplement l'effet spécifique de la mémoire liturgique dans la personne revêtue du caractère de l'ordination. Ainsi le prêtre *in persona Christi* consacre le pain et le vin en corps et sang du Christ, il unit «les vœux des fidèles au sacrifice de leur Chef»<sup>104</sup> et place l'hostie immaculée comme sacrifice sous les yeux du Père.

Ce porter-en-présence-de-Dieu du *Christus passus* ne se réalise seulement que de manière secondaire par les prières du prêtre, mais en premier lieu au moyen de l'acte consécratoire lui-même, lequel ayant pris forme par le dynamisme anamnétique fait participer mystérieusement la personne du prêtre au sacrifice du Christ. Réalisé par le prêtre ainsi qualifié, l'acte consécratoire possède objectivement un caractère latreutique, eucharistique, propitiatoire et impétratoire. L'unité du prêtre avec le Christ au moment de la consécration est donc sacramentel *et* sacrificiel: ainsi le sacrifice eucharistique est assurément "relatif" *et* "propre", comme aussi – contraire à Casel – "propre" *et* "visible". Alors l'acte sacerdotal du sacrifice de la Messe s'enracine dans le fait que la mémoire liturgique effectue sa force spécifiquement<sup>105</sup> dans la personne

---

tenue dans une journée des prêtres du diocèse de Feldkirch à Götzis le 16 octobre 2002. La traduction française a été faite par l'auteur de cette étude. Voici l'original allemand: «Als *signum configurativum* verähnlicht der Charakter der Weihe den Priester in spezifischer Weise dem Hohenpriester Christus und seinem Mittlersein zwischen den Menschen und dem Vater. Er verleiht ihm eine Konformität mit Christus, die seine Existenz mit einem Zug gänzlicher Hingabe an Gott und die Menschen versieht, die sich sakramental vor allem im Opfer der Eucharistie vollzieht, aber sich im Opfer des ganzen Lebens konkretisiert».

<sup>104</sup> LG 28.

<sup>105</sup> Déjà PIE XII a accentué cet effet spécifique dans son exhortation apostolique *Menti nostrae* sur la sainteté de la vie sacerdotale (Éditions Bonne Presse 1950, 13 [Acta Apostolicae Sedis 42 [1950] 657-702, ici 666]): «Le Christ s'offre lui-même au Père éternel pour sa gloire et pour notre salut. Lorsque, Prêtre et Hostie, il agit comme Chef de l'Église, il offre et immole non seulement lui-même, mais aussi tous

du prêtre à cause du caractère du sacrement de l'ordre imprimé dans son âme. Par là, les paroles centrales (*Hoc est enim corpus meum – Hic est enim calix sanguinis mei...*) revêtent le pouvoir consécrationnaire et en même temps sacrificiel. C'est dans cette position que le prêtre représente le Christ non seulement devant les fidèles, mais, comme *alter Christus*, il représente aussi les fidèles devant Dieu. Ainsi «il est en état de continuer l'action propitiatoire en union avec le Christ et toujours faire de nouveau une place à la miséricorde de Dieu envers les hommes»<sup>106</sup>.

les fidèles et, en un certain sens, tous les hommes» (*Christus... non modo semet ipsum, sed christianos universos et quodam modo omnes etiam homines offert et immolat*). Ici le texte se réfère à un fondement chez AUGUSTIN conforme au contenu (*De Civitate Dei* 1, X, c. 6) et poursuit immédiatement: «Si cela vaut pour tous les fidèles, cela vaut d'autant plus pour les prêtres qui sont les ministres du divin Rédempteur surtout pour célébrer le sacrifice eucharistique» (*namvero si hoc pro christianis omnibus, maiore profecto titulo pro sacerdotibus valet, qui idcirco praesertim divini Redemptoris ministri sunt, ut Eucharisticum sacrificium peragant*). Le fait que l'acte sacrificiel de l'eucharistie est intégré dans l'argumentation est remarquable: C'est à cet acte que s'oriente – selon la logique du texte – l'affirmation précédente que les prêtres sont «ministres du divin Rédempteur» (*divini Redemptoris ministri*). En explicitant en particulier ce que les prêtres simplement «sont» avant de parler de l'agir sacrificiel, le caractère sacerdotal de par sa nature ne peut pas être omis, même s'il n'est pas mentionné directement. C'est proprement ici que l'intégration des fidèles dans le sacrifice du Christ – mentionnée au début – regarde «d'autant plus» (*maiore titulo*) les prêtres. Exprimé de manière succincte, l'intégration particulière du prêtre dans le sacrifice du Christ – en vertu du caractère sacerdotal – vise avant tout au pouvoir central de la consécration et du sacrifice. PIE XII a déjà fondé cette doctrine dans la lettre encyclique *Mystici Corporis Christi* (toutefois sans se référer au sacerdoce; cfr. *Acta Apostolicae Sedis* 35 [1941] 232 s.). Aussi le Concile Vatican II évoque l'intégration sacrificielle de la personne du prêtre dans l'acte du sacrifice eucharistique dans le décret *Presbyterorum Ordinis* (n. 13): «Dans le mystère du sacrifice eucharistique, où les prêtres exercent leur fonction principale, c'est l'œuvre de notre Rédemption qui s'accomplit sans cesse... En s'unissant à l'acte du Christ Prêtre, chaque jour, les prêtres s'offrent à Dieu tout entiers» (*In mysterio Sacrificii Eucharistici, in quo munus suum praecipuum sacerdotes adimplent, opus nostrae redemptionis continuo exercetur... Ita, dum Presbyteri cum actu Christi Sacerdotis se coniungunt, cotidie se totos Deo offerunt*). Même si le contexte est spirituel, nous ne trouvons pas ici le subjonctif «qu'ils s'offrent» (*offerant*), mais l'indicatif «ils offrent» (*offerunt*) qui est lié avec «tous» (*totos*) ainsi qu'avec «chaque jour» (*cotidie*). Cela met en évidence que l'affirmation entendue n'est pas purement spirituelle mais ontologique. Cette observation se fonde sur le fait que la formulation précédente «en s'unissant à l'acte du Christ Prêtre» (*cum actu Christi Sacerdotis se coniungunt*) suit à l'objectivité de ce qui est affirmé antérieurement «exercent leur fonction principale – l'œuvre de notre Rédemption qui s'accomplit» (*munus... adimplent – opus nostrae redemptionis... exercetur*).

<sup>106</sup> L. SCHEFFCZYK, «Stellvertretung» und Sendung des Priesters, dans: ID., *Glaube als Lebensinspiration. Gesammelte Schriften zur Theologie*, vol. 2, Einsiedeln 1980, 413-425, ici 424. La traduction française a été faite par l'auteur de cette étude. Voici l'original allemand: «Hier vermag er in Einheit mit Christus das Sühnehandeln weiterzuführen und der gnädigen Zuwendung Gottes zu den Menschen immer neu Raum zu schaffen».

### **Résumé**

Cette étude a l'intention de réintégrer l'identité eucharistique du sacerdoce ministériel dans la théologie de la liturgie. Dans ce but, des aspects de la théologie des mystères de Odo Casel et de la recherche plus récente des anaphores antiques sont pris en considération. Critères d'évaluation sont l'évolution de la doctrine catholique – sans tendre à un archéologisme – et le témoignage continu du magistère de l'Église. Les aspects positifs de la théologie moderne de la liturgie, surtout les accents sur l'économie divine du salut et sur l'anamnèse liturgique, sont utilisés afin de surpasser par une pensée personaliste ce que dans le concept des mystères se révèle comme insuffisant. A cette fin, la théologie de Joseph Ratzinger offre un cadre général dans lequel des aspects de la doctrine du saint Pape Jean Paul II sont insérés. Enfin la théologie du Card. Leo Scheffczyk présente une clé permettant de lier intimement l'action sacerdotale centrale avec l'argument personaliste.

### **Abstract**

The intention of this study is to reintegrate the ministerial priesthood's Eucharistic identity in the theology of the liturgy. For this purpose, aspects of Odo Casel's «Theology of Mysteries» and of more recent research on ancient anaphoras are considered. Criteria of evaluation are the development of Catholic doctrine – excluding every tendency of antiquarianism – and the continual witness of the Church's magisterium. Through a personalistic reflection, the positive aspects of modern theology of the liturgy, especially the emphasis on the divine economy of salvation and on the liturgical remembrance (*anamnesis*), are used to go beyond what is insufficient in the concept of mysteries. To this end Joseph Ratzinger's theology provides a general framework in which aspects of saint Pope John Paul II's theology are inserted. Finally, Cardinal Leo Scheffczyk's theology offers a key that makes it possible to connect the central priestly action very closely to the personalistic idea.