La nouvelle messe de Paul VI est-elle un sacrifice ? (II)

Publié le 23 octobre 2021
Abbé Jean-Michel Gleize
17 minutes

Prétendre – comme l'ont fait les artisans de la nouvelle messe – que la liturgie de l'offertoire est un ajout inutile, imputable à une certaine théologie post tridentine, c'est ne rien comprendre à la réalité profonde de la messe catholique.

La définition du sacrifice est indiquée en son lieu propre par saint Thomas selon les quatre causes : la cause matérielle en est l'offrande d'une chose sensible ; la cause finale est que cette offrande est faite à Dieu seul pour exprimer sa souveraineté absolue et notre sujétion de créatures, expression qui se concrétise à son tour selon les quatre fins particulières, que sont l'adoration, l'action de grâces, l'impétration et la satisfaction ; la cause formelle est que cette reconnaissance de la souveraineté divine est signifiée dans la mesure où l'on fait subir une certaine transformation à la chose que l'on offre ; la cause efficiente est un ministre légitime mandaté par Dieu et qui est prêtre au sens propre.

2. De fait, il n'existe qu'un seul sacrifice agréé de Dieu, qui est l'acte de la Passion du Christ. De la sorte, celle-ci fut non seulement un véritable sacrifice, mais elle fut encore l'unique sacrifice, le seul que Dieu ait voulu et tel qu'il l'a voulu selon un libre vouloir que seule la Révélation nous fait connaître. Les autres sacrifices ne le sont que d'une manière analogique, soit pour le symboliser à l'avance selon le mode figuratif, comme ceux de l'ancienne Alliance, ou pour le rendre à nouveau présent selon le mode sacramentel, comme celui de la messe. Le sacrifice de la messe, entendu comme sacrifice au sens propre, est donc l'offrande du Christ immolé. Elle doit se définir : 1) d'abord comme une offrande, et une offrande agréable à Dieu ; 2) ensuite comme une immolation, celle du Christ offert à Dieu dans cet état d'immolation. Nous examinons ici la question de savoir si la nouvelle messe de Paul VI peut se définir comme une offrande agréable à Dieu. Nous examinerons ultérieurement, dans un autre article, la question de savoir si la nouvelle messe de Paul VI peut se définir comme l'acte d'une immolation.

L'importance de l'offertoire de la messe .

3. « Dans ses caractéristiques spécifiques », remarque en effet Da Silveira, « l'offertoire de la messe de saint Pie V a toujours constitué un des principaux éléments pour distinguer la messe catholique de la cène protestante » . C'est pourquoi, la suppression des prières de l'offertoire, dans le Novus Ordo, est excessivement grave, car c'est cette suppression qui représente l'une des parts principales, sinon la part la plus principale, de cet éloignement signalé par le *Bref examen critique*.

4. Il est essentiel au sacrifice de la messe, pris en tant qu'offrande, d'être **agréé** de Dieu, c'est-à-dire d'être **accepté comme sacrifice**, puisque l'offrande fait partie de l'essence du sacrifice. Or, dans l'état de péché originel, aucun sacrifice venant de l'homme ne serait, en droit, acceptable par Dieu et le seul sacrifice qui puisse et doive en droit être accepté est celui du Christ. C'est donc en tant qu'elle est explicitement déclarée comme l'offrande de l'immolation du Christ, faite à la Trinité

Sainte, que la messe apparaît pour ce qu'elle est, étant référée à l'oblation et à l'immolation mêmes du Christ.

5. Cette déclaration explicite ne peut avoir lieu dans l'acte même du sacrifice, c'est à dire lors de la double consécration, qui réalise, à ce moment et dans cet acte, l'offrande que Jésus-Christ fait de Lui-même à la Sainte Trinité. En effet, cette offrande est réalisée en ce moment (on dirait qu'elle est « en acte exercé ») d'une manière mystérieuse, qui est la manière propre au sacrement. Les paroles de la forme signifient ce qu'elles causent et causent ce qu'elles signifient, c'est à dire la présence réelle sacramentelle et du Corps et du Sang du Christ. L'immolation est réalisée par le fait même, elle aussi, selon ce mode sacramentel, du fait que la consécration est **double** et que le pain est transsubstantié au Corps du Christ **séparément** de la transsubstantiation du vin au Sang du Christ. Cet état d'immolation est bel et bien **réalisé** par la double consécration, mais il n'est pas **directement signifié** par les paroles de cette double consécration. Celles-ci signifient et causent directement – comme forme du sacrement – ni plus ni moins que la double présence réelle. Cette double présence réelle, précisément parce qu'elle est double, réalise à son tour l'état d'immolation, mais cela n'est pas directement exprimé et ne peut pas l'être par les paroles de la forme sacramentelle, qui se contentent de signifier la présence : « Ceci est mon Corps » ; « Ceci est le calice de mon Sang ». Dom Vonier a attiré l'attention sur ce point dans une remarque suggestive de son beau livre : « Nous avons donc dans l'Eucharistie, deux degrés de signification, qui dépendent l'un de l'autre et se complètent mutuellement. C'est parce qu'elle possède ce degré supplémentaire de signification, et parce qu'elle représente le Christ mort que l'Eucharistie est le sacrement suprême, le roi de tous les sacrements » . La vérité sur laquelle il importe d'insister ici est que si le Christ ainsi sacramentellement immolé, du fait de la séparation sacramentelle de son Corps et de son Sang, est offert à la Trinité Sainte, en victime de propitiation, cette offrande est réalisée en ce moment de la double consécration, mais non exprimée, non directement signifiée. Voilà pourquoi il est nécessaire qu'une autre partie du rite soit consacrée à exprimer et à signifier directement ce qui ne l'est pas au moment de la consécration, à savoir le double fait de l'immolation du Christ et de l'offrande du Christ immolé. Et c'est précisément le rôle de l'offertoire de donner cette expression distincte et cette signification directe.

6. Ajoutons un autre point d'importance. L'offertoire ne se contente pas de déclarer l'oblation sacrificielle du Christ et en quoi elle consiste ; il déclare aussi que les fidèles s'unissent au sacrifice du Christ pour s'offrir eux-mêmes à Dieu avec le Christ. « L'offertoire possède une double fonction. D'une part, il fait rayonner la réalité du sacrifice qui va s'accomplir dans quelques instants. D'autre part, il réalise notre sacrifice personnel assumé par celui du Christ » . C'est ici le sacrifice du Christ total. Le sacrifice de la messe est uniment celui du Christ et de l'Eglise, car il est le sacrifice de la Croix tel qu'offert par l'Eglise.

7. Enfin, dernier point d'importance : l'offertoire déclare aussi la finalité propitiatoire de l'offrande du sacrifice. Le Christ immolé s'offre pour satisfaire et obtenir la rémission de nos péchés.

8. Tout cela est d'une importance extrême, car c'est en définitive l'offertoire qui manifeste clairement, en le signifiant directement, ce qu'est la messe. Prétendre – comme l'ont fait les artisans de la nouvelle messe – que la liturgie de l'offertoire est un ajout inutile (un doublet), imputable à une certaine théologie post tridentine, c'est ne rien comprendre à la réalité profonde de la messe catholique.

9. Le point essentiel de la définition de la messe que signifie et déclare l'offertoire est en effet que la messe est à la fois mémorial et réalité du sacrifice de la Croix. Parce qu'elle n'est pas seulement le mémorial du sacrifice de la Croix, et parce qu'elle est aussi la réalité même de ce sacrifice, la messe est l'action sacrée où l'Eglise, par le ministère du prêtre, non seulement rend présent mais encore FAIT (« conficit » dit saint Thomas) véritablement ce sacrifice de la Croix. Affirmer que le sacrifice de la Croix est **présent**, mais non pas **accompli** par le prêtre et par l'Eglise rejoint la doctrine protestante et contredit celle de l'Eglise, exprimée par saint Augustin, saint Thomas d'Aquin et le

concile de Trente. Ce dernier, non content de dire que le sacrifice de la Croix est offert, précise que le Christ est immolé à la messe . La messe ne répète pas le sacrifice de la Croix, comme s'il était insuffisant (ce qu'objectent les protestants) car l'Eglise le renouvelle, le réitère de manière sacramentelle, et non pas physique. L'immolation de la messe est physiquement distincte de celle de la Croix, mais elle lui est sacramentellement identique , au sens où la liturgie de la consécration signifie indirectement et réalise le sacrifice comme acte du Christ. Et l'offrande que signifie l'offertoire est signifiée comme l'offrande d'une immolation non seulement signifiée mais réalisée, car c'est l'offrande d'une victime qui a été immolée sacramentellement dans la messe même. Ce n'est pas seulement comme l'offrande d'une immolation passée et signifiée.
10. Ajoutons que l'offertoire signifie directement que la messe est AUSSI acte de l'Eglise et du prêtre et que ceux-ci constituent une seule victime avec le Christ. L'offertoire est, selon le signe, offrande de la victime par l'Eglise en tant que la messe est AUSSI son sacrifice et pas seulement le sacrifice du Christ. D'où les prières : Suscipe sancte Pater omnipotens hanc immaculatam hostiam quam ego indignus famulus tuus offero ; offerimus tibi ; suscipe sancta Trinitas hanc oblationem quam tibi offerimus. Donc, sans l'offertoire (ou avec l'offertoire de la messe de Paul VI) la messe n'est pas nécessairement invalide mais elle ne signifie plus qu'elle EST le sacrifice du Christ tel qu'offert par l'Eglise. Supprimer l'offertoire laisse donc entendre que la messe n'est que le mémorial du sacrifice du Christ.

L'offertoire a été supprimé dans le Novus Ordo.

11. Non seulement les trois idées fondamentales rappelées plus haut aux n° 5–6-7 ont disparu dans le nouvel offertoire, mais en outre plusieurs expressions d'autres principes, qui distinguent la doctrine catholique du protestantisme, ont été supprimées ou atténuées. L'allusion à la chute de nos premiers parents est éliminée. L'invocation de Notre Dame, des anges et des saints disparaissent. Le principe que le sacrifice doit être accepté par Dieu pour qu'il lui soit agréable est plutôt obscur. Ici, le Novus Ordo dénature l'offrande en la dégradant. Il la fait consister en une sorte d'échange entre Dieu et l'homme : l'homme apporte le pain et Dieu le change en pain de vie ; l'homme apporte le vin, et Dieu en fait une boisson spirituelle :
« Tu es béni, Seigneur Dieu de l'univers, parce que de ta libéralité nous avons reçu le pain (ou le vin) que nous t'offrons, fruit de la terre (ou de la vigne) et du travail de l'homme, d'où provient pour nous le pain de vie (ou la boisson spirituelle) ».
12. Est-il besoin de faire remarquer que les expressions « pain de vie » (*panis vitae*) et « boisson spirituelle » (*potus spiritualis*) sont absolument indéterminées : elles peuvent signifier n'importe quoi. Ici, le pain et le vin sont changés spirituellement : on ne précise plus qu'ils le sont substantiellement.
13. Dans la préparation des oblats, un semblable jeu d'équivoques est réalisé par la suppression des deux admirables prières : *Deus qui humanae substantiae ; Offerimus tibi, Domine calicem salutaris*. La première de ces deux prières déclare : « Ô Dieu qui avez créé la nature humaine d'une manière admirable et qui d'une manière plus admirable encore l'avez rétablie dans sa première dignité ». C'est un rappel de l'antique condition d'innocence de l'homme et de sa condition actuelle de racheté par le sang du Christ ; c'est une récapitulation discrète et rapide de toute l'économie du sacrifice depuis Adam jusqu'au temps présent. La seconde de ces deux prières, qui est la finale de l'Offertoire, s'exprime sur le mode propitiatoire ; elle demande que le calice s'élève *cum odore suavitatis* en présence de la Majesté divine dont on implore la clémence ; elle souligne merveilleusement cette même économie du sacrifice. Ces deux prières sont supprimées dans le Novus Ordo.

14. Supprimer ainsi la référence permanente à Dieu, c'est supprimer toute distinction entre le sacrifice qui procède de Dieu et celui qui vient de l'homme. Si l'on détruit ainsi la clef de voûte, on est

bien forcé de fabriquer des échafaudages de remplacement : si l'on supprime les finalités véritables de la Messe, on est bien forcé d'en inventer de fictives. Voici donc des gestes nouveaux pour souligner l'union entre le prêtre et les fidèles, et celle des fidèles entre eux ; voici la superposition, destinée à s'effondrer dans le grotesque, des offrandes faites pour les pauvres et pour l'église à l'offrande de l'Hostie destinée au Sacrifice. Par cette confusion, la singularité primordiale de l'Hostie destinée au Sacrifice est effacée ; en sorte que la participation à l'immolation de la Victime deviendra une réunion de philanthropes ou un banquet de bienfaisance.

La disparition de l'offertoire correspond à une protestantisation.

15. Le livre de Da Silveira met bien ce point en lumière à partir de l'ouvrage de Luther D. Reed, paru en 1959 et intitulé *The Lutheran liturgy*. Cet auteur est un pasteur luthérien des Etats-Unis qui a enseigné la liturgie pendant trente-quatre ans au séminaire luthérien de Philadelphie. C'est un des promoteurs du mouvement qui tente d'uniformiser la liturgie luthérienne aux Etats-Unis.
16. Reed écrit sans ambages que « la prière centrale de l'offertoire *Suscipe sancte Pater* est une parfaite exposition de la doctrine catholique romaine sur le sacrifice de la messe ». Il ajoute : « Tous les réformateurs rejetèrent l'offertoire romain et son idée d'une offrande pour les péchés faite par le prêtre, au lieu d'une offrande de reconnaissance faite par le peuple. Luther, avec sa conviction que le sacrement est un don de Dieu à l'homme, non une offrande de l'homme à Dieu, appelait l'offertoire romain une abomination où l'on entend et sent partout l'oblation ». Les luthériens réduisirent donc l'offertoire à la présentation des dons par le peuple et à la préparation du pain et du vin pour la communion.
17. On retrouve la même tendance chez les réformés calvinistes, dont nous pouvons connaître les positions grâce aux cours d'André Gounelle , professeur à la Faculté de théologie protestante de Montpellier, dont il occupe la chaire de la théologie systématique, de 1971 jusqu'à sa retraite en 1998. Les Réformés calvinistes voient pareillement dans le culte un acte de Dieu, une parole que Dieu adresse à l'être humain. Comme l'écrit Laurent Gagnebin, « Dieu est le premier acteur du culte » . Autrement dit, le culte part de Dieu, qui en a l'initiative et va vers l'être humain qui en est destinataire. Le culte nous dit ce que Dieu nous donne et ce qu'il exige de nous. Bien entendu, le culte comporte, également, un acte de l'être humain qui se tourne vers Dieu et qui lui parle. Il n'en demeure pas moins que cet acte arrive en second, en réponse au mouvement premier de Dieu vers nous. La convocation des humains par Dieu précède l'invocation de Dieu par des humains qu'elle rend possible et qui en découle. Comme l'écrit Karl Barth, « Le culte […] est en premier lieu […] un acte divin, en second lieu, seulement, de manière dérivée et incidente un acte humain » . Nous sommes les bénéficiaires du culte. En le célébrant, nous n'apportons pas quelque chose à Dieu. Au contraire, nous recevons de lui la parole qui répond à nos besoins, qui nous annonce le salut et nous mobilise à son service et à celui de nos prochains. Les Réformateurs ont, dans cette ligne, très nettement distingué le « sacrement » (ce que Dieu offre à l'être humain) du « sacrifice » (ce que l'être humain offre à Dieu). Ils reprochent au catholicisme de concevoir le culte plus comme un sacrifice (une offrande du fidèle à Dieu), que comme un sacrement (une offrande de Dieu au fidèle) . Bien entendu, les Réformateurs ne nient nullement que dans le culte, les humains vont vers Dieu et se donnent à lui (en ce sens, on peut parler d'un sacrifice que l'on qualifiera « de louange » pour souligner qu'il n'a pas un caractère expiatoire ou propitiatoire). D'autre part, dire que le culte est essentiellement un acte de Dieu ne doit pas conduire à lui donner une valeur surnaturelle. Cette affirmation n'autorise pas à diviniser les paroles qu'on y prononce et les gestes que l'on y fait. Elle signifie que Dieu se sert du culte comme d'un moyen pour faire entendre sa parole, de même que le pain et le vin sont des instruments qu'il utilise pour nous faire sentir sa présence. Il ne faut ni les mépriser (puisque Dieu les a institués pour notre bien) ni les sacraliser (comme s'ils avaient une valeur

absolue)
18. Il n'est que trop clair que le Novus Ordo, de par la suppression de l'offertoire traditionnel et son remplacement par les nouvelles prières signalées plus haut, prend cette direction protestante.

Source : Courrier de Rome n°645

Notes de bas de page

1. Somme théologique, question 85.[↩]
2. Arnaldo Xavier Da Silveira, La Nouvelle Messe de Paul VI, qu'en penser ? Editions de Chiré, Diffusion de la Pensée Française, 1975, chapitre III, § B, p. 64–76 ; Michel-Marie Guérard des Lauriers, « L'offertoire de la messe » dans Itinéraires n°158 (décembre 1971), p. 46–69 ; Grégoire Célier, « De l'offertoire à la présentation des dons » dans Le Sel de la terre, n° 1 (deuxième trimestre 1992), p. 77 et sv.[↩]
3. Arnaldo Xavier Da Silveira, La Nouvelle Messe de Paul VI, qu'en penser ? Editions de Chiré, Diffusion de la Pensée Française, 1975, chapitre III, § B, p. 64.[↩]
4. Dom Anschaire Vonier, La Clef de la doctrine eucharistique, Les Editions de l'Abeille, 1943, p. 121.[↩]
5. Grégoire Célier, « De l'offertoire à la présentation des dons » dans Le Sel de la terre, n° 1 (deuxième trimestre 1992), p. 77.[↩]
6. Et comme le fait le Père Philippe Jobert, osb, dans la revue Esprit et Vie du 17 février 1993. Cette étude est recensée par l'abbé Jean-Marc Rulleau (aujourd'hui en religion Frère Bernard de Menthon) « Note critique : le saint sacrifice » dans Le Sel de la terre, n°12 (automne 1994), p. 198–200.[↩]
7. Grégoire Célier, « De l'offertoire à la présentation des dons » dans Le Sel de la terre, n° 1 (deuxième trimestre 1992), p. 80–83.[↩]
8. DS 1741 et 1743.[↩]
9. Voir à ce sujet le chapitre 8 du livre de l'abbé Jean-Marc Rulleau, Le Sacrifice, Editions Controverses, 1990.[↩]
10. Arnaldo Xavier Da Silveira, La Nouvelle Messe de Paul VI, qu'en penser ? Editions de Chiré, Diffusion de la Pensée Française, 1975, chapitre V, surtout au § C, p. 141 et sv.[↩]
11. Les considérations qui suivent en sont extraites. Ces Cours ont été donnés en 1998 puis en 2005–2006 (accessibles sur le site de la Communauté protestante de Pomeyrol ou bien sur le site andregounelle.fr). Le cours de 2005–2006 est un résumé du cours de 1998.[↩]
12. Laurent Gagnebin, Le Culte à chœur ouvert, Labor et Fides, 1992, p. 25 et 62.[↩]
13. Karl Barth, Connaître Dieu et le servir, Delachaux et Niestle, 1945, p. 176–175 ; Dogmatique, vol. 22, p. 29–30 et vol. 25, p. 209.[↩]
14. Philipp Mélanchthon, Apologie de la Confession d'Augsbourg, dans La Foi des Eglises Luthériennes, (André Biermelé et Marc Lienhard, ed.), Labor et Fides-Cerf, 1991, p. 221–222.[↩]