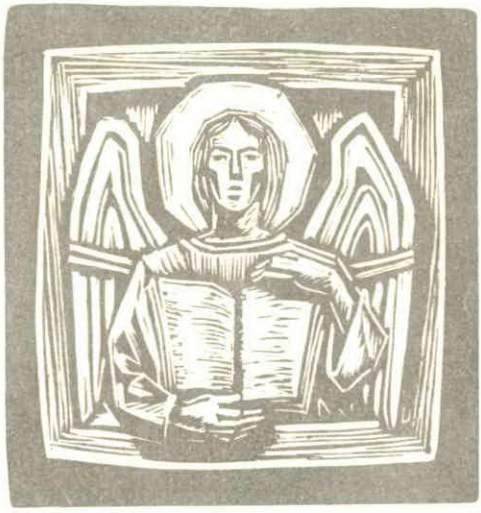
# NOTITIAE

SACRA CONGREGATIO PRO SACRAMENTIS
ET CULTU DIVINO
— *SECTIO PRO CULTU DIVINO* —



131-132

CITTÀ DEL VATICANO
IUNIO - IULIO 1977

# NOTITIAE

Commentarii ad nuntia et studia de re liturgica editi cura
*Sectionis pro Cultu Divino* Sacrae Congregationis pro Sacramentis et Cultu Divino

« Notitiae » prodibunt semel in mense. Libenter, iudicio Directionis, nuntium dabitur Actorum, inceptuum, editionum in re liturgica, praesertim e Conferentiis Episcopalibus vel Commissionibus liturgicis nationalibus emanantium, si scriptorum vel periodicorum exemplar missum fuerit.

*Directio*: Commentarii sedem habent apud S. Congregationem pro Sacramentis et Cultu Divino, ad quam transmittenda sunt epistolae, chartulae, manuscripta his verbis inscripta NOTITIAE. *Città del Vaticano*. *Administratio* autem residet apud *Libreria Editrice Vaticana - Città del Vaticano* - c.c.p. N. 1-16722.

Pro commentariis sunt in annum solvendae: in Italia lit. 5.000 - extra Italiam lit. 7.000 ($ 11). Singuli fasciculi veneunt: lit. 500 ($ 0,90) — Pro annis elapsis singula volumina: lit. 10.000 ($ 15); singuli fasciculi: lit. 900 ($ 1,50).

Libraria Vaticana fasciculos Commentarii mittere potest etiam *via aërea*.

Typis Polyglottis Vaticanis.

## 131-132 **Vol. 13 (1977) - Num. 6-7**

*Allocutiones Summi Pontificis*

Lo Spirito Santo anima della Chiesa . . . . . 261
Mistero della fede . . . . . 262
L'Eucaristia nella vita cristiana . . . . . 265

*Acta Congregationis*

Summarium Decretorum

Confirmatio deliberationum Conferentiarum Episcopalium circa interpretationes populares . . . . . 268
Confirmatio textuum Propriorum Religiosorum . . . . . 270
Calendaria particularia . . . . . 271
Patroni confirmatio . . . . . 272
Concessio tituli Basilicae Minoris . . . . . 272
Missae votivae in sanctuariis . . . . . 272
De sacra communione in manu fidelium distribuenda . . . . . 273
Decreta varia . . . . . 273

*Acta Conferentiarum Episcopalium*

Plegarias Eucarísticas no aprobadas por la Sede Apostólica (Colombia) . . . . . 275

*Studia*

Du repas des hommes à l'Eucharistie chrétienne (I) (*Philippe Rouillard*, osb) . . 282
Index Sanctorum et Beatorum a Ioanne XXIII et Paulo VI proclamatorum pars altera (*Antoine Dumas*, osb) . . . . . 299
Les Sacrements dans la vie de l'Eglise (*Dominique Dye*, op) . . . . . 306
Lo Spirito Santo e i Sacramenti: bibliografia (*Manoel J. Francisco*) . . . . . 326

*Celebrationes particulares*

De Canonizationibus:

Sanctus Ioannes Nepomucenus Neumann . . . . . 336

*Instauratio liturgica*

Les limites nécessaires de la créativité en Liturgie (*Guy Marie Oury*, osb) . . . 341

*Bibliographica* . . . . . 354

## Discours du Saint-Père (pp. 261-267)

S'adressant aux fidèles réunis Place S. Pierre, le jour de la Pentecôte, avant la récitation de l'« Angelus », le Saint-Père parle du rôle de l'Esprit-Saint comme âme de l'Eglise. Dans l'homélie prononcée le jour du « Corpus Domini » en la Basilique S. Paul-hors-les-Murs, il envisage l'Eucharistie comme « Mystère de Foi ». Enfin, lors de l'audience générale du 15 juin, le Pape s'arrête aux incidences de l'Eucharistie sur la vie chrétienne.

## Activité des Conférences Episcopales (pp. 275-281)

Dans la ligne de sa mission pastorale en matière liturgique, la Conférence épiscopale de Colombie, a estimé nécessaire de rappeler quelques aspects doctrinaux au sujet de la Prière Eucharistique, et de réprouver avec grande fermeté des abus concrets dans l'emploi d'anaphores non approuvées par le Saint-Siège.

## Etudes

*Du repas des hommes à l'Eucharistie chrétienne* (pp. 282-298)

On trouvera ici les deux premiers chapitres d'une étude de Dom Philippe Rouillard qui, par approches successives, dégage toute la richesse de signification du repas au plan humain, puis au plan biblique, avant de l'étudier dans l'Evangile et d'en approfondir la symbolique dans l'Eucharistie.

*Fêtes des saints et bienheureux récemment instaurées* (pp. 299-305)

Pour identifier plus facilement les saints et bienheureux proclamés de 1959 à 1977, on trouvera ici la liste alphabétique de leurs noms, avec les dates et les indications utiles. A part, figurent les noms de quarante martyrs anglais.

*Les sacrements dans la vie de l'Eglise* (pp. 306-325)

Les sacrements ont un enracinement dans l'expérience des premières communautés chrétiennes. Ils ont aussi une histoire riche et variée au cours des siècles. Le chapitre extrait du cours donné par le P. Dye, O. P. au Centre de pastorale des sacrements, à Paris, aide à mieux connaître cette histoire et à entrer dans une vision des sacrements à la fois plus ecclésiale et plus ouverte aux problèmes actuels.

*Esprit Saint et sacrements* (pp. 326-335)

Cette bibliographie développée est extraite d'une thèse présentée à l'Institut Pontifical de Saint Anselme. Elle est publiée ici comme un utile instrument de travail pour les étudiants et les liturgistes.

## Célébrations particulières (pp. 336-340)

Textes latin et anglais de la messe du nousveau saint Jean Népomucène Neumann, canonisé le 19 juin 1977.

## Réforme liturgique (pp. 341-353)

*Les limites nécessaires de la créativité en liturgie*

Dom Oury, moine de Solesmes, analyse ici un phénomène qui, bien que relativement nouveau à notre époque dans le domaine de la liturgie, ne l'est pas au regard de l'historien: la créativité. Celle-ci ne laisse personne indifférent: on la redoute ou on en abuse, selon le tempérament de chacun. Mais elle touche de trop près à la pureté de la foi pour que les « créateurs » ne respectent pas un contrôle et des limites plus que jamais nécessaires qu'il serait très dangereux d'outrepasser, comme le montrent l'histoire et l'expérience d'aujourd'hui.

## Discursos del Santo Padre (pp. 261-267)

El día de Pentecostés, antes del « Angelus », el Santo Padre, dirigiéndose a los fieles reunidos en la Plaza de San Pedro, habló de la función del Espíritu Santo como alma de la Iglesia. En la homilia pronunciada el dia del « Corpus Domini », en la Basílica de San Pablo extramuros, se ocupó de la Eucaristía, considerada como el « Misterio de la fe ». Finalmente, en la audiencia general del 15 de junio, el Papa examinó la incidencia de la Eucaristía en la vida cristiana.

## Actividad de las Conferencias Episcopales (pp. 275-281)

La Conferencia Episcopal de Colombia, en cumplimiento de su deber pastoral en el campo de la sagrada Liturgia, ha estimado necesario recordar algunos aspectos doctrinales acerca de la Plegaria Eucarística, y reprobar con toda firmeza abusos concretos en el empleo de Anáforas no aprobadas por la Santa Sede.

## Estudios

*De la cena humana a la Eucaristía cristiana* (pp. 282-298)

He aquí los dos primeros capítulos de un estudio de Dom Philippe Rouillard, que se propone profundizar el simbolismo de la Eucaristía partiendo del examen de la riqueza de contenido del hecho de la comida a nivel humano, pasando después a considerar los elementos procedentes de la Biblia en general, y del Evangelio en particular.

*Fiestas de Santos y Beatos recientemente establecidas* (299-305)

Para facilitar la identificación de los nombres de los santos y beatos proclamados desde 1959 hasta 1977, se publica el catálogo alfabético de los nombres, con las fechas e indicaciones pertinentes. En lugar aparte figuran los nombres de cuarenta mártires ingleses.

*Los Sacramentos en la vida de la Iglesia* (pp. 306-325)

Los sacramentos están profundamente enraizados en la experiencia de las primeras comunidades cristianas, y, en el curso de los siglos, han conocido una rica y variada evolución histórica. El capítulo que se publica, es una parte del curso dado por el P. Dye, o. p., en el Centro de Pastoral de Sacramentos, en París. Es un contributo para conocer esta historia y entrar en una visión de los sacramentos a la vez más eclesial y más sensible a los problemas actuales.

*El Espíritu Santo y los Sacramentos* (pp. 326-335)

Esta vasta bibliografia, entresacada de una tesis doctoral presentada en el Pontificio Instituto Litúrgico de San Anselmo (Roma), se publica con el deseo de ofrecer un útil instrumento de trabajo para los estudiantes y los liturgistas.

## Celebraciones particulares (pp. 336-340)

Se publican el texto latín y el texto inglés de la misa del nuevo santo Juan Nepomuceno Neumann, canonizado el 19 de junio de 1977.

## Reforma litúrgica (pp. 341-353)

*Los límites necesarios de la creatividad en la Liturgia*

Dom Oury, monje de Solesmes, analiza en este trabajo un fenómeno, que si parece nuevo actualmente en el campo de la liturgia, no lo es en modo alguno para un historiador: la creatividad. Este fenómeno, que no deja indiferente a nadie, dado que o se la rechaza o se abusa de ella, según los temperamentos, crea sin embargo un problema delicado en cuanto puede tocar la integridad de la Fe. Los « creadores » no pueden impunemente dejar de respetar un cierto control y superar ciertos límites; de lo contrario se originan consecuencias desagradables como lo demuestra la historia y la misma experiencia de nuestros días.

## Discourses of the Holy Father (pp. 261-267)

On the day of Pentecost, before the "Angelus", the Pope, addressing the crowd gathered in St. Peter's square, spoke of the role of the Holy Spirit as soul of the Church. In the homily given on "Corpus Domini", in the Basilica of St. Paul outside the walls, he spoke of the Eucharist, considered as the "Mystery of Faith". Finally, in the General Audience of 15 June, the Pope considered the importance of the Eucharist in Christian life.

## Activity of the Episcopal Conferences (pp. 275-281)

The Episcopal Conference of Colombia, in fulfilment of its pastoral duties in the field of sacred liturgy, judged it necessary to recall doctrinal points regarding the Eucharistic Prayer, and strongly reproved abuses such as using anaphoras not approved by the Holy See.

## Studia

*From human meal to Christian Eucharist* (pp. 282-298)

The first two chapters of a study by Dom Philippe Rouillard are given here, and the author's intention is to plumb the depths of the symbolism in the Eucarist beginning with a study of the rich content of a meal at the human level, and passing on to consider elements proceeding from the Bible in general, and from the Gospel in particular.

*Recently established feasts of saint and beati* (pp. 299-305)

To facilitate the identification of saints and beati proclaimed between 1959 and 1977, we publish an alphabetical index of names, with dates and relevant data. The names of the forty martyrs of England and Wales are listed separately.

*The Sacraments in the life of the Church* (pp. 306-325)

The sacraments are deeply rooted in the experience of the first Christian communities, and, in the course of the centuries they have known a rich and varied historical evolution. The excerpt which we publish is taken from a course given by Father Dye, O. P., of the Pastoral Centre for the Sacraments in Paris. It illuminates this history and opens up a view of the sacraments which is both ecclesial and sensitive to contemporary problems.

*The Holy Spirit and the Sacraments* (pp. 326-335)

This bibliography, taken from a doctoral thesis presented in the Pontifical Liturgical Institute of Sant'Anselmo in Rome, is published with to providing a useful aid for students and liturgists.

## Special celebrations (pp. 336-340)

The Latin and English texts of the Mass of the new saint John Nepomuceno Neumann, canonized on 19 June, 1977, are given in this issue.

## Liturgical Reform (pp. 341-353)

*The necessary limits to creativity in the liturgy*

Dom Oury, a monk of Solesmes, analyzes in this study a phenomenon that may seem new but is in fact well known to the historian: creativity. This phenomenon creates a delicate problem in so far as it touches upon integrity of faith. Those who create may not blithely ignore a certain control and may not overstep certain limits; if they do they bring about regrettable consequences as both history and contemporary experience show.

## Ansprachen des Papstes (S. 261-267)

Aus Anlaß des Pfingstfestes sprach der Papst zu den Gläubigen auf dem Petersplatz über den Hl. Geist als Seele der Kirche. Von der Eucharistie als Geheimnis des Glaubens handelte seine Ansprache am Fronleichnamstag in der Basilika St. Paul; in der Generalaudienz am 15. Juni sprach der Papst dann über die Eucharistie im Leben des Christen.

## Akten der Bischofskonferenzen (S. 275-281)

Die Bischofskonferenz von Kolumbien hat im Bewußtsein ihrer Verantwortung für die Liturgie an die wesentlich notwendigen Elemente eines Eucharistischen Hochgebetes erinnert und den Gebrauch von nicht approbierten Texten verurteilt.

## Studien

*Vom menschlichen Mahl zur christlichen Eucharistie* (S. 282-298)

Es werden zwei Kapitel dieser Studie von Dom Philippe Rouillard wiedergegeben, in denen er nacheinander die reiche Bedeutung des Mahles im zwischenmenschlichen Bereich und dann im Verständnis der Bibel behandelt. Anschließend wird das Mahl in den Evangelien untersucht und seine Symbolik im Hinblick auf die Eucharistie vertieft.

*Neuere Feste von Heiligen und Seligen* (S. 299-305)

Um die Namen der in den Jahren 1959 bis 1977 kanonisierten Heiligen und Seligen leichter finden zu können, wird ein alphabetisches Verzeichnis mit den notwendigen Daten abgedruckt. Am Schluß folgt ein eigenes Verzeichnis der vierzig englischen Märtyrer.

*Die Sakramente im Leben der Kirche* (S. 306-325)

Die Sakramente sind tief verwurzelt in der Erfahrung der ersten christlichen Gemeinden. Im Laufe der Jahrhunderte haben sie dann eine reiche und wechselhafte Geschichte erfahren. Das vorliegende Kapitel ist ein Auszug aus einem Kurs, den P. Dye, O. P. am Zentrum für Sakramentenpastoral in Paris gehalten hat. Es verhilft zu einem besseren Verständnis der Geschichte und zu einer mehr ekklesialen Sicht der Sakramente mit einer Öffnung für die gegenwärtigen Probleme.

*Heiliger Geist und Sakramente* (S. 326-335)

Diese reichhaltige Bibliographie wurde einer These entnommen, die am Päpstlichen Liturgischen Institut bei Sant'Anselmo vorgelegt wurde. Es handelt sich um ein nützliches Hilfsmittel für Studenten und Liturgiker.

## Besondere Feiern (S. 336-340)

Es werden der lateinische und englische Text der Meßfeier des neuen Heiligen Johannes Nepomuk Neumann (am 19. Juni 1977 heiliggesprochen) wiedergegeben.

## Liturgische Erneuerung (S. 341-353)

*Notwendige Grenzen der Kreativität in der Liturgie*

Dom Oury, Mönch von Solesmes, analysiert hier ein Phanomen, das gegenwärtig im Bereich der Liturgie neu, jedoch in der Liturgiegeschichte keineswegs unbekannt ist: die Kreativität. Niemand kann dabei unbeteiligt sein: entweder man lehnt sie ab oder man mißbraucht sie, je nach dem Temperament des einzelnen. Dabei wird jedoch die Unversehrtheit des Glaubensgutes berührt, denn die »Neuschöpfer« respektieren ebensowenig Kontrolle wie die notwendigen Grenzen. Wie gefährlich eine Mißachtung dieser Grenzen ist, zeigt die Geschichte und die gegenwärtige Erfahrung.

## LO SPIRITO SANTO ANIMA DELLA CHIESA

*Allocutio habita a Summo Pontifice Paulo VI, die 29 maii 1977 in Dominica Pentecostes, ante orationem « Angelus » in area quae respicit Basilicam Vaticanam.**

Oggi è Pentecoste. È una festa fra le più grandi nella storia del mondo. Essa celebra la missione dello Spirito Santo. È un avvenimento che ha Dio stesso operante nell'umanità. È una rivelazione dell'ineffabile vita di Dio, uno nell'Essenza, trino nelle Persone, che entra in una nuova e superlativa comunione con questa minima creatura che è l'uomo, e gli infonde una sua nuova presenza, una sua nuova capacità di azione, un suo nuovo perenne destino. Non avremo mai meditato abbastanza questo fatto straordinario. Noi possiamo ammirarne un duplice aspetto, estremamente interessante, l'uno e l'altro proveniente dalle profondità di Dio stesso.

Il primo aspetto è personale, è la grazia, è la convivenza santificante dello Spirito Santo, e viene nella singola anima umana e la vitalizza per un superiore grado di esistenza e di operazione (*Io* 14, 23; *1 Cor* 3, 16; *Rm* 8, 11. 26). È la santità personale, talora perfino carismatica, della umile e fragile virtù dell'uomo sublimata a livello divino (*Rm* 8, 16).

L'altro aspetto, oggi particolarmente festeggiato, è quello sociale; è quello che costituisce l'anima della Chiesa; ne compagina l'unità, ne accende la carità; e poi ne caratterizza le diverse operazioni. Noi siamo tutti, mediante l'unico Spirito, un solo corpo, ma con diverse funzioni (*Rm* 12, 4; *1 Cor* 10, 17; 12, 4-31). Da questo dono divino dell'unità nella carità sono esclusi, commenta S. Agostino, quelli che si oppongono alla grazia della pace (*Serm.* 271; *PL* 38, 1246).

Perciò aprendo i nostri animi al vento e al fuoco della Pentecoste dobbiamo avere il culto della pace fraterna, il gusto della vera socialità cristiana ed ecclesiastica, senza di che il mistero dello Spirito Santo diventerebbe per noi « motivo di responsabilità, non di fortuna » (cf. *ibid.*).

E la Madonna, mistica madre della Chiesa, ci educhi a tanto mistero.

* *L'Osservatore Romano,* 30-31 maggio 1977.

# MISTERO DELLA FEDE

*Homilia Summi Pontificis Pauli VI in Basilica S. Pauli extra moenia habita die 12 iunii 1977, in sollemnitate Corporis et Sanguinis Christi.**

Venerati Fratelli e Figli carissimi!

Noi celebriamo oggi la festa del « Corpus Domini », non già nel giorno che le era tradizionalmente prefisso, il Giovedì successivo alla Domenica dedicata ad onorare la SS.ma Trinità, ma nella Domenica dopo questa solennità, e ciò per uniformare a quello civile il nostro calendario liturgico; ma dichiariamo subito che questo spostamento di ricorrenza puramente cronologica, reso opportuno anche in Italia, non vuole e non deve minimamente significare una diminuzione del culto alla santissima Eucaristia, sì bene lo vuole praticamente riaffermare e rendere più accessibile ed osservato da tutto il Popolo fedele. A voi, Pastori della Chiesa di Dio, a voi Sacerdoti, ministri di tanto sacrificio e sacramento, a voi Religiosi e Religiose, che ne professate particolarmente la devozione, a voi Cattolici tutti, sempre invitati al misterioso e santissimo convito eucaristico, noi raccomandiamo vivissimamente di rinnovare l'impegno perenne di celebrare con inalterata, anzi con accresciuta convinzione questa bellissima festività, sommamente dovuta al Cristo, che con tale prodigalità di amore e di grazia viene a noi incontro, e per ciascuno di noi, come per tutta la comunità cattolica è veramente ineffabilmente il Pane di vita per questo nostro cammino nel tempo verso l'eterno possesso di Dio.

Venerabili Fratelli e Figli carissimi!

Ascoltate! Dunque anche quest'anno una breve parola per l'adorante intelligenza del « Corpus Domini ». Il primo scopo di questa celebrazione è pedagogico, cioè educativo; quello di renderci attenti, coscienti, esultanti della realtà del mistero eucaristico. L'uomo è un essere che si abitua alle cose straordinarie e spesso ne riconduce l'impressione eccezionale d'un dato momento entro un'espressione convenzionale e superficiale ordinaria. L'uomo si abitua; ed anche a riguardo di realtà, che eccedono la sua consueta capacità di comprensione, egli le considera spesso normali e come contenute nell'involucro puramente verbale che le qualifica, senza più attribuire e riconoscere la esuberante ricchezza di significato interiore loro proprio. Così av-

* *L'Osservatore Romano*, 13-14 giugno 1977.

viene sovente a noi per questo ineffabile sacramento dell'Eucaristia, che non offre alla nostra conoscenza sensibile se non le immagini apparenti, le specie del pane e del vino, mentre celano in realtà, queste specie, la carne e il sangue, e loro stesse contengono sull'altare gli elementi d'un sacrificio, d'una vittima immolata, di Cristo crocifisso, Corpo unito al proprio sangue, alla sua anima e alla Divinità del Verbo. Sì, questo è il « mistero di fede », presente nell'Eucaristia (cf. CONC. TRID., Decr. *De Euch.* cap. 3); e questo è il primo sforzo spirituale, al quale questo sacramento ci invita e ci obbliga, uno sforzo conoscitivo, non sorretto da un'esperienza sperimentale, che vada oltre le sembianze (anch'esse pur tanto eloquenti, ma significative d'altro concetto che non quello materiale e ordinario: cf. *Io* 6, 63), ma uno sforzo di fede, di adesione cioè ad una Parola dominatrice delle cose create, una Parola, un Verbo divino, presente.

Per accedere al sacramento dell'Amore bisogna varcare la soglia della fede (cf. S. TH. III, 73, 3 ad 3). Mistero della Fede! Entrati che noi siamo nella sfera della Fede, la quale ci invita a leggere nei segni sacramentali l'ineffabile Realtà ch'essi localizzano e raffigurano, Cristo sacrificato e fattosi alimento spirituale per noi, una timida-audace domanda affiora al nostro animo trasognato: perché? Perché, o Signore, hai voluto assumere coteste sembianze? Perché vieni a noi così nascosto e così svelato? Tratteniamo un istante il respiro, e ascoltiamo. Sì, una parola di Gesù è pronunciata, per così dire, dal dono eucaristico che ci è messo davanti; la riascoltiamo dal Vangelo; Gesù dice ancora e sempre: « Venite a me, voi tutti, che siete affaticati e oppressi, e Io vi ristorerò » (*Mt* 11, 28). Dunque Gesù è in un atteggiamento di invito, di conoscenza e di compassione per noi, anzi di offerta, di promessa, di amicizia, di bontà, di rimedio ai nostri mali, di confortatore, e ancor più di alimento, di pane, di sorgente di energia e di vita. « Io sono il pane della vita » (*Io* 6, 68), soggiunge nel suo eloquente silenzio il Signore, Gesù pane! Gesù alimento? Ma dove vuole arrivare il Signore? Non è già troppo ch'Egli sia venuto nel mondo per noi? Anzi, che Egli si sia reso così accessibile da moltiplicare la sua sacramentale presenza per ogni altare, per ogni mensa, dove un'altra sua presenza rappresentativa e operativa, quella d'un Sacerdote, renda possibile la moltiplicazione indefinita di questo prodigio? (cf. DE LA TAILLE, *Mysterium Fidei*, Eluc. 36, ss.).

Gli aspetti di questa dottrina si dilatano e si moltiplicano a mano

a mano ch'essa si fa oggetto di riflessione, fino a confondere la nostra mente, se l'intenzione sovrana del Signore non ci fosse palese dalla celebre parola dell'Apostolo Paolo, a cui questa basilica è dedicata, parola resa comunissima nel nostro consueto linguaggio religioso. E qual è questa divina e suprema intenzione, e quale parola per noi la esprime? La parola « comunione », in greco « koinonía », termine verbale questo che ricorre sempre su le nostre labbra, quando appunto voglia indicare l'assunzione di questo sacramento; « fare la comunione » significa accostarsi all'Eucaristia, ricevere Gesù nel sacramento che nella sua profonda realtà consiste nell'unità del Corpo mistico del Signore (cf. S. Th. III, 73, 3). Noi parlando umanamente diamo piuttosto un senso nostro, soggettivo alla parola « comunione », quasi che questo atto fosse adeguatamente espresso dalla nostra azione di accostarci all'Eucaristia, mentre meno badiamo all'iniziativa di Cristo che rende a noi possibile di ricevere Lui, che a noi si offre istituendo e rinnovando questo mirabile sacramento con le parole benedette: « Prendete e mangiate; Questo è il mio corpo dato in sacrificio per voi ... Questo è il calice del mio sangue versato per noi ... ». Qui è svelata l'intenzione estrema di Cristo verso gli uomini chiamati alla sua religione, ch'è finalmente dichiarata, l'amore: « nessun amore maggiore di questo, il dare la propria vita per i propri amici, e voi siete i miei amici ... » (*Io* 15, 13 ss., cf. *Prv* 8, 31).

Siamo noi degni, no, certo! —, siamo noi capaci d'entrare nel cuore di questa « esaltazione » religiosa? Quanti uomini non la sanno comprendere; e quanti, se pur ne intravvedono il segreto, non la sanno accettare. Qui l'amore a Dio, il grande, il sommo precetto, diventa il grande il sommo dono di Dio. Noi siamo gli amati, prima che noi siamo disposti ad amare; Egli ci ha amati per primo (*1 Io* 4, 10-19) e noi ci siamo, quante volte, sottratti al suo amore, noi creati da Lui, fatti per Lui, noi abbiamo ricusato d'incontrarci con Lui (cf. parabola dell'invito al grande pranzo, *Mt* 22, 1-10; *Lc* 14, 15-24), forse per il vile e segreto timore d'essere conquistati ad un Amore, che avrebbe mutato la nostra vita ... L'Eucaristia è l'invito più diretto, più forte all'amicizia, alla sequela di Cristo. L'Eucaristia è per di più l'alimento che dà l'energia e la gioia per corrispondervi. L'Eucaristia pone così il problema della nostra vita sopra un gioco supremo d'amore, di scelta, di fedeltà, il quale gioco, se accettato, da religioso si fa sociale, secondo le rivelatrici parole dell'Apostolo Paolo,

che noi a noi stessi ripeteremo a conclusione e a ricordo di questa nostra celebrazione. L'Amore ricevuto da Cristo nella Eucaristia è comunione con Lui e per ciò stesso si trasforma e si manifesta in comunione nostra con i fratelli, effettivi o possibili quali sono tutti gli uomini per noi. Nutriti del Corpo reale e sacramentale di Cristo, noi diventiamo sempre più intimamente il Corpo mistico di Cristo: « Il calice della benedizione, che noi benediciamo, non è forse comunione con il corpo di Cristo? Poiché c'è un solo pane, noi, pur essendo molti, siamo un corpo solo: tutti infatti partecipiamo dell'unico pane » (*1 Cor* 10, 16 ss.).

Ripetiamo con S. Agostino: « O Sacramento di pietà! O segno d'unità! O vincolo di carità! Chi vuol vivere, ha di che vivere » (*Tr* 26, 19; *PL* 35, 1615). E così sia per noi, Fratelli e Figli carissimi!

## L'EUCARISTIA NELLA VITA CRISTIANA

*Allocutio a Summo Pontifice Paulo VI habita in Audientia generali diei 15 iunii 1977.**

Avete voi pure, Figli carissimi, celebrato, la scorsa domenica, la festa del « Corpus Domini »? Ossia la solennità liturgica dell'Eucaristia, la quale riassume, in un certo modo, l'itinerario religioso che ci ha condotti all'unione, anzi alla Comunione con Cristo? Ebbene, avete certamente tutti compreso che noi siamo, sì, arrivati ad un punto-vertice del nostro cammino verso il suo termine; siamo arrivati a Lui, alla sua nascosta, ma reale presenza, ma sempre nella sfera del tempo che passa e che non muta, ma anzi afferma la sua fugacità, e che ci trascina verso l'avvenire, verso la nostra morte corporale, verso l'oceano misterioso dell'altra vita. L'Eucaristia, sia come sacrificio memoriale della Passione di Gesù per la nostra redenzione, sia come sacramento della sua mensa divina, non è per noi l'ultimo incontro, ma rimane pegno e promessa d'una vita futura, nella pienezza del godimento della nostra incorporazione al Cristo glorioso. Questo indica che l'incontro eucaristico può e deve ripetersi. Gesù si è voluto raffigurare sotto le apparenze di pane, quasi per stimo-

* *L'Osservatore Romano,* 16 giugno 1977.

larci a desiderarlo, a riceverlo ancora, a fare di Lui un alimento di cui dobbiamo sentire desiderio e gaudio nel rinnovare la comunione ch'Egli ci concede d'avere con Lui. Questa a noi pare una conclusione del momento eucaristico: sublime e consueto; straordinario e ordinario, vincolante cioè a vivere in un'atmosfera veramente soprannaturale, anche se la nostra esistenza rimane ora terrena, consueta, mortale. Una parola di S. Agostino, una volta di più, sembra bene riassumere questo dualismo, umano-divino della vita cristiana alimentata dall'Eucaristia: *sic vive, ut quotidie possis sumere;* così vivi, che tu possa ogni giorno cibarti dell'Eucaristia (cf. *Cath. ad Par. de Euch. Sacr.*, n. 60). Questa spiritualità, sorvegliata e eccitata dalla prossimità e dalla facilità dell'incontro eucaristico, può essere sorgente d'un'autenticità cristiana da costituire programma per un vero fedele.

Una seconda conseguenza dell'introduzione dell'Eucaristia nel nostro stile di vita riguarda i rapporti sociali, la concordia e la bontà con le persone che entrano nella nostra convivenza. Gesù ci insegna che non possiamo compiere degnamente un atto religioso se non siamo riconciliati con il nostro fratello (*Mt* 5, 23). Come il mondo sarebbe mutato, se questa disciplina dispositiva all'Eucaristia avesse applicazione! Ma del resto essa già lo ha in tante anime evangeliche e generose, che vivono in un continuo esercizio di carità, di dono di sé, di silenzioso sacrificio, proprio in funzione del momento della santa comunione, che arde come lampada nella loro cella interiore!

Questa relazione fra la celebrazione eucaristica e la dignità, la purità, l'innocenza dell'anima cristiana, è la prima e perenne raccomandazione, fatta dall'Apostolo Paolo, che possiamo qualificare come il primo evangelista dell'Eucaristia, nella celebre narrazione della « sinassi » liturgica alle origini del cristianesimo. Vale la pena di rileggere il testo benedetto. Scrive infatti l'Apostolo nella prima lettera ai Corinti: « Io infatti ho ricevuto dal Signore quello che a mia volta vi ho trasmesso: il Signore Gesù, nella notte in cui veniva tradito, prese del pane, e dopo aver reso grazie, lo spezzò e disse: "questo è il mio corpo, che è per voi; fate questo in memoria di me". Allo stesso modo, dopo aver cenato, prese anche il calice, dicendo: "questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue; fate questo ogni volta che ne bevete, in memoria di me". Ogni volta infatti che mangiate di questo pane e bevete di questo calice, voi annunziate la morte del Signore, finché Egli venga ». E poi le gravissime parole: « Perciò

chiunque in modo indegno mangia il pane e beve il calice del Signore sarà reo del corpo e del sangue del Signore. Ciascuno pertanto esamini se stesso, e poi mangi di questo pane e beva di questo calice; chi mangia e beve senza riconoscere il corpo del Signore, mangia e beve la propria condanna » (*1 Cor* 11, 23-29).

Con quale sincera coscienza, con quale trepidante umiltà, con quale umile fiducia deve dunque muoversi il nostro passo verso Gesù Cristo nell'Eucaristia!

Questo ripetiamo tutti a noi stessi, affinché il grande Sacramento sia davvero per noi il viatico felicissimo per la vita eterna!

---

Ad hoc quod attinet, animadvertere liceat visitationem Episcopi, cum sacramentum Confirmationis in communitatibus ecclesialibus administret, huic rei aptissimam esse occasionem. Unus quisque ergo Antistes annitetur, ut hoc pastorale officium, quod ad eum potissimum spectat, ipsemet, quantum fieri potest, exsequatur eidemque congruentem locum, quemadmodum decet secundum ceterorum multiplicium munerum ordinem, tribuat.

Novimus profecto, Venerabiles Fratres, quanto cum labore incumbatis ad sacram Liturgiam, ad rem pastoralem sacramentariam, ad catechesim pueris et adultis tradendam, ad fraternas congressiones cum Christianis extra Ecclesiae catholicae limina versantibus. Oportet omnino haec facere pergatis cum perseverantia et fiducia, quamvis difficultates haud leves sint, quibus afficiamini. Peculiari vero ratione vos hodie commonefacere volumus, ut fideles ad altiorem intellegentiam rectamque susceptionem sacramenti Paenitentiae inducatis necnon ad sanctificationem dominicae et festi; renovatio enim vitae christianae semper a conversione cordis, a paenitentia morumque mutatione incipit. Oportet quidem Deo iterum primas deferamus partes eumque una cum « domesticis fidei » (cf. *Gal* 6, 10) coram hominibus et mundo ut Dominum confiteamur.

*Ex allocutione a Summo Pontifice Paulo VI habita ad Episcopos Germaniae, die 16 maii 1977:* L'Osservatore Romano, *16-17 maggio 1977.*

## SUMMARIUM DECRETORUM
(a die 7 maii ad diem 20 iunii 1977)

I. CONFIRMATIO DELIBERATIONUM CONFERENTIARUM EPISCOPALIUM CIRCA INTERPRETATIONES POPULARES

# AFRICA

## Malia

**Decreta generalia**, 20 maii 1977 (Prot. CD 1056/76): confirmatur interpretatio *bambara* Ordinis celebrandi Matrimonium.

# AMERICA

## Carribeana Regio

**Decreta generalia**, 27 maii 1977 (Prot. CD 359/77): conceditur, pro Carribeana Regione, usus interpretationis *neerlandicae*, a Conferentia Episcoporum Hollandiae paratae, librorum liturgicorum qui sequuntur, nempe: « Ordo Baptismi parvulorum », « Ordo Confirmationis », « De Ordinatione diaconi et presbyteri », « Ordo celebrandi matrimonium », « Ordo Professionis religiosae », « De institutione lectorum et acolythorum, De admissione inter candidatos ad diaconatum et presbyteratum, De sacro caelibatu amplectendo », « Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae », « Ordo benedictionis Abbatis et Abbatissae », « Ordo consecrationis virginum », « Ordo Paenitentiae », « Ordo exsequiarum ».

Eodem die (Prot. CD 639/77): conceditur ut in Carribeana Regione adhiberi valeat Rituale Sacramentorum, lingua *hispanica* exaratum, cui titulus « Ritual conjunto de los Sacramentos », a Commissione liturgica Coetus Episcoporum Americae Latinae (CELAM-DELC) paratum.

Eodem die (Prot. CD 640/77): conceditur, pro Carribeana Regione, usus interpretationis *anglicae*, a Commissione mixta pro regionibus linguae anglicae (ICEL) paratae, librorum liturgicorum qui sequuntur, nempe:

« Ordo Professionis religiosae », « De institutione lectorum et acolythorum, De admissione inter candidatos ad diaconatum et presbyteratum, De sacro caelibatu amplectendo », « Ordo Unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae », « Ordo benedictionis Abbatis et Abbatissae », « Ordo consecrationis virginum », « Ordo Paenitentiae ».

## Peruvia

Decreta generalia, 14 maii 1977 (Prot. CD 548/77): conceditur ut in Peruvia adhiberi valeat Rituale Sacramentorum, lingua *hispanica* exaratum, cui titulus « Ritual Conjunto de los Sacramentos », a Commissione liturgica Coetus Episcoporum Americae Latinae (CELAM-DELC) paratum.

## Porturicus

Decreta generalia, 16 maii 1977 (Prot. CD 364/77): confirmatur textus *latinus* Liturgiae Horarum in honorem Beatae Mariae Virginis Matris Divinae Providentiae.

## Status Foederati Americae Septentrionalis

Decreta particularia, *Philadelphiensis*, 26 maii 1977 (Prot. CD 543/77): confirmatur textus *latinus* et *anglicus* Missae in honorem Sancti Ioannis Neumann.

# ASIA

## India

Decreta particularia, *Regio linguae « Tamil »*, 8 iunii 1977 (Prot. CD 307/77): confirmatur interpretatio *tamil* formularum pro consecratione panis et vini in Missa celebranda.

## Insulae Philippinae

Decreta generalia, 16 iunii 1977 (Prot. CD 159/76): confirmatur interpretatio *tagalog* Ordinis unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae.

## Patriarchatus Latinus Hierosolymitanus

Decreta generalia, 4 iunii 1977 (Prot. CD 124/77): confirmatur interpretatio *arabica* Ordinis Paenitentiae.

# EUROPA

## Belgium

Decreta generalia, 13 iunii 1977 (Prot. CD 360/77): confirmatur textus *latinus* et *neerlandicus* Proprii Missarum dioecesium Flandriae.

## Gallia

Decreta particularia, *Biturícensis,* 13 maii 1977 (Prot. CD 372/77): confirmatur textus *latinus* et *gallicus* Proprii Missarum et Lectionarii.

## Hispania

Decreta generalia, 18 maii 1977 (Prot. CD 301/77): confirmatur interpretatio *hispanica* Missalis Romani.

Decreta particularia, *Hispalensis,* 17 iunii 1977 (Prot. CD 109/76): confirmatur interpretatio *hispanica* Proprii Missarum et Liturgiae Horarum.

## Italia

Decreta particularia, *Mediolanensis,* 16 iunii 1977 (Prot. CD 159/77): confirmatur textus *latinus* et *italicus* Ordinis exsequiarum ambrosiani.

## Melita

Decreta generalia, 18 maii 1977 (Prot. CD 489/76): confirmatur interpretatio *melitensis* Proprii Missarum Ordinis Sancti Benedicti.

### II. Confirmatio textuum Propriorum Religiosorum

Confoederatio Canonicorum Regularium S. Augustini, 24 maii 1977 (Prot. CD 538/77): confirmatur interpretatio *hispanica* Proprii Missarum et Liturgiae Horarum.

Ordo Cisterciensis, 9 maii 1977 (Prot. CD 452/77): confirmatur textus *latinus* Proprii Missarum et Lectionarii.

Ordo Fratrum S. Augustini et Ordo Augustinianorum Recollectorum, 7 iunii 1977 (Prot. CD 560/77): confirmatur interpretatio *anglica* Proprii Missarum.

Ordo Fratrum Minorum, 1 iunii 1977 (Prot. CD 271/77): confirmatur textus *latinus* et *italicus* Proprii Missarum Provinciae Sardiniae.

Ordo Scholarum Piarum, 4 iunii 1977 (Prot. CD 525/77): confirmatur interpretatio *hispanica* Proprii Missarum et Liturgiae Horarum.

Societas Iesu, 10 maii 1977 (Prot. CD 395/77): conceditur ut in omnibus ecclesiis eiusdem Societatis, Beatae Mariae Virgini a Strata dicatis, adhiberi valeant ad normam rubricarum textus Missae B.M.V. sub eodem titulo veneratae, ab hoc Sacro Dicasterio iam probati.

Societas Verbi Divini, 30 maii 1977 (Prot. CD 1408/76): confirmatur interpretatio *anglica* Proprii Missae et Liturgiae Horarum Beati Arnoldi Janssen.

Congregatio Sororum a SS.mo Sacramento, 10 maii 1977 (Prot. CD 236/77): confirmatur interpretatio *bohemica* Liturgiae Horarum.

Congregatio Sororum Sancti Iosephi Benedicti Cottolengo, 28 maii 1977 (Prot. CD 174/77): confirmatur interpretatio *italica* Missae Beatae Mariae Virginis v.d. « del Suffragio ».

« Sister-Servants of the Holy Spirit of Perpetual Adoration », 14 maii 1977 (Prot. CD 540/77): confirmatur Ordo Professionis Religiosae proprius lingua *anglica* exaratus.

Societas Mariae Reparatricis, 11 maii 1977 (Prot. CD 474/77): confirmatur interpretatio *italica* Liturgiae Horarum B.M.V. Reparatricis.

« Suore di Carità delle Sante B. Capitanio e V. Gerosa », 8 iunii 1977: confirmatur textus *latinus* et *italicus* Liturgiae Horarum Sanctarum B. Capitanio et V. Gerosa.

## III. Calendaria particularia

*Dioeceses*

Argentinae dioeceses, 18 maii 1977 (Prot. CD 566/77): conceditur ut festum Domini Nostri Iesu Christi summi ac aeterni sacerdotis feria V post Dominicam Pentecostes peragi valeat.

Coloniensis, 31 maii 1977 (Prot. CD 594/77): conceditur ut celebrationes liturgicae Beatae Franciscae Schervier die 14 decembris, gradu memoriae ad libitum, et S. Ioannis a Cruce die 15 decembris, gradu memoriae obligatoriae, in Calendarium archidioecesis inseri valeant.

*Familiae religiosae*

Congregatio Sublacensis O.S.B., 17 iunii 1977 (Prot. CD 332/77): confirmantur Calendaria particularia Provinciarum eiusdem Congregationis.

Ordo Fratrum Praedicatorum, 10 maii 1977 (Prot. CD 670/76): conceditur ut celebratio S. Ioannis Macias die 18 septembris gradu memoriae obligatoriae, et celebratio S. Raymundi a Capua die 5 octobris gradu memoriae ad libitum, in Calendarium Ordinis inserantur.

Eodem die confirmantur Calendaria particularia ad usum Provinciarum eiusdem Ordinis.

Societas Iesu, 10 maii 1977 (Prot. CD 431/77): conceditur ut celebratio S. Ioannis Ogilvie die 14 octobris gradu memoriae obligatoriae in Calendarium proprium inseratur.

## IV. Patroni confirmatio

Luxemburgensis, 6 apr. 1977 (Prot. CD 327/77): confirmatur electio Sancti Villibrordi episcopi apud Deum Patroni loci v.d. « Echternach ».

## V. Concessio tituli Basilicae Minoris

Monasteriensis, 14 apr. 1977 (Prot. CD 149/77): conceditur titulus Basilicae Minoris pro ecclesia paroeciali, B.M.V. sub titulo Septem Dolorum dicata, in civitate v.d. « Bethen », intra Oldenburgensem regionem eiusdem dioecesis.

## VI. Missae votivae in Sanctuariis

Conceditur *ad quinquennium* ut singulis per annum diebus Missa votiva celebrari possit, sed *tantum* pro peregrinis sacerdotibus, aut quoties ipsa petita Missa votiva in peregrinantium favorem dicatur, *dummodo* non occurrat dies liturgicus in nn. 1-4 tabulae praecedentiae inscriptus (cfr. « Normae universales de Anno liturgico et de Calendario », n. 59, I).

Abbatia Montis Virginis, 25 maii 1977 (Prot. CD 597/77): Missa votiva Beatae Mariae Virginis sub titulo « Montis Virginis » in sanctuario eiusdem Abbatiae.

### VII. De sacra communione in manu fidelium distribuenda

(Cf. Instr. *Memoriale Domini*, 29 maii 1969 et adnexas epistolas ad Praesides Conferentiarum Episcopalium: *A.A.S.* 61, 1969, pp. 541-547; *Notitiae* 5, 1969, pp. 347-355).

Status Foederati Americae Septentrionalis, 17 iunii 1977 (Prot. CD 701/77).

### VIII. Decreta varia

Neosoliensis, 25 maii 1977 (Prot. CD 302/77): conceditur ut titulus « Sanctae Sophiae viduae » ecclesiae paroecialis in loco v.d. « Sucany » mutetur in titulum « Beatae Mariae Virginis in caelum Assumptae ».

Status Foederati Americae Septentrionalis, 11 maii 1977 (Prot. CD 252/77): conceditur ut in Statibus Foederatis Americae Septentrionalis adhiberi valeat in celebratione Missae vestis sacra, quae *casula sine alba* nuncupatur, secundum normas et condiciones statutas (cf. *Notitiae* 9, 1973, pp. 96-98).

* * *

*Conceditur ut in dedicatione ecclesiae et altaris, adhiberi valeat « ad interim » ritus instauratus pro manuscripto editus, cui titulus « Ordo Dedicationis Ecclesiae ».*

Bobiensis, 11 maii 1977 (Prot. CD 482/77): in dedicatione ecclesiae paroecialis in loco v.d. « Villanoce ».

Catanensis, 7 maii 1977 (Prot. CD 529/77): in dedicatione novae ecclesiae paroecialis Sancto Leoni dicatae in civitate Catanensi atque in dedicatione novi altaris ecclesiae Sancto Antonio dicatae in loco v.d. « Bronte ».

Iaciensis, 13 iunii 1977 (Prot. CD 652/77): in dedicatione ecclesiae paroecialis B.M.V. Immaculatae in loco v.d. « Fiumefreddo di Sicilia » dicatae.

Melbournensis, 18 maii 1977 (Prot. CD 567/77, 568/77): in dedicatione ecclesiae paroecialis Sancto Ioseph in loco v.d. « Chelsea » dicatae atque in dedicatione ecclesiae paroecialis B.M.V. a Rosario in loco v.d. «Kyneton » dicatae.

Riverormensis, 8 iunii 1977 (Prot. CD 647/77): in dedicatione novae ecclesiae Sanctae Elisabeth Seton in loco v.d. « Town of Falmouth » dicatae.

Veszprimiensis, 13 iunii 1977 (Prot. CD 653/77): in dedicatione ecclesiae paroecialis B.M.V. in Caelum Assumptae in loco v.d. « Kaposvàr » dicatae.

Abbatia Montis Casini, 20 maii 1977 (Prot. CD 574/77): in dedicatione ecclesiae matris civitatis v.d. « Cassino ».

Congregatio Sublacensis O.S.B., 16 maii 1977 (Prot. CD 552/77): in dedicatione altaris ecclesiae abbatialis v.d. « Madonna dei miracoli in Casalbordino (Chieti, Italia) ».

---

La Pasqua è passata. Ma noi sappiamo che essa è un avvenimento che rimane. Attenzione: rimane non soltanto nel ricordo storico dell'avvenimento che tutti ricordiamo: la morte di croce inflitta a Gesù, perché, come Pilato aveva scritto sulla tabella, apposta sopra la croce, Egli, « Gesù Nazareno era il re dei Giudei »; e la risurrezione al terzo giorno del misterioso crocifisso; ma rimane nella realtà del fatto prodigioso, inserito nella professione di fede, il « Credo », che la Chiesa ci fa recitare con un timbro di sicurezza all'atto del battesimo e poi nella celebrazione della Messa; rimane nella vita interiore d'ogni credente, rimane nella convinzione dei seguaci, tra i quali noi tutti abbiamo la gioia e la fierezza di annoverarci, nella società religiosa derivata dal Crocifisso risorto; rimane nella mistica e sacramentale presenza, che accompagna appunto la Chiesa nel cammino nel tempo, in attesa che alla fine Egli, Cristo morto e risorto, ridesti dal sonno di morte l'umanità, la giudichi e le assegni, se meritevole, una nuova forma di vita, a Lui congiunta, in ineffabile pienezza (cfr. *1 Cor* 2, 9).

*Allocutio habita a Summo Pontifice Paulo VI in Audientia generali diei 11 maii 1977:* L'Osservatore Romano, *12 maggio 1977.*

# PLEGARIAS EUCARISTICAS NO APROBADAS POR LA SEDE APOSTOLICA

## DECLARACION DEL COMITE PERMANENTE DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL DE COLOMBIA

### Introducción

La Conferencia Episcopal de Colombia, en cumplimiento de su deber pastoral en el campo de la Sagrada Liturgia, estima necesario recordar algunos aspectos doctrinales acerca de la Plegaria Eucarística, momento cumbre de la celebración, y reprobar con toda firmeza particulares abusos en el empleo de Anáforas no aprobadas por la autoridad competente.

### I. Qué es una Plegaria Eucarística

La Plegaria Eucarística, « centro y culmen de toda celebración, es una oración de gracias y santificación: el sacerdote invita al pueblo a elevar el corazón a Dios, en una oración y rendimiento de gracias, y lo asocia a la oración que él, en nombre de toda la comunidad, dirige a Dios Padre por Jesucristo. El sentido de esta plegaria es que toda la congregación de los fieles se una con Cristo en la proclamación de las maravillas de Dios y en la ofrenda del sacrificio » (OGMR, n. 54).

Consta de los siguientes elementos principales:

*Acción de gracias* (que se expresa sobre todo en el prefacio), en la que el sacerdote, en nombre de todo el pueblo santo, glorifica a Dios Padre y le da gracias por toda la obra de salvación o por alguno de sus aspectos particulares, según los diversos días, fiestas o tiempos.

*Aclamación,* con la que toda la asamblea, uniéndose a las potestades celestiales, canta o recita el Sanctus. Esta aclamación constituye parte de la Plegaria Eucarística y la hace todo el pueblo con el sacerdote.

*Epiclesis,* con la que la Iglesia, por medio de determinadas invocaciones, implora el poder divino para que los dones que han ofrecido los hombres queden consagrados, es decir, se conviertan en el Cuerpo y Sangre de Cristo.

*Narración de la Institución,* en la cual, con las palabras y acciones de Cristo, se realiza el sacrificio que El mismo instituyó en la última Cena, cuando ofreció su Cuerpo y su Sangre bajo las especies de pan y vino y lo dió a sus apóstoles como comida y bebida, con el mandato de perpetuar este misterio.

*Anámnesis:* por ella la Iglesia, cumpliendo el mandato que recibió de Cristo Señor por medio de los Apóstoles, realiza el memorial del mismo Cristo, recordando principalmente su bienaventurada Pasión, su gloriosa Resurrección y su Ascensión al Cielo.

*Oblación,* por la cual la Iglesia, sobre todo la Iglesia aquí y ahora reunida en este memorial, ofrece al Padre, en el Espíritu Santo, la hostia inmaculada.

*Intercesiones,* por las que se expresa que la Eucaristía se celebra en comunión con toda la Iglesia del cielo y de la tierra y que la oblación se hace por ella misma y por todos sus miembros vivos y difuntos.

*Doxología final:* en ella se proclama la glorificación de Dios que se concluye y confirma con la aclamación del pueblo.

La Plegaria Eucarística exige que todos la escuchen con reverencia y en silencio, y que tomen parte en ella por medio de las aclamaciones previstas en el mismo rito (cf. OGMR, n. 55).

## II. Autoridad competente para elaborar y aprobar Plegarias Eucarísticas

Porque « solamente en la unidad de todo el conjunto eclesial está la garantía de eficacia y autenticidad, los pastores, de modo particular, con generosa fidelidad a las normas directivas de la Iglesia, con espíritu de fe y renunciando a sus preferencias personales y singularismos, sepan ser "servidores de la liturgia común" » (Tercera Instrucción para la aplicación de la Constitución sobre la Sagrada Liturgia, 1970, n. 13).

« La reglamentación de la Sagrada Liturgia es de competencia ex-

clusiva de la autoridad eclesiástica; ésta reside en la Sede Apostólica y, en la medida que determine la ley, en el Obispo ».

« Por lo mismo, que nadie, aunque sea sacerdote, añada, quite o cambie cosa alguna por iniciativa propia en la Liturgia ».

Las acciones litúrgicas no son acciones privadas sino celebraciones de la Iglesia, que es "Sacramento de unidad", es decir pueblo santo congregado y ordenado bajo la dirección de los Obispos » (Constitución *Sacrosanctum Concilium,* nn. 22, §§ 1 y 3; 26).

En concreto: « Hay que tener en sumo aprecio el valor eclesial de la celebración Eucarística. Pues, mientras en la celebración Eucarística "se pone de manifiesto y se realiza la unidad de los fieles, quienes constituyen un solo Cuerpo en Cristo" (*LG* 3), "la celebración de la Misa es ya en sí misma una profesión de fe en la cual la Iglesia se reconoce y se expresa". Todo esto aparece en forma muy nítida en la misma Plegaria Eucarística, porque en ella no es una persona privada o una comunidad local solamente, sino "la una y única Iglesia católica", presente en cualquier Iglesia Particular (*LG* 23) que se dirige a Dios ».

« En cambio, donde se usan Plegarias Eucarísticas sin ninguna aprobación de la autoridad competente de la Iglesia, no es raro que surjan diferencias y divisiones entre los sacerdotes y en las mismas comunidades, cuando precisamente la Eucaristía debe ser "signo de unidad" y "vínculo de caridad" (*SC* 47). Muchos, en efecto, se quejan de la índole demasiado subjetiva de aquellos textos. En verdad los participantes en la celebración tienen derecho a que la Plegaria Eucarística, que ellos ratifican en su "Amén" final, no esté mezelada ni menos totalmente inbuída de las tendencias o gustos de quien la escribió o la está pronunciando ».

« De aquí nace la necesidad de emplear únicamente los textos de las Plegarias Eucarísticas que han sido aprobadas por la legítima autoridad de la Iglesia, que expresan de una manera más clara y plena el sentido eclesial » (Carta de la Sagrada Congregación para el Culto Divino a los Presidentes de las Conferencias Episcopales sobre las Plegarias Eucarísticas, 1973, n. 11).

### III. Plegarias Eucarísticas aprobadas para uso litúrgico en el país

Además de las cuatro Plegarias Eucarísticas que contiene el Misal Romano, la Santa Sede ha aprobado cinco nuevas Plegarias para el uso litúrgico en el país: tres para las misas con niños y dos sobre la Recon-

ciliación, especialmente aptas para las celebraciones sobre el mismo tema o en días con motivación penitencial (Nuevas Plegarias Eucarísticas, SPEC, 1976).

IV. Hechos actuales

Desde hace ya varios años vienen circulando en diversas partes del mundo, y también en Colombia, diferentes Plegarias Eucarísticas que no cuentan con la aprobación de la Sede Apostólica.

Se presentan impresas en libros o también policopiadas y se emplean abusivamente en la celebración de la Misa, casi siempre en grupos particulares que se dicen « promovidos », « de avanzada », « de líderes », « de cristianos inquietos », etc. El contenido teológico y la estructura litúrgica, la dimensión pastoral, la construcción literaria y la adaptación a los diversos ambientes son muy dispares.

Para tratar de justificar el empleo de textos se aducen diversas razones, como la necesidad de que haya más abundancia de plegarias eucarísticas que se adapten a diversas circunstancias de la vida del hombre o del tiempo litúrgico.

Los principales libros conocidos que contienen dichas Plegarias Eucarísticas son:

— Galdeano Javier, *Eucaristía Doméstica y por grupos* (*Ensayo Pastoral*), Edit. Perpetuo Socorro, Madrid 1971.
— Galot Jean, *Eucaristía, Misterio y Vida. Oraciones Eucarísticas,* Edit. Verbo Divino, 1972.
— Floristán Casiano y otros, *Plegarias de la Comunidad,* Coedición, Madrid 1975.
— Hacemos particular mención del libro *Oración desde la Praxis Liberadora* (Estudios « Encuentro », 3-4), publicado en Colombia. Contiene salmos de Ernesto Cardenal y de otros, oraciones, credos, padrenuestros, poemas, anáforas o plegarias eucarísticas y paráfrasis de textos bíblicos.

La Sagrada Congregación para los Sacramentos y el Culto Divino, a propósito de este último libro después de un detenido estudio del mismo, dice:

« Las mencionadas anáforas contenidas en "Oración desde la Praxis Liberadora" están llenas de numerosas imprecisiones doctrinales, debido a una visión demasiado horizontalista; son inexactas e incompletas.

La fórmula consecratoria no ha sido respetada en su integridad repetidas veces. Las palabras "mysterium fidei" faltan siempre y también a menudo se omite la epiclesis ».

La Conferencia Episcopal Colombiana tenía en mente este libro cuando, al condenar líneas de pensamiento y actitudes de ciertos grupos de sacerdotes y religiosos en la Iglesia, declaró: « ... Sostienen la idea de una iglesia llamada "popular" o "alternativa", que sustituiría a la Iglesia actual ... Tendría sus propios y novedosos ministerios; su propia liturgia, de la cual hay ya síntomas y manifestaciones en algunas "celebraciones" y aun circulan libros con rituales especiales » ... « Nada les impide (a estos sacerdotes) burlar todas las normas de la celebración y elaborar a su antojo oraciones, fórmulas y cánticos que destruyen el sentido de la liturgia y la convierten en acto de protesta e invitación a la revuelta » ... « De ahí los blasfemos Padrenuestros que han empezado a pulular y que reflejan la mentalidad marxista que protesta ante la genuina idea de oración porque no ve en ella sino evasión de la lucha humana para refugiarse cobardemente en Dios » (C.E.C., XXXII Asamblea Plenaria, *Identidad cristiana en la acción por la justicia:* SPEC 1976, nn. 119, 39, 72).

## V. Decisión

Como consecuencia de los principios aludidos:

1. Reprobamos con toda nuestra autoridad y prohibimos terminantemente el uso litúrgico de los textos que contiene el libro *Oración desde la praxis liberadora,* textos alejados de la verdadera y auténtica tradición de la Iglesia y de su sentir con ella.

2. Declaramos una vez más que es ilícito el uso de cualquier Plegaria Eucarística no aprobada por la Santa Sede.

3. Igualmente recordamos que no se pueden cambiar, adicionar, abreviar o mezclar los textos de las Plegarias Eucarísticas aprobadas (cf. Const. *Sacrosanctum Concilium,* n. 22, § 3).

4. Más aún, hacemos nuestras las palabras de la Sagrada Congregación para los Sacramentos y el Culto Divino que desaconseja este tipo de publicaciones aun para la lectura privada, porque « ningún provecho espiritual puede producir un libro que está marcado desde su origen por la desobediencia a la Iglesia » (*Notitiae,* 11, 1975, p. 169).

EXHORTACIÓN FINAL

Exhortamos una vez más a los amados colaboradores en el ministerio:

a renovar su empeño apostólico en servicio de la Liturgia y a dedicar a ella lo mejor de su celo pastoral, pues por medio de la Liturgia llegará a la Iglesia una nueva primavera, un rejuvenecimiento en todas sus actividades;

a hacer de los textos litúrgicos y de las introducciones al Misal y a los diversos Rituales materia de oración personal, de renovación teológica y de estudio proyectado hacia la pastoral concreta de cada Diócesis, Parroquia, Comunidad o Asamblea particular;

a aprovechar ampliamente las posibilidades y las adaptaciones previstas en los libros litúrgicos oficiales, con el fin de conducir a los fieles a un encuentro personal con Cristo en la Eucaristía y en los demás Sacramentos;

a estudiar y aplicar cuidadosamente el Documento « La Reforma Litúrgica », de la XXXI Asamblea Plenaria del Episcopado (1975).

Por lo demás, encarecemos a las Comunidades religiosas especializadas en divulgación de escritos y a las Librerías Católicas que se abstengan en absoluto de introducir al país, de difundir en él, o de editar los libros que en esta Declaración quedan reprobados o desautorizados.

Concluímos con las mismas palabras de nuestra Exhortación pastoral sobre la Reforma Litúrgica: « Confiamos que en todos, Obispos, Presbíteros y fieles, se renueve el amor a la Iglesia, el respeto a sus leyes y directivas y el entusiasmo que caracterizó los primeros pasos de la reforma litúrgica. Aprovechemos en el mayor grado posible los valores de la Liturgia, este "paso del Espíritu Santo por su Iglesia", para que los fieles y todos nosotros experimentemos plenamente el ser cristiano en su fuente primera e indispensable, que es la participación activa en los sacrosantos misterios y en plegaria pública y solemne de la Iglesia ».

Bogotá, 12 de mayo de 1977.

✠ A. Card. Muñoz Duque
Arzobispo de Bogotá

✠ José de Jesús Pimiento
Arzobispo de Manizales
Presidente Conferencia Episcopal

✠ Tulio Botero Salazar
Arzobispo de Medellín

✠ Alfredo Rubio Díaz
Arzobispo de Pamplona

✠ Augusto Trujillo Arango
Arzobispo de Tunja

✠ José Joaquín Flórez Hernández
Arzobispo de Ibagué

✠ Samuel S. Buitrago Trujillo
Arzobispo de Popayán

✠ Bernardo Arango Henao
Obispo de Barrancabermeja
Vicepresidente Conferencia Episcopal

✠ Alberto Uribe Urdaneta
Arzobispo de Cali

✠ Germán Villa Gaviria
Arzobispo de Barranquilla

✠ Rubén Isaza Restrepo
Arzobispo de Cartagena

✠ Héctor Rueda Hernández
Arzobispo de Bucaramanga

✠ Heriberto Correa Yepes
Vicario Apostólico de Buenaventura

# DU REPAS DES HOMMES A L'EUCHARISTIE CHRETIENNE

L'étude que nous présentons ici voudrait contribuer à une meilleure intelligence du mystère de l'eucharistie, et aider par là à une meilleure célébration de ce sacrement. L'idée fondamentale de cette recherche est que l'eucharistie, instituée par le Christ au cours d'un repas, s'enracine profondément dans une action humaine indispensable à la vie, mais riche aussi de tout un symbolisme humain et sacré: le fait de manger et de boire, et de prendre un repas. Nous ne pouvons comprendre toute la signification du repas eucharistique si nous n'avons d'abord réfléchi à la signification du repas des hommes. Nous constaterons ensuite que, dans l'Ancien Testament, ce symbolisme humain du repas s'enrichit de nouvelles valeurs, du fait que les grands événements de l'histoire du salut sont célébrés par des repas sacrés, qui deviennent alors des signes d'alliance ou de mémorial. Dans l'Evangile, le Christ invité aux repas des hommes ou les invitant à son propre repas donne progressivement un sens nouveau et un contenu nouveau à la célébration humaine du repas. Enfin l'Eglise, à laquelle Jésus a confié son mémorial, opère un travail de ritualisation et de symbolisation liturgique de la dernière Cène, travail accompli pour une large part dès les premiers siècles mais qui appelle des ajustements périodiques et qui a connu une étape importante avec la publication du Missel de Paul VI.

Dans les pages qui suivent, nous essaierons d'explorer, de façon nécessairement rapide et incomplète, la richesse foisonnante de cette signification humaine, biblique, évangélique et liturgique de la « fraction du pain » dans laquelle le Seigneur ressuscité se révèle et se donne à ceux qui croient en lui. Des aspects peut-être négligés de l'eucharistie pourront être mis dans une meilleure lumière, et l'on verra aussi, au moins dans le chapitre consacré à la liturgie, comment la modification d'un signe ou d'un symbole peut changer la lecture et la perception de la réalité signifiée.

## I. Signification de la nourriture et du repas

La nourriture répond à un besoin impérieux de l'homme; pourtant, au-delà de leur fonction nutritive, certains aliments, tels que le pain et le vin dans la civilisation méditerranéenne, possèdent une grande valeur symbolique; en outre le repas, qui est la manière spécifiquement humaine de se nourrir, est chargé lui aussi de significations et d'intentions multiples.[1]

### 1. Faim, nourriture et vie

Si l'homme se met en quête de nourriture, c'est parce qu'il éprouve un sentiment de faim. La faim — et son corollaire la soif — sont des formes fondamentales du besoin et du désir de l'homme. Encore qu'il soit difficile de définir la faim, chacun la ressent et l'expérimente comme un appel du corps, un signe que les ressources énergétiques s'épuisent et qu'il faut les refaire ou les restaurer: le langage est d'ailleurs significatif, puisque nous donnons justement les noms de « réfectoire » ou de « restaurant » aux lieux où nous venons habituellement chercher notre « réfection » ou notre « restauration ».

Quand on parle de faim, il faut d'ailleurs distinguer entre la faim quotidienne, normale, qui est sûre de trouver sa nourriture, et d'autre part la faim exceptionnelle, la famine, qui n'a aucune assurance d'être apaisée. Pendant des millénaires, l'organisation des groupes humains a été dominée par la recherche plus ou moins anxieuse de la nourriture, et aujourd'hui encore, en Afrique ou en Asie, beaucoup d'hommes font l'expérience de la faim mortelle. Chronique ou occasionnelle, la faim donne à l'homme la conscience de son existence, mais aussi l'angoisse de la cessation de son existence. Peut-être faut-il avoir éprouvé la faim, ne serait-ce qu'une fois, pour connaître le prix de la vie.

En parlant de la soif, on doit faire la même distinction entre la soif normale, de l'homme qui n'a que quelques pas à faire pour trouver de l'eau, du vin ou du whisky, et la soif angoissée de l'homme égaré qui cherche vainement un « point d'eau ». Entre la faim et la

[1] Pour cette étude, nous avons utilisé le livre remarquable de Mario Bacchiega, *Il pasto sacro,* Padova, Cidema, 1971.

soif, il y a d'ailleurs cette différence que la soif est un besoin beaucoup plus urgent, qui met rapidement l'homme en danger de mort.

Notons encore que les mots « faim » et « soif » sont souvent employés dans un sens figuré, pour exprimer tous les désirs de l'homme: on a faim ou soif de pouvoir, de richesse, de bonheur, de connaissance. Ici encore, la soif exprime un désir plus urgent et plus ardent. Dans le domaine religieux, on parlera également de faim de Dieu et surtout de soif de Dieu: « Mon âme a soif de toi » (*Ps* 62, 1). Les thèmes de la faim et de la soif seront repris dans le discours sur le pain de vie: « Qui vient à moi n'aura jamais faim, qui croit en moi n'aura jamais soif » (*Jn* 6, 35), et on les retrouvera dans d'autres catéchèses évangéliques sur l'eucharistie.

L'homme qui a faim se met donc à la recherche de la nourriture, animale ou végétale, qui lui permettra d'échapper au risque de mort, et d'assouvir sa faim. L'aliment est pour lui assurance d'énergie, de vie, de salut. Sans la nourriture, l'homme est condamné à mourir; avec la nourriture, il peut lutter contre la mort, et continuer à vivre. Il met à son service l'énergie contenue dans les aliments, et cette énergie devient énergie humaine.

Mais il faut aller plus loin: quand je me nourris, je mange toujours un être que j'ai tué, ou du moins que j'ai empêché de vivre. Je mange un animal qui a été tué pour moi, ma vie étant préférée à la sienne. Je mange ce qui devait engendrer la vie, ou soutenir la vie d'un autre être vivant: l'œuf qui contenait une vie en germe, le lait (et ses dérivés) qui devait assurer la croissance du jeune animal, les légumes et les fruits, le grain de blé qui était une semence. Ainsi, pour assurer ma vie et ma survie, je dois attenter à la vie de l'autre, je dois provoquer la mort. Je me nourris d'une vie sacrifiée pour moi.

En tout acte de nutrition, il y a donc présence de la vie et de la mort, lutte de la vie contre le danger de mort, vol ou don d'une vie sacrifiée pour permettre à un autre d'avoir la vie, et de l'avoir en abondance. On voit aussitôt les applications eucharistiques: en recevant le pain et le vin consacrés, je ne me nourris pas seulement de la vie du blé et du raisin sacrifiée pour moi, mais du corps du Christ donné pour moi et de son sang versé pour moi. La source d'énergie et de force qui alimente ma vie et me préserve de la mort, n'est plus le sacrifice inconscient du pain et du vin, mais le sacrifice volontaire de Jésus Christ qui donne sa vie pour moi.

## 2. Symbolisme du pain et du vin

Dans le sacrement de l'eucharistie, le Christ se communique à nous sous le double signe du pain et du vin. Pain et vin sont des éléments fondamentaux de la nourriture de l'homme du Bassin méditerranéen, et au-delà de leur fonction nutritive ils sont riches de tout un symbolisme.

Avant tout, il faut noter que le pain et le vin ne sont pas des produits naturels, que l'homme trouverait dans la nature comme il y trouve l'eau, les plantes ou les fruits des arbres. Le pain et le vin requièrent tout un travail de fabrication de la part de l'homme, qui transforme le grain en pain et le raisin en vin: l'un et l'autre sont des produits artificiels, faits par l'homme et pour l'usage de l'homme. Dans le pain comme dans le vin, il y a une finalité, introduite par l'intelligence et le labeur de l'homme: comme il est dit dans les prières de la messe, ils sont « le fruit de la terre (ou de la vigne) et du travail des hommes ».

### *Symbolisme du pain*

Chaque morceau de pain est le produit et le résultat de toute une histoire. D'abord, au temps des semailles, les grains de blé sont jetés dans le sein de la terre, qui est une mère féconde, et après une mort apparente et un temps de gestation ou de germination, l'homme émerveillé voit croître l'épi. Ainsi, le symbolisme du pain implique en premier lieu l'image de la mort et de la résurrection au sein de la terre, et l'on comprend que dans plusieurs cultes à mystères l'histoire du grain de blé ait été considérée comme le symbole de l'histoire humaine. Ensuite, le grain soigneusement récolté est écrasé, moulu, presque anéanti; et d'innombrables grains broyés ensemble pour faire la farine, cette farine qui, grâce au travail de l'homme et à l'action du feu, devient enfin le pain.

Ce pain, qui a demandé le travail de tant de mains et le savoir-faire de tant d'hommes, est alors reçu comme l'aliment fondamental, ou celui qui accompagne toutes les autres nourritures. Maintes expressions du langage courant expriment cette valeur fondamentale du pain: l'homme doit gagner son pain, et le pain de sa famille; l'homme mange son pain à la sueur de son front (comme il est dit déjà en *Gn* 3, 19 à propos d'Adam, à une époque où le pain n'existait

évidemment pas); le pauvre mendie son pain de porte en porte, tandis que l'homme riche ou généreux partage son pain avec l'affamé ou avec son ami. Ainsi, le pain est bien plus qu'une nourriture: il est le symbole du travail et le symbole de la vie, et dans son partage il se charge de valeurs familiales et sociales.

*Symbolisme du vin*

Comme le pain, le vin est le produit d'une longue et attentive préparation. Avant de goûter du vin, l'homme doit planter la vigne, la soigner, faire la vendange, mettre le raisin sous le pressoir comme il a mis le blé sous la meule du moulin, laisser fermenter le jus de raisin et enfin laisser reposer le vin. Le vin est fait par l'homme, et exclusivement pour l'homme.

Le vin donne à l'homme vigueur et vitalité. A cause de sa couleur rouge, et parce qu'il jaillit de la grappe de raisin, il est souvent associé au sang, et cette association a été reprise par le Christ dans l'eucharistie. Le vin est considéré comme une boisson de vie et d'immortalité. Ce n'est pas l'eau, mais bien l'alcool tiré du vin, qui est appelé eau-de-vie.

Le vin stimule l'esprit de l'homme, comme l'atteste le langage courant, qui donne aux alcools le nom de « spiritueux » (*spiritoso* en italien, *spirituous* en anglais, *geistiges Getränk* en allemand). Dans cette ligne, toute la tradition chrétienne a vu une relation particulière entre le vin eucharistique et le Saint-Esprit.

Absorbé en abondance, le vin provoque l'ivresse, et par là il devient moyen et symbole de connaissance et d'initiation. Boire du vin donne accès à un monde nouveau de vision et d'intelligence. Grâce au vin, l'esprit de l'homme se libère du temps, de la misère humaine, et fait l'expérience du merveilleux et de l'inaccessible. De façon plus religieuse, l'ivresse donne accès au monde des dieux, et l'on comprend qu'elle constitue l'un des facteurs de l'initiation aux mystères et à la vie divine. Cette fonction initiatique du vin se retrouve dans de très nombreuses cultures qui ont connu ou connaissent encore des enivrements rituels et collectifs. « La vertu de ces beuveries est à la fois de créer un lien mystique entre les participants et de transformer la condition morose de l'homme. Le breuvage enivrant a pour mission d'abolir la condition quotidienne de

l'existence et de permettre la réintégration orgiastique et mystique ».[2] Sans mener jusque là, le vin fait naître la joie et l'allégresse, et l'on ne conçoit pas de fête où l'on ne boive pas de vin. Le Christ lui-même, aux noces de Cana, n'hésite pas à changer l'eau en vin.

Le vin est encore symbole efficace de partage et de communion. Les membres d'un groupe, réunis pour fêter ensemble un événement, boivent à la même coupe, ou du moins ils trinquent, en signifiant par là leur intention de boire symboliquement à une même et unique coupe. On sait que, dans le rituel juif du mariage, les deux jeunes époux boivent à la même coupe, qui ensuite est brisée, en signe de l'unité à laquelle nul tiers ne peut participer.

Enfin le vin, parce qu'il est précieux et surtout parce qu'il est reconnu comme symbole du sang, a souvent été employé dans les sacrifices. Verser du vin, faire une libation, signifie verser le sang, et donc verser la vie. Sous le signe symbolique du vin, l'homme offre sa propre vie à la divinité qu'il veut apaiser ou qu'il souhaite se rendre propice.

Tout ce symbolisme du vin, en particulier dans ses aspects de sacrifice et de communion, est sous-jacent à l'eucharistie. On ne peut donc trop se réjouir que l'Eglise de notre temps, soucieuse de mieux faire entendre aux fidèles le langage symbolique de Jésus, leur ait rendu la possibilité de participer au repas eucharistique sous le double signe du pain et du vin.

*Complémentarité du pain et du vin*

A chaque messe, en effet, le Seigneur se donne aux siens non pas sous un seul signe: le pain *ou* le vin, mais sous un double signe: le pain *et* le vin. La foi nous assure que le Christ est réellement et totalement présent dans chacun de ces signes. Il n'en est pas moins vrai que le Christ a voulu se communiquer à nous sous ce double signe du pain et du vin. Nous devons en déduire que la contemplation de l'eucharistie ne doit pas porter uniquement sur la présence, mais aussi sur la signification des signes choisis, et sur la complémentarité de ces deux signes.

L'emploi du pain et du vin dans un repas sacré n'est pas une innovation de la part du Christ. Divers peuples, et notamment les

[2] G. DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Bordas, 1969, p. 299.

Grecs, avaient déjà rapproché le pain et le vin dans les sacrifices qu'ils présentaient aux dieux. De façon plus immédiate, nous savons qu'au début et à la fin de tout repas solennel les Juifs prononçaient une bénédiction sur le pain et une bénédiction sur le vin. En instituant son eucharistie au cours d'un repas religieux juif, le Christ a donc repris cet usage, déjà chargé de valeurs humaines et sacrées.

Le pain et le vin sont complémentaires. Le pain répond à la faim de l'homme, tandis que le vin répond à sa soif, ces deux appels essentiels de l'animal humain. Le pain est le fruit de la terre, mère féconde, tandis que le vin apparaît davantage comme le fruit du soleil, sans lequel rien ne croît. Le pain est une nourriture matérielle, qui assure l'existence, tandis que le vin est une boisson spirituelle, qui pousse à l'action et au dépassement des limites quotidiennes de l'existence. Le pain est assimilé et transformé dans le corps de l'homme, tandis que le vin a la puissance de transformer l'homme, de le faire devenir autre. Cette diversité et cette complémentarité des signes et des significations ne sauraient être négligées dans la théologie et la catéchèse de l'eucharistie.

Ces quelques indications suffisent à montrer que le pain et le vin utilisés dans le sacrement ne sont pas seulement une nourriture et une boisson, mais impliquent tout un symbolisme humain et religieux. Alors on comprend que l'Eglise soit intervenue, au cours des premiers siècles, pour interdire de remplacer le pain et le vin de la Cène par d'autres éléments. Evêques ou conciles ont condamné les Aquariens qui, du IIe au IVe siècle, ont prétendu utiliser de l'eau au lieu du vin, ou les Artotyrites, bergers qui au IVe siècle célébraient l'eucharistie avec du pain et du fromage.[3] Il faut pourtant noter que ces condamnations épiscopales ou conciliaires s'adressaient à des communautés du monde méditerranéen, qui connaissaient le pain et le vin et leur symbolisme. On ne saurait donc les invoquer pour résoudre la question dans des régions du monde qui ignorent le blé et la vigne. Le pain et le vin demeurent des paroles étrangères pour

[3] Divers groupes d'Aquariens sont signalés du IIe au VIe siècle, notamment par S. Cyprien (*Epist.* LXIII; *CSEL* III, 701-717). Les Artotyrites sont connus par Epiphane de Salamine (*Panario,* XLIX; *PG* XLI, 880), qui les met en rapport avec les Montanistes; ils vivaient en Galatie au IVe siècle. Un concile d'Hippone de 393 déclare, contre toutes les déviations possibles: « Au sacrement du corps du Christ, rien ne doit être sacrifié que le pain et le vin mêlé d'eau » (Canon 23; MANSI, III, 922).

beaucoup de chrétiens d'Afrique ou d'Extrême-Orient, qui n'emploient pas cette nourriture et cette boisson. On peut très légitimement se demander s'il est conforme à l'intention du Christ d'employer dans ces régions des signes qui ne sont nullement signifiants, et s'il ne vaudrait pas mieux recourir à une galette et à une boisson en usage dans le pays.[4] Un étudiant thaïlandais me disait un jour qu'il est inconcevable chez lui qu'un homme religieux boive du vin: c'est une faute aussi grave pour un chrétien que pour un musulman. Il ne peut donc pas être question de proposer aux fidèles la communion au calice. Faut-il vraiment s'en tenir à un usage méditerranéen, ou doit-on en chercher la transposition locale? En revanche, on ne peut méconnaître qu'au cours de ces cinquante dernières années le pain et le vin se sont répandus dans des régions qui jusqu'ici les avaient toujours ignorés. En modifiant la discipline actuelle, travaillerait-on pour le passé ou pour l'avenir, et pour quel avenir?

### 3. Le repas humain

En instituant l'eucharistie, le Christ n'a pas pris seulement les signes du pain et du vin, mais il a pris le signe du repas. Entre la simple nourriture et le repas, il y a une différence de degré et de signification. Le repas consiste à manger ensemble, et selon un certain ordre. Si la nourriture répond à une nécessité biologique, le repas répond à une requête proprement humaine. Tandis que l'animal mange, l'homme fait un repas.

Au moins pour un Occidental, le repas implique une succession et une complémentarité d'aliments et de boissons, suivant un ordre qui varie selon les pays et selon les cultures. L'homme qui se met à table veut apaiser sa faim, plus ou moins réelle, mais il cherche aussi le plaisir de manger, et de bien manger. Pour lui, le repas est une chose non seulement utile, mais agréable.

En outre, le repas humain se prend normalement en commun: il rassemble une famille, des amis, une communauté. Le repas pris en commun scelle l'appartenance à un même groupe. Il implique une idée de communion et de partage: ceux qui ont partagé un même repas constituent un même corps, et le fait d'inviter quelqu'un à

[4] Cf. R. LUNEAU, *Une eucharistie sans pain et sans vin?*, in *Spiritus*, n. 48 (1972), pp. 3-11.

manger chez soi est perçu partout comme un signe efficace d'intégration et de communion.

Le repas constitue l'un des éléments de la fête humaine. La célébration d'un événement tel que la naissance ou le baptême, le mariage, les funérailles, mais aussi un succès, une inauguration, un anniversaire, comprend presque toujours un repas de fête: fête du corps, grâce à une nourriture raffinée, et fête du corps familial ou social, grâce à la conversation, à l'échange et au partage. Une fois de plus le langage usuel est révélateur: le mot « festin » dérive de « fête », et le festin rassemble des « convives » qui, au moins le temps d'un banquet, puisent aux mêmes sources de vie.

A défaut d'un repas complet, l'événement humain pourra être célébré par la participation à un vin d'honneur, à un apéritif ou à un buffet, dont le but n'est pas de rassasier la faim, mais de faire goûter une nourriture ou une boisson agréables et d'assurer la communion de ceux qui y prennent part. Dans de tels cas, la valeur nutritive du repas est presque totalement dépassée, au bénéfice de sa valeur symbolique. Ceci doit être noté, car l'eucharistie se présente elle aussi comme un repas où la richesse symbolique et spirituelle l'emporte infiniment sur la richesse nutritive.

### 4. Le repas rituel ou sacré

Presque toutes les religions connaissent un repas sacré, ou divers types de repas sacrés, c'est-à-dire de repas dans lesquels le dieu ou les dieux interviennent de quelque manière. On peut distinguer quatre catégories ou orientations principales: l'homme se fait manger par le dieu, plus ou moins symboliquement, en signe d'hommage; ou bien l'homme mange le dieu, pour en recevoir la force et l'immortalité; ou encore l'homme et le dieu partagent un même repas, par exemple pour sceller une alliance; ou enfin des hommes célèbrent un repas de mémorial, pour commémorer un événement de l'histoire des rapports entre la divinité et leur peuple.

#### *L'homme se fait manger par le dieu.*

Face à la divinité, l'homme a spontanément une réaction de crainte et d'effroi, car cette puissance lui semble redoutable et souvent hostile. Pour obtenir sa faveur ou pour apaiser sa colère, l'homme doit

lui offrir un sacrifice, c'est-à-dire lui consacrer quelque chose qui soit pris sur ses propres biens, de préférence un être vivant et mangeable, végétal ou animal, dont le dieu pourra se nourrir. A la limite, l'homme pourrait et devrait s'immoler lui-même en hommage à la divinité, mais pour des raisons faciles à comprendre il préfère immoler une autre vie, celle d'un prisonnier, d'un enfant ou d'un animal. La victime offerte au dieu est donc à la fois réelle et symbolique, réelle puisqu'une vie est sacrifiée, symbolique puisque cette vie remplace celle de l'homme lui-même.

Ainsi, en Nouvelle Guinée, au cours des rites d'initiation, les garçons arrivés à la puberté étaient dévorés symboliquement par l'esprit de la forêt: ils pénétraient dans une cabane qui représentait le ventre de l'esprit, et y demeuraient quelques jours, le temps d'être digérés; après quoi, ils sortaient de la cabane par une petite ouverture, et des porcs étaient immolés à leur place.[5]

De l'antiquité jusqu'à nos jours, de nombreuses civilisations ont eu recours aux sacrifices humains: pour se concilier la bonne grâce du dieu, on lui immolait des prisonniers de guerre ou des enfants. Les Phéniciens offraient leurs fils au dieu Moloch, et nous savons que les Hébreux ont plus d'une fois pratiqué ces sacrifices humains, condamnés par le Deutéronome (12, 31; 18, 10; etc.). L'histoire du sacrifice d'Isaac est celle du sacrifice humain — et plus précisément du sacrifice du fils unique — remplacé par le sacrifice d'un animal. Et l'on ne peut ignorer qu'aujourd'hui encore, en certaines régions d'Afrique, des enfants sont offerts en sacrifice pour attirer la bénédiction des dieux sur un nouveau village on pour écarter une épidémie. L'idée sous-jacente à ces sacrifices est que la divinité a le droit d'exiger la vie de l'homme pour s'en nourrir, tout comme l'homme sacrifie la vie des animaux pour assurer sa propre subsistance. La vie de l'homme, en effet, a plus d'importance que celle des animaux, mais pour l'équilibre du monde la vie des dieux a encore plus d'importance que celle des hommes.

*L'homme mange le dieu*

En présence de la divinité, force redoutable, l'homme éprouve la crainte, mais il a aussi le désir de s'emparer de cette force, ou du moins d'y participer. Recevoir la force du dieu, participer à sa

[5] Cf. M. BACCHIEGA, *Il pasto sacro,* pp. 92-93.

divinité, parvenir de quelque manière à la divinisation, tel est l'idéal que presque toutes les religions proposent à leurs adeptes. L'homme souhaite donc se nourrir de la divinité, qui lui communiquera son énergie, sa vie, son immortalité.

Mais comment manger un dieu? La solution consiste habituellement à manger l'animal ou le végétal qui symbolise ce dieu. En Irlande, une fois par an, avait lieu un grand banquet qui réunissait le roi et les seigneurs pour manger du porc, animal sacré qui représentait le dieu Lug. Ainsi, le roi et les chefs, et eux seuls, participaient à la force et à la puissance divines, et gouvernaient le peuple avec une autorité accrue. En Grèce et ailleurs, les fidèles de Dionysos, dieu de la vigne et du vin, recevaient une fois par an l'énergie de leur dieu en se nourrissant d'un taureau, animal dont Dionysos avait pris l'apparence pour échapper aux Titans.

Dans d'autres religions, les fidèles devaient manger un pain sacré, car le grain mort et ressuscité symbolisait le dieu. Chez les Aztèques, jusqu'à la conquête espagnole, on mangeait un pain qui était considéré comme le corps du dieu. Ce pain, qui avait la forme d'un personnage humain, était rompu et distribué aux fidèles lors des solennités célébrées deux fois par an. Et les prêtres en portaient un morceau aux malades qui n'avaient pu se rendre à la fête. On ne peut qu'être frappé des ressemblances avec l'eucharistie chrétienne.

Ces quelques exemples illustrent le désir de l'homme de participer à la vie divine, grâce à un repas au cours duquel il se nourrit du dieu de manière symbolique. Au sens propre du mot, l'homme a faim de Dieu.

*Le repas de communion*

Un troisième type de repas sacré est le repas de communion. La divinité et les hommes partagent le même repas, mangent la même nourriture, et ainsi entrent en communion. Dans ce cas, la victime immolée est partagée: une partie est réservée au dieu, et consumée par le feu ou mangée par les prêtres qui servent et représentent le dieu, tandis qu'une autre partie est mangée par ceux qui ont offert le sacrifice. Un tel repas a pour but d'assurer une communion entre le dieu et les hommes, et spécialement de sceller une alliance.

Le plus souvent, on réserve au dieu le sang et la graisse, tandis que les fidèles se nourrissent de la chair (cf. *Lv* 3, 1-5; *Dt* 12, 27;

*Jg* 20, 26; 21, 4). La même manière de partager l'animal se retrouve aujourd'hui en Afrique où, après le sacrifice d'un poulet ou d'un chevreau, on offre au fétiche le sang et la graisse, qu'il est censé apprécier particulièrement, tandis que les hommes se nourrissent de la chair de l'animal. Dans un repas de ce type, l'homme transpose dans ses relations avec la divinité ce qu'il vit ordinairement dans ses rapports avec ses semblables: dans un cas comme dans l'autre, le repas partagé est signe de concorde et il est le complément nécessaire de la conclusion d'un pacte ou d'une alliance. L'accord entre deux partenaires, égaux ou inégaux, se soude par le repas qui les unit.

*Le repas de mémorial*

Le repas sacré peut avoir encore une autre fonction et signification: il peut être le moyen de commémorer et de faire revivre chaque année un événement de l'histoire du dieu, ou une intervention du dieu en faveur de son peuple. Dans ce cas, le repas est mis en relation avec l'histoire, il est « historicisé ». Ainsi, chez les Juifs, le repas pascal était le mémorial annuel de la libération du peuple dans la traversée de la Mer Rouge.

Un tel repas s'accompagne généralement d'un récit, d'une évocation, d'un enseignement, qui est une commémoration orale de l'événement, à laquelle s'ajoute ensuite la commémoration sacrificielle et communionnelle dans le repas. L'évocation de l'événement passé se fait d'abord au niveau de la mémoire, et ensuite au niveau du repas rituel. La liturgie de la parole appelle la liturgie du repas, qui actualise aujourd'hui l'événement passé, ou du moins rend présente la bienveillance divine manifestée dans cet événement. Les hommes qui célèbrent le mémorial prennent conscience de cette bienveillance divine grâce au récit, et ils s'en nourrissent grâce au repas qui est une forme complémentaire d'assimilation.

* * *

Cette brève enquête aura montré comment, au moins dans le monde méditerranéen, les hommes ont toujours été attentifs à la valeur humaine du manger et du boire, comment ils ont reconnu ou attribué une signification particulière à des aliments tels que le pain et le vin, enfin comment ils ont donné une valeur symbolique au repas, lieu

et moyen d'échange et de communication entre les participants, que ceux-ci soient de simples mortels ou que les dieux, d'une façon ou d'une autre, viennent s'asseoir à la table des hommes.

L'honnêteté oblige pourtant à marquer les limites de cette recherche. Ce que nous avons relevé vaut de l'homme d'une certaine culture, mais ne vaut pas également de toutes les cultures. Tous ceux qui ont séjourné en Afrique savent que le repas traditionnel n'est pas un lieu et une occasion d'échange et de partage: on mange rapidement et en silence, et l'on ne parle qu'après avoir expédié le repas. L'Africain s'étonne de voir l'Européen rester à table pendant des heures ou même pendant une demi-heure. Et parfois il jugera inconvenant de manger en présence des autres, surtout en présence de personnes qu'il respecte.

Et, dans l'Occident contemporain, les significations que nous avons dégagées ne sont plus toujours vécues. Peu nombreux sont les hommes qui ont réellement éprouvé la faim et la soif, qui au moins une fois dans leur vie, ont entendu ces cris de leur corps. Le pain n'est plus cette nourriture précieuse, entourée de soins et de respect, qu'il a été pendant des siècles, et la consommation de pain décroît dans la mesure où le niveau de vie augmente: nous avons faim de nourritures plus riches que le pain. Pourtant, dans le langage et dans certains usages, le pain conserve une grande valeur symbolique. En revanche, dans la plupart des milieux, le vin et surtout le fait de boire ensemble conservent toute leur signification humaine et sociale. Il en va de même, sinon du repas familial quotidien, du moins du repas festif, auquel on invite les parents et les amis. Enfin, en Occident, le concept de repas rituel n'a pas d'autre appui que l'eucharistie elle-même. Ces limites de notre expérience humaine peuvent rendre plus difficile notre intelligence du sacrement de l'eucharistie.

## II. Quelques repas sacrés dans l'Ancien Testament

Nous tenterons de rechercher ici le sens du repas comme lieu et moyen de rencontre entre Dieu et son peuple dans l'Ancien Testament. En effet, les Apôtres et les chrétiens de la première génération n'ont pu faire abstraction de ce passé dans leur intelligence de la dernière Cène. Si aujourd'hui nous interprétons spontanément la dernière Cène à la lumière de l'eucharistie liturgique que l'Eglise pra-

tique depuis vingt siècles, il est évident que le Christ lui-même la présente à ses disciples à la lumière et dans le prolongement des repas de l'Ancien Testament. Aussi devons-nous au moins rappeler les repas de l'Ancien Testament auxquels se réfère la catéchèse évangélique sur l'eucharistie.

Suggérons auparavant une interprétation possible du chapitre 3 de la Genèse, où Dieu interdit à Adam et Eve de manger du fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin: « Vous n'en mangerez pas, vous n'y toucherez pas, sous peine de mort » (*Gn* 3, 3). Le désir de manger le fruit défendu est le symbole de tous les appétits que l'homme doit contrôler. L'homme veut s'emparer du monde, et ensuite il s'aperçoit qu'il est nu. Quand Adam a mangé le fruit interdit, il découvre sa nudité et il se cache. De manière semblable, Noé, au début de la nouvelle création, se laisse enivrer par le vin qui lui donne accès à un monde inconnu, et il se retrouve nu. Dieu interdit à l'homme de goûter certains fruits qui le mettent en péril de mort, et en revanche le Christ déclarera: « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous » (*Jn* 6, 52). Dans l'acte même de manger et de boire, interviennent la vie et la mort, la possibilité pour l'homme de recevoir ou de perdre la vie de Dieu.

## 1. La manne et l'eau vive

Dans le désert, les Hébreux qui se croient abandonnés de Dieu voient tomber du ciel la manne, qui est une nourriture mais aussi le signe de la présence efficace de Dieu au milieu de son peuple (*Ex* 16, 1-36). Le pain de la manne est un don de Dieu qui nourrit le corps mais surtout qui rend vigueur à l'homme faible et découragé, à l'homme de peu de foi. La manne est le pain de la route, de la traversée du désert, jusqu'à l'entrée dans la terre promise (v. 35). Ce pain est aussi un moyen de mettre l'homme à l'épreuve, puisqu'il ne peut le conserver jusqu'au lendemain et doit vivre chaque jour dans la confiance (v. 20). Dans sa catéchèse sur le pain de vie, le Christ se référera à la manne, figure incomplète et imparfaite du pain eucharistique (*Jn* 6, 31-33).

Dans le récit de l'Exode, le miracle de la manne est accompagné du miracle de l'eau qui jaillit du rocher (*Ex* 17, 1-7). En rapprochant de façon un peu artificielle ces deux récits, le narrateur veut

montrer que Dieu répond à la faim et à la soif de son peuple. Le don de l'eau, comme le don de la manne, est surtout le signe de la présence secourable de Dieu au milieu des siens. Dans ce rocher d'où jaillit l'eau, saint Paul verra une figure de l'eucharistie (*1 Co* 10, 4).

La manne et l'eau vive apparaissent ainsi, avec un peu de recul, comme une réponse de Dieu à la faim et à la soif de son peuple. La manne et l'eau sont une vraie nourriture et une vraie boisson, mais en même temps elles sont « spirituelles », comme dit saint Paul, et signifient la présence de Dieu qui accompagne et soutient son peuple dans sa longue marche à travers le désert. Cette nourriture manifeste la bienveillance divine, mais en même temps elle est l'occasion d'une épreuve, d'une vérification de la foi en Dieu: nous avons noté déjà que la manne demandait une confiance chaque jour renouvelée, et il est dit que Moïse lui-même, au moment de frapper le rocher d'où jaillirait l'eau, a manqué de foi (*Nb* 20, 11-12).

## 2. Le banquet de l'alliance

En instituant l'eucharistie, le Christ présente son sang aux Apôtres en déclarant que c'est le sang de la nouvelle alliance. Il se réfère donc à une première alliance, conclue ou scellée dans le sang: il s'agit de l'alliance du Sinaï (*Ex* 24, 1-11). Dans ce texte admirable, nous voyons que l'alliance entre Dieu et son peuple est célébrée par un double rite: le rite du sang (v. 6-8) et le rite du banquet (v. 11). Selon les exégètes, nous avons ici deux traditions: la tradition yahviste du repas devant Dieu (v. 1-2 et 9-12), et la tradition élohiste de l'aspersion avec le sang (v. 3-8).

Selon la tradition yahviste, la plus ancienne, l'alliance est conclue par un repas sacré en présence de Dieu. Ce n'est pas tout le peuple qui prend part à ce repas, mais seulement les chefs et les anciens. Le repas est lié à une vision de Dieu, à une contemplation de Dieu: « Ils purent contempler Dieu ». Dieu, favorable à l'homme, se laisse voir par l'homme et devient nourriture pour l'homme. Manger sous le regard de Dieu est un thème qui revient ailleurs dans l'Ancien Testament (par ex. *Dt* 27, 7; 14, 26), et qui se retrouvera dans les paraboles évangélique du banquet céleste. L'homme se remplit de Dieu par le regard de la contemplation et par l'acte de la nutrition.

Selon la tradition élohiste, l'alliance est célébrée non par un banquet mais par le rite d'aspersion du sang (v. 3-8). Le sang des ani-

maux sacrifiés est répandu, moitié sur l'autel qui représente Dieu, moitié sur le peuple. Le même sang couvre Dieu et le peuple, qui ainsi deviennent consanguins, appartiennent à una même famille, ont une même vie, puisque le sang c'est la vie (*Lv* 17, 14). L'alliance ou le mariage conclu au plan des paroles et du contrat (v. 3-4) reçoit ainsi son expression rituelle, presque physique.

Le récit biblique de l'alliance au Sinaï a réuni et combiné les deux traditions, yahviste et élohiste: l'alliance entre Dieu et le peuple est conclue dans le sang, dans un rite de consanguinité, et elle est célébrée dans un banquet de fête, lieu de la manifestation de Dieu. L'eucharistie de Jésus sera, elle aussi, un banquet de fête, célébrant la nouvelle alliance conclue dans son sang versé pour la multitude des hommes.

### 3. Le repas de mémorial

L'eucharistie, repas d'alliance, est aussi un repas de mémorial. Elle répond à la recommandation du Christ: « Faites ceci en mémoire de moi ». Et d'autre part elle a été instituée au cours d'un repas qui, même s'il n'était pas le repas pascal au sens strict, s'insérait dans le cadre et le contexte de la fête pascale, mémorial de la libération du peuple hébreu. Les Apôtres et les premiers chrétiens de milieu juif ont donc compris la Cène de Jésus dans la perspective du mémorial pascal.

Nous trouvons en *Ex* 12, 1-28 le récit complexe et théologique de l'institution de cette fête, qui est un repas et un mémorial. Le mémorial (*zakar* en hébreu) est le rite qui rappelle chaque année un événement passé, en demande le prolongement dans le présent et en attend l'accomplissement définitif dans l'avenir. Le rite comprend une catéchèse orale et explicative (v. 26-27) et un repas dont tous les détails sont significatifs et pédagogiques. Ce mémorial s'adresse à Dieu et aux hommes: à Dieu qui ne doit pas oublier sa bienveillance pour son peuple et la continuité de son dessein de salut, aux hommes qui doivent remercier Dieu de son intervention, rester fidèles aux engagements de leurs pères, et se nourrir aujourd'hui du salut de Dieu.

La question qui nous intéresse particulièrement est celle du rapport entre mémorial et repas, entre acte de se souvenir et acte de se nourrir. Il faut distinguer entre le souvenir, qui est d'ordre psycho-

logique, et le mémorial, qui est d'ordre rituel et religieux. Le souvenir est individuel: je peux me souvenir à tout moment, tout seul, et sans la stimulation d'un élément extérieur. Au contraire, le mémorial est collectif, périodique, organisé: il comporte une réunion, une fête, une action, qui rassemble les participants pour commémorer un événement qu'ils ne veulent pas oublier, qui doit conserver une influence sur leur vie présente: grâce au mémorial, le passé doit pénétrer notre vie, il doit alimenter notre vie pour assurer la continuité entre le passé et le présent. En célébrant le mémorial, nous voulons vivre aujourd'hui des forces incluses dans l'événement (ou la personne) que nous commémorons.

Dans cette perspective, on comprend la nécessité d'une réunion, d'une réunion périodique et d'une réunion autour d'une table. Le repas de mémorial est une façon de manger l'histoire, de s'approprier l'histoire pour la mettre au service du présent.

* * *

Nous n'avons certes pas épuisé la théologie du repas dans l'Ancien Testament. Presque tous les repas qui y sont mentionnés ont un caractère sacré, car il s'agit toujours d'immoler une vie animale pour conserver ou développer une vie humaine, cette vie qui vient de Dieu et qui appartient à Dieu.

Tout au long de l'Ancien Testament, le repas signifie et provoque l'échange, la communion, l'hospitalité. Les hommes scellent leur accord en partageant un repas, et il en va de même quand ils contractent une alliance avec le Dieu tout-puissant. Le repas sacré devient aussi le lieu de la manifestation de Dieu, véritable nourriture du croyant. Enfin, grâce au repas de mémorial, Dieu et les hommes assurent ensemble la continuité de l'histoire qui les unit et qui trouvera son achèvement dans la venue du Christ.

(*à suivre*)

S. Anselme, Rome, juin 1977.

PHILIPPE ROUILLARD, o.s.b.

# INDEX
# SANCTORUM ET BEATORUM
# A IOANNE XXIII ET PAULO VI PP. PROCLAMATORUM
# (1959-1977)

(*Pars altera*)

In parte priore huius Indicis exaratum fuit Calendarium Sanctorum et Beatorum, qui annis a 1959 usque ad 1977 Canonizati vel Beatificati fuerant (videas *Notitiae* 13, 1977, 206-210). Ad eorum nomina facilius invenienda necnon ad notitias historicas complendas perutile videtur in hac parte altera indicem nominum litterarum ordine dispositum seu alphabeticum conficere. Quadraginta vero martyres anglici separatim ponuntur in fine indicis.

Notitiae quoad loca et tempora depromptae sunt e repertorio *Index ac status causarum Beatificationis Servorum Dei et Canonizationis Beatorum* a Sacra Congregatione pro Causis Sanctorum Romae anno 1975 edito.

Pro unoquoque Sancto vel Beato nomen sequitur dies celebrationis. Deinde indicantur locus et dies natalicius una cum loco ac die eius mortis, et postremo dies Beatificationis vel Canonizationis.

Ad siglas de more adhibitas pro titulis Sanctorum indicandis quod attinet, sequentia proponuntur compendia:

| | | | |
|---|---|---|---|
| ab. | abbas | m. | martyr |
| c. | circiter | mon. | monialis |
| cc. | confirmatio cultus | pr. | presbyter |
| ep. | episcopus | rel. | religiosa, religiosus |
| iuv. | iuvenis | saec. | saecularis |
| lc. | laicus | virg. | virgo |

A. DUMAS

Adeodatus ARIBERT, pr. OFM. m. 13.11
cf. Nicolaus TAVELIC

Aloisius GUANELLA, pr. 24.10
Fraciscio di Campodolcina 19.12.1842 - Como 24.10.1915; 25.10.1964/

Aloisius M. PALAZZOLO, pr. 15.6
Bergamo 10.12.1827 - Bergamo 15.6.1886; 19.3.1963/

Antonius M. PUCCI, pr. OSM. 12.1
Poggiole 16.4.1818 - Viareggio 12.1.1892; 22.6.1952/9.12.1962

Arnoldus JANSSEN, pr. SVD. 15.1
Goch 5.11.1837 - Steyl 15.1.1909; 19.10.1975/

Augustina (Livia) PIETRANTONI, virg. 13.11
Pozzaglia Sabina 27.3.1864 - Roma 13.11.1894; 12.11.1972/

Beatrix DE SILVA MENESES, virg. 1.9
Ceuta 1425 - Toledo 1.9.1492; cc. 28.7.1926/3.10.1976

Benildus (Petrus ROMANÇON), rel. FSC. 13.8
Thuret 14.6.1805 - Sauges 13.8.1862; 4.4.1948/29.10.1967

Bertholdus DE RACHEZ, ab. OSB. 27.7
c. 1060 - Garsten. (Linz) 27.7.1142; cc. 8.1.1970/

Caesar DE BUS, pr. 15.4
Cavaillon 3.2.1544 - Avignon 15.4.1607; 27.4.1975/.

Carolus LWANGA eiusque XXI socii, m. Uganden. 1885-1887, 3.6 - 1886; 6.6.1920/18.10.1964

Carolus a Setia/Sezze (C. MELCHIORII, rel. OFM. 6.1
Sezze 19.10.1613 - Roma 6.1.1670; 22.1.1882/12.4.1959

Carolus STEEB: cf. Ioannes Henricus Carolus

Carolus Iosephus Eugenius DE MAZENOD, ep. 21.5
Aix-en-Provence 1.8.1782 - Marseille 21.5.1861; 19.10.1975/

Clelia BARBIERI, virg. 13.7
Budrie 13.2.1847 - Budrie 13.7.1870; 27.10.1968/

Dominicus a Matre Dei (D. BARBERI), pr. 27.8
Viterbo 22.6.1792 - Reading 27.8.1849; 27.10.1963/

Elisabeth Anna BAYLEY, vidua SETON, rel. 4.1
New York 28.8.1774 - Emmitsburg 4.1.1821; 17.3.1963/14.9.1975

Eugenius DE MAZENOD: cf. Carolus Iosephus Eugenius

Ezechiel MORENO Y DIAZ, ep. 19.8
Alfaro 10.4.1848 - Monteagudo 19.8.1906; 1.11.1975/

Franciscus M. a Camporosso (Ioannes Croese), rel. OFM. Cap. 17.9
Camporosso 27.12.1804 - Genova 17.9.1866; 30.6.1929/9.12.1962

Franciscus Simeon Berneux, ep. eiusque XXIII socii, m. in Corea (1862-1867), 8.3
Château-du-Loir 14.5.1814 - Sai-Nam-To 8.3.1866; 6.10.1968/

Gaspar Bertoni, pr. 12.6
Verona 9.10.1777 - Verona 12.6.1853; 1.11.1975/

Gregorius Barbarigo, ep. 18.6
Venezia 16.9.1625 - Padova 18.6.1697; 20.9.1761/26.5.1960

Helena Guerra, virg. 11.4
Lucca 23.6.1835 - Lucca 11.4.1914; 26.4.1959/

Iacobus Berthieu, pr. SI. m. 8.6
Monlogis 28.11.1838 - Ambiatibe 8.6.1896; 17.10.1965/

Ignatius a Santhià (Laurentius Maritius Belvisotti), rel. OFM. Cap. 22.9
Santhià 5.6.1686 - Torino 22.9.1770; 17.4.1966/

Innocentius a Berzo (I. Scalvinoni), pr. OFM. Cap. 8.3
Niardo 19.3.1844 - Bergamo 3.3.1890; 12.11.1961/

Ioachima De Vedruna, vidua De Mas, rel. 28.8
Barcelona 16.4.1783 - Barcelona 28.8.1854; 19.5.1940/12.4.1959

Ioanna Francisca a Visitatione (Anna Michelotti), virg. 1.2
Annecy 29.8.1843 - Torino 1.2.1888; 1.11.1975/

Ioannes De Avila, pr. 10.5
Almodóvar del Campo 6.1.1499 - Montilla 10.5.1569; 15.4.1894/31.5.1970

Ioannes De Ribera, ep. 6.1
Sevilla ...12.1532 - Valencia 6.1.1611; 18.9.1796/12.6.1960

Ioannes Macias, rel. OP. 16.9
Ribera del Fresno 2.3.1585 - Lima 16.9.1645; 22.10.1837/28.9.1975

Ioannes Ogilvie, pr. SI. m. 10.3
Drum 1579 - Glasgow 10.3.1615; 22.12.1929/17.10.1976

Ioannes Baptista a Conceptione (I. García), pr. O.D.SS.Trin. 14.2
Almodóvar 10.7.1561 - Córdoba 14.2.1613; 26.9.1819/25.5.1975

Ioannes Henricus Carolus Steeb, pr. 15.12
Tübingen 18.12.1773 - Verona 15.12.1856; 6.7.1975/

Ioannes Nepomucenus Neumann, ep. 5.1
Prachatitz 28.3.1811 - Philadelphia 5.1.1860; 13.10.1963/19.6.1977

Iosephus FREINADEMETZ, pr. SVD. 29.1
Badia 15.4.1851 - Taikiachwang 28.1.1908; 19.10.1975/

Iosephus MOSCATI, lc. 12.4
Benevento 25.7.1880 - Napoli 12.4.1927; 16.11.1975/

Iulia BILLIART, virg. 8.4
Cuvilly 12.7.1751 - Namur 8.4.1816; 13.5.1906/22.6.1969

Iustinus DE JACOBIS, ep. 31.7
S. Fele 9.10.1800 - Valle di Alighedé 31.7.1860; 25.6.1939/26.10.1975

Leonardus MURIALDO, pr. 30.3
Torino 26.10.1828 - Torino 30.3.1900; 3.11.1963/3.5.1970

Leopoldus a Castelnuovo (Bogdan MANDIČ), pr. OFM. Cap. 30.7
Castelnuovo 12.5.1866 - Padova 30.7.1942; 2.5.1976/

Liborius WAGNER, pr. m. 9.12
Mühlhausen c. 5.12.1593 - Mainberg 9.12.1631; 24.3.1974/

Margarita D'YOUVILLE: cf. Maria Margarita

Maria ab Apostolis (M. Teresia) WÜLLENWEBER, virg. 25.12
Myllendonk 19.2.1833 - Roma 25.12.1907; 13.10.1968/

Maria Bertilla (Anna Francisca) BOSCARDIN, virg. 20.10
Gioia di Brendola 6.10.1888 - Treviso 20.10.1922; 8.6.1952/11.5.1961

Maria Desolata (Emmanuela) TORRES ACOSTA, virg. 11.10
Madrid 2.12.1826 - Madrid 11.10.1887; 5.2.1950/25.1.1970

Maria a Divino Corde Iesu (Maria) DROSTE ZU VISCHERING, virg. 8.6
Münster 8.9.1863 - Oporto 8.6.1899; 1.11.1975/

Maria Eugenia a Iesu (Anna Eugenia) MILLERET DE BROU, virg. 10.3
Metz 25.8.1817 - Auteuil 10.3.1898; 9.2.1975/

Maria Fortunata (Anna Felix) VITI, mon. OSB. 20.11
Veroli 10.2.1827 - Veroli 20.11.1922; 8.10.1967/

Maria Francisca SCHERVIER, virg. 14.12
Aachen 3.1.1819 - Aachen 14.12.1876; 28.4.1974

Maria a Iesu (M. LÓPEZ DE RIVAS), mon. OCD. 13.9
Tartanedo 18.8.1560 - Toledo 13.9.1640; 14.11.76/

Maria Margarita DUFROST DE LAJEMMERAIS, vidua D'YOUVILLE, rel. 23.12
Varennes 15.10.1701 - Montréal 23.12.1771; 3.5.1959/

Maria Rosa (Rosa Francisca M. Dolores) MOLAS Y VALLVÉ, virg. 11.6
Reus 24.3.1815 - Tortosa 11.6.1876; 8.5.1977/

Maria Teresia LEDÓCHOWSKA, virg. 6.7
Loosdorf 24.4.1863 - Roma 6.7.1922; 19.10.1975/

Martinus De Porres, rel. OP. 3.11
Lima 9.12.1579 - Lima 3.11.1639; 29.10.1837/6.5.1962

Maximilianus M. (Raimundus) Kolbe, pr. OFM. Conv. 14.8
Zdunska-Wola 7.1.1894 - Oswiecim 14.8.1941; 17.10.1971/

Michael Rua, pr. 6.4
Torino 9.6.1837 - Torino 6.4.1910; 29.10.1972/

Nicolaus Tavelic, Adeodatus Aribert, Stephanus a Cueno, Petrus a Narbonne, pr. OFM. m. 13.11
Jerusalem 14.11.1391; cc. 6.6.1889/21.6.1970

Nuntius Sulprizio, iuv. 5.5
Pescosansonesco 13.4.1817 - Napoli 5.5.1836; 1.12.1963/

Oliverius Plunkett, ep. m. 1.7
Loughcrew 1.11.1625 - London 1.7.1681; 23.5.1920/12.10.1975

Petrus Iulianus Eymard, pr. 1.8
La Mure 4.2.1811 - La Mure 1.8.1868; 12.7.1925/9.12.1962

Petrus a Narbonne, pr. OFM. m. 13.11
cf. Nicolaus Tavelic

Raphaela M. a SS. Corde Iesu (R. Porras), virg. 6.1
Pedro-Abad 1.3.1850 - Roma 6.1.1925; 18.5.1952/23.1.1977

Sarbelus (Iosephus) Makhlouf, pr. OLM. 24.12
Beqa Kafra 1828 - Annaya 24.12.1898; 5.12.1965/

Simeon Berneux, cf. Franciscus Simeon Berneux

Stephanus a Cueno, pr. OFM. m. 13.11
cf. Nicolaus Tavelic

Teresia (M. Victoria) Couderc, virg. 26.9
Mas de Sablières 1.2.1805 - Fourvière 26.9.1885; 4.11.1951/10.5.1970

Teresia a Iesu Jornet Ibars, virg. 26.8
Aytona 9.1.1843 - Liria 26.8.1897; 27.4.1958/27.1.1974

Vincentius Grossi, pr. 7.11
Pizzighettone 9.3.1845 - Vicobellignano 7.11.1917; 1.11.1975/

Vincentius Pallotti, pr. 22.1
Roma 21.4.1775 - Roma 22.1.1850; 22.1.1950/20.1.1963

Vincentius Romano, pr. 20.12
Torre del Greco 3.6.1751 - Torre del Greco 20.12.1831; 17.11.1962/

## SANCTI XL MARTYRES ANGLIAE ET CAMBRIAE
(1535-1679)
Beatif. 15.12.1929 - Canoniz. 25.10.1970

| | |
|---|---|
| Albanus Roe, pr. O.S.B | † 21.1.1642 |
| Alexander Briant, pr. S.I. | † 1.12.1581 |
| Ambrosius Barlow, pr. O.S.B. | † 10.9.1641 |
| Anna Line, lc. | † 27.2.1600 |
| Augustinus Webster, pr. prior Cartusiensis | † 4.5.1535 |
| Cuthbertus Mayne, pr. | † 30.11.1577 |
| David Lewis, pr. S.I. | † 27.8.1679 |
| Edmundus Arrowsmith, pr. S.I. | † 28.8.1610 |
| Edmundus Campion, pr. S.I. | † 1.12.1581 |
| Edmundus Gennings, pr. | † 10.12.1591 |
| Eustatius White, pr. | † 10.12.1591 |
| Guglielmus Ioannes Plessington, pr. | † 19.7.1679 |
| Henricus Morse, pr. S.I. | † 1.2.1645 |
| Henricus Walpole, pr. S.I. | † 7.4.1595 |
| Ioannes Almond, pr. | † 5.12.1610 |
| Ioannes Boste, pr. | † 24.7.1594 |
| Ioannes Houghton, pr. prior Cartusiensis | † 4.5.1535 |
| Ioannes Iones, pr. O.F.M. | † 12.7.1598 |
| Ioannes Kemble, pr. | † 22.8.1679 |
| Ioannes Lloyd, pr. | † 22.7.1679 |
| Ioannes Paine, pr. | † 2.4.1582 |
| Ioannes Rigby, lc. | † 21.6.1600 |
| Ioannes Roberts, pr. O.S.B. | † 10.12.1610 |
| Ioannes Southworth, pr. | † 28.6.1654 |
| Ioannes Stone, pr. O. S. Augustini | † 27.12.1539 |
| Ioannes Wall, pr. O.F.M. | † 22.8.1679 |
| Lucas Kirby, pr. | † 30.5.1582 |

| | |
|---|---|
| Margarita CLITHEROW, lc. | † 25.3.1586 |
| Margarita WARD, lc. | † 30.8.1588 |
| Nicolaus OWEN, rel. S.I. | † 22.3.1606 |
| Philippus EVANS, pr. S.I. | † 22.7.1679 |
| Philippus HOWARD, lc. | † 19.10.1595 |
| Polydorus PLASDEN, pr. | † 10.12.1591 |
| Radulphus SHERWIN, pr. | † 1.12.1581 |
| Richardus GWIN, lc. | † 17.10.1584 |
| Richardus REYNOLDS, pr. O. S. Birgittae | † 4.5.1535 |
| Robertus LAWRENCE, pr. prior Cartusiensis | † 4.5.1535 |
| Robertus SOUTHWELL, pr. S.I. | † 21.2.1595 |
| Swithunus WELLS, lc. | † 10.12.1591 |
| Thomas GARNET, pr. S.I. | † 23.6.1608 |

# LES SACREMENTS DANS LA VIE DE L'EGLISE *

Dans le mouvement d'évangélisation d'aujourd'hui, le Centre Jean-Bart de Paris se situe comme un lieu d'animation et d'approfondissement de la foi sacramentelle. Le Père Dominique Dye, O.P., directeur de la revue *La Maison-Dieu*, y a donné, pendant l'année scolaire 1976-77, une série de cours étalés sur trois sessions:

*I. L'Eglise et la sacramentalité:*

Mystères du Christ et vie de l'Eglise à l'âge patristique.
Actualité et intelligence du passé chrétien.
Y a-t-il seulement sept sacrements?
Les sacrements dans la vie de l'Eglise depuis le concile de Trente.
Nouveaux visages de la sacramentalité chrétienne.

*II. Sacrements fondamentaux et initiation chrétienne:*

Le baptême chrétien: histoire, structures et spiritualité.
La confirmation dans ses rapports au baptême et sa pratique dans les différentes Eglises chrétiennes.
L'eucharistie, à l'âge apostolique et patristique.
L'eucharistie, du haut Moyen Age au 20ème siècle.
Célébrations du repas du Seigneur dans les Eglises d'aujourd'hui.

*III. Des « signes chrétiens » pour la vie des croyants:*

Ministères et ministres dans l'Eglise du Christ et ses communautés.
Aux frontières de la liturgie ecclésiale et domestique: la célébration du mariage.
Réconciliation et pénitence: un sacrement à l'histoire mouvementée.
Mystère pascal et maladie: l'onction des malades.
Conclusion: Dynamisme et mystique sacramentelle.

Ce schéma permet de situer exactement (session I, chap. 4) le chapitre que nous reproduisons dans l'ensemble des 15 cours, qui furent suivis par environ 220 personnes. Comme le précise l'auteur

* Avec l'aimable autorisation de l'Editeur: Centre Jean-Bart. Tous droits de reproduction et de traduction réservés.

dans sa préface, « il ne s'agit pas d'élaborer un traité général des sacrements ... Par une analyse qui s'appuie sur les méthodes de l'histoire et de la sociologie, nous essayons de découvrir la vitalité même des mystères chrétiens à l'œuvre dans l'Eglise et dans l'histoire des hommes ... Ces chapitres ne sont ni une histoire des rites liturgiques seulement, ni une histoire des doctrines sacramentelles prises isolément. Ils tiennent des deux à la fois. Analyser les sacrements dans leur rapport à l'Eglise, c'est d'abord découvrir la réfraction du mystère pascal dans les communautés chrétiennes. C'est aussi percevoir, selon les époques, une unité dans l'expérience chrétienne, ou l'apparition, à d'autres moments, d'une conscience plus individuelle, parfois même très juridique et moralisatrice de la pratique chrétienne.

Les perspectives de ces chapitres ... voudraient faire comprendre ce qui se passe dans la pratique sacramentelle de l'Eglise, et à quelle vision dynamique la découverte de nos sources chrétiennes nous conduit ... à l'intérieur d'une Eglise, elle-même sacrement de salut, toujours plus renouvelée par le mystère du Christ et de l'Esprit ».

* * *

## LES SACREMENTS DANS LA VIE DE L'EGLISE AU CONCILE DE TRENTE ET APRES

La période que nous allons étudier est une étape importante dans la vie de l'Eglise et pour notre découverte des liens entre les sacrements et le mystère ecclésial. Dans le dialogue avec les autres Confessions chrétiennes, les données du Concile de Trente constituent un point de clivage dans certains cas, à tout le moins une difficulté dans l'effort de compréhension mutuelle qui s'instaure depuis plusieurs générations. Période importante aussi pour des raisons théologiques, puisqu'il y a eu à partir de ce moment-là un relatif blocage de la théologie catholique face à la théologie nouvelle, celle des Réformateurs, avec énormément de questions posées sur les rapports entre la foi et l'Eglise face aux sacrements. Enfin, l'histoire le prouve, après le Concile de Trente et ses réformes immédiates, quels que soient les souhaits ou efforts de restauration liturgique, on est entré dans une période d'assez longue stabilité (1614-1903).

Autre aspect intéressant pour nous, même si nous ne faisons cette expérience qu'une seule fois dans notre vie: prendre conscience de la manière avec laquelle il faut se situer par rapport à un Concile et

en lire les documents. Comment envisager, à l'heure actuelle, la portée doctrinale d'un concile? Toutes proportions gardées, puisque nous nous permettons, et à juste titre d'ailleurs, d'employer une méthode historique pour étudier la Parole de Dieu, pourquoi n'aurions-nous pas le droit d'utiliser une semblable méthode et, partant, un même type d'analyses pour interpréter et situer les textes des conciles dans l'Eglise catholique?

## I. VIE ECCLESIALE ET SITUATION DU CONCILE DE TRENTE

Pour entrer dans cette compréhension plénière, il importe de découvrir brièvement la vie de l'Eglise et sa situation sociologique au moment du Concile de Trente.[1] Il ne faut, en effet, ni majorer ni sous-estimer l'importance de ce Concile. De même faut-il se garder de toute forme de sectarisme, soit devant les positions de la Réforme, soit vis-à-vis de notre pratique catholique.[2]

### A) Le contexte d'Eglise

*Monde ecclésiastique du 15ème-61ème siècle*

Le passage du 15ème au 16ème siècle est marqué pour l'ensemble du monde par des mutations considérables. Sur le plan géographique, avec Christophe Colomb et la découverte de l'Amérique, une certaine fièvre d'exploration saisit les nations. A ce moment aussi, l'économie capitaliste prend davantage d'importance. L'argent règne, non seulement dans le monde, mais aussi dans l'Eglise, depuis les papes, en passant par les évêques, jusqu'aux prêtres, avec le système des bénéfices et

[1] Pour une rapide étude historique des conciles, cf. H. Jedin, *Brève histoire des conciles,* trad. de l'all. par A. Vidick, Paris, Desclée, 1960, 214 p.; J.-R. Palanque et J. Chelini, *Petite histoire des grands conciles,* Paris, DDB (coll. *Présence chrétienne*), 1962, 311 p.; R. Metz, *Histoire des conciles,* Paris, PUF (coll. *Que sais-je?,* 1149), 1964, 128 p. Sur la période du 15ème-16ème s., cf. P. Chaunu, *Le temps des Réformes,* Histoire religieuse et système de civilisation, Paris, Fayard, 1975; O. de La Brosse, J. Lecler, H. Holstein et al., *Latran V et Trente,* Paris, Ed. de l'Orante (coll. *Histoire des Conciles œcuméniques,* 10), 1975 (Bibliogr.).

[2] Cf. Y. Congar, *Vraie et fausse Réforme dans l'Eglise,* nouv. éd., Paris, Cerf (coll. *Unam Sanctam,* 72), 1968.

des cumuls. D'autre part, dans le domaine des mœurs et de la moralité, il y a des difficultés, des tensions, entre le haut clergé et le bas clergé. Le niveau de la formation intellectuelle des clercs marque une chute plutôt vertigineuse.

On constate aussi une certaine décomposition de la pensée théologique, à la suite — entre autres — des courants de type nominaliste du 14ème ou du 15ème siècle. Un bon observateur de l'époque, le dominicain Jean Faber, nourri de la tradition et ouvert à la question posée par la Renaissance, affirme: *Le monde est las des sophismes et de la subtilité de la théologie; il soupire après les sources de la vérité évangélique. Si on ne lui en ouvre l'accès, il le fera lui-même de force.*

*Pratiques sacramentelles et liturgiques*

La prédication s'affaiblit et se raréfie. Les formes liturgiques se dégradent, magie et superstition se mêlant aux sacrements (qui sont également victimes des questions d'argent). Un autre problème assez ambigu est celui des indulgences — quel que soit par ailleurs le fondement normal et légitime qu'on peut lui reconnaître. Enfin, à la différence de la période patristique, où les sacrements s'articulaient dans l'assemblée, étaient centrés sur elle, le 16ème siècle ajoute à la dégradation des formes un morcellement excessif. Ce n'est pas pour rien que le Concile de Trente traitera de l'Eucharistie en trois documents différents: elle se trouvait en quelque sorte « éparpillée » entre l'aspect « processions du Saint-Sacrement », celui du sacrifice et celui de la présence réelle: on ne l'envisageait plus d'une manière synthétique, comme l'acte fondamental du Christ dans son Eglise.

*Un appel à la réforme dans l'Eglise*

En réalité, depuis de nombreuses générations déjà, il y avait un appel à la réforme, dans les couches sociales très simples, mais aussi au sommet de la hiérarchie — ou des hiérarchies — et plusieurs ordres ou congrégations ont tenté d'instaurer des réformes. Au début du 16ème siècle, il y avait eu un concile, Latran V, qui s'est avéré un échec, car, au lieu de faire naître l'Eglise de la Renaissance, alors que l'urgence était à l'évangélisation, il a disserté sur des questions purement internes de bénéfices ecclésiastiques.

Par la suite, le Concile de Trente (1545-1563), lui non plus, ne sera pas le concile de l'Eglise de la Renaissance, mais, par la force des choses, le concile de la Contre-Réforme.

### B) Options de Reformateurs devant les sacrements

#### 1. *Luther et Melanchton*

En 1517, l'affichage par Luther de ses thèses à Wittenberg, constitue en quelque sorte le premier acte public de la Réforme.[3] Les deux grands Réformateurs sont alors Luther et Melanchton.

L'optique générale de la Réforme (de la « réformation », selon le terme technique) est un retour à la pureté et à la simplicité de l'Evangile, et une dénonciation, parfois très vigoureuse, des aberrations, et même plus largement des institutions ecclésiastiques, de l'Eglise catholique romaine. En outre, Luther et Melanchton critiquent fortement la théologie sacramentaire scolastique — non pas directement, sans doute, celle des grands scolastiques du 13ème siècle, Bonaventure et Thomas d'Aquin, mais celle qui était utilisée et monnayée à leur époque. Dans son livre célèbre, *La captivité de Babylone,* Luther affirme: *Maintenant que la foi s'est tuée, l'Eglise est éteinte par les lois innombrables des œuvres et des cérémonies; on a perdu la vertu et la science du baptême, on empêche la foi au Christ.* Il marquait par là son opposition à des dégradations, ou à des conceptions trop raffinées, voire trop internes, de théologie des sacrements, comme le célèbre *ex opere operato,* ou encore à une exagération du rôle attribué aux ministres dans les sous-manuels de théologie.[4] Pour comprendre une certaine véhémence évangélique des Réformateurs, il nous faut connaître des phrases aberrantes comme celle d'un prêtre écrivant alors: *Lorsque je dis les paroles de la consécration, je crée mon Dieu sur l'autel ...* ou encore: *Les paroles de notre consécration sont le glaive qui vient séparer la moelle des vertèbres du Christ.*

[3] Cf. J. Lortz, *La réforme de Luther,* trad. de l'all. par R. Givord, Paris, Cerf (coll. *Théologie sans frontières,* 18 et 19), 2 vol., 1970; *Luther, jadis et aujourd'hui* (numéro sp.) *Concilium* 118, 1976, 162 p.

[4] Sur la position de Luther devant la liturgie et les sacrements, voir deux approches différentes: L. Villette, *Foi et sacrement,* t. 2, *De Saint Thomas à Karl Barth,* Paris, Bloud et Gay (coll. *Travaux de l'Institut Catholique de Paris,* 6), 1964, pp. 83-156; V. Vajta, *Evangile et sacrement,* Paris, Cerf (coll. *Théologie sans frontières,* 26), 1973, pp. 122-149.

Melanchton, rédacteur de la Confession d'Augsbourg en 1530, ainsi que d'une « Apologie » assez importante, définit surtout la foi comme la « foi-confiance ». Comme Luther, il perçoit davantage la foi en référence à une certaine expérience subjective de communion avec le mystère du Christ, notamment du Christ mort, du Christ en croix, tandis que la dimension ecclésiale est, sinon passée sous silence, du moins relativisée. Dans cette optique, les sacrements sont définis comme les signes de la parole et les signes de la promesse divine. Les deux réformateurs en reconnaissent au moins trois, le baptême, l'Eucharistie et la pénitence — et Melanchton en admet parfois même davantage.

La limite de cette position est sa vue pessimiste, non pas simplement sur l'homme, mais sur la dimension symbolique de l'expérience humaine et de l'expérience évangélique. C'est peut-être aussi la faiblesse attribuée à l'Eglise dans l'annonce et dans la proclamation des sacrements de la foi.

### 2. *Positions de Calvin*

Autre grand nom de la Réforme: Calvin. Différent de Luther qui s'appuie surtout sur l'expérience, Calvin, réformateur de la deuxième génération, a une pensée beaucoup plus structurée. Il est plus « théologien ». Son ouvrage majeur est *L'institution chrétienne* — avec un sens très fort au mot institution: ce qui permet de se constituer, de « s'instituer », au sens presque sociologique et philosophique du terme.

Alors que Luther partait surtout de l'homme et de son expérience face au Christ, Calvin va davantage envisager les sacrements à partir de Dieu, comme un don divin.[5] C'est pourquoi il affirme immédiatement la primauté des éléments spirituels sur les aspects matériels. De même il reconnaît sans difficulté le rôle fondamental du baptême et de l'Eucharistie, en attribuant dans ces sacrements une place particulière à l'Esprit Saint. Sa synthèse théologique, à propos des sacrements comme d'ailleurs d'autres réalités, est axée sur le thème et la question de la prédestination, avec pour conséquence une certaine passivité de la part de l'homme.

[5] Cf. L. VILLETTE, *Foi et sacrement*, t. 2, chap. « Calvin », pp. 157-205; A. GANOCZY, *Calvin et Vatican II*, L'Eglise servante, Paris, Cerf (coll. *Avenir de la théologie*), 1968, pp. 69, 121-141; K. MCDONNEL, *Conception de la liturgie selon Calvin et avenir de la liturgie catholique*, dans *Concilium*, 1969, pp. 75-84.

Nous devons avoir, par rapport aux Réformateurs et à leur théologie sacramentaire, une attitude très nuancée.[6] Nous le découvrons de plus en plus en étudiant davantage l'histoire et les textes, nous, catholiques, ne devons pas nous scandaliser de leurs points de vue parfois très critiques et violents contre nos sacrements. Comme le montre le Pasteur Vajta dans son livre *Evangile et sacrement,* pour Luther, la dimension sacramentelle n'est pas absente, mais le sacrement par excellence, c'est d'abord Jésus Christ — avec le rôle de l'Esprit Saint, et celui de la Parole de Dieu. Dès le départ, les Réformateurs ont admis comme tels plusieurs sacrements, et ils pratiquent aussi toute une série d'actes religieux dont la « densité » est forte, et qui sont parfois très proches de ce que nous définissons comme « sacrements ». Les frères de Taizé, comme bien d'autres protestants, pratiquent la pénitence.[7] On ne peut donc en aucun cas parler d'un refus ou d'un rejet de la vie sacramentelle! Soyons conscients des oppositions radicales et souvent violentes de l'époque, mais sachons aussi qu'elles annonçaient peut-être — ou masquaient — l'émergence de nouvelles valeurs que nous retrouvons en partie au 20ème siècle.[8]

[6] Outre les ouvrages déjà cités de P. POURRAT, I. LEEMING, L. VILLETTE, H. RONDET et les contributions mentionnées dans ce chapitre, on pourra lire: L. BOUYER, *Parole, Eglise et sacrements dans le protestantisme et le catholicisme,* Paris, DDB (coll. *Présence chrétienne*), 1960; *Catholiques et Protestants, Confrontations théologiques,* préf. de J. Daniélou, Paris, Seuil, 1961, chap. IV, « Les sacrements », pp. 191-227; J.-J. VON ALLMEN, *Le saint ministère selon la conviction et la volonté des Réformés du 16ème siècle,* Neuchatel, Delachaux et Niestlé (coll. *Bibliothèque théologique*), 1968; *Vocabulaire œcuménique,* Paris, Cerf (coll. *Théologie sans frontières,* 20), 1970.

On trouvera aussi dans G. DUMEIGE (*La Foi catholique,* Textes doctrinaux du magistère de l'Eglise, nouv. éd., Paris, Ed. de l'Orante, 1969), au début de chaque partie consacrée au Concile de Trente, un résumé des positions des Réformateurs. Dans ses inévitables raccourcis, cette présentation risque de ne pas faire comprendre l'équilibre interne des positions concernées.

[7] Sur ce point, voir le livre suggestif de M. THURIAN, *La confession,* préf. de M. Boegner, Neuchatel, Delachaux et Niestlé (coll. *Communauté de Taizé*), 1953.

[8] A titre d'exemples, il faut citer aux anciennes éditions Mame, la collection *Eglises en dialogue;* des travaux théologiques: Foi et Constitution-Conseil Œcuménique, *La réconciliation des Eglises, Baptême, Eucharistie, ministère,* Les Presses de Taizé, 1974; Groupe des Dombes: *Le ministère épiscopal,* Les Presses de Taizé, 1976; des semaines interconfessionnelles de liturgie (Saint-Serge à Paris, la « Societas Liturgica », etc.). Récemment, le livre de J. FEINER et L. VISCHER (eds.), *Nouveau livre de la foi,* La foi commune des chrétiens, éd. fr. de Ch. Ehlinger, Paris Centurion; Genève, Labor et Fides, 1976.

## C) Fonctionnement du Concile de Trente

*Données historiques générales*

Ce concile a duré de 1545 à 1563, avec de nombreuses interruptions. Une phase va de 1545 à 1549 — c'est le concile de Paul III — avec les grands documents sur l'Ecriture et les sacrements, avec quelques décrets pour réformer l'Eglise. Une deuxième phase, pendant le pontificat de Jules III, n'a pas duré très longtemps: 1551-1552. L'événement principal en est la venue de princes protestants pour essayer d'instaurer un dialogue, qui n'est pas parvenu à s'établir. La phase finale va de 1562 à 1563, avec le pape Pie IV, qui promulgue les grands décrets et les documents de Trente.

Il est intéressant de savoir que la composition sociologique est assez réduite. A la première période, on comptait 71 votants, pour les 1400 évêchés existant en Europe et dans le monde (ils seront un peu plus de 200 pour les dernières sessions). L'œcuménicité du Concile est donc, sur le plan du nombre, assez relative.

Il faut signaler aussi les influences très grandes de la politique, et l'existence dans l'assemblée de deux blocs: les « pontificaux », qui étaient pour le peuple, et les « Impériaux ».

*Méthode de travail*

Le Concile travaille en session, c'est-à-dire en assemblée liturgico-sociale, où on donne lecture des documents, et où l'on procède au vote. Mais la « session » au sens large du terme comprend aussi l'immense travail de recherches, d'investigations, fait pour élaborer les textes à proposer au vote des Pères conciliaires.

Le Concile de Trente va s'occuper de bien des domaines: Ecriture et Tradition, péché originel, justification, différents sacrements, sacrifice de la messe, culte des images, etc ... Il promulguera aussi un certain nombre de décrets de réformation, d'où naîtront entre autres, les séminaires, l'obligation pour les évêques de résider dans leur diocèse (au lieu de la cour de l'empereur ou du roi), etc.

La méthode générale du Concile [9] consiste à procéder d'abord à

[9] Cette manière de travailler a été très bien analysée par A. Duval, un des meilleurs spécialistes des sacrements au Concile de Trente. Parmi ses nombreuses études, voir: *L'Extrême-Onction au Concile de Trente. Sacrement des mourants ou sacrement des malades?*, dans *La Maison-Dieu* 101, 1970, pp. 127-172. Sur les

une enquête très précise sur les écrits des Réformateurs, pour savoir ce qu'ils disent sur les sacrements ou la pratique chrétienne. La plupart du temps, il faut reconnaître que l'enquête est bien faite, qu'elle ne biaise pas avec les sources. Peut-être est-elle trop pointilliste, mais elle est correcte. Ensuite a lieu une discussion entre les théologiens et les évêques, puis l'élaboration de projets de canons qui seront ensuite soumis à l'assemblée générale. Dès le début, on s'est efforcé de ne pas privilégier une école de théologiens parmi d'autres. Quelle que soit la reconnaissance par le Concile des positions de saint Thomas d'Aquin, on ne peut pas dire qu'il y ait eu canonisation de sa théologie, ce serait une contre-vérité historique!

*Autorité et interprétation du Concile*

Il faut savoir étudier un concile, pour en faire une interprétation: une interprétation historique, et une interprétation à l'intérieur de ses propres documents.[10] Chaque fois, il faut effectuer un travail d'analyse pour savoir comment les Pères conciliaires sont arrivés à programmer un texte, car la manière dont s'est faite l'élaboration nous permet de doser le degré de magistériat que l'on peut donner à tel ou tel document, autrement dit, le degré de valeur doctrinale, et d'engagement du magistère de l'Eglise. Un texte conciliaire n'est pas du tout-fait, tombé du ciel tel que nous le trouvons écrit. A l'intérieur même des textes, il y a deux niveaux: la doctrine, qui est un rappel assez général de la position théologique de l'époque, et les canons, qui sont des déterminations très brèves, conclues, à Trente, par la fameuse phrase: *anathema sit: qu'il soit anathème.* Par exemple: *Si quelqu'un dit que ces sept sacrements sont si égaux entre eux, qu'à aucun point de vue l'un n'est pas plus digne que l'autre, qu'il soit anathème* (*Décret sur les sacrements,* canon 3). De plus, même dans une phrase d'un canon, il faut discerner sur quoi porte la condamnation, car elle peut ne concerner qu'un seul aspect, et non pas la totalité.

autres sacrements, voir du même auteur: *La Maison-Dieu* 99, 1969, pp. 144-153 (formule de mariage); n. 110, 1972, pp. 16-24 (baptême des enfants); n. 118, 1974, pp. 131-180 (confession); n. 127, 1976, pp. 34-63 (contrat et mariage).

[10] Cf. la contribution de P. FRANSEN, *L'autorité des conciles,* dans *Problèmes de l'autorité,* Paris, Cerf (coll. *Unam Sanctam,* 38), 1962.

## II. LES SACREMENTS AU CONCILE DE TRENTE

### A) Orientations générales

*Les sessions sur « foi et sacrements »*

Les sessions sur la foi et les sacrements qui ont lieu en 1546 et 1547, interviennent peu de temps après la mort de Luther (février 1546). A cette date Calvin, qui vit toujours, a déjà publié les trois grands volumes des *Institutions chrétiennes* (1536, 1539, 1541), le *Traité de la Sainte Cène* (1541) et le *Catéchisme de Genève* (1542). Quant à Melanchton, la *Confession d'Augsbourg* et l'*Apologie* sont rédigées depuis 1530. C'est dire que les Pères du Concile avaient alors des matériaux très effectifs pour connaître la pensée des Réformateurs, et qu'en fait, ils ont abondamment travaillé.

*Session sur les sacrements*

Les Pères conciliaires ont voulu parler des sacrements aussitôt après la 6ème session qui, elle, portait sur la justification, avec la question de savoir quel est le rôle de la grâce par rapport au salut de l'homme. Il avait donc fallu prendre position face aux théories de Luther et des Réformateurs, et donner le point de vue catholique: assurer que la foi n'est pas simplement une foi justifiante, ou — comme disaient certains Réformateurs — une foi du sacrement, ou le souvenir et la foi d'avoir été baptisé ... que la foi n'est pas seulement la foi-confiance mais davantage que cela. Tout en reconnaissant que l'expression « foi-confiance » souvent utilisée par les luthériens, est admissible par un catholique, le Concile de Trente affirme: ce n'est pas suffisant pour envisager la question de la grâce et du salut de l'homme.

Puis les Pères entreprennent de définir les sacrements, mais pas d'abord ou seulement comme des rites à appliquer parce qu'ils sont prescrits, un peu comme certains rites de l'ancienne Loi juive au premier siècle avant Jésus Christ. Ils déclarent que le dynamisme de la justification s'articule, non seulement avec la foi, mais aussi avec les sacrements. Le préambule du décret général sur les sacrements (7ème session, mars 1547) donne le ton:[11]

[11] Les traductions des textes de Trente sont tirées de l'édition française de G. Dumeige, *La Foi catholique.*

*Pour couronner la doctrine salutaire sur la justification, promulguée dans la session précédente par le consentement unanime des Pères, il a paru à propos de traiter des sacrements très saints de l'Eglise. C'est par eux que toute vraie justice commence, ou qu'elle s'accroît quand elle a commencé, ou qu'elle se répare quand on l'a perdue. C'est pourquoi le saint Concile général et œcuménique de Trente, légitimement réuni dans le Saint Esprit sous la présidence des mêmes légats du Siège Apostolique, pour éliminer les erreurs et extirper les hérésies qui sont apparues de nos jours sur les très saints sacrements, qui, en partie provoquées par des hérésies antiques déjà condamnées par nos Pères, en partie aussi réinventées, causent les plus graves dommages à la pureté de l'Eglise catholique et au salut des âmes, ce saint Concile attaché à la doctrine des saintes Ecritures, aux traditions apostoliques et au sentiment unanime des Pères, a jugé bon de rédiger et de décréter les canons suivants. Ceux qui restent encore pour parachever l'œuvre commencée seront, avec l'aide de l'Esprit Saint, publiés ensuite.*

### B) Doctrine de Trente sur les sacrements

La doctrine de Trente sur les sacrements intervient donc comme la conclusion, ou plus exactement, comme la suite de son travail sur la question de la justification.

#### 1. *Le Décret général sur les sacrements*

Le préambule du décret général est suivi de treize canons, qui sont des textes très brefs. Tout d'abord un canon affirme qu'il y a sept sacrements, et qu'ils ont tous été institués par le Christ. Mais le Concile ne s'engage pas pour préciser de quelle manière, et il ne définit pas le mot « institution ». En somme, il veut dire qu'on peut les enraciner dans la volonté et la pensée de Jésus Christ.

Un autre canon mentionne la différence entre les sacrements chrétiens et les rites de l'ancienne Alliance, et insiste sur la nécessité des sacrements pour le salut (ce qui s'oppose à tel ou tel Réformateur professant que la foi seule suffisait).

Ensuite, il est dit que les sacrements confèrent la grâce, et qu'à ce titre ils ne sont pas seulement des signes extérieurs d'appartenance à l'Eglise (mais le Concile ne s'engage pas jusqu'à les dire

« cause de grâce »). On signale que trois d'entre eux: le baptême, la confirmation et l'ordre, confèrent un caractère, c'est-à-dire « une certaine marque spirituelle et indélébile ».

Enfin, ce décret évoque à plusieurs reprises le rôle et la fonction du ministre:

*Si quelqu'un dit que l'intention, au moins celle de faire ce que fait l'Eglise, n'est pas requise des ministres lorqu'ils réalisent et confèrent les sacrements, qu'il soit anathème* (canon 11).

*Si quelqu'un dit qu'un ministre en état de péché mortel, qui pourtant observe tout ce qui est essentiel à la réalisation, ou à la collation d'un sacrement, ne réalise pas ou ne confère pas un sacrement, qu'il soit anathème* (canon 12).

*Si quelqu'un dit que les rites reçus et approuvés de l'Eglise catholique, en usage dans l'administration solennelle des sacrements, peuvent être méprisés ou omis sans péché au gré des ministres, ou que n'importe quel pasteur peut dans son Eglise les changer en d'autres nouveaux, qu'il soit anathème* (canon 13).

Ceci s'opposait clairement aux Eglises de la Réforme, qui faisaient une distinction radicale, pour les sacrements, entre une surcharge ecclésiastique jugée intolérable, et l'essentiel, enraciné dans l'Evangile.

## 2. *Les déterminations particulières* [12]

*Le baptême.* Cette même session 7 promulgue un décret sur le baptême. Il ne s'agit pas d'un exposé doctrinal systématique, mais de condamnation d'hérésies, soit sur le refus du baptême des petits enfants, soit sur le rôle même du baptême. Evidemment la problématique, à propos du baptême, est très liée à une situation de chrétienté. Il est quand même paradoxal qu'à ce moment où l'on avait déjà découvert le Nouveau Monde, aucune perspective missionnaire de l'Eglise n'ait été présentée.

Il est intéressant de souligner que le Concile a refusé volontairement de condamner Cajetan, maître général des Dominicains, grand

[12] On trouvera une référence et une interprétation théologique équilibrée des déterminations de Trente pour chaque sacrement dans A.-G. MARTIMORT, *Les signes de la Nouvelle Alliance,* Paris, Ligel (coll. *Horizons de la catéchèse,* 235), 1960.

théologien et commentateur de saint Thomas d'Aquin. Il estimait que, si un enfant mourait avant que ses parents, qui avaient l'intention de le faire baptiser, aient pu le réaliser, il y avait baptême au niveau du vœu. Certains Pères conciliaires auraient voulu condamner cette thèse, mais la proposition n'a pas été votée. Il est toujours bon de connaître le contexte d'un concile ...

*La confirmation.* Sur la confirmation, nous avons peu de choses: trois brefs canons. D'abord, l'affirmation que c'est un sacrement (ce qui est nié par Luther et Melanchton, qui considéraient la confirmation comme une simple profession de foi), avec une efficacité: ce n'est pas qu'une profession de foi! Il est dit aussi que le ministre, dans l'Eglise latine, est l'évêque et lui seul, sans préjuger de la position des Orientaux qui admettent le ministère du prêtre.

*Documents sur l'Eucharistie.* La question de l'Eucharistie représente un abondant travail, avec cette particularité des traitements diversifiés, parce que la pratique de l'Eglise se trouve écartelée entre un aspect dévotionnel — les processions, etc. —, un aspect de théorie théologique — la présence réelle et la trans-substantiation — et un aspect de réflexion et d'opposition aux Réformateurs à propos du sacrifice.

1. Le premier décret sur la très sainte Eucharistie, promulgué à la 13ème session, le 11 octobre 1551, traite surtout de la présence réelle. Il emploie l'expression de trans-substantiation, en indiquant que c'est un terme approprié (canon 739). D'autres chapitres abordent le culte eucharistique, la réserve et le port de l'Eucharistie aux malades, et enfin, les conditions requises pour recevoir fructueusement l'Eucharistie.

2. Un autre texte majeur de Trente, dans ce domaine, a été promulgué le 16 juillet 1562, au cours de la 21ème session. Il concerne la communion sous les deux espèces et la communion des petits enfants. Ce document affirme que, quelle que soit la pratique de l'Eglise ancienne, ou celle des Eglises orientales, *aucun commandement divin n'oblige à recevoir le sacrement de l'Eucharistie sous les deux espèces; et qu'il n'y a aucune raison de douter, sans léser la foi, que la communion sous une seule espèce suffise au salut.* De même, *aucune nécessité n'oblige les petits enfants qui n'ont pas*

*l'usage de la raison à la communion sacramentelle de la sainte Eucharistie.*

On sent que le Concile de Trente n'est pas totalement à l'aise dans sa démonstration ... Lorsque Vatican II restaurera d'une manière très heureuse la communion sous les deux espèces, il précisera qu'on peut l'admettre dans tel et tel cas, pourvu qu'on ne contrevienne pas à ce qu'a dit le Concile de Trente! C'est ainsi que, d'un concile à l'autre, quand il ne s'agit pas d'une définition doctrinale, dogmatique, on peut apporter bien des nuances.

3. Le troisième grand document sur l'Eucharistie, *Doctrine sur le très saint sacrifice de la messe*, est l'œuvre de la 22ème session, en 1562. Ce texte rappelle la dimension sacrificielle de la messe: non pas vague souvenir du sacrifice de la croix, mais une certaine reproduction de ce sacrifice, à titre de sacrement. C'est là que l'on bénéficie de la théologie de saint Thomas, qui a toujours parlé de la messe comme d'un sacrifice, mais à titre de sacrement, c'est-à-dire de signe du sacrifice fondamental de Jésus Christ. Luther, Melanchton et Calvin, par contre, contestaient cet aspect sacrificiel de l'Eucharistie (mais là encore, il faut se demander si leur contestation ne portait pas d'abord sur les aberrations à ce sujet ...).

*La pénitence.* La pénitence est présentée (dans la 14ème session, le 25 novembre 1551) comme un véritable sacrement distinct du baptême — ce qui s'oppose encore à Luther, et à un réformateur plus ancien, Wiclef. Ses éléments constitutifs (contrition, satisfaction, etc.) sont précisés, mais aucun dogme ne définit leurs rapports. Le Rituel romain de 1973 véhicule à la fois le langage patristique sur la réconciliation, et des expressions du Concile de Trente, qu'il faut savoir interpréter, à propos du rôle des ministres, de la nécessité d'accuser les fautes et des parties du sacrement.

*L'Extrême-Onction.* L'onction des malades, alors appelée extrême-onction, a été abordée au cours de la même session, et rattachée aux travaux sur la pénitence. On la définit comme un véritable sacrement institué par le Christ — et non pas seulement par les Apôtres — produisant des effets spirituels, et n'étant donc pas simplement un charisme de guérison ... ce qui était une réponse à Calvin! On mentionne aussi que ce sacrement est destiné aux personnes gravement

malades ... mais avec une réaction (au moins dans les discussions préparatoires) contre l'attente de la dernière extrêmité. Ce qui permettra au Concile Vatican II de rétablir le terme traditionnel « onction des malades », et d'affirmer que c'est d'abord le sacrement qui permet au chrétien de vivre son état de malade.

*Le sacrement de l'Ordre.* A propos de l'ordre, est promulgué un document (23ème session, 15 juillet 1563) qui avait déjà été préparé durant les étapes antérieures du Concile. On affirme, par opposition aux Réformateurs, qu'il est nécessaire d'envisager une structure hiérarchique de l'Eglise, et non pas simplement une référence à la foi confiante, ou à une conception purement fonctionnelle des ministres. On insiste sur le fait quil y a un pouvoir, une hiérarchie, voulus par le Christ.

Une fois encore, force est de constater que le document est un peu en retrait par rapport aux travaux de préparation. Il a surtout défini l'Ordre par le pouvoir de célébrer la messe et remettre les péchés, alors que dans les discussions préliminaires on voulait aussi le caractériser par rapport à la prédication et au rôle de la Parole ... non pas seulement, donc, en termes de pouvoir, mais aussi en termes prophétiques. En analysant avec soin les textes, et la manière dont ils ont été promulgués, on y discerne une ouverture possible pour une recherche ultérieure.

*Le mariage.* Le mariage est abordé assez rapidement dans la 24ème et avant-dernière session, en novembre 1563. On manifeste d'abord le souci d'affirmer que c'est un sacrement (en opposition aux Réformateurs qui ne l'admettaient pas comme tel). On essaie de déterminer le rôle de l'Eglise, qui n'est pas simplement de prononcer une bénédiction. On tente de discerner les rapports entre la forme de contrat selon laquelle se vit le sacrement, et la dimension sacrement. On parle aussi, mais avec des nuances, de l'indissolubilité.

A l'heure actuelle, dans ce domaine, une étude sérieuse est en cours à propos de la doctrine du Concile de Trente sur le mariage, pour savoir jusqu'à quel point il faut lier contrat et sacrement. Car la position de l'Eglise est maintenant assez paradoxale: si l'on se réfère au code de Droit canonique de 1917, qui a condensé la pratique disciplinaire de l'Eglise et la pratique pour les sacrements, des baptisés qui ne pratiquent plus n'ont le choix qu'entre deux solutions: ou bien recevoir quand même le sacrement de mariage — ce

qui n'est pas très cohérent — ou bien être appelés, en termes peu amènes, « concubinaires » et « pécheurs publics ». Cette théorie est ambiguë dans la formulation même du code de Droit canonique de 1917, et l'on se rend bien compte comment certains rédacteurs ont gauchi la pensée ou les travaux de Vatican I et même en partie du Concile de Trente, et comment le cardinal Gasparri, l'un des grands responsables du Code, n'a finalement cité comme source, pour justifier sa position, que les conclusions d'une seule Commission, en omettant celles d'une autre qui étaient beaucoup plus nuancées.

### C) Trente et les Réformateurs

#### 1. *Des horizons mentaux différents*

On ne peut conclure une étude sur le Concile de Trente sans comparer ses options avec celles des Réformateurs. Bien qu'on ne soit pas encore, même maintenant, arrivé à une confrontation parfaite, il est certain que, derrière ces options, il y a des horizons mentaux différents.[13]

Pour les Réformateurs, c'est l'instance sur l'Ecriture, le primat donné à l'Ecriture, à la foi envisagée comme foi-confiance. Ils ont, en outre, une manière « consécutive » d'envisager: le Christ, l'Ecriture, la foi, puis les chrétiens. Dans la tradition catholique et orthodoxe, par contre, il s'agit plutôt d'un mode « constitutif »: l'Ecriture, la Parole de Dieu n'est pas considérée comme une réalité abstraite entre terre et ciel, mais il y a une Ecriture qui, Parole de Dieu, est portée par une communauté de croyants. C'est pourquoi Vatican II a refusé la théorie des deux sources, Ecriture et Tradition, affirmant qu'il existe une seule source fondamentale, la communauté des croyants, animée par la Parole de Dieu, et porteuse de cette Parole. Cela pose toute la question de la dimension sacramentelle de la Parole de Dieu, y compris dans la Bible, et amène au problème de la sacramentalité de l'Eglise, du Christ comme sacrement primordial.

Donc, contrairement aux Réformateurs, le Concile de Trente es-

[13] A titre d'illustration de cette remarque, cf. L. Villette, *Foi et sacrement*, t. 2, pp. 83-251 et d'un point de vue plus théorique: B. Sesboüé, *Les sacrements de la foi. L'économie sacramentelle, célébration ecclésiale de la justification par la foi*, dans *La Maison-Dieu* 116, 1973, pp. 89-121

saie de relier Ecriture, Tradition, foi: pour lui, la sacramentalité n'est pas étrangère à la foi, et la foi n'est pas étrangère aux sacrements.

En ce sens, on peut dire que, même si les Pères du Concile ont durci leur position dans les résultats finaux — précisément par réaction aux Réformateurs — leur optique, quand on la saisit dans toutes les nuances qu'apportent les travaux préparatoires, est relativement équilibrée: pour eux, la sacramentalité chrétienne s'articule en référence à la Parole de Dieu et à la foi, ce qui ne se conçoit pas en termes d'opposition mais d'harmonisation et d'inclusion réciproque.

2. *Etat des connaissances historiques à l'époque*

De toute manière, nous devons avoir présente à l'esprit une certitude valable aussi bien pour Luther ou Calvin, que pour les Pères du Concile de Trente: c'est que les connaissances historiques de l'époque, ou les méthodes pour s'y référer, étaient assez ténues. A l'heure actuelle, connaissant les sources de l'histoire des sacrements et de la liturgie chrétienne, sachant comment se sont bâtis les livres de la Bible, et quelle a été l'histoire de l'Eglise, nous ne pourrions plus tenir des positions apparemment aussi sommaires que celles des Réformateurs, ni avancer certains arguments des Pères du Concile. Et il faut bien admettre que, dans le domaine des sacrements, on apprend tout autant de la pratique concrète de l'Eglise, et même de ses déformations, que d'une simple théorie élaborée seulement à partir de la Parole de Dieu.

Il faut tenir compte du « phénomène de germination ». C'est ce qu'omettait Luther, lorsque par exemple il parlait de la messe en ne voulant considérer que la forme primitive de l'Eucharistie chrétienne, en se référant aux passages des Evangiles ou à saint Paul, avec pour unique formule le récit de l'Institution. Mais cela ne tient, ni en enracinement biblique, ni en enracinement dans l'histoire de la liturgie, car le Christ, le soir de la Cène, ne s'est pas dit à lui-même le récit de son institution, il a pratiqué une prière eucharistique qui s'inspirait de la tradition des bénédictions juives. Et vouloir la décalquer sans aucune adaptation, c'est un peu transformer la liturgie en mime, et c'est, paradoxalement, nous faire perdre le bénéfice de l'équilibre rituel voulu par le Christ. Mais les Pères du Concile de Trente, quand ils affirmaient avec beaucoup de solennité tel ou tel impératif

pour les formes extérieures de certains sacrements, procédaient eux aussi d'une connaissance historique insuffisante.

Lorsqu'une Eglise veut réformer sa pratique liturgique, la forme de ses sacrements et de ses rites, elle ne doit jamais le faire uniquement à partir d'une théologie abstraite de la Parole de Dieu, de la foi, ou des sacrements, mais elle doit rejoindre le courant vital qui parcourt l'Eglise depuis la communauté apostolique.

## III. DU CONCILE DE TRENTE AU XX$^{ème}$ SIECLE

### *L'ère des controverses*

Le Concile de Trente a donné naissance à une Eglise de la Contre-Réforme. Parce qu'il devait prendre position par rapport aux Réformateurs, il a eu tendance à barricader l'Eglise dans une citadelle. Et, en ce qui concerne les sacrements, on est entré dans l'ère des controverses (parfois très intéressantes d'ailleurs).[14] Il faut citer de grands noms, comme celui de Melchior Cano, Dominicain du 16$^{ème}$ siècle, très influencé par la Renaissance; Robert Bellarmin et Suarez, des Jésuites ... Ils ont, eux, vraiment essayé de comprendre et l'intention du Concile de Trente et la pensée des Réformateurs. Ils cherchaient à montrer comment on pouvait re-poser, dans une problématique plus moderne, les questions éternelles des rapports entre la foi, les sacrements, et l'Eglise. Ainsi, Melchior Cano écrit: *Puisque tous les sacrements sont des protestations de foi dans le Christ, nous n'avons pu commodément définir leur nécessité, sans d'abord établir jusqu'à quel point la foi au Christ est et a été nécessaire aux mortels.* Cette phrase aurait presque pu être signée par un Réformateur! Notons l'expression « sacrements protestations de la foi », c'est-à-dire manifestations de la foi.

Ces théologiens, ou commentateurs, ont essayé de faire avancer la question de l'efficacité des sacrements, en expliquant comment il ne s'agit pas de magie, et comment il faut harmoniser le *Verbum Dei*, la Parole de la foi, et les sacrements; et aussi, comment il faut parler de l'*opus operatum,* c'est-à-dire de l'action de Dieu, de l'action du Christ, et ultérieurement de l'action de l'Eglise et des ministres.

[14] Cf. L. VILLETTE, *op. cit.*, pp. 252-282.

Leur travail est moins riche et moins symbolique que celui des grands théologiens du 13ème siècle, mais ils ont fait œuvre très utile dans leur effort de comprendre les personnes, et de montrer l'équilibre trouvé au Concile de Trente entre justification, Ecriture et Tradition.

*Les formes liturgiques*

En ce qui concerne les formes liturgiques, le Concile ne s'est pas occupé des livres, il a confié cette charge au Pape, qui a promulgué Missel, Bréviaire, etc. ... Et le Rituel du pape Paul V, promulgué en 1614, est intéressant non seulement pour les rites décrits, mais aussi pour les remarques préliminaires sur l'orientation théologique et pastorale.

Mais il faut bien constater qu'après le Concile de Trente, les formes liturgiques dans l'Eglise se sont trouvées bloquées. On a même dit que le rituel catholique avait été « gelé ». Certains efforts de renouveau liturgique ont avorté. Il y a eu par exemple en France, au 17ème siècle, les « liturgies gallicanes », très intéressantes, et dont la presque totalité a été reprise par Vatican II: cette réforme n'avait pu alors aboutir, en partie à cause du risque janséniste, et aussi parce que ses auteurs faisaient preuve d'un certain sectarisme, avec une référence trop unilatérale à l'Ecriture et une méconnaissance des apports de l'Eglise.

*La pastorale des sacrements*

A propos de la pastorale des sacrements, il faut savoir que le Concile de Trente faisait obligation aux prêtres, non seulement de célébrer correctement, mais aussi de donner éventuellement des monitions au cours de la messe, en langue vivante! De plus, ils devaient former les fidèles pour parvenir à une célébration fructueuse des sacrements. On est en droit de se demander si vraiment cette directive a été suivie ... En fait, on est passé à une conception plus individuelle de l'expérience chrétienne,[15] l'Eglise n'intervenant que comme une société extérieure pour maintenir chacun dans la rectitude d'un comportement rituel, ou d'une détermination doctrinale.

[15] On constate un phénomène de « privatisation » extrême, entre autres, dans le cas du sacrement de la pénitence sous la forme de la confession moderne.

Il faudra attendre le 19ème siècle pour voir apparaître avec Dom Guéranger un renouveau liturgique, teinté parfois de passéisme ou de romantisme, mais réel et bénéfique. La réflexion sur l'Eglise se renouvellera aussi: on n'en parlera plus seulement comme d'une société, mais comme d'une communion, avec les grands théologiens Möhler et Scheeben.

Il faut mentionner aussi le renouveau biblique et liturgique qui permettra à Vatican II, tout en respectant l'essentiel de Trente, d'exprimer dans un langage plus biblique et patristique une vision dynamique de la liturgie et de la pratique des sacrements.

DOMINIQUE DYE, O.P.

Impegno tutto particolare dovrà poi essere dedicato al dignitoso svolgimento del culto divino e delle esterne manifestazioni della devozione ai Santi. Il costante riferimento alle norme emanate in questa materia dalla Santa Sede e dai Seminari Regionali sarà garanzia di proprietà e di decoro, pur nel rispetto di quella sana creatività, alla quale specialmente i giovani potranno apportare il contributo della loro fresca originalità.

*Ex allocutione a Summo Pontifice Paulo VI habita ad Episcopos regionum Italiae v.d. « Calabria » et « Basilicata » die 26 maii 1977:* L'Osservatore Romano, *27 maggio 1977.*

# LO SPIRITO SANTO E I SACRAMENTI

## Bibliografia

*Nel corso di questi ultimi anni, l'azione dello Spirito Santo nella vita della Chiesa e in particolare nei Sacramenti è stata oggetto di grande attenzione.*

*Si ritiene pertanto di fare cosa utile per i lettori della rivista pubblicando una bibliografia sullo Spirito Santo e i Sacramenti preparata dal* P. Manoel J. Francisco, *della arcidiocesi di Florianopoli in Brasile, già studente della facoltà di teologia del Pontificio Ateneo di S. Anselmo in Roma.*

*La presente bibliografia, già di per se stessa abbondante, potrà stimolare e essere di aiuto per ricerche ulteriori sul tema, così importante per una migliore comprensione e attuazione dei Sacramenti.*

* * *

AA.VV., *Lo Spirito Santo e la Chiesa* (a cura di E. Lanne), Ed. Ave, Roma 1970.

AA.VV., *L'expérience de l'Esprit. Mélanges E. Schillebeeckx* (Coll. *Le Point théologique,* 18), Beauchesne, Paris 1976.

AA.VV., *L'esperienza dello Spirito. In onore di Edward Schillebeeckx,* Queriniana, Brescia 1974.

AA.VV., *Le Saint-Esprit dans la liturgie.* Conférences Saint-Serge 1969, Ed. Liturgiche, Roma 1977.

Abeyasingha N., *Penance and the Holy Spirit,* in *Review for Religious* 33 (1974) 565-572.

Adams R. A., *The Holy Spirit and the Real Presence,* in *Theological Studies* 19 (1968) 37-51.

Atanassieff N., *L'Église du Saint-Esprit,* Cerf, Paris 1975.

Allmen J. J. Von, *Le Saint-Esprit dans le culte,* in *Revue Théologique et Philosophique* 9 (1959) 12-27.

Amaougou-Atangana J., *Ein Sakrament des Geistesempfang,* Freiburg 1974.

Andronikof C., *Y a-t-il une pneumatologie dans les fêtes fixes de la liturgie byzantine?,* in *Ephemerides Liturgicae* 90 (1976) 352-366.

Antekeier C., *Confirmation: the power of the Spirit,* Ave Maria Press, Notre Dame, Indiana 1972.

Argenti C., *Le Saint-Esprit et les sacrements,* in *Amitié* 4 (1973) 14-24.

Arsène-Henry Y., *Les plus beaux textes sur le Saint-Esprit,* La Colombe, Paris 1957, 147-169: *Le Saint-Esprit dans la liturgie. Liturgie sacramentelle.*

BAILLEUX E., *Le Christ et son Esprit,* in *Revue Thomiste* 81 (1973) 373-400.
BERKHOF H., *Lo Spirito Santo e la Chiesa. La dottrina dello Spirito Santo,* Jaca Book, Milano 1971.
BETTI U., *Confermazione: Sigillo dello Spirito,* in *Notitiae* 7 (1971) 347-351.
BIFFI G., *Sullo Spirito di Dio,* Opera della Regalità, Milano 1974.
BIFFI I., *Riflessioni teologiche sul nuovo « Ordo Confirmationis »,* in *Rivista Liturgica* 59 (1972) 313-323.
BILLOH M., *Le Saint-Esprit dans le discours après la Cène et les Actes des Apôtres,* in *Lumen Vitae* 17 (1962) 88-100.
BOBRINSKOY B., *Quelques réflexions sur la pneumatologie du culte,* in *Ephemerides Liturgicae* 90 (1976) 375-384.
— *Le Saint-Esprit dans la liturgie,* in *Studia Liturgica* 1 (1962) 47-60.
— *Liturgie et ecclésiologie trinitaire de S. Basile,* in *Verbum Caro* 23 (1969) 1-26.
BONNARD P., *L'Esprit-Saint et l'Eglise selon le Nouveau Testament,* in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 37 (1957) 81-90.
BORREMANS J., *L'Esprit-Saint dans la catéchèse évangélique de Luc,* in *Lumen Vitae* 25 (1970) 103-124.
BOSC J., *Le Saint-Esprit et l'Eglise,* in *Lumière et Vie* 74 (1965) 29-39.
BOTTE B., *L'Esprit-Saint et l'Eglise dans la « Tradition Apostolique » de Saint Hippolyte,* in *Didascalia* 2 (1972) 221-233.
— *L'Onction postbaptismale dans l'ancien Patriarcat d'Antioche,* in *Miscellanea Liturgica in onore di Sua Eminenza il Card. Giacomo Lercaro,* II, Roma 1967, 795-808.
BRANQUINHO J. - GARRIDO F. M., *O Espírito Santo no Novo « Ordo Baptismi Parvulorum »,* in *Ora et Labora* 18 (1972) 131-135.
BRAUN F. M., *L'eau et l'Esprit,* in *Revue Thomiste* 49 (1949) 5-30.
BROWN R. E., *The Paraclet in the Fourth Gospel,* in *New Testament Studies* 14 (1966-1967) 113-132.
— *The Paraclet in the light of modern Research,* in *Studia Evangelica* 4 (1968) 158-165.
BUIS P., *Joël annonce l'effusion de l'Esprit,* in *Spiritus* 2 (1961) 145-152.
BUSSI N., *Nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo,* Alba 1965.

CAMELOT T., *La théologie de la Confirmation à la lumière des controverses récentes,* in *La Maison-Dieu* 54 (1958) 79-91.
CAPONE D., *Il sacramento della riconciliazione nello Spirito Santo,* in AA. VV., *Il sacramento della riconciliazione, nuovo rito,* Città Nuova Editrice, Roma 1974.
CAPELLE B., *La postcommunion « mentes nostras » du mardi de Pentecôte,* in *Les Questions Liturgiques et Paroissiales* 34 (1953) 107-109.
CAZELLES H., *Lo Spirito Santo nei testi del Vaticano II,* in *Lo Spirito Santo e la Chiesa* a cura di E. LANNE, Ed. Ave, Roma 1970, 297-315.

CHARUE A. M., *Le Saint-Esprit dans la « Lumen Gentium »*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 45 (1969) 359-379. (Versione italiana: *Lo Spirito Santo nella « Lumen Gentium »*, in *Lo Spirito Santo e la Chiesa* a cura di E. LANNE, Ed. Ave, Roma 1970, 315-344).

CHAVASSE A., *L'Epiclèse eucharistique dans les anciennes liturgies orientales*, in *Mélanges de Sciences Religieuses* 3 (1946) 197-206.

CHRISTON P. C., *L'enseignement de Saint Basile sur le Saint-Esprit*, in *Verbum Caro* 23 (1969) 86-98.

CODINA V., *Lo pneumático en la teología*, in AA.VV., *Teología y Mundo Contemporaneo. Homenaje a K. Rahner*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1975, 115-132.

COMBLIN J., *A missão do Espírito Santo*, in *Revista Eclesiástica Brasileira* 138 (1975) 288-325.

CONGAR Y., *La pneumatologie dans la théologie catholique*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 51 (1967) 250-258.

— *Actualité d'une Pneumatologie*, in *Proche-Orient Chrétien* 23 (1973) 121-132.

— *L'Esprit-Saint dans l'Eglise*, in *Lumière et Vie* 10 (1953) 51-74.

— *Actualité renouvelée du Saint-Esprit*, in *Lumen Vitae* 27 (1972) 543-560.

— *Pneumatologie ou « christomonisme » dans la tradition latine?*, in *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Mélanges théologiques. Hommage à Mgr Gérard Philips*, Gembloux 1970, 41-64.

COPPENS J., *L'imposition des mains et les rites connexes, dans le Nouveau Testament et dans l'Eglise ancienne*, Paris 1925.

DA CAGLIARI F., *Cristo glorificato datore di Spirito Santo nel pensiero di Sant'Agostino e di S. Cirillo Alessandrino*, Grottaferrata 1961.

DACQUINO P., *La dottrina paolina sullo Spirito Santo*, in *La catechesi di San Paolo*, II, Treviso 1963, 77-113.

DAGENS C., *L'Esprit-Saint et l'Eglise*, in *Nouvelle Revue Théologique* 96 (1974) 225-244.

DALMAIS I. H., *L'Esprit de Vérité et de Vie. Pneumatologie d'expression grecque et d'expression latine: opposition ou complémentarité?* in *Lumen Vitae* 27 (1972) 572-584.

— *L'Esprit-Saint et le mystère du salut dans les épiclèses eucharistiques syriennes*, in *Istina* 2 (1973) 147-154; e in *Ephemerides Liturgicae* 90 (1976) 262-271.

DANIÉLOU J., *Chrismation prébaptismale et divinité de l'Esprit chez Grégoire de Nysse*, in *Recherches de Science Religieuse* 56 (1968) 177-198.

— *Onction et Baptême chez Grégoire de Nysse*, in *Ephemerides Liturgicae* 90 (1976) 440-445.

DAVIES J. G., *Der Heilige Geist, die Kirche und die Sakramente*, Stuttgart 1958.

De La Potterie I., *L'Onction du Christ,* in *Nouvelle Revue Théologique* 80 (1958) 225-252.
— *L'Onction du chrétien par la foi,* in *Biblica* 40 (1965) 12-69.
Delcuve G., *Devenir chrétiens dans le Christ. Le dynamisme sacramentaire: baptême, confirmation, eucharistie,* in *Lumen Vitae* 27 (1972) 607-624.
Desecar A. J., *El Espíritu Santo o la dinámica interna de la Iglesia,* in *Revista Biblica* 32 (1970) 29-33.
Desportes C., *Le Saint-Esprit dans l'Evangile et la Liturgie,* in *Revue Grégorienne* 41 (1963) 35-48 e 67-76.
Dillenschneider C., *L'Esprit-Saint et le Prêtre,* Alsatia, Paris 1962.
Dockx S., *Les Sacrements d'initiation et les ministères sacrés,* Paris 1974.
Dubarle A. M., *L'Esprit-Saint et la liturgie d'après l'Ecriture Sainte,* in in *Ephemerides Liturgicae* 90 (1976) 227-242.

Evdokimov P., *Lo Spirito Santo pensato dai Padri e vissuto dalla Liturgia,* in *Lo Spirito Santo e la Chiesa* a cura di E. Lanne, Ed. Ave, Roma 1970, 239-264.

Falsini R., *La cresima sigillo dello Spirito. Commento al nuovo rito e saggio teologico-pastorale,* Opera della Regalità, Milano 1972.
Federici T. - Carideo A., *Lo Spirito Santo nell'anno liturgico. Annotazioni al Messale Romano di Paolo VI,* in *Rivista Liturgica* 62 (1975) 246-270.
Ferraro G., *Dottrina sullo Spirito Santo nelle Epiclesi delle Preghiere di Ordinazione al Diaconato, al Presbiterato e all'Episcopato,* in *Divus Thomas* 78 (1975) 431-448.
Fiala V. E., *L'imposition des mains comme signe de la communication de l'Esprit-Saint dans les rites latins,* in *Ephemerides Liturgicae* 90 (1976) 385-401.

Gabus J. P., *Signification de la redécouverte de l'Esprit-Saint pour la théologie,* in *Foi et Vie* 72 (1973) 58-74.
Galot J., *L'Esprit d'Amour,* Desclée De Brouwer, Bruxelles 1959.
Galtier P., *Le Saint-Esprit en nous d'après les Pères Grecs,* Analecta Gregoriana, Roma 1946.
Ghidelli C., *Lo Spirito Santo nella Storia della Salvezza,* in AA.VV., *Il dono dello Spirito,* Opera della Regalità, Milano 1972, 11-39.
Gibert Tarruell J., *Los formularios de la bendición del agua en el « Ordo Baptismi Parvulorum » y en el « Ordo Initiationis Christianae Adultorum »* in *Ephemerides Liturgicae* 88 (1974) 275-309.
Giblet J., *Les promesses de l'Esprit et la mission des Apôtres dans les Evangiles,* in *Irenikon* 30 (1957) 5-43.
Gils F., *L'Esprit-Saint chez Saint Jean,* in *Spiritus* 2 (1961) 189-200.

GREINER A., *Spirito Santo, popolo di Dio e ministeri,* in *Lo Spirito Santo e la Chiesa* a cura di E. LANNE, Ed. Ave, Roma 1970, 285-297.
— *Lo Spirito Santo nel Nuovo Testamento,* in *Lo Spirito Santo e la Chiesa* a cura di E. LANNE, Ed. Ave, Roma 1970, 225-238.
GUILLET J., *Baptême et Esprit,* in *Lumen Vitae* 26 (1956) 84-104.
— *Le Saint-Esprit dans la vie du Christ,* in *Lumen Vitae,* 27 (1972) 561-571.
GUTHERT E. G. - ATCHLEY F., *On the Epiclesis of the Eucharist Liturgy and the Consecration of the Font,* London 1935.

HANSSENS J. M., *Les oraisons sacramentelles des ordinations orientales,* in *Orientalia Christiana Periodica* 18 (1952) 314-316.
HAVET J., *Les Sacrements et le rôle du Saint-Esprit d'après Isidore de Séville,* in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 16 (1939) 32-93.
HAYA PRATS G., *L'Esprit, Force de l'Eglise,* Cerf, Paris 1975.
HEITMANN C. - MÜHLEN H., *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes,* München 1974.
HELEWA G., *Lo Spirito Santo nel mistero del Cristo e del cristiano,* Roma 1973.
HOCKEMA A. A., *Holy Spirit Baptism.* Grand Rapids, Eurmans 1972.
HORNUS J. M., *La divinité du Saint-Esprit comme condition du salut personnel,* in *Verbum Caro* 23 (1969) 33-62.
HOUSSIAU A., *La signification théologique du nouveau rituel des ordinations,* in *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Mélanges théologiques. Hommage à Mgr Gérard Philips,* Gembloux 1970, 269-280.

JAMES M., *La personne et l'œuvre du Saint-Esprit,* in *Foi et Vie* 72 (1973) 43-57.
JOHANNY R., *L'Eucharistie, centre de l'histoire du salut chez Saint Ambroise de Milan,* Beauchesne, Paris 1968, 125-134: *Problème de l'épiclèse;* 205-236: *Epanouissement dans l'Esprit.*
JONSTON G., *The Spirit Paraclet in the Gospel of John,* London 1970.

KERN C., *En marge de l'Epiclèse,* in *Irenikon* 24 (1951) 166-194.
KNOCH O., *Der Geist Gottes und der neue Mensch,* Stuttgart 1975.

LADARIA L. F., *Humanidad de Cristo y don del Espíritu,* in *Estudios Eclesiásticos* 198 (1976) 321-345.
LAHAM L., *Der pneumatologische Aspekt der Sakrament der Christlichen Mystagogie (oder Initiation),* in *Kyrios* 12 (1972) 97-106.
LAMPE G. W. H., *The Seal of the Spirit,* London [2] 1967.
LANNE E., *Lo Spirito Santo e la Chiesa nella teologia patristica,* in *Lo Spirito Santo e la Chiesa,* Ed. Ave, Roma 1970, 153-206.
— *Lo Spirito Santo nella ricerca ecumenica, ibid.,* 7-36.

LECUYER J., *Le Sacrifice de la Nouvelle Alliance,* Le Puy 1962, 259-284: *L'Eucharistie et la loi de l'Esprit.*
— *L'Eucharistie et le don de l'Esprit selon Nicolas Cabasilas,* in *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta, Mélanges Théologiques. Hommage à Mgr Gérard Philips,* Gembloux 1970, 213-222.
LEFÈBVRE G., *L'Esprit de Dieu dans la Sainte Liturgie,* Paris. (Versione portoghese: *O Espírito de Deus na Santa Liturgia,* Livraria Editora Flamboyant, S. Paulo 1962).
LEMONNYER A., *L'Esprit-Saint Paraclet,* in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 16 (1927) 283-307.
L'HUILLIER P., *Théologie de l'épiclèse,* in *Verbum Caro* 14 (1960) 307-327.
LIGIER L., *La prière et l'imposition des mains. Autour du nouveau rituel romain de la confirmation,* in *Gregorianum* 53 (1972) 407-486.
— *La Confirmation en Orient et en Occident. Autour du nouveau rituel romain,* in *Gregorianum* 53 (1972) 266-321.
— *La Confirmation, sens et conjoncture œcuménique hier et aujourd'hui,* Beauchesne, Paris 1973.
— *Le nouveau rituel du Baptême des Enfants,* in *La Maison-Dieu* 98 (1969) 24-26.
LYONNET S., *Presenza di Cristo e del suo Spirito nell'uomo,* in *Concilium* 5 (1969) 1973-1981.

MAERTENS T., *L'Esprit qui donne la vie,* in *Evangéliser* 17 (1955) 7-64.
MAGRASSI M., *L'Azione dello Spirito Santo nella divina Liturgia,* in *La Scala* 3 (1976) 69-76.
— *Lo Spirito Santo e l'Eucaristia,* in *La Scala* 4 (1976) 104-108.
— *L'Azione dello Spirito Santo nella Storia della Salvezza e nella Iniziazione Cristiana, in Rivista Liturgica* 54 (1967) 377-406.
— *La cresima: sacramento dello Spirito, della comunione ecclesiale, del servizio profetico,* in AA.VV., *La comunità cristiana e iniziazione alla cresima,* Roma 1974, 39-47.
MALVY A., *Impositio Pollicis: contribution à l'histoire et à la théologie des sacrements de l'ordre et de la confirmation,* in *Bulletin de Littérature ecclésiastique* 38 (1937) 213-232.
MANARANCHE A., *L'Esprit et la Femme,* Seuil, Paris 1974, 44-78: *L'Esprit dans l'Eglise.*
MARINELLI F., *Imposizione delle mani,* in *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano II,* Unedi, Roma 1969, 1221.
— *Battesimo e Trinità,* in *Divinitas* 15 (1971) 64-98.
MARINI A., *L'Epiclesi nel Canone Romano,* in *Ephemerides Lturgicae* 90 (1976) 243-261.
MARTELET G., *D'une définition de l'Esprit-Saint à travers la génération multiforme du Christ,* in *Lumen Vitae* 27 (1972) 585-606.

MARTIN J. P., *El Espíritu Santo en los origines del cristianismo,* Pas-Verlag, Zürig 1971.

MATEOS J., *Invocazione e azione dello Spirito Santo nella celebrazione eucaristica,* in *Presbyteri* 3 (1969) 602-610.

MC KENNA J. H., *The Eucharistic Epiclesis in twentieth century theology,* in *Ephemerides Liturgicae* 90 (1976) 289-328; 446-482.

MICHEL A., *Peut-on attribuer au Saint-Esprit l'action divine dans la transubstantiation?,* in *Ami du Clergé* 71 (1961) 524.

MORK W., *Led by the Spirit. A Primer of Sacramental Theology,* The Bruce Publishing Company, Milwaukee 1965.

MUEHLEN H., *L'evento di Cristo come atto dello Spirito,* in *Mysterium Salutis,* VI, a cura di J. FEINER - M. LÖHRER, Queriniana, Brescia 1971, 645-684.

— *Una mistica persona, la Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone,* Roma 1968.

NEUNHEUSER B., *Taufe im Geist. Der Heilige Geist in den Riten der Taufliturgie,* in *Archiv für Liturgiewissenschaft* 12 (1970) 268-284.

NEWNS B., *Baptism and Confirmation. Sacraments of the Spirit,* in *Life and Worship* 1 (1974) 11-17.

NISSIOTIS N., *La pneumatologie ecclésiologique au service de l'unité de l'Eglise,* in *Istina* 12 (1967) 322-340.

OÑATIBA I., *Por una mayor recuperación de la dimensión pneumatológica de los sacramentos,* in *Phase* 96 (1976) 425-440.

ORBE A., *La unción del Verbo. Estudios Valentinianos,* III, Analecta Gregoriana, Roma 1961.

OURY G., *Le Saint-Esprit dans la liturgie romaine,* in *Ami du Clergé* 75 (1965) 59-62.

PAGÉS V. F., *Unción Sacerdotal del Espíritu Santo en Cristo y en el Sacerdote,* in *Teologia del Sacerdocio,* V, Ediciones Aldecoa, S.A., Burgos 1973, 441-450.

PANCHIERI F. S., *La cresima, sigillo dello Spirito,* Editrice Messaggero, Roma-Padova 1972.

PATFOORT A., *La « fonction personnelle » du Saint-Esprit,* in *Angelicum* 45 (1968) 316-327.

PEDRINI A., *L'epiclesi nell'eucologia minore del « Missale Romanum »,* in *Ephemerides Liturgicae* 90 (1976) 329-351.

— *L'epiclesi nelle anafore e nell'eucologia del Messale Romano,* in *La rivista del Clero Italiano* 57 (1976) 657-666.

— *Lo Spirito Santo e il Rito della Penitenza,* in *Ambrosius* 51 (1975) 335-345.

— *Il dato pneumatologico e la dimensione epicletica nel nuovo rito dell'unzione degli infermi,* in *Ephemerides Liturgicae* 89 (1975) 345-370.
— *Lo Spirito Santo nei Padri della Chiesa,* Opera della Regalità, Milano 1975.

PHILIPON M. M., *Les dons du Saint-Esprit,* Desclée De Brouwer, Paris 1963.

PHILIPS G., *L'Eglise et son Mystère au II^e Concile du Vatican,* Desclée, Paris 1967, 79-93: *L'Eglise et la Sainte Trinité.*

PINELL J., *Anamnesis y Epiclesis en el antiguo rito galicano,* Lisboa 1974.

PISTOIA A., *Note sulla teologia del nuovo rito delle ordinazioni,* in *Ephemerides Liturgicae* 83 (1969) 88-98.

POCKNEE C. E., *The invocation of the Holy Spirit in the Eucharistic Prayer,* in *The Church Quarterly Review* 169 (1968) 216-219.

POWERS J. M., *Spirit and Sacrament. The Humanizing Experience,* New York 1973.

PRENTER R., *Lo Spirito Santo e il rinnovamento della Chiesa,* in *Lo Spirito Santo e la Chiesa* a cura di E. LANNE, Ed. Ave, Roma 1970, 37-152.

QUAINI J. B., *O Espírito Santo e o Sacerdote,* in *Revista Eclesiástica Brasileira* 34 (1974) 621-631.

RABAU J., *L'invocation du Saint-Esprit dans la Messe,* in *Collectanea Mechliniensia* 33 (1948) 29-46.

RAHNER K., *Auch heut weht der Geist. Uber das Sakrament der Firmung,* München 1974.

RENOUX A., *L'Office de la génuflexion dans la tradition arménienne,* in *Ephemerides Liturgicae* 90 (1976) 425-439.

ROBAN J., *Pentecôte et Confirmation,* in *Les Questions Liturgiques et Paroissiales* 33 (1952) 107-111.

ROSE A., *La prière de consécration pour l'ordination épiscopale,* in *La Maison-Dieu* 98 (1969) 127-142.

ROUILLARD PH., *L'enseignement du Magistère sur le sacrement de la Pénitence,* in *Ephemerides Liturgicae* 89 (1975) 177-193.

RUFFINI E., *Il Battesimo nello Spirito,* Marietti, Torino 1975.

SAGUES J., *El Espíritu Santo en la santificación del hombre segun la doctrina de San Cirilo de Alejandria,* in *Estudios Eclesiásticos* 21 (1947) 35-84.

SALAVILLE S., *L'Epiclèse d'après Jean Chrysostome,* in *Echos d'Orient* 11 (1908) 101-112.
— *Les fondements scripturaires de l'épiclèse,* in *Echos d'Orient* 12 (1909) 5-14.
— *Epiclèse eucharistique,* in *Dictionnaire de Théologie Catholique,* V, 1, Paris 1924, 194-300.

SALDARINI G., *Lo Spirito Santo e la Chiesa nel libro degli Atti,* in *Ambrosius* 41 (1965) 111-128.

SCANZILLO C., *La dimensione pneumatologica e comunionale della Parola e del Sacramento. Spunti dalla dottrina teologica di Guglielmo di Saint Thierry,* in AA.VV., *Evangelizzazione e Sacramenti,* D'Auria Editore, Napoli 1973, 134-151.

SEPE C., *La dimensione trinitaria del carattere sacramentale,* Pontificia Università Lateranense, Roma 1969.

SIMAN E. P., *L'expérience de l'Esprit par l'Eglise d'après la tradition syrienne d'Antioche,* Beauchesne, Paris 1971.

— *La dimension pneumatique de l'eucharistie d'après la tradition syrienne d'Antioche,* in *L'expérience de l'Esprit,* Beauchesne, Paris 1976, 97-114.

SMIT G. C., *Epiclèse et théologie des sacrements,* in *Mélanges de Sciences Religieuses* 15 (1958) 95-136.

STALINONE D., *La transparence de l'Eglise dans la vie sacramentelle,* in *Orthodoxia* 22 (1970) 501-516.

STROTMANN T., *Pneumatologie et Liturgie,* in *La liturgie après Vatican II,* Unam Sanctam 66, Paris 1967, 289-314.

SUBILA V., *Le Mystère de l'Esprit,* in *La Revue Réformée* 18 (1967) 21-43.

SUENENS J. L., *Une Nouvelle Pentecôte,* Bruxelles 1974.

TAYMANS D'EYPERNON F., *La Sainte Trinité et les Sacrements,* Desclée De Brouwer, Paris 1949.

THURIAN M., *Le Pain Unique,* Taizé 1967, 38-53: *L'invocation de l'Esprit.*

— *La Confirmation, consécration des Laïcs,* Delachaux et Niestlé, Paris 1957.

TILLARD J. M., *L'Eucharistie Pâque de l'Eglise,* Unam Sanctam 44, Paris 1964, 73-83: *La mystérieuse action de l'Esprit-Saint.*

— *L'Eucharistie et le Saint-Esprit,* in *Nouvelle Revue Théologique* 90 (1968) 363-387.

TRIACCA A. M., *La « celebrazione » del matrimonio. Aspetti teologico-liturgici. Contributo alla spiritualità sacramentaria e alla pastorale liturgica,* in *Realtà e valori del sacramento del matrimonio* a cura di A. M. TRIACCA - G. PIANAZZI, Roma 1976, 133-134.

— *Le rite de l'« impositio manuum super infirmum » dans l'ancienne liturgie ambrosienne,* in AA.VV. *La Maladie et la Mort du chrétien dans la liturgie,* Ed. Liturgiche, Roma 1975, 339-360.

URRESTI T. I. J., *El sacerdote, ungido por el Espíritu Santo,* in *El presbítero en los padres conciliares,* Propaganda Popular Católica, Madrid 1968, 63-71.

VANDENBROUCKE F., *Esprit-Saint et structure ecclésiale selon la liturgie,* in *Les Questions Liturgiques et Paroissiales* 39 (1958) 115-131.

VAGAGGINI C., *Il senso teologico della liturgia,* Edizioni Paoline, Roma 1957, 157-198: *Dal Padre, per Cristo, nello Spirito Santo: la liturgia e la dialettica cristologico-trinitaria dell'economia divina.*

VERHEUL A., *Introduzione alla Liturgia,* Edizioni Paoline, Milano 1967, 67-102: *In unione con lo Spirito Santo.*

VIGUERAS V., *Formulación epicletica de la « post pridie » hispanica,* in *Revista Española de Teología* 31 (1931) 3-30.

VILLALMONTE A., *La confirmación, sacramento del Espíritu,* in *Naturaleza y Gracia* 8 (1961) 185-221.

VILLALON J. R., *L'Esprit-Saint dans l'économie sacramentelle et en particulier dans son rapport au problème du caractère sacramentel. Recherches bibliques* (Dissertatio ad Lauream in Facultate Theologica Pontificiae Universitatis Lateranensis) Roma 1970

VISENTIN P., *Lo Spirito Santo nella vita della Chiesa,* in AA.VV., *Il dono dello Spirito Santo,* Opera della Regalità, Milano 1972, 41-64.

— *Lo Spirito Santo nella comunità ecclesiale,* Brescia 1975.

— *Lo Spirito Santo nelle nuove preghiere eucaristiche,* in AA.VV., *Le preghiere eucaristiche,* Padova 1969, 87-106.

VONIER A., *L'Esprit et l'Epouse,* Unam Sanctam 16, Paris 1947.

WEBB D., *La doctrine du Saint-Esprit dans la liturgie eucharistique d'après les théologiens anglais des 17e et 18e siècles,* in *Ephemerides Liturgicae* 90 (1976) 272-288.

YSEBAERT J., *L'imposition des mains, rite de réconciliation,* in *La Maison-Dieu* 90 (1967) 93-102.

MANOEL J. FRANCISCO

## DE CANONIZATIONIBUS

### Sanctus Ioannes Nepomucenus Neumann

Natus est Prachaticii in Bohemia die 28 mensis Martii anno 1811, primaque litterarum rudimenta in publico civitatis ludo didicit. Annum agens duodecimum Budoviciam missus, prius humanioribus litteris, dein tum in Seminario dioecesano tum in Pragensi studiorum Universitate theologicis disciplinis sedulo incubuit. A suo episcopo clericalem tonsuram minoresque Ordines anno 1832 recepit; at, desiderio sacrarum missionum ad exteras gentes magis in dies incensus, rite a Budovicensi episcopo dimissus, in Americam Septentrionalem profectus est; eumque Neo-Eboracensis episcopus humanissime excepit, probavit et ad sacros promovit Ordines. Novus in vinea Domini operarius ac sacris expeditionibus addictus, Servus Dei populis regionis prope Niagaram summo studio et patientia Evangelium Christi praedicavit. Verum tamen perfectioris vitae capessendae consilium, quod Roffae cum Alfonsianis religiosis sancte conversando conceperat et foverat, in rem tandem perduxit. Namque anno 1840 Congregationis Ss.mi Redemptoris habitum induit atque, tirocinio per biennium peracto, die 16 Ianuarii anno 1842 religiosa vota nuncupavit. Religiosus observantissimus, missionarius fervidus, Superiori provinciali adiutor fuit usque ad annum 1852, cum episcopus Philadelphiensis, praeter suam exspectationem, a Summo Pontifice electus est, eodemque anno consecratus ad suam dioecesim illico se contulit. Pastorali officio pro Christo fungens, forma factus est gregis ex animo.

Caritatis igne succensus, aegrotos invisit, carcere detentos adiit, animam agentibus astitit. Quo maioribus religio catholica augeretur incrementis, templorum magnificentiae consuluit, ecclesiam cathedralem a fundamentis excitavit, plurimasque aedes sacras in regione suae iurisdictioni subiecta condidit. Plurimum studii adulescenti clero impendit, seminaria constituens eumque ad sacerdotale munus rite componens. Puerorum disciplinae summum, ut ante fecit, tribuens mo-

mentum, permultas scholas aperuit, sodalitates, quae parvulorum agerent curam, fovit, et hospitia, quo infantes derelicti reciperentur, erexit.

Dioecesim suam gemma Episcoporum earumdem Foederatarum Civitatum Americae sapienter rexit atque sollerter, eamque latissime patentem crebro pro pastorali officio praesens invisit, et, ad sacram disciplinam stabiliendam, synodos coegit.

Praesul Deo devotus, humilis, alienus a saeculi strepitu, comis in omnes, pastorali studio spectatissimus, Ecclesiae fructuose inserviit; atque in ipsa acie muneris cotidiani occubuit. Die enim 5 mensis Ianuarii anno 1860 cum Philadelphiae domum repeteret, postquam apud civilem magistratum ecclesiasticum tractavit negotium, in urbis via concidit animumque illico efflavit.

* * *

*Textus Missae indicantur approbati occasione Canonizationis beati Ioannis Nepomuceni Neumann die 19 iunii 1977 in area ante Basilicam Vaticanam.*

5 ianuarii

*Ant. ad introitum* *Ps* 15, 5-6

Dominus pars hereditatis meae et calicis mei; tu es qui restitues hereditatem meam mihi. Funes ceciderunt mihi in praeclaris; etenim hereditas mea praeclara est mihi.

*Collecta*

Deus, qui beatum Ioannem episcopum,
pastorali servitio et caritate insignem,
ad regendum populum tuum in Americae terris vocasti,
eius intercessione concede,
ut christianam iuvenum educationem foventes
et fraternae dilectionis testimonio roborati,
familiam Ecclesiae tuae iugiter augeamus.
Per Dominum.

*Super oblata*

Respice, misericors Pater,
quae ad altare tuum deferimus munera,
et praesta ut Christi Filii tui imaginem referamus,
sicut beato Ioanni tribuisti, quod tractabat, imitari.
Per Christum.

*Ant. ad communionem* cf. *Mt* 19, 27-29

Amen dico vobis quod vos qui reliquistis omnia,
et secuti estis me, centuplum accipietis,
et vitam aeternam possidebitis.

*Post communionem*

Memorialis mortis et resurrectionis Filii tui
participatione recreati,
quaesumus, Domine,
ut huius sacramenti virtutem
exemplo beati Ioannis experiamur,
et in vinculo unitatis et veritatis
iugiter in Ecclesia maneamus.
Per Christum.

LECTIONES

*Lectio I* *Is* 52, 7-10

« Videbunt omnes fines terrae
salutare Dei nostri »

vel *1 Cor* 9, 16-19. 22-23

« Omnibus omnia factus sum,
ut omnes facerem salvos »

*Psalmus responsorius* *Ps* 96, 1-2. 2-3. 7-8. 10

℟. (12a): Laetamini, iusti, in Domino.

*Alleluia et versus ante Evangelium* *Io* 10, 14

℣. Ego sum pastor bonus, dicit Dominus,
et cognosco oves meas, et cognoscunt me meae.

*Evangelium* *Io* 10, 11-16

«Bonus pastor animam suam dat pro ovibus suis »

* * *

TEXTUS ANGLICUS MISSAE

*Introductory Rites* *Ps* 16:5-6

O Lord, my allotted portion and my cup,
you it is who hold fast my lot.
For me the measuring lines have fallen on pleasant sites;
fair to me indeed is my inheritance.

*Opening Prayer*

Almighty God,
you called Saint John Neumann
to a life of service, zeal and compassion
for the guidance of your people in the new world.

By his prayers
help us to build up the community of the Church
through our dedication to the Christian education of youth
and through the witness of our brotherly love.

Grant this through our Lord Jesus Christ, your Son,
who lives and reigns with you and the Holy Spirit,
one God, for ever and ever.

*Prayer over the Gifts*

Pray, brethren ...
Father of mercies,
look upon the gifts
that we present in memory of Christ your Son.

Form us in his likeness
as you formed Saint John,
who imitated what he handled
in these holy mysteries.
We ask this in the name of Jesus the Lord.

*Communion Rite* *Mt* 19:29

Everyone who has given up home,
brothers or sisters, father or mother,
wife or children or property for my sake will
receive many times as much and inherit
everlasting life.

*Prayer after Communion*

Father of our Lord Jesus Christ,
you have united us with our Redeemer
in this memorial of his death and resurrection.

By the power of this sacrament,
help us to live,
one in spirit and in truth,
in the communion of Christ's body.
Grant this through Christ our Lord.

## LES LIMITES NECESSAIRES DE LA CREATIVITE EN LITURGIE *

Par réaction contre l'épiscopat issu du monachisme et avec l'appui plus ou moins avoué du gouvernement bolchevik, un groupe de prêtres de Leningrad, sous la conduite d'Alexandre Wendenski, créa, le 29 mai 1922, ce qu'on a appelé *L'Eglise vivante* qui se substitua à l'administration patriarcale; c'était un mouvement progressiste qui entreprit aussitôt de nombreuses réformes, notamment dans le domaine liturgique. Il en résulta, par la suite, de la part du peuple croyant, un réflexe de défense et de réaction contre toute apparence de réforme, même justifiée:

« On soupçonne dans le moindre changement liturgique, écrit B. Krivocheine, un retour à l'Eglise rénovée ».

Et il ajoute: « On peut dire que les rénovateurs (*obnovlenci*) par leurs activités liturgiques révolutionnaires ont rendu pour de nombreuses décennies extrêmement difficile toute amélioration dans la manière de célébrer de l'Eglise en Russie. La liturgie avant la Révolution est devenue pour le peuple un idéal auquel on ne doit pas toucher ».[1]

On peut se demander si, en France, nous n'assistons pas à la naissance d'un phénomène analogue: le rejet irraisonné de toute modification dans la liturgie, provoqué par les abus innombrables commis par des réformateurs imprudents, dépourvus de tout mandat. Après les troubles de l'été et de l'automne 1976, c'est avec stupeur que l'on constate que la leçon n'a pas porté, et que même un évêque croit pouvoir saisir la grande presse pour y faire l'apologie d'une créativité totale en liturgie, portant même sur ses parties les plus essentielles.

* Extrait de la Revue *Esprit et Vie,* n. 17, 28 avril 1977, pp. 248-253, avec la bienveillante autorisation de l'Editeur. Tous droits de reproduction et de traduction réservés.

[1] B. KRIVOCHEINE, *Quelques particularités liturgiques chez les Grecs et chez les Russes, et leur signification,* dans *Liturgie de l'Eglise particulière et Liturgie de l'Eglise universelle,* « Semaine liturgique de Saint-Serge 1975 », Rome 1976, p. 216.

## La créativité signe de contradiction

Car la notion de *créativité,* dont le contenu reste toujours assez mal défini, met en mouvement un monde de concepts et de concepts connexes qui diffèrent du tout au tout selon les tendances profondes.

Pour quelques-uns, la créativité évoque une sorte de jaillissement spontané, heureux et libre, la jeunesse et la fraîcheur d'une nouveauté chargée de promesses et d'espérances; c'est le monde merveilleux de la fête sans contrainte qui épanouit l'être en le libérant du conformisme; elle se refuse à toute direction, à tout contrôle; elle ne saurait être régie par un système législatif; elle fraie la voie à l'originalité et à la découverte; elle a donc les promesses de l'avenir.

Mais beaucoup ne la voient nullement de cet œil; l'expérience les a désabusés — si tant est qu'ils se soient jamais bercés d'illusions —; la charge affective du concept est inversée; quand ils entendent parler de créativité, leur réflexe est celui du hérisson. Pour eux (et ils ont souvent raison), elle est synonyme d'arbitraire, de vulgarité, de mauvaise improvisation; ils y voient la recherche de la bizarrerie pour elle-même. La créativité leur cause un véritable malaise, car ils se sentent frustrés d'un bien auquel ils ont droit et qu'on leur refuse: la liturgie « normale », celle de l'Eglise. Créativité signifie pour eux intrusion tyrannique et oppressive d'un individu ou d'un groupe, imposant des options personnelles et faisant écran entre ce dont l'Eglise désire les faire bénéficier et ce qui, en fait, leur parvient.

Ajoutons que la fortune prodigieuse du mot l'a desservi; l'ampleur de la littérature consacrée à la créativité est à elle seule l'indice d'une *ubris,* d'un déséquilibre. Le jaillissement authentique de la vie a quelque chose de plus calme, de plus apaisé; les germinations sont lentes et silencieuses. La frénésie, la trépidation, les impatiences qui ont accompagné les manifestations de la créativité ne sont pas faites pour rassurer; non plus que les revendications en faveur de sa légitimité et les justifications parfois étonnantes qu'on prétend lui donner.

## A la racine cachée du phénomène

La fascination exercée par le concept, la diffusion rapide de l'idée, sa connivence avec la mentalité ambiante sont des faits que l'on ne saurait récuser. Pour un grand nombre (surtout parmi ceux qui l'exercent, pour ne pas dire uniquement chez eux!), la créativité ne peut

avoir qu'une signification positive, en dehors de toute référence aux réalités et à leurs impératifs.

On n'a pas attendu d'avoir forgé le mot pour vivre ce qu'il contenait. La revendication du « droit à la créativité » est *une des traductions de l'insatisfaction* dont sont affectés plus ou moins les membres de notre société; nombreux sont ceux qui ne se sentent accordés nulle part, pas plus avec eux-mêmes qu'avec ce qui les entoure; l'instabilité qui en est la conséquence se satisfait très provisoirement de changements, à condition que ceux-ci soient permanents, constants; en fait, aucun ne leur donne vraiment satisfaction; ils sont « mal dans leur peau » et c'est à peu près irrémédiable.

Une autre racine du phénomène est *le conformisme foncier* et le manque d'originalité d'hommes ayant à subir constamment un cadre de vie qui lamine leur personnalité; la créativité devient alors une compensation. Grâce à elle, on se donne à bon compte l'illusion de s'affirmer, on croit accéder enfin à un domaine où le vrai moi pourra déployer ses virtualités. L'originalité des hommes et des femmes, en un temps où l'on était infiniment plus respectueux des « usages », enlevait au monde sa coupe rectiligne, et différenciait bien davantage les êtres; nul n'éprouvait alors le besoin de chercher hors de lui-même un mode d'expression qui n'appartînt pas à autrui. Aujourd'hui, l'immense majorité des hommes sont travaillés des mêmes rêves, ils ont les mêmes pensées reçues du dehors, les mêmes réactions devant les mêmes faits présentés à tous au même instant de la même manière. En exerçant sa créativité, on se donne l'illusion d'être quelqu'un, de sortir enfin du commun.

Le concept n'aurait peut-être pas connu une telle faveur si, en troisième lieu, *le subjectivisme* ne caractérisait pas la pensée philosophique sous ses formes les plus populaires. Les réalités ne sont plus perçues comme des entités indépendantes du moi et s'imposant à lui du dehors, elles sont vues à travers les répercussions qu'elles peuvent avoir dans le sujet pensant, voire comme une projection de lui-même. Dans le domaine matériel, force est bien de prendre les choses telles qu'elles sont; les sciences exactes imposent une méthode rigoureuse et exigeante, voire contraignante, mais dans le domaine intellectuel, moral ou spirituel, l'esprit prend sa revanche. La liturgie ne sera pas reçue, elle sera créée; il faut qu'elle soit l'expression du groupe qui s'y retrouve lui-même.

Il y a encore une quatrième racine cachée; c'est *le climat artificiel* dans lequel vit l'homme contemporain; il vit en effet au sein

d'un monde qui est le fruit de l'art et de l'industrie de l'homme. La terre a disparu aux yeux du citadin, il ne voit plus que la pierre, le ciment et l'asphalte, sauf en quelques enclos domestiqués: les jardins publics et quelques rares plates-bandes. Les ténèbres ont disparu, l'homme crée la lumière à volonté en tournant un interrupteur. Les saisons ont disparu, on vit en bras de chemise d'hiver; le rythme de la vie humaine est devenu indépendant du lever et du coucher du soleil. Dans ces conditions, comment s'étonner que certains ne puissent accepter une liturgie qui ne soit pas l'œuvre de leur propre industrie, qui ne soit leur création personnelle? A leur insu s'est établie une connivence entre leur façon de concevoir la vie et le besoin de recréer rites et textes de la liturgie.

Enfin, la profonde mutation culturelle que nous traversons rend les hommes inquiets et instables; la réforme dont la liturgie vient de faire l'objet, la leur a fait découvrir comme une réalité beaucoup moins stable qu'ils ne se l'étaient imaginé.

Quant à faire de la créativité la résultante du surgissement libre de l'Esprit, de son « bouillonnement », c'est une autre affaire! Ne rendons pas le Saint-Esprit responsable d'effervescences où se mêle bien de l'humain, beaucoup trop d'humain! ne lui imputons surtout pas les erreurs doctrinales, parfois monstrueuses, que véhiculent les créations liturgiques émanant d'individus ou de groupes dépourvus d'autorité.

La civilisation matérialiste et jouisseuse au sein de laquelle sont immergés les chrétiens, en a détourné un grand nombre de la pratique religieuse. Certaines trouvailles d'esprits éminemment « créatifs » rappellent, de façon pénible, les procédés des bateleurs essayant vainement de rameuter à leur étal une clientèle qui se disperse aux quatre vents! Non! cela est indigne de l'Eglise du Christ; l'Epouse de Jésus Christ n'est pas un Armée du Salut, même animée des meilleures intentions!

Quoi qu'il puisse en être des cas extrêmes, les sources cachées, les racines profondes du phénomène en révèlent l'ambiguïté foncière; d'où l'extrême prudence qu'il faut apporter avant d'en baptiser telle ou telle manifestation.

Ces motivations secrètes doivent rester présentes à l'esprit au moment d'examiner les arguments mis en avant par les partisans d'une créativité sans limites; ces arguments se résument tous plus ou moins dans le *décalage* que l'on croit percevoir entre le langage de la liturgie et celui dont usent les hommes d'aujourd'hui.

La constatation de ce décalage — (mais n'était-il pas plus grand

pour les hommes du XIX^e siècle? comparer la littérature de leurs exercices de piété avec celui de la liturgie traditionnelle!) — n'aurait pas été déterminante à elle seule, s'il ne s'y était joint la conscience d'avoir autorité sur la liturgie. Il a tant de fois été question de réforme depuis deux décennies, on a parlé tant de fois d'expérimentation, que, une fois publiés, les nouveaux livres n'ont pas été pris pour ce qu'ils étaient: la nouvelle liturgie de l'Eglise romaine; tout au plus y a-t-on vu une source d'inspiration, un point de référence pour une liturgie dont chacun serait le maître.

Lorsqu'on a vu paraître des recueils de *prières pour l'homme d'aujourd'hui,* inspirées de types en usage dans la liturgie (que l'on songe à celui de H. Oosterhuis composé en néerlandais, 1966, puis adapté au français, 1968), il a semblé que cette littérature pourrait prendre place au sein de la liturgie. Plusieurs revues, supposant le procès des Oraisons et des Préfaces du Missel romain instruit, jugé et clos sur une condamnation, n'hésitent pas à proposer, pour chaque dimanche, pour chaque fête de l'année liturgique, d'autres formulaires plus « adaptés »: comment s'étonner que ces formulaires soient utilisés, tels quels ou amendés? Comment s'étonner que des célébrants de plus en plus nombreux imitent cet exemple et composent eux-mêmes? Ne leur donne-t-on pas des « modèles »?

Et ce ne sont pas seulement des Oraisons et des Préfaces que l'on lance inconsidérément dans le grand public, ce sont aussi des Prières Eucharistiques: on espère que Rome finira bien par céder.

La tentation de créer sa propre liturgie ne date pas d'hier; mais en un temps où les chrétiens ne se faisaient pas prier pour venir également aux Vêpres, aux Complies et au Salut du Dimanche, aux Exercices du mois de Marie, du mois du Sacré-Cœur ou du mois du Rosaire, aux processions populaires et aux pèlerinages paroissiaux, le célébrant avait cent occasions d'exercer son charisme de « créativité ». Il avait à sa disposition une gamme diversifiée de célébrations; il respectait donc d'instinct ce qui aurait toujours dû être scrupuleusement respecté: la Messe ou célébration eucharistique.

Aujourd'hui les fidèles, qui sont encore des « pratiquants », se contentent de participer à la Messe; d'où une sorte de malaise chez le célébrant, l'impression qu'il est frustré dans son désir de créer, s'il ne profite de cette occasion unique; certains y vont de bon cœur.

Le drame, c'est qu'ils ne sont pas suivis par la plupart des fidèles. Les chrétiens ne consentent pas à ce que le célébrant manipule ainsi

à son gré la célébration; quant à lui, tout à son ardeur innovatrice, tout à la joie de créer, il ne consent pas à s'apercevoir de cette résistance passive; il la met au compte des « attardés », des « nostalgiques du passé »; il croit pouvoir la négliger.

Si le célébrant se trouve à la tête d'une assemblée ou d'un groupe malléable (je pense surtout aux jeunes), ou réceptif (certaines communautés religieuses ou des groupes réunis pour une session, disponibles par définition), il n'a pas beaucoup de peine à l'entraîner à sa suite et à lui faire adopter un mode de célébration préconisé par les « futuristes ». On connaît les slogans: pas de liturgie toute faite, partir du vécu, prendre appui sur le travail effectué en commun, création en équipe de ce qui va être célébré, pas de décalage entre la réalité concrète de l'assemblée et ce qui est proclamé, célébrer la vie du groupe ...

Peut-être la multiplication des groupes de prière va-t-elle fournir un dérivatif opportun: grâce à eux les communautés chrétiennes vont retrouver certaines assemblées cultuelles d'expression libre, où le président ou les célébrants pourront exercer sans contrainte leur créativité. Mais des habitudes ont été prises dans la célébration eucharistique; elles ne seront pas déracinées du jour au lendemain sans un effort collectif et une vigilance assidue de tous les responsables.

Le redressement doit cependant être opéré sans hésiter; dans leur ensemble les fidèles veulent le respect des formes traditionnelles. L'affaire lamentable de Saint-Nicolas du Chardonnet est un cas-limite; il est révélateur d'une mentalité nouvelle, celle de la résistance active, qui est en train de naître. Il est malheureux qu'il ait fallu attendre cet acte de violence pour que soient offertes aux Parisiens un nombre suffisant de messes en latin. Et les provinciaux?

### Pourquoi limiter la créativité?

Le recours aux textes législatifs pour définir les limites de la créativité est un procédé facile; il est malheureusement inopérant, car tout appel à la loi, au devoir, à l'obligation, est immédiatement relégué dans le domaine du « juridisme » et honni comme tel. Il faut donc aller jusqu'au motif de la loi, en proposant d'abord le plus fondamental.

*La liturgie n'est pas le fait des personnes privées dans l'Eglise;* ce n'est pas la propriété d'un individu ou d'un groupe autocéphale;

on ne célèbre pas de n'importe quelle manière le mystère pascal du Christ. La liturgie, étant l'actualisation de l'œuvre sacerdotale du Christ, ne peut être définie ni déterminée par le premier venu, fût-il membre vivant du Corps mystique, fût-il investi du sacerdoce ministériel.

La communion hiérarchique s'exprime dans la liturgie par le respect des lois portées par l'Eglise, des textes qu'elle a fixés pour sa prière publique. C'est à l'autorité compétente *et à elle seule* qu'il appartient de dire ce que sera la liturgie; l'intrusion d'une personne privée en ce domaine relève de l'usurpation et de la tyrannie; cette personne est absolument incompétente au sens précis du terme.

« Celui qui préside n'est pas propriétaire de l'Eucharistie, mais serviteur fidèle en communion avec l'Eglise universelle, lisait-on dans la Lettre des évêques aux Catholiques de France. L'assemblée attend de lui qu'il suive les règles de la célébration, par-dessus tout les Prières eucharistiques données à toute l'Eglise comme expression authentique de sa foi et signe visible de son unité et de son universalité ».[2]

A quoi faisait écho la Note du Conseil permanent de l'Episcopat:

« L'Eucharistie est le sacrement de l'Eglise; ni un prêtre, ni un groupe de chrétiens ne sont maîtres de l'Eucharistie ».[3]

Beaucoup plus énergiquement, le Pape s'est prononcé contre un certain pluralisme destructeur qui se manifeste d'ailleurs en bien d'autres domaines:

« Aujourd'hui l'Eglise catholique a vu s'ajouter des blessures douloureuses, infligées du dedans par certains de ses fils contestataires. Qu'ils se disent conservateurs ou novateurs, ils ont abusé de critères arbitraires de restauration ou de pluralisme; ils n'ont pas servi la cause de l'Eglise dans la vérité et la charité, c'est-à-dire dans le mystère de son unité ».[4]

« Assez, de la dissension à l'intérieur de l'Eglise! Assez, de l'interprétation destructrice du pluralisme! Assez, de cette division que les catholiques eux-mêmes provoquent! Il faut, aujourd'hui plus que jamais, édifier et non démolir l'Eglise une et catholique! ».[5]

[2] Lettre des Evêques aux Catholiques de France, novembre 1976.
[3] Note du Conseil permanent de l'Episcopat, 8 décembre 1976.
[4] Audience générale du 7 mai 1975.
[5] Audience générale du 16 juillet 1975.

Est-il nécessaire d'ajouter que, dans la créativité liturgique illégitime, le célébrant ou le groupe projette une image de lui-même qui empêche les membres de l'assemblée de rejoindre l'Eglise dans la communion de sa prière; la créativité enferme dans le cercle maudit de l'auto-complaisance ou de l'auto-satisfaction.

Une deuxième raison qui impose à la créativité des limites précises et strictes, est la *relation très étroite qui existe entre la foi et la liturgie;* nul ne songe à la nier, mais il y a plusieurs manières de la concevoir. Dans *Mediator Dei,* Pie XII dénonçait l'interprétation moderniste de la relation:

« l'erreur de ceux qui ont considéré la liturgie comme une sorte d'expérience des vérités à retenir comme de foi, de façon que si une doctrine avait produit, par le moyen des rites liturgiques, des fruits de piété et de sanctification, l'Eglise approuverait, et qu'elle la réprouverait dans le cas contraire; d'où proviendrait l'axiome: *Lex orandi, lex credendi* ».[6]

Une telle manière de concevoir la relation est-elle si éloignée de ce que proposent certains: laisser les communautés créer leurs propres liturgies; celles qui ont chance d'avenir finiront par s'imposer; il suffira alors à l'Eglise de les sanctionner?

Tel n'est pas le sens véritable de la relation foi-liturgie:

« Le culte ... est une profession continue de foi catholique ... Dans la liturgie nous professons la foi catholique ouvertement et expressément, non seulement par la célébration des mystères, l'accomplissement du sacrifice, l'administration des sacrements, mais aussi en récitant ou en chantant le Symbole de la foi en qui l'on peut voir la marque distinctive des chrétiens, et également en proférant les autres textes ... Toute la liturgie contient la foi catholique en tant qu'elle atteste publiquement la foi de l'Eglise ».[7]

Si la nature de la liturgie est bien cela, comment l'Eglise pourrait-elle se désintéresser des formules dont elle use et les laisser à la libre composition de l'improvisateur? De même qu'elle a défini le Canon des Ecritures et n'a pas laissé lire n'importe quel apocryphe dans ses assemblées, de même elle a constitué un formulaire de prières, *son* formulaire, dont il n'est ni licite ni opportun de s'affranchir.

Dans la liturgie se fait entendre *la foi de toute l'Eglise* venue du fond des âges et transmise de génération en génération, s'enrichissant d'alluvions nouvelles. La liturgie a une fonction didactique en ce

[6] *Enseignements pontificaux, La Liturgie* I, éd. Solesmes, n. 537.
[7] *Ibid.*

qu'elle fait pénétrer la vérité révélée dans l'esprit et l'âme des fidèles selon un mode qui lui est propre; la réflexion théologique peut ensuite s'exercer sur le donné liturgique; encore faut-il que ce donné existe. Une liturgie créée par un célébrant quelconque ou un groupe n'a d'autre autorité doctrinale que celle que possèdent ce célébrant et ce groupe agissant en marge de l'Eglise.

Une contre-preuve de ce lien est fournie par les hérétiques: ce fut toujours l'une de leurs préoccupations majeures que de confisquer à leur profit les formulaires de la prière publique, pour répandre par ce moyen leurs doctrines. Cela se vérifie presque dès les origines. On sait comment Cranmer, au XVI[e] siècle, modifia les formulaires anglicans de l'Eucharistie et des ordinations, avec quelle habileté il introduisit subrepticement les doctrines des Réformés par le biais des textes liturgiques qu'il a doublés parfois de sermons ou d'homélies-types. Par ce moyen, se répandirent, dans toute l'Eglise d'Angleterre, tant au sein du clergé que du peuple, les doctrines de la Réforme, tant il est vrai que des liens étroits unissent la *lex orandi* et la *lex credendi:*

« A voir le grand nombre d'hérétiques ... qui ont dressé de ces formules sacrées qui ont traversé les siècles et sont demeurées un si solide rempart de leurs erreurs, écrivait Dom Guéranger, on comprend plus que jamais quelle arme redoutable contre l'orthodoxie tombe aux mains des novateurs toutes les fois que, dans une nation chrétienne, le pouvoir liturgique n'est pas lui-même le pouvoir souverain et infaillible dans l'Eglise ».[8]

L'Eglise est donc préoccupée au premier chef de l'orthodoxie de sa prière. Il est évident qu'elle ne pouvait accepter des formulaires douteux, ambigus ou erronés sans faillir à son premier devoir qui est d'enseigner infailliblement la foi; son souci absolument premier a donc été et est toujours celui de l'orthodoxie de sa prière. Mais pour sauvegarder celle-ci, les responsables doivent exercer effectivement leur vigilance sur la formulation de la prière, écartant absolument de la liturgie tout ce qui ne serait pas en pleine harmonie avec le dépôt révélé dont l'Eglise est l'interprète infaillible.

Cette exigence intrinsèque de la liturgie exclut une créativité qui serait absolue; on ne peut laisser au célébrant qui préside une as-

[8] Dom P. GUÉRANGER, *Institutions liturgiques,* t. II, 2[e] éd. Paris-Bruxelles 1878, p. 151. L'idée revient très fréquemment au cours de son ouvrage. (N.D.L.R. Sur les *Institutions Liturgiques* de Dom GUÉRANGER, voir *Esprit et Vie* 86, 1976, pp. 120-126, 139-143, 157-160).

semblée la liberté de dire ou de faire lire ce qui lui passe par la tête; celui-ci ne peut qu'exercer la liberté qui lui est reconnue dans les limites prescrites: l'adaptation de la liturgie aux célébrations particulières se fera selon les normes déterminées par la Hiérarchie, gardienne de la foi.

N'est-il pas d'expérience que ceux qui font montre dans la pratique d'une créativité intempestive considèrent assez souvent certains points essentiels du *Credo* de l'Eglise comme les croyances agonisantes d'un âge révolu?

Pour sauvegarder l'orthodoxie de son culte, l'Eglise entend conserver la pleine initiative des formules qui porteront la prière publique du peuple chrétien.

On a objecté que les erreurs et même les hérésies pouvaient se glisser dans les prédications ou les monitions du célébrant; celles que l'on trouverait dans les prières créées par lui n'auraient pas à beaucoup près le même caractère de gravité. C'est une illusion; les erreurs et les hérésies sont plus graves quand elles affectent la prière même faite au nom de l'Eglise, car il n'y a plus rien alors pour guider la foi des fidèles et servir à l'expression droite de cette foi. Bien que l'homélie et les intentions de la Prière universelle soient parties intégrantes de la célébration, elles ne sauraient être mises sur le même pied que la Prière eucharistique ou seulement les Oraisons. Une erreur sur la nature de l'Eucharistie se glissant dans la Prière eucharistique pourrait rendre la célébration invalide ou douteuse.

Laisser à la libre créativité du célébrant des parties aussi essentielles compromettrait gravement, en toute hypothèse, la relation de la liturgie avec la foi; ce serait, pour l'Eglise, abdiquer la partie la plus populaire et la plus « totalisante » de sa fonction d'enseignement.[9]

### De quelques autres dangers de la créativité

D'autres aspects moins essentiels méritent aussi d'être rappelés; ils ont leur importance.

La créativité comporte toujours un danger grave, celui de l'insuffisante préparation (prochaine ou éloignée). La manière de pallier ce danger serait de réserver la créativité aux seuls experts en matière liturgique, ceux qui auraient reçu une formation suffisante au plan historique, théologique, pastoral, scientifique, pratique, prudentiel ...

[9] On relira avec profit: L. Bouyer, *L'improvisation liturgique dans l'Eglise ancienne,* dans *La Maison-Dieu,* 1972, n. 111, pp. 7-19.

mais la détermination concrète de ces individualités d'exception est pratiquement impossible et irréalisable. Où commence la compétence véritable? un diplôme suffit-il? Non, bien sûr! Comment écarter ceux qui croient posséder cette compétence et ne l'ont pas? Dans quel labyrinthe ne s'engagerait-on pas, alors que la loi est si simple et si claire: se servir de la prière de l'Eglise, et d'elle seule.

Une solution à laquelle les créateurs de Prières Eucharistiques se rallieraient volontiers, serait de laisser les prêtres libres d'user de leurs productions (imprimées ou polycopiées) ou même de les démarquer. Mais alors où se situerait la créativité véritable? en eux-mêmes qui pensent posséder le charisme, ou dans les chefs d'assemblées liturgiques? Tout cela est bien illusoire et sujet à mille contestations. L'Eglise, en la personne du Souverain Pontife, s'est prononcée de manière parfaitement claire et péremptoire; le débat devrait être clos.

La grande allocution consistoriale du 24 mai 1976 rappelait en effet le caractère obligatoire des normes fixées par le Pape en matière liturgique pour tous. Le nouvel *Ordo Missae* a été substitué « à l'ancien après une mûre réflexion et à la suite des instances du Concile Vatican II »; il s'impose donc à tous; on ne peut le repousser au nom de la Messe de Saint Pie V, comme le font les tenants de Mgr Lefebvre; mais le Pape ajoutait:

« En sens opposé pour ce qui est de la position idéologique, mais nous causant tout autant une profonde peine, il y a ceux qui, croyant faussement continuer la ligne du Concile, ont pris une attitude de critique à priori et parfois irréductible envers l'Eglise et ses institutions. C'est pourquoi, avec la même fermeté, Nous devons dire que Nous n'admettons pas l'attitude de ceux qui se croient autorisés à créer leur propre liturgie, limitant parfois le sacrifice de la Messe ou les sacrements à la célébration de leur propre vie ou de leur propre combat, ou encore au symbole de leur fraternité ».[10]

Car il y a plusieurs manières de refuser l'*Ordo Missae;* soit en l'ignorant explicitement, ne reconnaissant pour catholique que le Missel de Saint Pie V, soit en l'ignorant implicitement, lui substituant toutes sortes de rites ou d'éléments créés par le célébrant ou empruntés par lui à d'autres sources. Lorsqu'on touche à la Prière Eucharistique elle-même, le refus prend un caractère de gravité extrême.

Les traditionalistes qui se servent du Missel de Saint Pie V usent

[10] Allocution consistoriale du 24 mai 1976.

d'une Prière Eucharistique qui garde la place d'honneur dans le Missel de Paul VI; ceux qui forgent ou adoptent de nouvelles Prières Eucharistiques de leur choix ou remanient les Prières Eucharistiques approuvées, rompent plus radicalement avec le Missel de Paul VI; ils se placent totalement en dehors des lois qui réglementent la prière de l'Eglise; ils s'en moquent parfois ouvertement sans aucune retenue.

« Ni les nostalgies obstinées et indociles pour les formes de culte, certes dignes, des temps passés, ni les créativités arbitraires et non moins indociles dans la liturgie, cette action sacrée et officielle de l'Eglise, ne sauraient servir l'authentique spiritualité des nouvelles générations ni l'unité d'esprit et d'action voulue par le Christ pour son Eglise, spécialement en ce qui touche le culte. Cette unité est aujourd'hui d'autant plus nécessaire que, nonobstant le mouvement œcuménique, l'instinct centrifuge s'affirme dans certaines zones de la vie ecclésiale ».[11]

Une bonne dose d'illusion et de mégalomanie est nécessaire pour se croire « humblement » capable de forger une liturgie meilleure que celle que vingt siècles de tradition chrétienne ont lentement formée; il faut en croire là-dessus l'avis d'un pionnier du mouvement liturgique, l'un des artisans de la réforme contemporaine:

« L'anaphore de la *Tradition Apostolique* de saint Hippolyte, écrit Dom Botte dans ses *Souvenirs,* a été composée à Rome au début du III^e^ siècle. Elle a servi pendant plus d'un millénaire dans la lointaine Ethiopie. On l'a introduite aujourd'hui dans le Missel Romain. Eh bien, cela me paraît plus digne de l'homme du XX^e^ siècle que les âneries qu'on peut entendre aujourd'hui dans certaines églises. L'essentiel d'une liturgie, ce n'est pas d'être d'un siècle ou d'une nation, c'est d'être chrétienne, c'est-à-dire d'être l'expression de la foi de l'Eglise qui est de tous les temps ».[12]

« Dans la première session (du CPL) à laquelle je participai, je traitai de la prière du célébrant. Je fis l'histoire de l'eucologie: improvisation, composition préparée, formules fixes, compilation. Dès le IV^e^ siècle, on avait limité la liberté de composition. Saint Augustin se plaignait déjà des bavards incompétents qui composaient des formules. Je mis l'auditoire en garde contre la tentation de rédiger des formules qui soient au goût du jour et puissent être comprises par l'homme de la rue sans aucune préparation. On ne fait pas une liturgie chrétienne pour un peuple qui ne connaît rien

[11] Audience générale du 17 mars 1976.

[12] Dom B. BOTTE, *Le mouvement liturgique, Témoignages et souvenirs,* Paris 1973, p. 37-38.

de l'Ancien Testament et pas grand chose du Nouveau. Sans un renouveau de la catéchèse et de la prédication, une réforme liturgique est vouée à l'échec ».[13]

Et, à propos des discussions auxquelles donna lieu au sein du *Consilium* la Prière d'ordination de l'évêque, il a ces mots qui devraient faire réfléchir:

« Faudrait-il créer une nouvelle Prière de toutes pièces? Je m'en sentais bien incapable. Il est vrai qu'on trouverait aisément des amateurs pour faire la besogne, car il existe des gens qui croient avoir un charisme spécial pour composer des formules liturgiques. Mais je me méfie de ces amateurs ... ».[14]

Dans le domaine de la créativité, il y a très certainement un grand décalage entre l'offre et la demande; l'offre, c'est la marchandise que proposent une multitude de liturgistes plus ou moins habiles, poussés par le démon de la composition, à l'intention du fameux *homo hodiernus* qui a succédé à l'*homo sapiens* des préhistoriens; la demande, c'est ce qu'attend le peuple chrétien qui n'entend pas être frustré de la vraie prière de l'Eglise, *sa* prière; la liturgie n'est pas la propriété d'une caste, le moyen d'expression de quelques-uns; elle est un bien commun et, comme telle, doit être respectée.[15]

Dom G.-M. OURY, m.b.

[13] *Ibid.*, p. 84.

[14] *Ibid.*, p. 167.

[15] Dans l'*Année Canonique*, t. XXI 1977, p. 249-250, on lit la note suivante: « Une mise en garde a été publiée par la Congrégation pour le Culte Divin juste avant sa réunion avec la Cong. des Sacrements (cf. *Doc. cath.*, 1975, p. 775). Elle concerne deux ouvrages: John MOSSI, s.j. *Bread Blessed and Brocken: Eucharistic Prayers and Fraction Rites*, New York (Paulist Press) 1974- in-8, 151 p.; Pietro BRUGNOLI, s.j. *Preghiere eucaristiche di una Chiesa in cammino*. Assisi, Ed. Cittadella, 1975, in-16, 142 p. « La composition des anaphores y est non seulement d'une superficialité inqualifiable, mais les omissions sont injustifiées, les altérations déconcertantes et l'arbitraire extraordinaire. La notion de la Prière eucharistique y fait défaut, de même que celle de sa structure, de ses éléments et de ses lois. Même les paroles de la consécration sont altérées ». Aussi le communiqué demande aux prêtres « de ne pas faire usage de ces publications, il en déconseille même la lecture en privé, car il y a désobéissance ouverte à l'Eglise, en regrettant que de semblables initiatives sèment la division et le scandale, tout en entravant la bonne marche de la réforme liturgique » (N.D.L.R. Cf. *Notitiae* 11, 1975, 169).

## LA MESSE, DE TRENTE A VATICAN II

Un des aspects positifs de la polémique actuelle soulevée par les partisans de la messe tridentine contre ceux de la messe de Vatican II aura été d'offrir l'occasion d'étudier plus exactement l'évolution des rites eucharistiques et de mettre davantage en relief la continuité de leurs éléments essentiels. Elle aura également permis, du même coup, de prendre plus clairement conscience de la vitalité de l'Eglise, dont l'histoire est tissée de mutations et de réajustements qui, bien que conformes à la loi de tout être vivant, déconcertent ou irritent les observateurs à courte vue que nous sommes parfois. Pour éclairer et rassurer ceux qui souffrent d'un manque d'informations assez commun en cette matière, plusieurs études de valeur ont déjà été publiées.

1. Dans cette perspective, nous avions signalé, en son temps, l'excellente étude de Dom GUY OURY, moine de Solesmes: *La Messe, de Saint Pie V à Paul VI;* cf. *Notitiae* 11, 1975, 258.

2. Dom ADRIEN NOCENT, professeur à l'Institut Pontifical de Liturgie de S. Anselme de Rome, vient de publier *La Messe, avant et après Saint Pie V,* Beauchesne, Paris 1977, 156 pages, 21 FF. En dehors de toute polémique et en se fondant sur de solides bases historiques et théologiques, il expose clairement, en trois parties, l'évolution de la célébration eucharistique et les changements légitimes de son déroulement au cours de l'histoire: avant S. Pie V, au concile de Trente, après S. Pie V. La conclusion qui se dégage de l'examen de ces étapes conduit à l'existence d'une tradition vivante qui, comme tout vivant, est caractérisée par une évolution dans la continuité.

Une bibliographie en langue française, élémentaire mais suffisante pour un premier approfondissement, complète cette somme de renseignements qui, exposés avec une objectivité apaisante, sont capables de dissiper le malaise de ceux qui cherchent sincèrement à être éclairés sur le sujet.

3. Dans un extrait de « Palestra del Clero » 1977, n. 2: *Obbligatorietà del Nuovo Rito della Messa,* Rovigo 1977, 15 pages, Dom EUGENIO M. LISI, moine de Noci (Bari) veut répondre aux traditionalistes prétendant que la liturgie de S. Pie V n'a jamais été abolie et encore moins interdite. Il réfute chaque objection en reprenant les arguments de Mgr Martimort publiés dans le journal « La Croix » (26 août 1976) et en citant abondamment les documents liturgiques romains et les enseignements de Paul VI. Il est regrettable que l'exposé soit fait dans un style polémique et passionné qui ne peut que nuire à la force d'arguments aussi solides.

A. D.

AA.VV., *Liturgie et Vie spirituelle,* Beauchesne, Paris 1977, 156 pp., 24 ff.

Ce livret prend place dans la sélection d'articles du *Dictionnaire de Spiritualité* publiés séparément en format de poche (*DS* n. 6: tome 9, col. 873-939, Paris 1976). Il contient une série d'études dans lesquelles huit liturgistes, reconnus pour leur haute compétence, mettent en lumière les liens réciproques qui unissent liturgie et vie spirituelle. Ces approches successives sont poursuivies sur différents plans: scripturaire (vie des premières communautés chrétiennes), historique (évolution selon les grandes périodes et les diverses Eglises), contemporain (vie concrète, contemplation, théologie). De l'ensemble se dégage une vision claire de l'échange vital grâce auquel la liturgie nourrit et éduque le peuple chrétien, en même temps qu'elle trouve dans la vie de celui-ci la source des adaptations nécessaires à son développement et à son progrès.

A. GORIUS et M. THOMAS, *Liturgies d'un peuple,* Paris, Mame, 1977, 280 pp.

Le but des auteurs est d'aider les animateurs liturgiques à rendre plus active, concrète et communautaire la participation aux célébrations: intention louable, appuyée sur l'expérience pastorale vécue dans une paroisse de Nancy. Ces « liturgies » s'efforcent de s'intégrer dans la vie changeante de tous les jours, mais elles oublient trop qu'il existe une « liturgie » aux normes bien connues, dans lesquelles, à leur tour, elles doivent s'intégrer.

Si des éléments secondaires: actes pénitentiels, prières universelles, choix de lectures et de chants, sont utilisables pour une liturgie de la parole ou une rencontre de prière, il reste qu'on improvise joyeusement oraisons,

préfaces, intercessions sous forme de longues interventions par les laïcs dans la Prière eucharistique. On recommande aussi des « eucharisties » sauvages qui ne furent jamais approuvées. Même pour les points forts de l'année liturgique: Noël, Carême, Semaine Sainte, Pâques, le Missel Romain est systématiquement ignoré. Il est cependant utilisé pour la messe de Saint Fiacre, patron des maraîchers (Missel Français, Paris 1974, nn. 1469, 1454, 1455). Mais pourquoi ne pas citer ces références, alors qu'on le fait très honnêtement pour les emprunts à la liturgie de l'Eglise Réformée (p. 78) et les compositions d'Oosterhuis (p. 79)?

En bref, il est regrettable que le zèle pastoral des auteurs leur ait fait oublier les exigences essentielles de la liturgie qui, tout en s'ouvrant à la vie quotidienne, ne peut être livrée à l'arbitraire de chacun.

LIBRERIA EDITRICE VATICANA
CITTÀ DEL VATICANO c/c post. 1/16722

PER UNA GRANDE DIFFUSIONE
IN TUTTE LE FAMIGLIE
IN TUTTI GLI AMBIENTI

DE

# IL SANTO VANGELO
# DI NOSTRO SIGNORE GESÙ CRISTO

*526ª edizione della*
*Pia Società di San Girolamo*
*per la Diffusione dei Santi Vangeli*

Testo nella traduzione della C.E.I. - Rinnovata veste tipografico-artistica - Formato tascabile cm. 9 x 13 - Pagine XVI-432 - 62 illustrazioni dell'Artista DIEGO PETTINELLI - Stampa a due colori - Rilegatura in brossura - L. 500.

*

*Un importante sussidio per l'omelia e la meditazione*

V. RAFFA

# LITURGIA FESTIVA

PER L'OMELIA E LA MEDITAZIONE
ANNO A B C

*2ª edizione*

Liturgia festiva significa tre cicli in un solo volume. Per ogni domenica e festa quattro o cinque saggi di omelia e di meditazione, una quindicina di spunti con rinvii per lo svolgimento al volume stesso e alle letture patristiche dell'Ufficio. Novità assoluta: l'attualizzazione eucaristica, 100 pagine di indici analitici, fra questi, utilissimo per l'omelia, quello patristico.

Volume formato cm. 11×17,5, pp. 1748, carta india avorio – L. 12.500

LIBRERIA EDITRICE VATICANA
CITTÀ DEL VATICANO c/c post. 1/16722

# ACTA SYNODALIA SACROSANCTI CONCILII OECUMENICI VATICANI II

VOLUMEN IV

PERIODUS QUARTA

PARS II

SESSIO PUBLICA VI

CONGREGATIONES GENERALES CXXXIII-CXXXVII

Hoc opere omnia continentur quae ad conciliarem disceptationem pertinent, id est schemata, relationes, orationes ore scriptove prolatae, animadversiones, emendationes, modi et communicationes. Totum opus in quattuor volumina dispertitur, unum pro unaquaque Concilii periodo; quodlibet autem volumen, iuxta materiae exponendae copiam, in plures partes seu tomos dividitur.

Volume in brossura del formato di cm. 32×22,5, pp. 1084 (gr. 3700) – L. 42.000

*Iam prodierunt:*

Vol. I. Periodus Prima: Pars I-II-III-IV
Vol. II. Periodus Secunda: Pars I-II-III-IV-V-VI
Vol. III. Periodus Tertia: Pars I-II-III-IV-V-VI-VII-VIII
Vol. IV. Periodus Quarta: Pars I

Totale fino al 19° volume L. 572.000

✱

SACRA CONGREGATIO PRO INSTITUTIONE CATHOLICA

# ENCHIRIDION CLERICORUM

DOCUMENTA ECCLESIAE FUTURIS SACERDOTIBUS FORMANDIS

« Sacerdotium christianum, quod novum est, nequit mente comprehendi, nisi affulgente luce novitatis Christi, Pontificis omnium summi et aeterni Sacerdotis, qui sacerdotium suis ministris obeundum instituit, ut veram communicationem unius sui ipsius sacerdotii ».

PAULUS VI

*Prooemium:*

Cum satis longum temporis spatium elapsum sit, ex quo « Enchiridion Clericorum » prima vice prodierit (Typis Polyglottis Vaticanis, a. D. MCMXXXVIII), peropportunum visum est novam ampliatamque editionem eius parare. Quod quidem suadetur sive petitionibus variis ex partibus saepius manifestatis, sive summa ipsius rei utilitate et convenientia, quae postulat ut futurorum sacerdotum educatores et generatim omnes qui sacerdotii et sacerdotalis formationis quaestiones propius ex ipsis fontibus cognoscere atque perscrutare desiderent, universa Ecclesiae ad rem documenta in unum collecta prae manibus habere atque facile consultare possint.

Volumen constat pp. LXIII-1566 - Lib. 25.000