NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

83 Nº 6 1961

L'Eucharistie, sacrement de l'espérance ecclésiale

J.-M.R. TILLARD (op)

p. 561 - 592

https://www.nrt.be/fr/articles/l-eucharistie-sacrement-de-l-esperance-ecclesiale-1829

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

L'Eucharistie, sacrement de l'espérance ecclésiale

La relation entre l'Eucharistie et le mystère de l'Eglise a été, surtout depuis le renouveau de l'ecclésiologie, souvent étudiée [1]. Et les auteurs ont d'ordinaire bien mis en relief l'apport sur ce point de la théologie de S. Thomas. Pour celui-ci en effet l'Eglise, communion de vie des hommes avec le Père et entre eux dans et par le Christ Jésus, est à la fois signifiée et réalisée par l'Eucharistie. Et l'effet ultime, la « res tantum », de ce sacrement est tout simplement la constitution du Corps du Christ : « res huius sacramenti est unitas Corporis mystici, sine qua non potest esse salus » (III, 73, 3), « est sacramentum ecclesiasticae unitatis » (III, 83, 4, ad 3) [2]. C'est là d'ailleurs une vue traditionnelle tant dans l'Eglise orientale que dans l'Eglise latine où elle trouve son sommet chez Augustin par lequel elle s'impose au Moyen Age [3].

Mais peut-être la théologie contemporaine n'a-t-elle pas pris assez vivement conscience d'un autre registre où joue cette relation Eucharistie-Eglise : le registre eschatologique, lui aussi fortement traditionnel. L'Eucharistie n'est pas le sacrement du Corps du Christ uniquement de façon statique, en ce qu'elle le « construit » par la charité,

1. Parmi les travaux les plus marquants citons de Lubac, *Corpus Mysticum*, Paris, 1949; Congar, *Esquisse du mystère de l'Eglise*, Paris, 1953, pp. 84-91, 106-112; Féret, *La Messe rassemblement de la communauté*, Lex Orandi, 7, Paris, 1947, pp. 205-283; Roguet, *L'unité du corps mystique dans la charité*, res sacramenti *de l'Eucharistie*, dans M.D., 24, 1950, pp. 20-45; Benoit, *Corps, Tête et Plérôme dans les Epîtres de la captivité*, dans R.B., 1956, pp. 5-44.

2. Dresser une liste exhaustive des textes où S. Thomas affirme que la « res » de l'Eucharistie est l'Eglise serait trop long. Signalons comme lieu à notre avis le plus intéressant son commentaire sur Jean 6 (éd. Cai, n. 949-982). Voir aussi III, 74, 6; III, 80, 4; III, 80, 5, ad 2; III, 83, 5; III, 83, 4, ad 9; III, 74, 1, ad 1; III, 79, 5; etc.

3. Les témoignages les plus importants ont été rassemblés par de Lubac, *op. cit.* Voir aussi Lepin, *L'idée du sacrifice de la Messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours*, Paris, 1926, pp. 3-182.

qu'elle approfondit sans cesse la « communio ». Elle l'est aussi (et en liaison inséparable avec ce premier aspect) en ce qu'elle nourrit et affermit l'espérance de l'Eglise en marche vers la Parousie, que de jour en jour elle rend plus vive la tension de l'Eglise pérégrinante vers l'entrée définitive dans la communion aux biens du Père, au Jour du Fils de l'Homme.

Quoique moins explicite et moins mis en lumière que l'aspect charité, cet aspect eschatologique de l'Eucharistie est souvent affirmé par saint Thomas lui-même. Et cela tant au plan du « sacramentum tantum » qu'à celui de la « res tantum ». Tout sacrement est signe rappelant le passé, désignant le don actuel de l'*agapè* de Dieu, annonçant la gloire future (III, 60, 3). Comme tout sacrement l'Eucharistie est donc, dans tout le complexe de son symbolisme, porteuse d'une dimension eschatologique : elle annonce le banquet messianique de la fin des temps où Dieu se donnera aux siens dans la gloire de la résurrection et de la vision face à face. Nous avons souligné ce point ailleurs [4] et ce n'est pas sur lui que nous voulons nous attarder ici mais sur la « res tantum ». L'Eucharistie ne se contente pas de signifier la gloire future et de nourrir l'espérance en rappelant à la foi ce vers quoi la vie chrétienne est en marche. Elle nourrit cette espérance de la même façon qu'elle cause la charité : en posant dans le fidèle une « réalité » (*res*) qui actuellement possédée lui donne les « arrhes » de ce qu'il attend et l'affermit ainsi dans sa marche vers le terme. Ce qu'elle a signifié du futur, elle le cause déjà, « efficit quod figurat ». Si bien qu'à cette valeur d'espérance ainsi conçue peut s'appliquer ce que S. Thomas dit de la valeur charité : « hoc sacramentum est caritatis quasi figurativum et effectivum » (III, 78, 3, ad 6). Et de même que la charité donnée par ce sacrement ne peut pas ne pas être ecclésiale, ne pas souder davantage le chrétien et au Père et à ses frères, de même l'espérance qui s'y approfondit ne peut pas ne pas amener l'individu à un dépassement de lui-même pour rejoindre l'Eglise entière en son attente du Retour du Seigneur.

Le traité de l'Eucharistie dans la Somme Théologique est parsemé d'allusions à l'espérance prise le plus souvent en sa dimension individuelle. Ainsi lorsqu'il s'agit de rendre compte du sens du mot « viatique » : « tertiam significationem habet (hoc sacramentum) respectu futuri inquantum scilicet hoc sacramentum est praefigurativum fruitionis Dei quae erit in patria. Et secundum hoc dicitur viaticum, quia hic praebet nobis viam illuc perveniendi » (III, 73, 4). De même en parlant du problème de la goutte d'eau : « hoc competit ad ultimum effectum huius sacramenti qui est introitus ad vitam aeternam » (III, 74, 6), ou en justifiant la forme de la consécration (III, 78, 3, Quae quidem ad tria ordinatur. Primo quidem...), ou en montrant la convenance de la présence réelle : « hoc competit caritati Christi ex qua pro salute nostra corpus verum nostrae naturae assumpsit... Interim tamen nec sua praesentia corporali

4. *La triple dimension du signe sacramentel*, dans la *N.R.Th.*, 1961, pp. 225-254.

nos in hac peregrinatione destituit, sed per veritatem corporis et sanguinis sui nos sibi coniungit in hoc sacramento. Unde ipse dicit Ioann., 6, 57 : — Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem in me manet et ego in eo. Unde hoc sacramentum est maximae caritatis signum, *et nostrae spei sublevamentum*, ex tam familiari coniunctione Christi ad nos » (III, 75, 1), ou en expliquant la vraie nature de la manducation sacramentelle du corps du Christ (III, 80, 2, ad 1). Lorsqu'il en arrive à l'étude explicite des effets de l'Eucharistie, après s'être demandé si l'Eucharistie donne la grâce, S. Thomas se pose la question : « utrum effectus huius sacramenti sit adeptio gloriae » (III, 79, 2). C'est alors qu'il expose avec plus d'ampleur sa pensée sur ce point. Un passage surtout de cet article nous intéresse ici : « etiam refectio cibi spiritualis, et *unitas* significata per species panis et vini, habentur quidem in praesenti, sed imperfecte; perfecte autem in statu gloriae. Unde Augustinus dicit super illud Ioann., 6, 56 : — Caro mea vere est cibus ' cum cibo et potu id appetant homines ut non esuriant neque sitiant, hoc veraciter non praestat nisi iste cibus et potus, qui eos a quibus sumitur immortales et incorruptibiles facit in *societate sanctorum*, ubi pax erit et unitas plena atque perfecta ' ». Dans l'ad 1 il est rappelé que « hoc sacramentum non statim nos in gloriam introducit, sed dat nobis virtutem perveniendi ad gloriam ». On se serait attendu à plus d'explicite; et pourtant malgré son laconisme cet article est pour nous intéressant : la dimension d'espérance y est projetée au plan ecclésial. La « res » de l'Eucharistie, celle que signifie le « sacramentum tantum », est l'unité que crée la charité et qui concrètement se réalise dans le mystère de l'Eglise — « corpus Christi mysticum quod est *societas sanctorum* » (III, 80, 4) — communion des hommes avec le Père et entre eux dans le Christ; et saint Thomas va même jusqu'à écrire : « quicumque ergo hoc sacramentum sumit, ex hoc ipso significat se esse *Christo unitum et membris eius incorporatum* » (ibid.). Or dans l'économie actuelle de la foi, cette « communion », cette « unitas plena atque perfecta », ne peut pas se réaliser en plénitude : c'est là un des biens de la Promesse que nous attendons, quoique déjà les arrhes nous en soient donnés. Mais l'Eucharistie en approfondissant en nous la charité (en ses deux dimensions inséparables d'union au Père et d'union aux frères, dans le Christ) rend de plus en plus proche cet idéal et ainsi nourrit l'espérance.

Le commentaire de Jean 6 va nous apporter plus de lumière sur la conception que se fait S. Thomas de ce rôle eschatologique de l'Eucharistie. Car les affirmations de Jean vont l'obliger à préciser la liaison entre la manducation du corps du Seigneur et la résurrection de la chair. De nouveau nous allons nous trouver en face de textes très riches, traversés par une intuition grandiose, mais malheureusement peu explicites, nous laissant comme en suspens. Première affirmation réaliste et qu'il nous faut relever : l'« utilitas magna et universalis huius sacramenti ». Quelle est en effet la profondeur de l'efficacité en nous de ce sacrement? C'est la profondeur même de l'efficacité de tout le mystère du Christ Sauveur : « efficit in nobis nunc vitam spiritualem, tandem aeternam... Non enim decebat Christum secundum praesentiam suam semper esse nobiscum; et ideo voluit hoc supplere per hoc sacramentum. Unde manifestum est quod *destructio mortis, quam Christus moriendo destruxit, et reparatio vitae, quam resurgendo effecit, est effectus huius sacramenti* » (*Super Ioan.*, cap. 6, lect. 6; éd. C a i, n. 963), et cela de façon universelle « quia vita quam confert

non solum est vita unius hominis, sed quantum in se est totius mundi : ad quam sufficiens est mors Christi » (*ibid.*, n. 964). L'Eucharistie est donc le sacrement de la résurrection. S. Thomas va développer sa pensée de façon non équivoque lorsqu'il commentera Jn 6, 55. Car ici le texte inspiré est formel : « celui qui mange ma chair et boit mon sang *a* la vie éternelle, et moi je le *ressusciterai au dernier jour* ». Distinguons une double « res » du sacrement : « una contenta et signata, quae est Christus integer qui continetur sub speciebus panis et vini ; alia signata et non contenta et hoc est corpus Christi mysticum quod est in praedestinatis, vocatis et iustificatis ». La première « res » est perçue par celui qui mange le corps du Seigneur non seulement « sacramentaliter » mais aussi « spiritualiter » [5] : uni au Christ par la foi et la charité, il est transformé en lui « et efficitur eius membrum ». Or le Christ est le vrai Dieu et la vie éternelle. Aussi celui qui le mange possède-t-il déjà en lui la vie éternelle (*Super Ioan.*, cap. 6, lect. 7 ; éd. Cai, n. 972). Mais du même coup, uni au Christ, il devient « particeps unitatis ecclesiasticae » et ainsi perçoit la seconde « res » du sacrement. Ce qui ne peut que poser en lui une nouvelle certitude de résurrection : « de necessitate habebit vitam aeternam si perseveret. *Nam unitas Ecclesiae fit per Spiritum Sanctum,* Ep 4, 4 : unus spiritus et unum corpus, *qui est pignus hereditatis aeternae,* ut dicitur Ep. 1, 14. Est ergo magna utilitas huius cibi, quia dat vitam aeternam animae ; sed etiam magna est quia dat vitam aeternam etiam corpori » (*ibid.*). Si le pain eucharistique est pain de résurrection, c'est donc en liaison avec le mystère de l'Esprit Saint. S. Thomas va s'en expliquer plus longuement en un texte capital :

> Et ideo subdit (Christus) *Et ego resuscitabo eum in novissimo die.* Sicut enim dictum est, ille qui spiritualiter manducat et bibit, *fit particeps Spiritus Sancti, per quem unimur Christo unione fidei et caritatis et per quem efficimur membra Ecclesiae.* Resurrectionem autem facit mereri Spiritus Sanctus ; Rm 4, 24 : Qui suscitavit Iesum Christum Dominum nostrum a mortuis ressuscitabit et mortalia corpora nostra propter inhabitantem Spiritum eius in nobis. Et ideo dicit Dominus, quod eius qui manducat et bibit resuscitabit ad gloriam, non ad condemnationem : quia haec resuscitatio non prodesset.
>
> *Et quidem satis congrue huiusmodi effectus sacramento eucharistiae attribuitur,* quia ut dicit Augustinus, et dictum est supra, Verbum resuscitat animas, sed Verbum caro factum vivificat corpora. In hoc autem sacramento non solum est Verbum secundum suam divinitatem, sed etiam secundum veritatem

5. Il faut bien comprendre la position de S. Thomas sur la manducation « spirituelle et sacramentelle » de l'Eucharistie. Dans la ligne d'Augustin, S. Thomas distingue entre la simple réception matérielle du sacrement et la réception faite avec foi et charité : seule cette dernière donne au fidèle la « res tantum », la première ne sert de rien. Voir III, 80, 1. Il peut même arriver que — par un « votum » animé par la charité — l'on perçoive cette « res tantum » sans recevoir « sacramentellement » le Corps du Christ (avec cependant toujours une référence au sacrement). Toutefois « nec frustra tamen adhibetur sacramentalis manducatio, quia plenius inducit sacramenti effectum ipsa sacramenti susceptio quam solum desiderium » (III, 80, 1, ad 3).

carnis : *et ideo non est solum causa resurrectionis animarum, sed etiam corporum*; 1 Co 15, 21 : per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum. *Patet ergo utilitas huius manducationis* (*Super Ioan.*, cap. 6, lect. 7; éd. Cai, n. 973).

Les mêmes idées réapparaîtront plus loin dans le commentaire : « ille manducat spiritualiter per comparationem ad rem signatam tantum qui corpori mystico incorporatur per unionem fidei et caritatis, caritas autem facit Deum esse in homine et e converso... Et hoc est quod facit Spiritus Sanctus » (*ibid.*, n. 976) ; « qui enim manducat hunc panem manet in me et ego in illo ; sed ego sum vita aeterna ; ergo qui manducat hunc panem, ut debet, vivet in aeternum » (*ibid.*, n. 981). Mais quel est de façon précise ce rôle de l'Esprit dans la résurrection due à la manducation eucharistique? Question délicate sur laquelle S. Thomas ne s'arrête pas. Nous trouvons cependant certains indices de sa pensée :

Manifestum est enim quod caro Christi, ut coniuncta Verbo et Spiritui, multum prodest per omnem modum : alioquin frustra Verbum caro factum esset, frustra ipsum Pater manifestasset in carne, ut dicitur 1 Tim. 4. Et ideo dicendum est quod caro Christi in se considerata non prodest quidquam, et non habet effectum proficuum nisi sicut alia caro. Si enim per intellectum separetur a divinitate et Spiritu Sancto, non habet aliam virtutem quam alia caro; sed si adveniat Spiritus et divinitas multis prodest, quia facit sumentes manere in Christo : est enim spiritus caritatis per quem homo in Deo manet; 1 Jo. 4, 13 : in hoc cognoscimus quia in Deo manemus et ipse in nobis, quoniam de Spiritu suo dedit nobis. Et ideo dicit Dominus : Hunc effectum, scilicet vitae aeternae quem ego promitto vobis, non debetis attribuere carni in se consideratae, quia caro sic non prodest quidquam; sed si spiritui attribuatis, et divinitati coniunctae carni, sic praestat vitam aeternam; Ga 5, 25 : Si spiritu vivimus, spiritu et ambulemus. Et ideo subdit : Verba quae locutus sum vobis spiritus et vita sunt; idest referenda sunt ad spiritum carni coniunctum; et sic intellecta vita sunt, scilicet animae. Nam sicut corpus vivit vita corporali per spiritum corporalem, ita et anima vivit vita spirituali per Spiritum Sanctum (*ibid.*, lect. 8, n. 993).

Il nous semble que l'on peut ainsi synthétiser le contenu théologique de ces textes :

— celui qui mange « sacramentaliter et spiritualiter » le corps eucharistique du Christ perçoit la « res signata et non contenta » de ce sacrement, la « communion » au sens patristique d'union au Père et aux frères dans le Christ, ce que S. Thomas appelle ici l'« unitas ecclesiastica ».

— Or cette « unitas » est de fait l'œuvre de l'Esprit Saint

— qui est à la fois le lien de l'Eglise et les « arrhes de notre héritage ».

— C'est dire que dans l'Eucharistie le fidèle reçoit, en cet approfondissement de son insertion dans l'Eglise, la source de la résurrection et de son âme et de son corps,

— donc que l'Eucharistie est la « causa non solum resurrectionis animarum, sed etiam corporum » (n. 973).

— Cette résurrection n'est pas le fait de l'Esprit seul, mais de l'Esprit en tant que joint (avec la divinité) à la chair du Christ.

C'est donc au fait de l'union hypostatique, non au fait que le corps eucharistique du Christ est son corps pneumatique, que S. Thomas semble attribuer l'efficacité spéciale de l'Eucharistie quant à la résurrection de la chair : extension au domaine de l'activité sacramentelle de sa théologie de l'*instrument conjoint* qu'il a si parfaitement élaborée en sa contemplation du mystère du Sauveur. Tout ce que, dans son commentaire de Jean, il dira de l'envoi et de la mission de l'Esprit Saint va dans ce sens. Ainsi, commentant Jn 16, 7 (« si je ne pars pas le Paraclet ne viendra pas à vous mais si je pars je vous l'enverrai ») et 7, 39 (« il n'y avait pas encore d'Esprit parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié »), c'est à des raisons de convenance qu'il aura recours : depuis l'instant de sa conception Jésus possédait l'Esprit et « non ad mensuram » mais certaines raisons l'empêchaient de le donner immédiatement à ses disciples : leur manque de disposition, sa propre présence qui rendait inutile l'envoi d'une autre personne divine, le danger qu'on ne pense « quod homo esset qui daret Spiritum Sanctum », la nécessité de sauvegarder l'unité de l'Eglise et d'éviter des enthousiasmes autour de certains apôtres au détriment de l'attachement à l'unique personne de Jésus (*Super Ioan.*, cap. 16, lect. 2; éd. Cai, n. 2088-2090; cap. 7, lect. 5; n. 1091-1096). Il ne tablera pas sur le fait que dans sa glorification Jésus est — selon l'expression des Actes des Apôtres — « mis en possession de l'Esprit Saint, objet de la Promesse » (Ac 2, 33) ou — selon l'expression de Paul — homme céleste et Esprit vivifiant (1 Co 15, 45-49) [6].

6. Intéressant est sur ce point le commentaire de 1 Cor. 15. S. Thomas commente ainsi le verset « le premier homme, issu du sol, est terrestre; le second homme, lui, vient du ciel » : « vere primus homo factus est in animam viventem quia de terra, Gn 2, 7 : formavit Dominus hominem de limo terrae. et ideo dicitur esse terrenus, id est animalis; secundus homo, scilicet Christus, factus est in spiritum vivificantem, quia de caelo; *quia divina natura quae fuit huic naturae unita de caelo est.* Et ideo debet esse caelestis, id est talem perfectionem debet habere qualem decet de caelo venire, scilicet perfectionem spiritualem, Jn 3, 31 : Qui de caelo venit, super omnes est... Secundus homo dicitur de caelo non quod attulerit corpus de caelo, cum de terra assumpserit, scilicet de corpore Beatae Virginis, sed *quia divinitas (quae naturae humanae unita est) de caelo venit,* quae fuit prior quam corpus Christi » (*Super Ioan.*, cap. 15, lect. 7; éd. Cai, n. 995). L'accent est mis sur l'union hypostatique, ce qui évidemment n'empêche pas S. Thomas d'affirmer quelques lignes plus haut : « primus homo factus est in animam, novissimus in spiritum. Ille autem in animam viventem solum, iste vero in spiritum viventem et vivificantem. Cuius ratio est : quia, sicut Adam consecutus est perfectionem sui esse per animam, *ita et Christus perfectionem sui esse, inquantum homo, per Spiritum Sanctum.* Et ideo cum anima non possit nisi proprium corpus vivificare, ideo Adam factus est in animam non vivificantem sed viventem tantum; sed Christus factus est in spiritum viventem et vivificantem, et ideo Christus habuit potestatem vivificandi. Jo. 1 : 16 : De plenitudine eius etc., et Jo. 10 : 10 : Veni ut vitam habeant et abundantius habeant. Et in Symbolo : Et in Spiritum Sanctum vivificantem » (*ibid.*, n. 993). Le Christ est vivifiant de par l'Esprit Saint, mais cette relation avec l'Esprit est mise en dépendance immédiate de l'union hypostatique. Comparer avec Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de S. Paul,* Paris, 1954, pp. 222-223.

Mais, quel que soit le principe d'explication apporté, malgré aussi son peu d'explicitation, ce commentaire de Jean (joint au texte de III, 79, 2 qu'il complète) est pour nous d'un grand intérêt. Non seulement l'Eucharistie y est présentée comme l'aliment de la résurrection, donc comme la nourriture de notre espérance qui affermit celle-ci en rendant plus proche son objet, mais surtout comme l'aliment qui ne produit cette fin qu'en faisant le fidèle pénétrer plus profondément dans le mystère de l'Eglise. Il s'agit vraiment d'une espérance ecclésiale. La marche confiante vers la Parousie du Seigneur ne se fait donc qu'en Eglise; et l'espérance du chrétien s'accroît proportionnellement à sa plus vivante participation au mystère du Corps Mystique. Or c'est le même sacrement qui réalise simultanément ces deux « res » : l'Eucharistie.

Nous nous proposons ici d'approfondir ce point. D'abord en montrant — de façon fort incomplète et en nous contentant des témoignages les plus nets — qu'il s'agit d'une vérité traditionnelle dans l'Eglise. Puis en amorçant une réflexion théologique visant à mettre en relief certaines de ses implications.

LE DONNÉ SCRIPTURAIRE

Le Christ ne crée pas son Eucharistie *ex nihilo* au soir de la Cène. Il en fait au contraire le point d'aboutissement dans lequel *s'accomplit* (au sens fort du terme) le rite vétéro-testamentaire du repas pascal. Or celui-ci était déjà considéré comme le « sacrement » dans lequel venait se ressourcer et se nourrir l'espérance de tout le peuple. Car à travers les rites de la manducation de l'agneau, du pain sans levain, des herbes amères, dans le climat de bénédiction exultante au milieu duquel s'accomplissait cette célébration, le Peuple d'Israël tout entier revivait la « merveille » du passé : il ne s'agissait pas d'un simple souvenir verbal ou rituel, d'un simple enseignement remettant en mémoire l'événement passé; il s'agissait d'une actualisation de la Pâque à travers laquelle hic et nunc le Peuple participait à l'événement. Les instructions de la *Mishna* sont fort révélatrices sur ce point : « chacun est tenu de se considérer de génération en génération comme si lui-même était sorti d'Egypte, car il est écrit : — En ce jour-là (celui où tu fêtes le souvenir de la sortie d'Egypte) raconte ainsi à ton fils : c'est pour cela que le Seigneur est intervenu pour moi quand je sortis d'Egypte. Aussi lui devons-nous actions de grâces, louange, bénédiction, glorification, hommages, vénération et adoration. Il fit pour nous et nos Pères toutes ces merveilles; il nous conduisit de l'esclavage à la liberté, de la peine à la joie, de l'affliction à la jubilation, des ténèbres à la grande lumière, de la servitude à la rédemption. Chantons devant lui : Alleluia » (Pes., 10, 5). Le repas pascal est en

effet un *Zikkaron,* un mémorial. M. Thurian a remis en lumière le contenu théologique de cette notion [7] : elle implique une certaine présence objective de ce dont on fait « mémoire ». Dans le cas du *Zikkaron* pascal cette « mémoire » s'oriente vers trois directions : « dans le repas pascal nous trouvons la triple anamnèse, le triple mémorial d'une délivrance passée typique, d'une délivrance actuelle par l'acte sacramentel du repas pascal et d'un salut à venir au jour du Messie. Et, si l'on rend grâce pour le passé devenu actuel par le sacrement, on supplie Dieu d'accomplir son salut en envoyant le Messie. La délivrance du passé devient un gage de celle qui vient, parfaite et définitive [8] ». On le voit, la Pâque ne considère pas la participation du fidèle à l'événement passé comme un point d'arrivée, mais au contraire comme une ouverture vers l'avenir : le fait de revivre *hic et nunc* le passé glorieux, signe par excellence de la fidélité et de l'amour de Dieu, enracine davantage le motif d'espérer la délivrance finale au jour tant attendu du Messie. N'est-ce pas le même Dieu qui est en cause, et la même Promesse? En revivant liturgiquement la délivrance de l'esclavage égyptien — gage de la grande délivrance eschatologique — on « rappelle » à Dieu qu'il a fait Promesse [9] et dans la confiance on le supplie de l'exécuter. Il semble bien que dans les derniers siècles du judaïsme l'accent sur cette dimension eschatologique du rite pascal soit allé en s'accentuant et que d'autre part, parmi toutes les fêtes d'Israël, la Pâque ait plus spécialement concentré sur elle cette valeur d'espérance [10]. Certains détails de la célébration, en particulier les coupes, se chargent alors de toute une signification messianique : on en arrive à remplir parfois une coupe pour Elie parce qu'on espère que le Messie reviendra dans une nuit pascale [11].

La nuit pascale est donc pour le judaïsme une nuit dans laquelle, du fait de la célébration du rite, l'espérance se nourrit. Mais il faut bien préciser que cette espérance n'est pas d'abord une espérance in-

---

7. M. Thurian, *L'Eucharistie, Mémorial du Seigneur,* Neuchâtel-Paris, 1959. Voir aussi F. J. Leenhardt, *Le sacrement de la Sainte Cène,* Neuchâtel-Paris, 1948, pp. 9-48; Haag, *Suppl. Dict. de la Bible,* art. *Pâque,* t. 6, fasc. 34, col. 1140-1141, Paris, 1960; Benoit, *Les récits de l'institution et leur portée,* dans *Lumière et Vie,* 31, 1957, pp. 49-76 (surtout les pp. 51-54).

8. M. Thurian, *op. cit.,* pp. 36-37.

9. Sur l'éventail des sens du verbe *Zakar* et de ses dérivés, voir M. Thurian, *op. cit.,* pp. 27-33. Le verbe *Zakar* signifie d'abord penser à quelque chose qui s'est déjà passé et qui donc est déjà connu (Ps 77, 12-13), puis se rappeler à soi-même un devoir ou une décision (Gn 9, 15-16) ou une situation, puis se souvenir de quelque chose en faveur de quelqu'un (Ne 5, 19), *rappeler quelque chose à quelqu'un* (Is 43, 25-26), citer un nom et en particulier celui de Dieu (Ps 45, 18), se rappeler à Dieu par un sacrifice.

10. L'étude de base est ici Strobel, *Die Passa-Erwartung als urchristliches Problem in Luc XVII, 20 sq.,* dans *Zeitschr. für die neutestamentl. Wissensch.,* 1958, pp. 157-196 (surtout les pp. 164-171).

11. Pour une évocation rapide mais suggestive de ce point voir Leenhardt, *op. cit.,* pp. 20-21.

dividuelle. C'est le Peuple comme tel qui revit l'événement passé et fait rappel à Dieu de sa Promesse. La Pâque historique dont — à travers la sacramentalité du repas — on devient le bénéficiaire a été une « merveille » concernant non pas tant l'individu que le *Qahal* et par celui-ci l'individu ; la délivrance eschatologique que l'on attend est vue elle aussi dans la même perspective : l'eschatologie est collective, et si peu à peu perce la foi en un salut personnel celui-ci ne se conçoit pas en opposition avec le salut du Peuple comme tel, mais en harmonie profonde avec lui [12]. Aussi de même qu'il « vit » dans l'allégresse la fête de la libération du Peuple (accomplie alors que les tribus d'Egypte fêtaient le vieux rite agraire de la Pâque [13]), l'Israël d'après l'Exil se tourne vers le futur et songe — en en faisant « mémorial » à Dieu — à la merveilleuse restauration du passé qui sous-tend toute son espérance. On sait comment cet avenir tant attendu est, dans la pensée juive, lié aux faits historiques du passé, surtout aux « merveilles » de l'Exode : marche au désert conçue cette fois comme une marche triomphale en un pays féerique (Is 41, 18-20) au milieu d'une joie débordante (Is 51, 9-11), sous la conduite immédiate de Yahvé (Is 52, 12), qui renouvellera pour son Peuple les miracles dont avait été bénéficiaire la génération du désert (Is 43, 16-21 ; 48, 21 ; 52, 12 ; etc.). On comprend alors aisément que le *Zikkaron* de la « merveille » *collective* passée se dépasse en une espérance *collective*.

Autre remarque importante : c'est par la manducation du repas, à travers elle pourrait-on dire, que s'accomplit cet affermissement de l'espérance. Il ne s'agit pas de valeurs qui ne feraient que se côtoyer ou dont l'une serait comme l'appendice de l'autre, il s'agit de valeurs qui s'imbriquent entre elles : en approfondissant sa participation au fait salvifique passé, à l'événement historique de la rédemption d'Israël, le fidèle du même coup voit s'approfondir sa certitude en l'accomplissement futur de la Promesse. Plus il *rentre dans* l'expérience historique du Peuple — fruit de la fidélité de Dieu — plus il sent qu'il peut prendre appui sur la Parole de Dieu et que donc il ne sera pas déçu : tout cela à la faveur d'un acte unique, la manducation sacramentelle du repas pascal.

Quand au soir de la Cène le Christ fait ce rite pascal s'accomplir en son Eucharistie qui sera son propre *Zikkaron*, il est clair qu'il assume également cette dimension d'espérance pour la transposer dans tout le contexte de « l'Alliance Nouvelle ». D'ailleurs certaines expressions rapportées par la tradition synoptique nous confirment ce point. Luc place sur les lèvres du Christ, au début du repas pascal,

12. C'est toute la théologie du « reste » qu'il faudrait évoquer ici, telle qu'elle trouve son expression chez Isaïe.

13. Sur les origines historiques de la Pâque juive voir H a a g, *op. cit.*, col. 1123-1134.

les paroles suivantes : « j'ai désiré avec ardeur manger cette Pâque avec vous avant de souffrir; car je vous le dis, je ne la mangerai jamais plus jusqu'à ce qu'elle s'accomplisse dans le Royaume de Dieu. Prenant alors une coupe il rendit grâces et dit : — Prenez ceci et partagez entre vous; car je vous le dis je ne boirai plus désormais du produit de la vigne jusqu'à ce que le Royaume de Dieu soit venu » (Luc 22, 15-18); Matthieu (26, 29) et Marc (14, 25), représentants de l'autre tradition concernant le récit de la Cène, emploient une expression analogue. Ce que nous venons de dire du repas pascal nous permet de saisir l'importance de ces paroles du Christ en un tel moment. Le Christ y exprime (en tablant sur le thème du repas messianique) la tension de sa Pâque Nouvelle vers le Royaume : tout comme Israël en son repas pascal ressourçait son espérance, le Nouvel Israël nourrira la sienne dans le mémorial de la Pâque Nouvelle dont dépendra la Nouvelle Alliance (« faites ceci en mémorial de moi... cette coupe est la Nouvelle Alliance en mon sang qui va être versé pour vous » Luc, 22, 19-20). Pour donner à ces paroles du Christ toute leur force certains exégètes parlent d'un « vœu d'abstinence » [14] : en s'engageant ainsi solennellement et avec une certaine emphase [15] à ne plus manger la Pâque et à ne plus boire à la coupe jusqu'à la manifestation définitive de son Royaume, Jésus exprimerait de façon concrète sa supplication ardente au Père pour cette manifestation. Il y a donc là plus qu'une promesse verbale mais un engagement concret donnant aux disciples l'assurance inébranlable de l'accomplissement [16]. En tout cas une chose se déduit avec certitude de ces textes : la prochaine Pâque que Jésus prendra au milieu des siens sera la Pâque messianique du vrai Peuple de l'Alliance *Nouvelle* dans laquelle se boira le vin « *nouveau* » (Mc 14, 25) de la *nouvelle* Création, celle précisément qu'Israël attendait de Pâque en Pâque. Mais d'ici là Jésus ne se contente pas de donner aux siens l'ordre de refaire son geste « en mémorial de lui », il leur donne aussi dans ce geste les aliments à travers lesquels communiant à sa propre Pâque historique, à l'*événement* libérateur, ils nourriront leur espérance [17] : ici encore il ne s'agit pas sim-

14. Voir en particulier Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, trad. Ehrhardt, Oxford, 1955, pp. 165-172; Dix, *The Shape of the Liturgy*, Westminster, 1944, p. 54. Jeremias est la source immédiate de Thurian, *op. cit.*, pp. 208-217.

15. Jeremias, *op. cit.*, pp. 165-167 souligne comment cette emphase est grammaticalement exprimée par l'emploi de οὐ μή (Lc 22, 16, 18; Mc 14, 25; Mt 26, 29) qui dans le grec néo-testamentaire est employé pour exprimer une promesse irrévocable, lorsque joint au mot emphatique, solennel, ἀμήν (Mc 14, 25). De plus Luc au début du verset 22 emploie la particule γάρ qui affecte le sens du verbe « boire » : il ne s'agit pas d'un simple futur (« je ne boirai plus ») mais de l'expression d'une intention formelle (« je prends la résolution de ne plus boire »).

16. Voir Thurian, *op. cit.*, pp. 213-214.

17. Sur le sens obvie des paroles du Christ voir Benoit, *Le récit de la Cène dans Luc 22, 15-20*, dans *R.B.*, 1939, pp. 357-393; *Les récits de l'institution et leur portée*, dans *Lumière et Vie*, 31, 1957, pp. 49-76.

plement d'une attente sans élan, mais d'une attente pleine de confiance. Dans le partage de son corps et de son sang qui scellent l'Alliance Nouvelle et qui sont déjà réalisation de l'espérance d'Israël, ils puiseront le dynamisme voulu pour parvenir à l'« accomplissement » définitif de cette Pâque, au Jour du Fils de l'Homme où l'humanité tout entière sera « jugée » et où l'ensemble des élus (c'est-à-dire de fait l'Eglise) sera pour toujours introduit dans le Royaume de gloire (Mt 25, 31-46).

Paul, lorsqu'il affirme en 1 Co 11, 26 « toutes les fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne », va dans le même sens. Et la richesse du contexte va nous permettre de mieux déceler encore l'aspect ecclésial de cette espérance. Les exégètes remarquent la construction grammaticale de la phrase [18] : ἄχρι οὗ ἔλθῃ ἄν [19]. Il faudrait traduire « jusqu'à ce que soit atteint le but : sa venue » (comparer avec 1 Co 15, 25; Ap 2, 25) : il ne s'agit donc pas d'une simple constatation plate (« nous célébrons jusqu'au jour où il viendra ») mais d'une affirmation traduisant ce climat d'attente, de supplication ardente pour la venue du Seigneur en gloire, que — après l'avoir rencontrée dans le rite de la Pâque juive — nous avons décelée dans les paroles de Jésus à la Cène. Et par là se trouve affirmée la jonction entre l'Eucharistie et cette venue : l'Eglise célèbre la première en étant toute tendue vers la seconde. Ce que M. Thurian exprime fort bien en écrivant : « toute la liturgie eucharistique est donc orientée eschatologiquement vers l'accomplissement de la Pâque et le Royaume pour lequel tous les fidèles ressusciteront [20] ». Et plusieurs font remarquer le lien entre ce « *jusqu'à sa venue* » et le *maranatha* liturgique [21].

Dans la célébration eucharistique, « mémorial » de la mort du Seigneur, l'Eglise nourrit donc son espérance en rendant plus vive sa tension vers l'accomplissement eschatologique du mystère auquel hic et nunc elle participe. Mais elle le fait collectivement, et de cela tout le contexte d'où est extrait cette petite phrase est garant [22]. D'autant

18. Jeremias, *op. cit.*, pp. 164-165.

19. « Ἄχρι οὗ ἔλθῃ is not simply a definition of time, but ἔλθῃ is a prospective subjunctive in which, as appears from the omission of ἄν, an element of finality is contained », Jeremias, *op. cit.*, p. 164.

20. Thurian, *op. cit.*, p. 216.

21. Jeremias, *op. cit.*, p. 164.

22. En effet, en 1 Co 10, 16-17, Paul a écrit : « La coupe de bénédiction que nous bénissons n'est-elle pas communion au sang du Christ? Le pain que nous rompons n'est-il pas communion au corps du Christ? Puisqu'il n'y a qu'un pain à nous tous nous ne formons qu'un corps, car tous nous avons part à ce pain unique ». Et d'autre part s'il rappelle aux Corinthiens le sens de la célébration eucharistique c'est parce qu'il veut réagir contre un individualisme et un égoïsme tels qu'ils s'introduisent même lorsque la communauté se réunit pour le « repas du Seigneur ». Au moment même où va s'accomplir le « mémorial » de la mort du Christ, dont Paul a montré qu'elle avait aboli toutes les barrières séparant les hommes, les « frères » étalent l'inégalité sociale et d'une manière honteuse (vv.

plus que pour Paul c'est par référence à l'Eucharistie que se construit l'Eglise, et l'Eglise dans le mystère de son unité. Car le Christ nous a sauvés, mais comme notre Tête, concentrant en lui de façon mystérieuse toute l'humanité. En sa propre personne il a fait mourir le corps de péché (2 Co 5, 21; Rm 8, 3; Col 1, 22) pour recevoir à sa Résurrection un corps pneumatique et vivifiant (1 Co 15, 44-45), mais tout cela non pas uniquement pour lui; de son propre mystère tous les hommes devront être les participants. Il est ressuscité Homme Nouveau, porteur non plus simplement du souffle de la vie naturelle (psychique) mais aussi du souffle même de la vie divine (pneumatique) transperçant toute son humanité, corps et âme; de lui cette nouvelle vie doit jaillir et se répandre tout comme du premier Adam a jailli la vie psychique pour l'humanité qui en descend; ainsi naîtra l'humanité nouvelle appelée à communier pour toujours aux biens du Père. Or cette mystérieuse génération, cette communication de vie nouvelle, s'opère en un contact vivifiant avec lui par la foi et ce que la tradition chrétienne appellera les « sacrements de la foi », surtout le baptême et l'Eucharistie. Ce point a été remis en lumière par les études de Mgr Cerfaux et du P. Benoit [23]. Dans l'Eucharistie le corps ressuscité du Seigneur vient nourrir et transformer le corps de l'homme pécheur pour l'intégrer de plus en plus à son propre mystère de ressuscité; et c'est cette diffusion du Christ dans ses « membres » qui de fait constitue l'Eglise : « à nous tous nous ne formons qu'un corps car tous nous avons part à un pain unique » (1 Co 10, 17). L'Eglise se construit donc petit à petit dans ce contact vivifiant avec le Seigneur glorieux. On saisit l'importance de cette remarque pour notre sujet. Lorsque dans la synaxe eucharistique le fidèle « annonce la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne » il ne s'agit pas d'un futur sans attache avec le présent. Car déjà — dans la participation de tous au même pain eucharistique — ce futur, objet de l'espérance, se réalise et cela en toute sa profondeur : l'Eglise dont la gloire éclatera à la fin du monde se construit dans le contact vivant avec celui qui, déjà transfiguré lui-même, la transfigurera alors (Ph 3, 21; Col 3, 1-4). Déjà d'ailleurs — de par ce contact — elle reçoit en elle les « arrhes » de cette gloire finale, déjà elle est assise au banquet messianique parce que déjà le Royaume de Dieu est commencé; mais pourtant elle attend encore que se « manifeste » définitivement en plénitude ce dont elle jouit. Car si dans le plus profond d'elle-même elle est déjà ressuscitée, assise avec le Christ dans les cieux (Ep 2, 6; Col

21-22). Il y a là mensonge, et manger le corps du Seigneur dans ces conditions c'est le manger « indignement ».

23. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de S. Paul*, Paris, 1954, pp. 264-266, 320-322; *La théologie de l'Eglise suivant S. Paul*, Paris, 1948, pp. 201-218, 243-259, 276-280; Benoit, *Corps, Tête et Plérôme dans les Epîtres de la captivité*, dans *R.B.*, 1956, pp. 5-44.

2, 12), cependant elle reste encore de ce monde de péché et de mort. Si bien que la manducation du Corps du Seigneur attise son espérance. C'est vraiment le « *repas du KURIOS* » glorieux et vivifiant qu'elle partage, mais dans une situation de tension qui cherche à se résoudre. Nous parlons de l'Eglise, non du fidèle. Est-ce à dire que celui-ci se dissout alors dans le tout? Bien sûr que non, et telle n'est pas la conception de Paul. Mais puisque le contact avec l'Eucharistie le lie au Christ Tête et par là — venons-nous de voir — avec l'ensemble des frères, son espérance personnelle ne peut alors que s'inscrire à l'intérieur de l'espérance du tout, de l'espérance ecclésiale. Uni au Christ ressuscité il est du fait même passé dans l'Eglise, membre du Corps du Christ, donc — tout en demeurant lui-même avec sa destinée personnelle et son attente personnelle — solidaire de tout l'ensemble; il saisit alors qu'il ne peut espérer que *dans l'Eglise* en coulant son espérance personnelle dans la grande attente eschatologique ecclésiale. Non pas contradiction, mais subordination harmonieuse. Ces réflexions nous semblent bien dans la ligne de la théologie paulinienne; elles montrent comment l'Eucharistie ne peut pas nourrir le fidèle sans *ipso facto* l'inscrire plus profondément dans le dynamisme de l'espérance de l'Eglise.

Chez Jean, en un tout autre contexte théologique, nous allons retrouver les mêmes valeurs. Et son chapitre six sera dans la tradition vivante de l'Eglise le point d'appui de toute réflexion sur ce point.

Nous sommes en plein contexte eschatologique : le Christ vient de multiplier les pains et ce signe éveille chez les juifs le souvenir de la manne du désert. Or dans le judaïsme contemporain du Christ on attache à la manne une signification messianique : on attend comme signe de la fin des temps un renouvellement de cette « merveille » du désert à un tel point que l'Apocalypse de Baruch (sans doute presque contemporaine de l'évangile selon Jean) écrit : « en ces jours-là les trésors de la manne tomberont de nouveau du ciel; en ces jours-là ils en mangeront parce qu'alors ce sera le temps de la fin » (2 Baruch, 29, 8) [24]. On comprend alors que l'espérance messianique des témoins du signe ait été éveillée par lui. De plus, nous sommes en contexte pascal : « la Pâque, la fête des juifs, était proche » (6, 4), et nous savons de façon assez sûre que durant ce temps liturgique la description de la délivrance d'Egypte et de la marche au désert occupait la place de choix [25]. Les paroles du Christ trouvent de ce fait une

24. Voir les textes rassemblés dans Strack-Billerbeck, *Kommentar z. N.T. aus Talmud und Midrash*, t. 2, Munich, 1924, pp. 481-482; t. 4, pars 2, Munich, 1928, p. 954. Voir aussi dans Westcott, *The Gospel according to St. John*, éd. 1881, photo-lithoprinted, 1958, p. 101, note 31, des textes de *Philon*.

25. Ceci a été mis en lumière et exploité par B. Gartner, *John 6 and the Jewish Passover*, dans *Coniectanea neotestamentica*, Uppsala, 1959. Voir surtout les pp. 14-20 qui transcrivent des documents de premier intérêt pour notre sujet.

résonance nouvelle qui les plonge dans le climat d'espérance collective que nous avons évoqué plus haut au sujet du repas pascal. Nous ne voulons pas discuter ici le délicat problème qui continue de diviser les exégètes : le thème central des paroles du Christ est-il le thème de la foi ou le thème de la communion eucharistique [26] ? Disons simplement qu'il nous semble inutile de vouloir couper au couteau ici entre foi et sacrement; tout le discours est à finalité eucharistique et Jean semble bien l'écrire en songeant à l'expérience liturgique de la communauté chrétienne pour laquelle il le destine [27]. Souvenons-nous de la conception johannique de l'*accueil du Christ* : on n'accueille Jésus que par la foi. Il est, lui, l'authentique et unique nourriture de celle-ci (« qui croit en moi n'aura jamais soif », 6, 35) : par la foi le croyant *reçoit* le Christ, non seulement en ceci qu'il possède alors un vague énoncé de vérités, mais en ceci qu'il rejoint la personne du Christ lui-même. Et ainsi le dynamisme de la foi au lieu de s'opposer à la manducation sacramentelle du Corps du Christ y conduit normalement. Quelle que soit la valeur de cette explication [28], on semble aujourd'hui d'accord pour affirmer que la dernière section du discours du Christ concerne directement l'Eucharistie [29]. Et nous pouvons tabler sur elle (Jean 6 : 51 b-58) pour notre réflexion.

---

26. Parmi les études les plus intéressantes concernant ce problème citons Feuillet, *Les thèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie,* dans *N.R.Th.,* 1960, pp. 803-822, 928-939, 1040-1062; Kilmartin, *Liturgical Influence in John 6,* dans *Cath. Bibl. Quart.,* 1960, pp. 183-191; Mollat, *Le chapitre VI^e^ de Saint Jean,* dans *Lumière et Vie,* 31, 1957, pp. 107-118; Léon-Dufour, *Le mystère du pain de vie,* dans *Rech. de Sc. Rel.,* 1958, pp. 481-523; Temple, *The Eucharist in John 6,* dans *Cath. Bibl. Quart.,* 1947, pp. 442-452; et parmi les commentaires qui restent des lieux classiques sur ce point Lagrange, 8^e^ éd., Paris, 1947, pp. 160-196; Westcott, *op. cit.,* pp. 95-115; Scott, *The Fourth Gospel. Its Purpose and Theology,* Edimbourg, 1906, pp. 126-140.

27. On connaît la thèse de O. Cullmann, *Les sacrements dans l'Evangile johannique,* Paris, 1951; plus spécialement les pp. 62-69. Dodd, plus réservé quant à la place à accorder au mystère sacramentaire dans la théologie de Jean, y voit cependant un principe important d'explication. Il écrit : « in considering the background, however, we must give full weight to the use of water and of bread and wine in the primitive christian sacraments. It was this which made these symbols inevitable ones for the evangelist, whatever enrichment of content they may have received from diverse sources. He was not chosen to speak directly about the sacraments, but for the Christian reader the allusions are inescapable. Not only the symbolism of water and bread of life has its roots here, but also the vine-symbolism » (*The Interpretation of the Fourth Gospel,* Cambridge, 1953, p. 138). Il va même jusqu'à dire que les paroles « je suis le cep », « je suis le pain », ont pour but d'exprimer la part mystérieuse de vérité contenue dans l'affirmation « ceci est mon corps » (*ibid.,* pp. 138-139). Sur le même problème voir Kilmartin, *loc. cit.*

28. Nous ne l'inventons pas. C'est dans cette ligne que s'orientent aujourd'hui beaucoup d'exégètes. Et déjà on la trouve chez les Pères.

29. « Il est incontestable et maintenant à peu près incontesté, que la dernière partie du discours décrit le sacrement eucharistique. Si incontestable que certains, parmi les exégètes, que gênent chez saint Jean un enseignement sacramentaire aussi net et aussi insistant — ainsi Bultmann — n'hésitent pas à attribuer cette section à un rédacteur ultérieur, soucieux d'aligner le IV^e^ évangile sur l'enseignement sacramentel commun de l'Eglise » (Mollat, *op. cit.,* p. 107).

Dans cette section Jean met sur les lèvres du Christ les paroles suivantes :

> Le pain que moi je donnerai c'est ma chair pour la vie du monde... En vérité, en vérité, je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang vous n'aurez pas la vie en vous. Qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle et je le ressusciterai au dernier jour. Car ma chair est vraiment une nourriture et mon sang vraiment une boisson. Qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui. De même qu'envoyé par le Père qui est vivant moi je vis par le Père, de même celui qui me mange vivra lui aussi par moi. Voici le pain descendu du ciel; il n'est pas comme celui qu'ont mangé nos pères : eux sont morts; qui mangera ce pain vivra à jamais.

Replongées dans le contexte pascal que nous avons souligné, ces paroles nous semblent bien signifier ceci : durant l'Exode Israël a été nourri d'un pain soutenant merveilleusement sa marche vers la Terre de la Promesse, mais ce pain terrestre ne pouvait pas « demeurer en vie éternelle » (v. 27); Jésus, lui, donne aux siens (eux aussi en marche vers le Royaume de la Promesse) « le pain venu du ciel », seul capable de procurer au monde la *Vie* éternelle dans le mystère de la résurrection au dernier jour (« qui mangera ce pain vivra à jamais », v. 58 à rapprocher de vv. 27, 33). Et cela parce que ce pain est de fait lui-même (v. 35, 48, 51), sa chair et son sang « donnés pour la vie du monde » (v. 51). Bien plus, en cette chair et en ce sang ainsi donnés c'est tout le dessein du Père réalisé en Jésus qui vient comme atteindre le fidèle : « de même qu'*envoyé par* le Père qui est *vivant* moi je *vis* par le Père, de même celui qui me mange *vivra* lui aussi par moi » (v. 57), ailleurs Jésus dira « moi, je suis venu *pour que* les brebis aient la *Vie* et l'aient en abondance » (10, 10). Dans la chair et le sang *vivifiants pour la vie éternelle*, ce vers quoi toute la *Heilsgeschichte* était en marche, cette espérance dont le souvenir liturgique de la Pâque ravivait la ferveur, atteint le fidèle. L'Eucharistie apparaît par là comme essentiellement l'aliment porteur de la promesse de la résurrection : celui qui la mange puise en elle la source de la « vie à jamais » (v. 58). En d'autres termes elle est le *pain du Salut*, lequel est toujours conçu par Jean comme don de la Vie : « Dieu a donné son Fils unique pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle » (3, 16), « qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle et je le ressusciterai au dernier jour » (6, 54), « qui mangera ce pain vivra à jamais » (6, 58). Toute l'espérance de l'Evangile — Bonne Nouvelle du Salut — se concentre en elle [30].

« Qui mange ma chair et boit mon sang *demeure* en moi et moi en

30. Ceci a été vivement mis en lumière par Ruckstuhl, *Die literarische Einheit des Johannesevangelium*, Fribourg, 1951, p. 249. Dans la même ligne et en indiquant sa dépendance vis-à-vis de cet auteur, le P. Mollat écrit : « l'Eucharistie apparaît comme le vivant sacrement de la volonté vivifiante du Père à l'égard des hommes en son Fils » (*op. cit.*, p. 116).

lui » (6, 56) : ce thème de la « demeure » va nous introduire dans l'aspect ecclésial de l'espérance puisée dans le « pain de vie ». Car la « demeure » sera au cœur de l'allégorie de la vigne. Il s'agit en ce chapitre quinze du mystère de l'union intime existant entre le Christ et les siens. Jésus alors s'exprime ainsi : « je suis la vigne, vous êtes les sarments » (15, 5), et des sarments il affirme qu'ils sont « en lui » (ἐν ἐμοὶ, 15, 2) : il ne dit pas « je suis le tronc », ni que les sarments sont « sur lui ». Il est, lui, la vigne totale, le tronc et les sarments ; celui dans lequel les siens sont *passés*. Et le terme qui traduira cette réalité mystérieuse est celui de demeure :

> « *demeurez* en moi (μείνατε ἐν ἐμοὶ) comme moi en vous. De même que le sarment ne peut pas de lui-même porter du fruit sans *demeurer* sur le cep, ainsi vous non plus si vous ne *demeurez* en moi. Je suis la vigne vous êtes les sarments. Qui *demeure* en moi comme moi en lui porte beaucoup de fruit car hors de moi vous ne pouvez rien faire. Si quelqu'un ne *demeure* pas en moi on le jette dehors comme le sarment et il se dessèche... Si vous *demeurez* en moi et que mes paroles *demeurent* en vous demandez ce que vous voudrez et vous l'aurez... Comme le Père m'a aimé moi aussi je vous ai aimés, *demeurez* en mon amour. Si vous gardez mes commandements vous *demeurerez* en mon amour comme moi j'ai gardé les commandements de mon Père et je *demeure* en son amour. Voici mon commandement : aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés. Il n'est pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis. Vous êtes mes amis si vous faites ce que je vous commande... Ce que je vous commande c'est de vous aimer les uns les autres » (15, 1-17). Voilà le but de la mission du Christ : faire ceux qui l'accueilleront demeurer en lui. Mais parce que lui *demeure* en son Père, *en lui* les fidèles rejoignent eux aussi le Père : « si quelqu'un m'aime il gardera ma parole et mon Père l'aimera et nous viendrons à lui et nous ferons chez lui notre *demeure* » (14, 23) ; « le Père lui-même vous aime parce que vous m'aimez et que vous croyez que je suis sorti de Dieu » (16, 27) ; « que tous soient un comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient un en nous afin que le monde croie que tu m'as envoyé. Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée pour qu'ils soient un comme nous sommes un, moi en eux et toi en moi, pour qu'ils soient parfaitement un » (17, 21-23).

Nous reconnaissons là le mystère de l'Eglise « communion de Vie » dans sa dimension verticale, unité des hommes avec le Père dans le Christ. Pour passer dans cette *communion* une condition : croire en Jésus mais d'une foi active, « que mes paroles demeurent en vous » (15, 7), « gardez mes commandements » (15, 10) [31]. Et c'est ici que se profile l'autre dimension du mystère de l'Eglise « communion de Vie », l'unité horizontale, celle des frères entre eux. Car le comman-

31. Tout cela est résumé en 1 Jn 2, 24 : « Pour vous, que l'enseignement entendu dès le début demeure en vous. Si en vous demeure l'enseignement entendu dès le début vous aussi vous *demeurerez dans le Fils et dans le Père* ». Par la demeure dans la foi (dans la Parole) le fidèle demeure dans le Fils, par la demeure dans le Fils il demeure dans le Père. Ainsi s'accomplit la « communion » du fidèle avec Dieu : « quant à notre communion (κοινωνία) elle est avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ » (1 Jean, 1 : 3). Pour la dimension d'espérance prégnante dans tous ces textes voir Spicq, *La révélation de l'espérance dans le Nouveau Testament*, Paris, 1932, pp. 222-228.

dement — signe du fait que l'on garde la parole et condition essentielle de la *demeure* dans le Christ — est précisément celui de la charité fraternelle. C'est toute la première Epître qu'il faudrait ici étudier dans cette perspective : « celui qui aime son frère *demeure* dans la lumière » (2, 10) ; « or voici son commandement : croire au nom de son Fils Jésus le Christ et nous aimer les uns les autres comme il nous en a donné le commandement. Et celui qui garde ses commandements *demeure* en Dieu et Dieu en lui » (3, 23-24) ; « si nous nous aimons les uns les autres Dieu *demeure* en nous, en nous son amour est accompli » (4, 12) ; « voilà le commandement que nous avons reçu de lui : que celui qui aime Dieu aime aussi son frère » (4, 21). Donc pas de *demeure* dans le Christ sans l'amour des frères, les deux sont radicalement indissociables. Or en 6, 56 nous avons rencontré cette petite phrase : « qui mange ma chair et boit mon sang *demeure* en moi et moi en lui ». L'adhésion dans une foi vivante à la parole du Christ conduit — avons-nous dit — à la manducation du pain de la vie éternelle, pain d'espérance, nourriture pour la résurrection. Mais cette nourriture ne pourra produire son effet de Vie dans le fidèle que si elle l'ouvre à l'amour de ses frères. C'est lié à ceux-ci — qui sont avec lui « *dans* le Christ » — et nécessairement, qu'il marche plein d'espérance vers la « résurrection au dernier jour ». Comme la manne du désert avait été le pain de tout le Peuple en attente de la Terre Promise, l'Eucharistie est le pain de l'espérance ecclésiale toute tendue vers le jour où tous ceux que le Père lui a donnés seront avec le Christ dans la gloire (17, 24).

Concluons cette enquête scripturaire en affirmant que les deux effets de l'Eucharistie chrétienne : édification du Corps du Seigneur, affermissement de l'espérance, sont de fait inséparables. Elle construit l'Eglise en rendant de plus en plus vive la tension de celle-ci vers la manifestation définitive de son mystère au Jour du Fils de l'Homme ; elle nourrit l'espérance du fidèle en l'enracinant de plus en plus profondément dans la « communion » au Père et à ses frères dans le Christ.

LA TRADITION VIVANTE DE L'ÉGLISE

Cet équilibre entre charité et espérance passera dans la Tradition vivante de l'Eglise. Ici encore tout citer et tout analyser est impossible, mais les témoignages que nous apporterons ne sont pas isolés : ils représentent l'expression la plus nerveuse d'une vérité dont vit l'Eglise en ayant conscience que c'est là un point central de son propre mystère.

Les premiers témoignages.

Chez *Ignace d'Antioche* nous trouvons un écho direct des paroles de Jean. Sur le point de clore sa lettre aux Ephésiens il écrit :

Si le Seigneur me révèle que chacun en particulier et tous ensemble, dans la grâce qui vient de son nom, vous vous réunissez dans une même foi, et en Jésus Christ fils de la race de David selon la chair (Rom. 1 : 3), fils de l'homme et fils de Dieu, pour obéir à l'évêque et au presbytérium, dans une concorde sans tiraillements, rompant un même pain qui est remède d'immortalité (φάρμακον ἀθανασίας), antidote pour ne pas mourir (ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν) mais pour vivre en Jésus Christ pour toujours (Ephes. 20 : 2).

Dans ce texte [32] nous retrouvons les divers éléments que notre enquête scripturaire nous a révélés : l'Eucharistie est sacrement d'unité ecclésiale (« rompant un même pain »), cette unité qui se puise dans l'unique Jésus ; mais, tout en forgeant cette communion, elle est dans le chrétien comme un ferment de vie immortelle et de gloire. Car cette unité de par son dynamisme même tend à une union définitive avec le Christ (« notre commune espérance », Ephes., 21, 2), à « trouver Jésus Christ » (Rom., 5, 3) pour toujours : or l'Eucharistie — remède d'immortalité — instaure déjà cette union définitive : « mon désir terrestre a été crucifié, et il n'y a plus en moi de feu pour aimer la matière mais en moi une eau vive qui murmure et qui dit au dedans de moi : — Viens vers le Père. Je ne me plais plus à une nourriture de corruption ni aux plaisirs de cette vie ; c'est le pain de Dieu que je veux, qui est la chair de Jésus Christ de la race de David, et pour boisson je veux son sang qui est l'amour incorruptible » (Rom., 7, 2-3) [33]. Pourquoi cette action du pain eucharistique ? Parce que l'Eucharistie est « la chair de notre Sauveur Jésus Christ, chair qui a souffert pour nos péchés et que dans sa bonté le Père a ressuscitée. Aussi ceux qui refusent le don de Dieu meurent dans leurs disputes. Il leur serait utile de pratiquer la charité (ἀγαπᾶν) [34] pour ressusciter eux

32. Voir le commentaire de Lightfoot, *Apostolic Fathers,* Part 2, vol. 2, Londres, 1889, p. 87. «ἕνα ἄρτον κλῶντες : The reference will be to the agape, but more especially to the eucharistic bread, in which the agape culminated and which was the chief bond of Christian union ». Sur la pensée d'Ignace concernant l'Eucharistie voir Camelot, *Ignace d'Antioche, Lettres,* Paris, 1951, pp. 52-55.

33. De ce passage et de Trall. 8, 1, le P. Camelot écrit : « il n'y a pas à se demander si de tels passages ont une signification proprement eucharistique ; ils ne font que rappeler, sous des images empruntées aux usages de la liturgie eucharistique, que le premier objet de la foi et de l'amour du chrétien, c'est la réalité de la chair et du sang du Christ, et que dans cette foi il trouve la vie... Encore moins pourtant faudrait-il interpréter ces textes dans le sens d'une signification purement symbolique des éléments eucharistiques... Ces rapports tout spirituels de foi et de charité, entre le chrétien et le Christ, sont exprimés par des images et des symboles eucharistiques, qui supposent le réalisme de la foi eucharistique ; le symbolisme n'exclut pas le réalisme, il le suppose et trouve en lui son fondement » (*op. cit.,* pp. 54-55). Voir déjà Lightfoot, *op. cit.,* p. 226.

34. Avec Camelot et Lightfoot nous traduisons ἀγαπᾶν par « faire la charité ». Cela à cause du contexte éloigné (6, 2) et surtout pour des raisons de vocabulaire chrétien primitif. Mais plusieurs interprètes (dont Zahn, Funk, Hefele) préfèrent traduire par « célébrer l'agape », ce qui concorde pleinement avec le contexte immédiat. Mais peut-être dans la pensée d'Ignace les deux sens sont-ils d'une certaine façon connexes (« the word might possibly contain an indirect allusion to the agape », Lightfoot, p. 307) : voir dans la même lettre

aussi » (Smyrn., 7, 1; éd. Lightfoot, 6). C'est donc parce que l'Eucharistie est la *chair ressuscitée* du Sauveur qu'Ignace lui attribue sa valeur de pain d'immortalité : mais de ce qu'il dit il n'est pas aisé de déduire si l'accent est mis par lui sur le fait qu'il s'agit de la chair *ressuscitée* ou plus simplement sur le fait qu'il s'agit de l'authentique *chair* du Christ, celle qui historiquement est morte et ressuscitée pour notre Salut. On voit la nuance et son importance : le contexte immédiat (lutte contre les docètes) va surtout dans le sens du second membre de l'alternative.

Le témoignage d'*Irénée* est lui aussi connu. Au livre IV de l'*Adversus Haereses* nous rencontrons une affirmation capitale, qui a d'ailleurs posé de gros problèmes à la théologie [35] :

> Comment de plus disent-ils (les marcionites) que la chair se corrompt et qu'elle ne reçoit pas la vie, elle qui est nourrie du corps et du sang du Seigneur? Qu'ils changent d'opinion ou qu'ils cessent de faire les offrandes dont je viens de parler. Notre opinion à nous est en accord avec l'Eucharistie et l'Eucharistie confirme notre opinion. Car nous lui offrons des réalités qui sont siennes, manifestant par le fait même la communion et l'union et professant la résurrection de la chair et de l'esprit [36]. Car comme le pain qui vient de la terre, recevant la prière de Dieu (τὴν ἐπίκλησιν τοῦ Θεοῦ, *invocationem Dei*) n'est plus un pain ordinaire mais une eucharistie composée de deux éléments, l'un terrestre et l'autre céleste, de même nos corps, ayant part à l'Eucharistie, ne sont plus corruptibles, puisqu'ils ont l'espérance de la résurrection pour l'éternité (*Adv. Haer.*, IV, 18, 5; Harvey, IV, 31, 4, pp. 204-208) [37].

De même donc que le pain ordinaire, une fois reçue l'épiclèse divine, n'est plus ce pain ordinaire mais l'Eucharistie, de même nos corps corruptibles, une fois reçue en eux l'Eucharistie, ne sont plus corruptibles parce qu'ils possèdent désormais le gage de la résurrection glorieuse. Plus loin Irénée reviendra sur cette idée :

> Alors donc que le calice mêlé d'eau et le pain fabriqué reçoivent le Verbe de Dieu, deviennent l'Eucharistie du sang et du corps du Christ, et viennent apporter à notre chair aliment et substance, comment peuvent-ils (les marcioni-

8, 2. Il est clair que la traduction « célébrer l'agape » donne à ce texte une plus grande portée.

35. Voir Simonin, *A propos d'un texte eucharistique de S. Irénée*, dans *R.S.P.T.*, 1934, pp. 281-292; Van den Eynde, *Eucharistia ex duabus rebus constans*, dans *Anton.*, 1940, pp. 13-28; Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, t. I, 1, Fribourg, 1955, pp. 213-214, 272-273.

36. Nous possédons le texte grec de ce passage, Harvey le reproduit p. 205. Le latin porte ici : « offerimus enim ei quae sunt eius, congruenter communicationem et unitatem praedicantes carnis et Spiritus », le grec porte : « ομολογοῦντες σαρκὸς καὶ πνεύματος ἔγερσιν » mais il se peut que ce texte grec soit corrompu et que la version latine représente l'authentique pensée d'Irénée (Harvey, *op. cit.*, p. 205, note 3).

37. « Offerimus enim ei quae sunt eius, congruenter communicationem et unitatem praedicantes carnis et Spiritus. Quemadmodum enim qui est a terra panis, percipiens invocationem Dei, iam non communis panis est, sed Eucharistia, ex duabus constans, terrena et coelesti : sic et corpora nostra percipientia Eucharistiam, iam non sunt corruptibilia, spem resurrectionis habentia ».

tes) affirmer que la chair est incapable de recevoir le don de Dieu qui est vie éternelle, elle qui se nourrit du corps et du sang du Seigneur et qui en est son membre? Selon la parole de l'Apôtre aux Ephésiens : — parce que nous sommes les membres de son corps, formés de sa chair et de ses os. Et cela l'Apôtre ne l'entend pas d'un homme purement spirituel et invisible (un esprit n'a ni chair ni os) mais de la véritable substance de l'homme faite de chair, de nerfs et d'os. C'est elle qui est nourrie de la coupe qui est son sang et qui reçoit accroissement du pain qui est son corps. Et comme le plant de vigne planté dans la terre fructifie en sa saison, comme le grain de blé tombant dans la terre se décompose pour lever et se multiplier par la vertu de l'Esprit de Dieu, pour ensuite dans les desseins de la Sagesse divine servir à l'usage des hommes, et enfin recevant la Parole de Dieu devenir l'Eucharistie qui est le corps et le sang du Christ; de même nos corps nourris par l'Eucharistie et déposés en terre, où ils subissent la décomposition, se lèveront au temps qui leur est assigné, le Verbe de Dieu leur donnant la résurrection pour la gloire de Dieu le Père qui revêt le mortel d'immortalité et donne gratuitement au corruptible l'incorruptibilité, parce que la force de Dieu se déploie dans la faiblesse (*Adv. Haer.*, V, 2, 2-3; Harvey, V, 2, 2-3, pp. 319-323) [38].

Texte très dense : nourris par l'Eucharistie nos corps enfouis en terre pour s'y décomposer sont comme le plant de vigne ou le grain de blé pour qui la décomposition n'est qu'une étape en vue d'une merveilleuse fructification. Ainsi nos corps, après la pourriture, surgiront de terre (« lèveront » comme un plant au printemps) pour une merveilleuse résurrection dans laquelle ils se dépasseront. Et quel aura été le germe de cette transformation? L'Eucharistie dont ils auront été nourris durant cette vie. Resituées dans leur contexte immédiat ces phrases vont prendre pour nous une nouvelle importance : elles sont liées à l'affirmation que le Verbe est le « fabricator mundi » [39], et par là elles nous plongent en plein cœur de la christologie

38. « Quando ergo et mixtus calix, et factus panis percipit Verbum Dei, et fit Eucharistia sanguinis et corporis Christi, ex quibus augetur et consistit carnis nostrae substantia; quomodo carnem negant capacem esse donationis Dei, quae est vita aeterna, quae sanguine et corpore Christi nutritur, et membrum eius est? Quemadmodum et beatus Apostolus ait in epistola quae est ad Ephesios : Quoniam membra sumus corporis eius, de carne eius, et de ossibus eius : non de spiritali aliquo et invisibili homine dicens haec (Spiritus enim neque ossa, neque carnes habet) sed de ea dispositione, quae est secundum verum hominem, quae ex carnibus et nervis et ossibus consistit; quae de calice, qui est sanguis eius, nutritur; et de pane quod est corpus eius augetur. Et quemadmodum lignum vitis depositum in terram, suo fructificat tempore, et granum tritici decidens in terram et dissolutum, multiplex surgit per Spiritum Dei qui continet omnia; quae deinde per sapientiam in usum hominis veniunt, et percipientia Verbum Dei Eucharistia fiunt, quod est corpus et sanguis Christi : sic et nostra corpora ex ea nutrita, et reposita in terram, et resoluta in ea, resurgent in suo tempore, Verbo Dei resurrectionem eis donante in gloriam Dei Patris : qui huic mortali immortalitatem circumdat, et corruptibili incorruptelam gratuito donat, quoniam virtus Dei in infirmitate perficitur ».

39. « Quomodo autem constabit eis, eum panem in quo gratiae actae sint, corpus esse Domini sui, et calicem sanguinis eius, si non ipsum fabricatoris mundi Filium dicant, id est, Verbum eius, per quod lignum fructificat, et effluunt fontes, et terra dat primum quidem foenum, post deinde spicam, deinde plenum triticum in spica? » (*Adv. Haer.*, IV, 18, 4; Harvey, IV, 31, 4, p. 204).

d'Irénée. Pour celui-ci « voilà le motif pour lequel le Verbe de Dieu s'est fait homme et le Fils de Dieu fils de l'homme : c'est pour que l'homme entre en communion avec le Verbe de Dieu et que recevant l'adoption il devienne fils de Dieu. Nous ne pouvions pas en effet recevoir l'incorruptibilité et l'immortalité sans une étroite union avec l'immortalité et l'incorruptibilité; mais comment aurions-nous pu nous unir à l'immortalité et à l'incorruptibilité si d'abord cette incorruptibilité et cette immortalité ne s'était faite ce que nous sommes pour que l'élément corruptible fût absorbé par l'incorruptibilité et l'élément mortel par l'immortalité » (*Adv. Haer.*, III, 19, 1; Harvey, III, 20 : 1, p. 103). Et pour accomplir cette œuvre de restauration il convenait que ce soit le Verbe qui se fasse chair parce que par lui le monde a été fait : « Dieu a procuré le Salut aux hommes qui sont dans la création grâce au même Verbe par lequel il a réalisé cette création » (*Adv. Haer.*, III, 10, 1; Harvey, III, 11, 7, p. 41; voir aussi V, 18, 2, p. 374-375). L'Eucharistie est donc aliment d'incorruptibilité et de résurrection parce qu'elle est le fruit de l'action du Verbe de Dieu — source de vie et d'immortalité — sur les aliments terrestres. A travers elle s'opère en quelque sorte la jonction de l'homme avec le Verbe, devenu chair pour restaurer l'image de Dieu [40]. Aussi, Irénée a-t-il souligné notre union au corps du Christ, comme ses membres.

La tradition grecque.

En un tout autre contexte *Athanase d'Alexandrie* nous apporte sur ce point le témoignage de cette portion de l'Eglise dans laquelle les problèmes christologiques prendront tant d'importance. La quatrième lettre à Sérapion contient un texte difficile mais qui nous semble précieux pour notre sujet :

> A la nourriture de combien d'hommes son corps suffirait-il déjà pour qu'il devienne aussi l'aliment du monde tout entier? Mais voici pourquoi il a fait mention de l'ascension du Fils de l'homme dans les cieux : c'était pour les arracher à la pensée du corps et leur faire comprendre désormais que la chair dont il parlait est un aliment céleste venu d'en-haut et une nourriture pneumatique (πνευματικὴν τροφὴν) donnée par lui. Il dit en effet : — Les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie, ce qui équivaut à dire : Ce qui est montré et donné pour le salut du monde c'est la chair que je porte; mais cette chair même, avec son sang, vous sera donnée par moi pneumatiquement comme nourriture, de manière qu'elle soit distribuée pneumatiquement (πνευματικῶς) en chacun et devienne pour tous une sauvegarde en vue de

40. « Lorsqu'il s'est incarné et s'est fait homme, il a récapitulé en lui-même la longue série des hommes et nous a procuré le salut en raccourci, en sorte que ce que nous avions perdu en Adam, le fait d'être à l'image et à la ressemblance de Dieu, nous pourrions le recouvrer dans Jésus le Christ » (*Adv. Haer.*, III, 18, 1; Harvey, III, 19, 1, p. 95); « comme c'est l'unique et même qui nous forma à l'origine et qui à la fin envoya son Fils, le Seigneur accomplit son commandement, formé d'une femme, détruisant notre adversaire, et aussi rendant parfait l'homme à l'image et ressemblance de Dieu » (V, 21, 2; Harvey, p. 381).

la résurrection de la vie éternelle (*Ad Serap.*, IV, 19; *P.G.*, 26, 668; traduction Lebon — légèrement modifiée — Sources chrét., p. 203-204).

Evidemment le contexte immédiat nous renseigne sur le sens qu'il faut donner ici à « pneumatique » : « c'est de lui-même qu'il a dit ' le Fils de l'homme ' et ' l'Esprit ' pour indiquer par le premier nom son être corporel et, par l'appellation d'Esprit, manifester sa spirituelle, immatérielle et très véritable divinité » (IV, 19). La chair du Christ ne nourrit donc pas le fidèle à la manière d'un aliment ordinaire, mais comme un aliment porteur de la divinité qui est Esprit et que Jésus porte en lui du fait que lui-même est Dieu. D'ailleurs dans toute cette partie de l'Epître il est question du blasphème contre l'Esprit Saint qui n'est pas pardonné, alors que le blasphème contre le Fils de l'homme est remis (Mt 12, 31-32), et Athanase vise à montrer « que c'est en se désignant lui-même que le Sauveur disait la parole entière » (IV, 18, début), « que c'est lui qu'atteignent les deux blasphèmes » (IV, 19), « que, nommant l'Esprit par opposition à son être corporel, il indiquait sa propre divinité » (IV, 19). Et c'est pour appuyer cette exégèse que le texte de Jean (qui nous vaut cette réflexion sur l'Eucharistie) est apporté [41]. Corps pneumatique équivaut donc ici à « corps de celui qui est également Dieu ». Mais la pensée d'Athanase est plus subtile. Si la ligne maîtresse de sa théologie du Salut semble bien se résumer dans l'idée de l'immortalité communiquée à l'homme par le Logos fait chair [42], il n'oublie pas l'action de l'Esprit Saint. Et les lettres à Sérapion sont précisément le lieu où s'affirme avec le plus de netteté cette contribution de l'Esprit : « c'est aussi par l'Esprit que nous sommes dits tous participants de Dieu... maintenant que nous sommes dits participants du Christ et participants de Dieu, il appa-

41. Voici d'ailleurs comment ce texte est introduit : « cette particularité de terminologie, je l'ai remarquée aussi dans l'évangile selon Jean, lorsque le Seigneur, discourant sur la manducation de son corps et voyant que beaucoup en étaient scandalisés, dit : — Cela vous scandalise? Et quand vous verrez le Fils de l'homme monter où il était auparavant? C'est l'Esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien. Les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie. Ici aussi, en effet, il a dit les deux : chair et Esprit, au sujet de lui-même, et il a distingué l'Esprit de (son être) selon la chair afin que (ses auditeurs) croyant non seulement en ce qui apparaissait de lui, mais aussi en ce qui en était invisible, apprennent que les choses dont il parle ne sont pas charnelles mais spirituelles ». Et le texte que nous commentons est suivi du passage suivant : « Ainsi encore le prophète, en contemplant le Verbe fait chair dit : — L'Esprit de notre face, le Christ Seigneur, de peur que trompé par l'apparence extérieure, on ne pense que le Seigneur est un pur homme, mais qu'en entendant aussi (le mot) Esprit on reconnaisse que celui qui est dans le corps est Dieu ».

42. « Ainsi uni à tous les hommes par un corps semblable au leur, le Fils incorruptible de Dieu peut justement revêtir tous les hommes d'incorruptibilité et leur promettre la résurrection. Et la corruption même de la mort n'a plus de pouvoir contre les hommes à cause du Verbe qui habite parmi eux en un corps semblable au leur » (*De Incarnat. Verbi*, 9; *P.G.*, 25, 112b). Le P. Camelot dans sa longue introduction à sa traduction de ce traité (Sources chrét., 1946) souligne les nombreux points communs entre ces vues d'Athanase et celles d'Irénée (surtout pp. 59-60, 65-73).

raît que l'onction et le sceau qui est en nous n'est pas de la nature des choses créées, mais de celle du Fils qui, par l'Esprit qui est en lui, nous unit au Père » (1, 24), « il n'est rien qui n'arrive et ne s'opère par le Verbe dans l'Esprit » (1, 31), « en lui donc le Verbe glorifie la création et, en conférant la divinisation et la filiation par adoption, amène les hommes au Père » (1, 25). Aussi, bien que le sens littéral du texte qui nous préoccupe ne porte pas cette insistance sur le rôle de la personne de l'Esprit Saint, nous pouvons toutefois avancer que pour Athanase l'aliment céleste et pneumatique ne tient pas son pouvoir de résurrection uniquement de la présence en lui du Verbe divin, mais — en jonction indissoluble avec le Verbe — de la mystérieuse action de l'Esprit Saint. Peut-être la mention de l'ascension du Christ est-elle un indice dans ce sens : le corps eucharistique serait alors pain d'immortalité parce qu'il est le corps du Seigneur glorifié [43], rendu à jamais possesseur en lui-même de l'incorruptibilité (« son corps désormais incorruptible et impassible est comme le trophée de sa victoire contre la mort », *De Incarn.* 26) [44]. D'autres textes d'Athanase, parlant de l'Eucharistie, vont dans le même sens ; nous ne pouvons pas les analyser ici [45].

Puisque nous sommes dans l'Ecole d'Alexandrie, examinons immédiatement quelques affirmations de *Cyrille d'Alexandrie*. Elles sont pour nous du plus haut intérêt [46] :

> Dieu avait créé toutes choses pour l'immortalité et aux origines le monde avait joui du salut, mais par la jalousie du démon la mort entra dans le monde, lorsque le tentateur poussa l'homme au péché et à la désobéissance, le faisant ainsi tomber sous la malédiction divine. Il lui fut dit alors : — Tu es poussière et tu retourneras à la poussière... Comment l'homme, dorénavant dominé par la mort, pouvait-il retrouver l'immortalité? Il fallait que sa chair mortelle participât à la puissance vivifiante de Dieu. Or la puissance vivifiante de Dieu le Père est le Logos monogène. Aussi l'envoya-t-il pour nous comme sauveur et rédempteur : il se fit chair. Non qu'il ait subi quelque modification ou changement en ce qu'il n'était pas, ni qu'il ait cessé d'être Logos. Mais né d'une femme, selon la chair, il s'est approprié le corps venu d'elle afin de s'implanter lui-même en nous par une union indissoluble, et ainsi de nous rendre plus forts que la mort et la corruption. Il a revêtu notre chair

43. Batiffol, *Etudes d'Histoire et de Théologie positive, L'Eucharistie, La Présence réelle et la transsubstantiation*, 10e éd., Paris, 1930, p. 324 le pense.

44. Dans une longue section du traité *De Incarnat. Verbi*, Athanase s'attarde sur les effets opérés dans le monde par la Résurrection de Jésus (27-32).

45. Chacun de ces témoignages mériterait d'être longuement analysé : il est souvent difficile de voir si Athanase y parle de la foi-nourriture ou du corps eucharistique. Parfois le texte nous semble polyvalent. Citons *Epist. heortast.*, 5, 1; 11, 14; 28 (*P.G.*, 26, 1379-1380; 1412, 1433). Le magnifique développement de *Epist. heortast.*, 7, 5-8 (*P.G.*, 26, 1389-1397) nous semble ne concerner que la manducation du Christ par la foi. Mais peut-être pour Athanase les deux manducations s'impliquent-elles l'une l'autre, certains passages de cette lettre pourraient le laisser croire.

46. Voir Mahé, *L'Eucharistie d'après Saint Cyrille d'Alexandrie*, dans *Rev. d'Hist. Ecclés.*, 1907, pp. 677-696.

afin de la ressusciter de la mort, de tracer ainsi le chemin du retour à l'incorruptibilité pour cette chair qui s'était livrée à la mort, selon la parole de Paul : — De même que par un homme est venue la mort, de même par un homme vient la résurrection des morts; de même que tous meurent en Adam, de même tous dans le Christ revivront. S'unissant la chair vouée à la mort, le Logos, Dieu et vie, l'a délivrée de la corruption et l'a rendue vivifiante... Pourtant il fallait qu'il vînt en nous divinement par l'Esprit Saint, qu'il se mélangeât pour ainsi dire à nos corps par sa chair sacrée et son sang précieux : ce que nous avons dans l'eulogie vivificatrice comme dans du pain et du vin. Car de crainte que nous ne soyons repoussés en voyant de la chair et du sang sur la table sacrée de nos églises, Dieu par égard pour notre faiblesse communique aux oblats une force de vie et les transforme en l'énergie de sa propre chair en sorte qu'ils sont pour nous une communion vivifiante et que le corps de vie se trouve en nous comme un germe vivifiant (καὶ οἷον σπέρμα ζωοποιὸν ἐν ἡμῖν). N'en doute pas, c'est la vérité; le Seigneur l'a dit clairement : — Ceci est mon corps, et : — Ceci est mon sang. (*Comment. in Luc.*, 22, 19; *P.G.*, 72, 908-912).

Nous avons tenu à citer presque intégralement cette page du commentaire de Luc parce qu'elle situe parfaitement le mystère eucharistique au sein de l'œuvre du Logos telle que la conçoit Cyrille[47] : il faut redonner à l'homme l'immortalité et l'incorruptibilité (ἀφθαρσία) par participation à la puissance vivifiante de Dieu, qui est le Logos monogène, fait chair dans ce but. Par l'Eucharistie cette chair vivifiante du Logos vient se mêler à la nôtre pour ainsi poser en elle le germe de l'immortalité. C'est là affirmation constante chez Cyrille, et nous la retrouvons en tout son réalisme dans son commentaire de l'évangile selon saint Jean :

Si ce qui est corrompu est vivifié par le simple contact avec la chair sacrée[48], comment ne recevrions-nous pas avec encore plus de fruit l'eulogie vivifiante, nous qui la mangeons? Elle transformera en son propre bien, l'incorruptibilité, *ceux qui ont participé à elle. Ne t'en étonne pas, ne cherche pas* comme les juifs le comment de cela. Pense plutôt à l'eau : de par sa nature elle est froide, mais versée dans un vase et approchée du feu elle oublie presque sa nature propre et passe dans l'énergie de celui qui la vainc. Ainsi pour nous : bien que corruptibles de par la nature de notre chair, nous abandonnons notre propre faiblesse par le mélange (μίξει) avec la vraie vie et nous sommes restaurés en ce qui est le propre de cette eulogie, la vie. Car il fallait non seulement que l'âme soit recréée par l'Esprit Saint en vue de la nouveauté de vie mais aussi que notre corps lourd et terrestre soit sanctifié par une participation plus tangible et plus homogène, et qu'ainsi il soit appelé à l'incorruptibilité (*In Ioan.*, 6, 54; *P.G.*, 73, 577-580).

C'est donc le contact avec le Logos qui vivifie et « immortalise » :

---

47. Pour la discussion sur le réalisme de ce texte voir Mahé, *op. cit.*, pp. 694-696.

48. Cyrille vient d'apporter l'exemple de la résurrection du jeune homme de Naïm afin de montrer que « le Sauveur pour ressusciter les morts n'a pas opéré avec uniquement la parole ou encore en donnant des ordres dignes d'un Dieu : il a préféré se servir pour cela de sa sainte chair comme d'une coopératrice afin de montrer qu'elle était devenue comme un seul être avec lui, le corps étant son propre corps et non celui d'un autre ».

après avoir sanctifié la propre chair du Christ il divinise celle du chrétien qui dans la communion s'unit à cette chair divinisée du Christ [49]. Cette divinisation n'est pas statique, elle est tension vers la résurrection glorieuse :

> Je le ressusciterai au dernier jour : il ne dit pas : — Mon corps ressuscitera celui qui le mange, mais : — Moi je le ressusciterai, afin de montrer qu'il ne fait qu'un avec sa chair... Donc moi, dit-il, qui suis en lui par ma chair, je le ressusciterai, celui qui me mange, au dernier jour. Il est en effet impossible que celui qui est vie par nature ne l'emporte pas sur la corruption, et n'abatte pas la mort. Aussi, bien que la mort qui, de par le péché, nous a envahis, soumette nécessairement le corps humain à la corruption, cependant parce que le Christ est en nous par sa chair nous ressusciterons vraiment : il est impossible et impensable que la vie ne vivifie pas ceux en qui elle aura été. Comme une étincelle est cachée par nous sous un tas de paille afin de conserver la semence du feu, ainsi Notre Seigneur Jésus le Christ par sa chair cache en nous la vie et met en nous comme un germe d'incorruptibilité qui détruit toute la corruption qui est en nous (*ibid.*, 581).
>
> Si nous désirons vivement la vie éternelle et si nous voulons avoir en nous celui qui donne l'immortalité, n'imitons pas la négligence de ceux qui refusent de recevoir l'Eulogie, ne nous laissons pas tromper par les spécieux prétextes de piété que le diable invente habilement pour nous perdre... Si vos fautes vous empêchent de vous en approcher, et même si jamais vous ne devez cesser de tomber, resterez-vous donc sans jamais participer à la sanctification qui vivifie pour l'éternité? Prenez donc la résolution de vivre mieux et de façon plus honnête, puis participez à l'Eulogie en croyant qu'elle possède la force non seulement de nous prémunir contre la mort mais même contre nos maladies (*In Ioan.*, 6, 57; *P.G.*, 73, 584-585).

Le fidèle qui reçoit l'Eucharistie ne fait donc plus qu'un avec le Christ, « il est comme fondu et mélangé avec lui par la communion, en sorte qu'il est dans le Christ et le Christ en lui... la plus petite parcelle de l'Eulogie s'empare de tout notre corps, le sature de sa propre énergie en sorte que le Christ est en nous et que nous sommes en lui ». (ibid., 584 B) [50]. Union intime qui, quoique

---

49. Cette idée est constante chez Cyrille. Citons les passages suivants : « Répétons-le, la chair ne peut servir de rien pour sanctifier et vivifier ceux qui la reçoivent, si l'on s'en tient à sa propre nature. Mais si l'on considère et si l'on croit qu'elle est le temple du Logos alors on comprendra qu'elle puisse procurer la sainteté et la vie, non à cause d'elle-même mais à cause du Logos qui lui est uni » (*P.G.*, 74, 528) ; « si l'on médite le mystère de l'Incarnation et si l'on comprend qui est celui qui habite dans cette chair, on comprendra sans difficulté qu'elle peut vivifier, bien que par elle-même la chair ne serve de rien » (*P.G.*, 73, 601) ; « le corps du Seigneur lui-même a été sanctifié par la puissance du Logos qui lui était uni. Mais il a été rendu à ce point efficace que dans l'Eulogie il peut nous communiquer sa propre sanctification » (*P.G.*, 74, 528) ; « il serait vraiment absurde d'admettre que le miel mélangé à des choses amères leur communique sa douceur, et de refuser en même temps de croire que le Logos vivificateur puisse communiquer sa vie au corps dans lequel il habite » (*P.G.*, 73, 601) ; etc.

50. Cyrille parle de l'action de l'Eucharistie sur le corps. Pour lui — et nous constaterons la même doctrine chez Grégoire de Nysse — l'Esprit sanctifie l'âme (surtout dans le baptême) tandis que le Logos fait chair sanctifie le corps. Il y a dans le régime sacramentaire adaptation à la nature humaine elle-même, corps

différente essentiellement de l'union hypostatique, est pourtant pour Cyrille d'ordre physique [51]. Mais cette union, pleine d'espérance, à la chair du Christ, n'est pas une union qui nous isolerait de nos frères, bien au contraire elle va de pair avec un approfondissement de notre communion fraternelle. Et ici encore Cyrille amène le thème à un sommet :

> Pour nous fondre dans l'unité avec Dieu et entre nous, nous qui par le corps et par l'âme différons les uns des autres, et nous mélanger en quelque sorte les uns aux autres, le Fils unique, Sagesse et Conseil du Père, a inventé un merveilleux moyen. Par un seul corps, le sien propre, il sanctifie les fidèles dans la communion mystique, les rendant con-corporels avec lui et entre eux. Qui pourrait désormais séparer et priver de l'union physique qu'ils ont entre eux ceux qui sont liés ensemble dans l'unité avec le Christ, par la participation à son corps saint et unique? Si tous nous participons à un pain unique nous formons tous un corps unique. Le Christ ne peut être divisé, aussi l'Eglise est-elle appelée corps du Christ et nous ses membres particuliers, selon S. Paul. Unis tous à l'unique Christ par son saint corps, le recevant tous, un et indivisible, en nos propres corps, nous sommes membres de ce corps unique et nous devons considérer nos membres comme lui appartenant plus qu'à nous (*In Ioan.*, 17, 21; *P.G.*, 74, 560 B).

Telle est donc la merveilleuse efficacité de l'Eulogie. La chair du Christ, devenue vivifiante par son union à la puissance du Logos, se mélange dans la communion mystique, à notre pauvre chair mortelle mais pour nous communiquer sa propre vie et ainsi déposer en nous le germe de la résurrection [52]. Ce faisant, elle nous fusionne les uns aux autres dans l'unité du Corps du Christ. Notre espérance et notre certitude de la Vie immortelle s'accroissent donc en même temps que s'affermit notre appartenance à l'Eglise. Ce sont là deux dimensions inséparables du mystère eucharistique. On notera qu'avec Cyrille nous sommes toujours dans le schème Logos-chair, schème surtout inspiré de Jean, et dont on sait l'influence dans la christologie alexandrine; l'Eucharistie est alors conçue comme le lieu où ce mouvement descendant rejoint l'individu.

Avec *Grégoire de Nysse* nous faisons un bond en arrière et pénétrons chez les Pères Cappadociens qui jouent dans l'évolution du dogme un rôle de premier plan. On sait comment Grégoire de Nysse est, parmi les Pères de Cappadoce, la figure théologiquement la plus marquante, celui aussi dont l'influence sera de fait la plus grande, surtout

---

et esprit : « puisque l'homme est composé et non pas simple par nature, étant composé de deux éléments, un corps sensible et une âme spirituelle, il lui fallait également un double traitement homogène avec chacune des deux parties. Par l'Esprit est sanctifié l'esprit de l'homme, par l'eau — elle-même sanctifiée — est sanctifié le corps » (*In Ioan.*, 3, 5; *P.G.*, 73, 244).

51. Cela est bien mis en lumière par M a h é, *op. cit.*, pp. 685-686.

52. C'est bien la chair elle-même qui est vivifiante : elle n'est pas simplement le canal qui se contenterait de se laisser traverser par la vertu du Logos; voir M a h é, *op. cit.*, pp. 691-692.

grâce à son *Discours Catéchétique* [53]. Or dans ce discours, en un développement célèbre sur l'Eucharistie, il écrit :

> Puisque l'être humain est double, formé par le mélange d'une âme et d'un corps, les hommes en voie de salut doivent nécessairement prendre contact par l'un et l'autre avec le guide qui les conduit vers la vie. L'âme une fois mêlée à lui par la foi y trouve le point de départ de son salut, en effet l'union avec la vie implique la participation à la vie; mais le corps a une autre façon de jouir du Sauveur et de se mêler à lui [54]... Quel est donc ce remède? C'est précisément ce corps qui s'est montré plus fort que la mort et qui est devenu pour nous l'initiateur de la vie. Comme un peu de levain, selon la parole de l'Apôtre, s'assimile toute la pâte, ainsi le corps élevé par Dieu à l'immortalité, une fois introduit dans le nôtre, le change et le transforme tout entier en sa propre substance. De même en effet que la présence d'une drogue pernicieuse mêlée à un corps bien portant réduit à l'impuissance tout ce qui a subi le mélange, de même aussi le corps immortel, par sa présence dans celui qui l'a reçu, transforme en sa propre nature jusqu'à l'ensemble de l'organisme. Mais pour pénétrer dans le corps il n'y a pas d'autre moyen que de se mêler, par la voie de la nourriture et de la boisson, aux organes de la vie. Le corps est donc dans la nécessité de recevoir par le procédé permis à la nature la puissance qui vivifie (τὴν ζωοποιὸν δύναμιν). Or le corps en qui Dieu s'est incarné est le seul qui ait reçu cette grâce; d'autre part on a montré que notre corps ne pouvait être admis à l'immortalité si son étroite union avec l'être immortel ne le faisait participer à l'incorruptibilité (*Disc. Cat.*, 37, 1-4; trad. Méridier — sauf une correction — d'après l'édition critique de Srawley, pp. 173-175).

Grégoire se situe dans la même ligne sotériologique qu'Athanase — qui l'influence certainement — et qu'on pourrait appeler la ligne du Salut par le retour à l'immortalité perdue par le péché [55] : « en ceci selon nous consiste le mystère selon la chair du Seigneur : l'immuable vient demeurer dans le muable afin que, changeant et délivrant l'élément inférieur de la malice qui s'était mêlée à la nature muable, il extermine le mal dans la nature, le consumant en lui-même » (*Contra Eunom.*, 5; P.G., 45, 700). Dans l'Eucharistie le corps du Seigneur, source de la vie, vient se mêler à notre corps et le transformer en lui-même. Comment a-t-il obtenu cette puissance vivificatrice? Grégoire s'en explique plus loin : « ce corps, devenu le séjour de Dieu le Logos, avait été élevé à la dignité divine... ce corps a été sanctifié par la présence du Logos qui a résidé dans la chair » (*Disc. Cat.*, 37, 9-10; Méridier, p. 181), « le Dieu qui s'est révélé s'est mélangé à la nature périssable afin de déifier l'humanité avec lui en l'admettant au partage de la divinité; voilà pourquoi il se distribue comme une semence à tous les croyants » (37, 12, Méridier, p. 183) [56]. La chair du

53. Voir Srawley, *The Catechetical Oration of Gregory of Nyssa*, Cambridge, 1903, Introduction, p. XVI.

54. Voir note 50 : l'âme s'unit au Christ par la foi, le corps par la nourriture eucharistique qui porte en elle le corps du Christ.

55. Nous rejoignons là le thème de l'Image de Dieu que nous avons déjà rencontré chez Athanase et Irénée. Voir Muckle, *The Doctrine of St. Gregory of Nyssa on man as the Image of God*, dans *Med. Stud.*, 1945, pp. 55-84; Leys, *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse*, Bruxelles-Paris, 1951.

56. On sait le gros problème christologique que pose ce texte et par ricochet

Seigneur puise donc dans le fait même de l'Incarnation sa réalité de « semence de résurrection ». Quand Grégoire parle du corps « *qui s'est montré plus fort que la mort et a été l'initiateur de notre vie* » (ἐκεῖνο τὸ σῶμα ὅ τοῦ τε θανάτου κρεῖττον ἐδείχθη καί τῆς ξωῆς ἡμῖν κατήρξατο) veut-il infléchir sa pensée vers une vue plus centrée sur la valeur salvifique des événements concrets de la vie du Christ, et en particulier de sa Résurrection? Répondre catégoriquement est difficile. Les deux vues ne sont pas exclusives l'une de l'autre. Il ne faut pas durcir trop la conception « physique » que Grégoire se fait de la rédemption et si jamais — semble-t-il — dans toute son œuvre il ne rattache formellement notre déification au mystère de la mort-Résurrection [57], n'en concluons pas immédiatement à une exclusion positive. D'ailleurs dans le *Discours Catéchétique* lui-même nous trouvons un certain arrêt sur la mort-Résurrection du Dieu fait homme :

> Notre nature ayant en effet été entraînée même en la personne de Dieu vers la dissociation de l'âme et du corps, en vertu de l'ordre qui lui est propre, il a réuni à nouveau les parties séparées comme avec une colle, je veux dire avec la puissance divine, en rajustant dans une indestructible union ce qui avait été divisé. C'est là la Résurrection, le retour, après la dissolution des éléments qui avaient été accouplés, à une union indissoluble, pour que la grâce première attachée au genre humain pût être rappelée, et que nous pussions revenir à la vie éternelle, une fois que se serait écoulé dans la décomposition le vice uni à notre nature... Or, de même que la mort, s'étant une fois produite pour le premier homme, s'était transmise en même temps à toute la nature humaine, de même le principe de la résurrection s'étend, grâce à un seul, à l'humanité entière. Celui qui a de nouveau uni à son propre corps l'âme qu'il avait revêtue, grâce à sa puissance, communiquée à l'Un et à l'autre dès l'origine, a mêlé sur une échelle plus générale la substance intellectuelle à l'élément sensible, parce que l'impulsion donnée a suivi sans peine une marche logique. En effet, dans l'humanité qu'il avait revêtue, l'âme est retournée au corps après la décomposition, et c'est là, pour ainsi dire, le point de départ d'un mouvement qui étend en puissance à toute la nature humaine également l'union de ce qui avait été séparé. Et voilà le mystère du dessein de Dieu touchant la mort et la résurrection d'entre les morts : si Dieu n'a pas empêché la mort de séparer l'âme du corps selon l'ordre inévitable de la nature, il les a de nouveau réunis l'un à l'autre par la résurrection, afin d'être lui-même le point de rencontre de la mort et de la vie, en arrêtant en lui la décomposition de la nature produite par la mort, et en devenant lui-même un principe de réunion pour les éléments séparés (*Disc., Cat.*, 16, 7-9; Méridier, pp. 89-91; voir aussi 32, 4-6, pp. 145-149).

Aucun doute possible : c'est bien par sa mort et sa Résurrection que concrètement le Dieu fait chair reconstitue la nature humaine; et de lui ce mouvement doit s'étendre à tout homme. Mais si ces événements

---

le grave problème eucharistique. Mais voir Batiffol, *op. cit.*, 10e éd., pp. 405-407. Batiffol a changé d'opinion sur ce point, depuis les premières éditions de son livre.

57. « Assurément il n'ignore pas la doctrine traditionnelle du salut par la mort du Christ, puisqu'il y fait de courtes allusions; mais jamais il n'y rattache formellement notre déification », Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, p. 231.

étaient nécessaires pour notre Salut c'est « parce que celui qui avait une fois décidé de partager la condition humaine devait passer par tous les états qui caractérisent notre nature » (32, 2). La chair du Christ possède le même pouvoir divinisateur avant et après la résurrection, pourtant elle ne mourra plus. Et c'est là une valeur que dorénavant elle peut transmettre aux hommes en les transformant en elle telle qu'elle se trouve depuis cette victoire. Car concrètement, quelle qu'ait été sa puissance de vie de par la présence en elle du Logos, elle ne pouvait — selon le dessein de Dieu — donner aux hommes le don de l'immortalité qu'après avoir elle-même épousé leur condition. Peu importe ici le fait que pour Grégoire la mort du Christ ait été plus une condition de Salut qu'un moyen de Salut [58] : elle a marqué la chair du Christ afin que par lui nous soyons tous délivrés. Aussi, bien que dans le texte que nous étudions l'accent soit mis essentiellement sur la présence du Logos dans la chair du Christ, il nous semble que cette dimension de résurrection n'en est pas absente : par la communion nous recevons le germe de l'immortalité parce que nous portons en nous le corps de celui qui a vaincu la mort, précisément pour nous faire la vaincre, nous aussi, à notre tour : « *le corps élevé par Dieu à l'immortalité,* une fois introduit dans le nôtre, le change » (37, 3) [59].

Théodore de Mopsueste, représentant de l'Ecole d'Antioche, amène ce thème à son maximum d'explicitation et de profondeur. Nous possédons de lui sur ce point deux documents majeurs : son commentaire de Jean [60] et ses homélies catéchétiques. C'est à ces dernières que nous nous attacherons ici, en nous contentant d'indiquer les passages-clés, car tout citer serait impossible :

> Voilà donc pourquoi il nous transmit aussi le pain et le calice : parce que c'est par la nourriture et la boisson que nous durons en cette vie d'ici-bas. Mais il appela le pain « corps » et le calice « sang » parce que la Passion atteignit le corps et le broya et fit se répandre le sang; de ces deux (corps et sang) par lesquels fut accomplie la Passion, il fait le type de la nourriture et de la boisson, pour manifester la vie perdurable en l'immortalité; *et c'est en attendant de la recevoir que nous participons à ce sacrement, par lequel nous croyons avoir une espérance ferme de ces biens à venir.* Or il est bien qu'en donnant le pain il n'ait pas dit « ceci est la figure de mon corps » mais « ceci est mon corps »; et de la même manière le calice, non pas « ceci est la figure de mon sang » mais « ceci est mon sang »; parce qu'il voulut que ceux-ci (le pain et le calice) ayant reçu la grâce et la venue de l'Esprit Saint,

58. Voir Gross, *op. cit.*, p. 231, note 3.

59. Méridier cependant gauchit le texte et la pensée de Grégoire lorsqu'il traduit « c'est précisément ce corps *glorieux* qui s'est montré plus fort que la mort » (p. 175), ce que beaucoup d'auteurs répètent après lui en se basant sur sa traduction. Rien dans le contexte immédiat n'autorise cette addition au texte.

60. Vosté, *Theodori Mopsuesteni commentarius in Evangelium Ioannis Apostoli,* textus et versio (latina) : deux tomes différents du C.S.C.O., Scriptores Syri. La traduction latine de Jean 6 est aux pages 92-110.

nous ne regardions plus à leur nature, mais que nous les prenions comme étant le corps et le sang de Notre Seigneur. *Car le corps de Notre Seigneur, lui aussi, ce ne fut pas de sa propre nature qu'il posséda l'immortalité et le pouvoir de donner l'immortalité, mais c'est l'Esprit Saint qui le lui a donné, et c'est par la résurrection d'entre les morts qu'il reçut la conjonction avec la nature divine, devint immortel et cause d'immortalité pour les autres...* Cela dit-il lui viendra par la nature de l'Esprit vivifiant par qui il sera transféré à cet état : que lui-même devienne immortel et qu'il accorde aux autres aussi l'immortalité... Mais si la nature de l'Esprit vivifiant fit le corps de Notre Seigneur de cette nature dont auparavant il n'était pas, il nous faut nous aussi, qui avons reçu la grâce de l'Esprit Saint par les figures sacramentelles, ne plus regarder désormais comme du pain et un calice ce qui est présenté, mais considérer que c'est le corps et le sang du Christ en quoi les transforme la descente de la grâce de l'Esprit Saint; elle qui obtient à ceux qui y participent cela même que, par le moyen du corps et du sang de Notre Seigneur nous pensons que reçoivent les fidèles (*Hom. Cat.*, XV, 1re sur la Messe, 9-11; trad. Tonneau-Devreesse, pp. 473-477) [61].

Nous sommes en un tout nouveau contexte théologique, celui de la christologie antiochienne marquée par le schème plus paulinien : homme-Dieu. Athanase, Cyrille d'Alexandrie, Grégoire de Nysse, attribuent à l'union de la chair du Christ avec le Logos, dès le premier instant de sa conception, son pouvoir vivificateur; au point qu'on peut parfois se demander quelle valeur ils attachent aux événements de la

61. On voit la différence entre cette insistance de Théodore sur la résurrection et celle du texte de Grégoire de Nysse que nous avons étudié plus haut : chez ce dernier il s'agissait toujours de la chair sanctifiante *du Logos* qui historiquement était passée par la mort-Résurrection. Ici la sanctification elle-même est liée à cette Résurrection. Quelques autres textes, parmi plusieurs, dans le même sens : « puisque pour durer en cette vie nous prenons comme nourriture le pain qui ne possède rien de tel en sa nature — mais il est capable de maintenir en nous la vie parce que Dieu en ses commandements lui a donné une telle vertu — il nous convainc donc nécessairement après ceci de ne plus douter aucunement que nous recevrons aussi l'immortalité en mangeant le pain sacramentel, puisque même si le pain n'a pas une telle nature, cependant quand il a reçu l'Esprit Saint et la grâce qui en vient, il est capable d'amener ceux qui le mangent à la jouissance de l'immortalité. Certes, s'il est capable selon un décret divin de nous maintenir en cette vie, ne la possédant pas lui-même en sa nature, bien plus, quand il recevra la venue de l'Esprit Saint sera-t-il capable de pouvoir nous amener à recevoir l'immortalité. Et ce n'est pas du fait de sa nature qu'il opère cela, mais à cause de l'Esprit qui habite en lui, de même qu'aussi le corps de Notre Seigneur, dont ceci est la figure, par la vertu de l'Esprit reçut l'immortalité et la donna aux autres, bien que lui-même par sa propre nature ne la possédât absolument pas » (*Hom. Cat.*, XV, 1re sur la Messe, 12, pp. 479-480); « quand le pontife dit que ce pain et ce vin sont le corps et le sang du Christ, il révèle clairement qu'ils le sont devenus par la venue du Saint-Esprit et que par lui ils sont devenus immortels, parce que le corps de Notre Seigneur aussi, quand il fut oint et reçut l'Esprit s'est ainsi clairement montré. De la même manière encore maintenant, quand vient l'Esprit Saint, c'est comme une sorte d'onction par la grâce survenue, que, pensons-nous, reçurent le pain et le vin présentés. Et dès lors nous les croyons être le corps et le sang du Christ, immortels, incorruptibles, impassibles et immuables par nature, comme il advint du corps de Notre Seigneur par le moyen de sa résurrection » (*Hom. Cat.*, XVI, 2e sur la Messe, 12, p. 553); « ce corps qui est devenu immortel et incorruptible, qui est au ciel et à la droite de Dieu, et qui, à titre de Seigneur et Roi, reçoit honneur de tout le monde » (*ibid.*, 25, p. 573). On notera l'importance de ces témoignages pour la théologie de l'épiclèse.

Pâque du Christ dans ce processus de salut de l'homme. Théodore — et avec lui toute l'Ecole d'Antioche — n'attribue ce pouvoir sanctificateur qu'à la chair ressuscitée, pneumatique, du Christ : au terme de son histoire, le Christ, dans le mystère de sa Résurrection, reçoit dorénavant pouvoir de donner aux autres cette immortalité qu'il possède. Et l'on sait le délicat problème christologique qu'a posé l'accent mis par Antioche sur cette perspective *historique* : n'est-ce pas là trop mettre dans l'ombre le fait que la personne de Jésus est l'unique Personne du Logos, capable donc d'agir divinement dès son Incarnation? Or cette immortalité de la chair ressuscitée de Jésus nous est offerte dans l'Eucharistie :

> Parce que nous ne sommes pas jusqu'à présent dans ces biens célestes, c'est par la foi que maintenant nous durons, jusqu'à ce que nous montions au ciel et allions vers Notre Seigneur; et ce ne sera plus dans un miroir ni en énigme que nous verrons, mais face à face. Or, puisque nous attendons de recevoir effectivement cela par la résurrection, au temps fixé par Dieu... nous avons ordre de réaliser en ce monde-ci les figures et les symboles de ces biens à venir; afin que comme des gens qui par la liturgie des sacrements, en figure, entrent en jouissance des biens célestes, nous ayons possession et espérance assurée de ces biens attendus. Donc, de même que la véritable naissance nouvelle est celle que par la résurrection nous attendons, tandis que c'est une nouvelle naissance en figure et en symbole que nous accomplissons dans le baptême, ainsi la nourriture véritable de l'immortalité est celle que nous espérons prendre, que par un don de l'Esprit Saint nous aurons alors véritablement, tandis que maintenant c'est comme en figure que nous sommes nourris d'une nourriture immortelle, que nous avons, soit en figure soit grâce à des figures, par la grâce de l'Esprit Saint (*ibid.*, 18; p. 493).

Texte important pour nous et qu'il faut bien comprendre. Pour Théodore la véritable naissance nouvelle qui fait entrer définitivement dans le Royaume de Dieu n'aura lieu qu'à la résurrection de la chair; de même la véritable nourriture d'immortalité n'est donnée que dans le ciel. Mais dans le baptême et l'Eucharistie, en « arrhes », cette nouvelle naissance et ce pain d'immortalité nous sont donnés, non pas en plénitude; sous des signes et des symboles, en tension vers l'éclosion définitive qui par là est déjà annoncée et d'une certaine façon présente [62]. C'est dire que par la vie sacramentelle se ressource sans cesse et s'approfondit l'espérance chrétienne : « par là nous recevons une nourriture ineffable d'où nous avons une espérance capable de nous attirer la communion des biens à venir » (*Hom. Cat.*, XVI, 2e sur la Messe, 10, p. 551); « il plaça devant nous les deux, son pain et le calice; et c'est son corps et son sang par lesquels nous mangeons la nourriture de l'immortalité, et par lesquels la grâce de l'Esprit Saint s'écoule vers nous et nous nourrit *en vue de nous constituer immortels et incorruptibles en espérance* : par eux (le pain et le calice), d'une

62. Voir notre étude sur *La triple dimension du signe sacramentel*, dans *N.R. Th.*, 1961, p. 225-254.

manière que nul ne peut dire, il nous amène à participer aux biens à venir : alors purement, par la grâce de l'Esprit Saint, sans sacrements ni signes, nous serons nourris et deviendrons parfaitement immortels, incorruptibles et immuables par nature » (*ibid.*, 25; p. 575) [63]. Si se nourrit ainsi l'espérance, ce n'est pas indépendamment du reserrement du lien de charité qui nous unit à nos frères. Car, en même temps que devient plus vive notre tension assurée vers les biens à venir — de par la participation actuelle au corps ressuscité et immortel du Seigneur — s'accroît notre communion fraternelle :

> De l'autel redoutable, trop sublime pour la parole, c'est une nourriture immortelle et sainte que nous recevons... Il n'y a pas dans la nourriture elle-même quelque différence puisque unique est le pain et unique le corps du Christ Notre Seigneur, en qui est transformé le pain qui a été présenté — qui par la seule venue de l'Esprit Saint reçoit une telle transformation, et dont tous également nous prenons, parce que tous nous sommes l'unique corps du Christ Notre Seigneur et que c'est du même corps et du même sang que nous sommes tous nourris... Par l'unique nourriture des mystères sacrés dont nous nourrit la grâce de l'Esprit Saint, nous entrons tous dans l'unique communion du Christ Notre Seigneur... Quand donc c'est du même corps de Notre Seigneur que nous tous nous sommes nourris, et que c'est la communion avec lui que nous prenons par le moyen de cette nourriture, c'est le seul corps du Christ que nous devenons tous; et c'est la communion et la conjonction avec lui comme avec notre tête que par là nous recevons... Ainsi c'est à nous tous de façon générale qu'est accordé ce don de la communion aux mystères parce que tous nous en avons également besoin, puisque nous croyons qu'en ce don nous est proposée la jouissance de la vie éternelle (*ibid.*, 24-25; pp. 569-573).

Dans cette théologie l'équilibre entre les divers fruits de l'Eucharistie est parfaitement maintenu : le pain eucharistique est vraiment la nourriture du chrétien en attente de la résurrection et vivant dans la foi uni au Christ et à ses frères, en Eglise.

(à suivre)

Ottawa 4, Ont. (Canada) Fr. J. M. R. TILLARD, O.P.
Monastère des Dominicains
96, Ave. Empress.

63. Cette idée revient constamment : « il salue et il révèle sa Résurrection, et il nous donne les arrhes des biens à venir, à cause desquels nous nous approchons aussi de ce mystère sacré; et c'est de la sorte que nous sommes, par une nourriture immortelle, nourris du don de l'immortalité » (*ibid.*, 20, p. 563); « le corps et le sang de Notre Seigneur nous nourrissent et nous font attendre d'être transformés en une nature immortelle et incorruptible » (*ibid.*, 26, p. 577); « par le moyen de ces sortes de figures, en des signes trop élevés pour le discours, nous croyons posséder déjà ces réalités mêmes, ayant même reçu, dans cette communion aux mystères, les prémices de l'Esprit Saint, qu'en recevant le baptême nous prenons comme la naissance nouvelle, et qu'en recevant le Sacrement nous avons foi de recevoir comme subsistance et nourriture de notre vie » (*ibid.*, 30, p. 583); « recherchant les biens célestes et considérant tout le temps que c'est dans l'espérance de les obtenir que nous avons reçu ce sacrement » (*ibid.*, 31, p. 585); « nous nous montrerons dignes de l'espérance à venir. C'est à cause d'elle que nous avons obtenu de la grâce divine la faveur de célébrer maintenant ce mystère, de jouir du Royaume du ciel et de tous ces biens ineffables qui dureront à jamais, biens que nous allons tous recevoir par la grâce de Notre Seigneur Jésus Christ » (*ibid.*, 44, pp. 603-604).