NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

93 Nº 6 1971

Catholiques romains et Anglicans: l'Eucharistie

J.-M.R. TILLARD (op)

p. 602 - 656

https://www.nrt.be/es/articulos/catholiques-romains-et-anglicans-l-eucharistie-1317

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Catholiques romains et Anglicans : l'Eucharistie

*Selon le désir exprimé par l'*Anglican - Roman Catholic International Commission *nous publions ici, en le développant quelque peu, le texte rédigé pour la réunion de Windsor Castle (1970) et qui devait servir de point de départ aux discussions sur l'Eucharistie. Il a en effet semblé utile aux membres de la Commission de rendre publics en même temps que les ébauches progressives des déclarations communes quelques-uns des textes qui les ont préparées. On voit donc dans quel esprit et selon quels critères ce document a été écrit.*

Si surprenant que cela puisse paraître à une époque qui voit surgir d'un peu partout des *consensus* eucharistiques assez amples, la rédaction d'un document présentant, de façon précise et en vue de l'unité organique, la foi commune de la tradition catholique romaine et de la tradition anglicane sur le Repas du Seigneur se heurte à des difficultés qu'on ne saurait d'aucune façon minimiser.

La première de ces difficultés vient de la condition du théologien. Dans les deux communions, en effet, la théologie en pleine recherche parvient à des vues identiques solidement établies et portant sur des points substantiels. Mais — et ceci est surtout sensible du côté de l'église romaine — les résultats acquis ne passent pas encore dans l'enseignement officiel et autorisé ou n'y font que lentement leur percée [1]. Ils demeurent à l'état d'opinion. Les théologiens chargés de collaborer à l'élaboration d'un texte commun se voient ainsi renvoyés à une tâche ardue. Car alors même qu'au niveau de leur compétence certaines questions qui furent par le passé des causes de division sont aujourd'hui résolues grâce à une nouvelle approche globale du fait eucharistique, ils doivent néanmoins laborieusement montrer comment la foi traditionnelle de leur église demeure sauve dans les formules communes qu'ils proposent. Il le faut bien, tant que la relation entre théologie et enseignement officiel demeure ce qu'elle est, si l'on veut d'une part que l'unité visée ne repose pas sur un compromis sans lendemain et d'autre part qu'elle fleurisse en une

1. Une preuve nous en a été récemment donnée par le débat autour de l'*Institutio Generalis Missalis Romani*. Le ton de la *Declaratio* de la *Sacra Congregatio* ***pro Cultu Divino*** **du 18 novembre 1969 est significatif de ce malaise (cfr *Notitiae*, 5, 1969, 417-418).**

authentique *koinônia* de foi et de vie. Il ne suffit pas de signer un *consensus* ; il faut le vivre. Ce qui exige que son contenu puisse être assimilé par la prédication et la catéchèse des deux communautés [2]. En obligeant les théologiens à mesurer leurs conclusions à l'enseignement « courant et traditionnel », les responsables des églises rendent ainsi, il faut bien l'avouer, un important service à l'unité. Ils font le *consensus* se nouer moins dans de nouvelles formulations théologiques que dans les implications, souvent ignorées ou mal comprises, de la foi vécue. On évite ainsi la tentation de l'unité « à bon marché », de la *cheap unity*.

Mais le dialogue entre anglicans et catholiques romains bute contre un autre obstacle. Les lignes de division se situent souvent, en effet, à l'intérieur de chaque communion, et les points en discussion font parfois se confronter moins les deux églises que deux façons de lire le donné de foi ou deux mentalités ecclésiales se retrouvant dans l'un et l'autre groupe. Vraie du côté catholique romain, cette situation se vérifie surtout dans la communion anglicane où la ligne *catholic* et la ligne *evangelical* divergent sur des points centraux de la doctrine eucharistique. La *comprehensiveness* anglicane fait que le théologien catholique romain se trouve fréquemment face à deux visions opposées et que se sentant pleinement d'accord avec l'une d'elles — qui, notons-le, n'est pas nécessairement toujours la *catholic* — il lui devient difficile de percevoir dans quelle mesure son accord rejoint le cœur de la tradition anglicane. On se voit ainsi contraint à une sorte de *consensus* à deux niveaux — le premier de ceux-ci étant interne à la communion anglicane et répondant à l'effort tenté par les auteurs de *Growing into Union* [3] — mais aussi à l'admission par l'église romaine elle-même d'une certaine *comprehensiveness* qui, ne mettant pas en cause l'axe de la foi commune et refusant de consentir à un minimalisme équivoque, laisse pourtant place à des interprétations et des pratiques différentes.

Ce dernier point nous paraît capital. Il nous semble même qu'au plan de l'activité œcuménique universelle de l'église romaine l'enjeu du dialogue avec la communion anglicane revêt ici une importance décisive : il représente, de par la nature de l'interlocuteur, la pierre

---

2. Ce fut la surprise de certains membres de la section du culte à l'assemblée d'Upsal (1968) de constater le désaccord pratique de plusieurs délégués sur des points déjà acceptés par leurs églises dans des *consensus* officiels. Nous nous demandons si certains *consensus* récents ne sont pas en fait plus un accord sur des formules qu'une réelle proclamation de la foi commune.

3. C. O. BUCHANAN, E. L. MASCALL, J. I. PACKER, THE BISHOP OF WILLESDEN, *Growing into Union, proposals for forming a united Church in England*, Londres, 1970. Ecrit par deux *Evangelicals* et deux *Catholics*, ce livre nous semble un **témoin important d'une recherche sérieuse non de vagues compromis mais de l'unité dans ce que nous appelons l'axe de la foi**.

de touche de l'ouverture officielle du donné catholique romain à un sain pluralisme [4]. Il se peut que jusqu'ici dans son dialogue avec l'anglicanisme l'église romaine ait trop tablé sur ses affinités profondes et évidentes avec le courant *catholic* et n'ait pas assez tenu compte des requêtes des *evangelicals*. Or l'union des deux églises n'a de sens et d'avenir dans la conjoncture actuelle, qui n'est plus celle des siècles derniers, que si elle implique la totalité des deux communions et ne se solde pas par de nouvelles scissions.

On comprend donc que le but du *consensus* eucharistique que nous cherchons ne saurait consister à montrer que sur tous les points et d'une façon univoque les deux églises proclameraient et feraient la même chose. Cela n'est d'ailleurs pas requis pour l'unité. Celle-ci doit en effet se construire sur l'axe de la foi commune, non sur l'uniformité de pratique ou d'explicitation doctrinale, bien que la distinction entre foi et doctrine soit parfois ténue.

Il ne faudrait pas voir dans l'affirmation précédente une habile concession à la facilité ou la panacée merveilleuse destinée à éliminer de façon superficielle tous les maux de la division. Elle répond au contraire à une vue profondément traditionnelle, enracinée dans ce qui fut, à des périodes cruciales où l'unité était en cause, la pratique raisonnée de l'Eglise [5]. Lors des controverses trinitaires puis christologiques, des hommes comme Basile, Hilaire, Athanase, Cyrille acceptent des compromis sur les formules et consentent ainsi à un pluralisme doctrinal fondé sur une vision différente, du moment que l'essentiel de la foi n'en est pas édulcoré. Paul VI le rappelait en juillet 1967 dans son allocution au Patriarche Athénagoras lorsque, parlant de points de divergence, il disait :

> Là aussi, d'ailleurs, la charité doit nous aider comme elle a aidé Hilaire et Athanase à reconnaître l'identité de la foi au-delà des différences de vocabulaire au moment où de graves divergences divisaient l'épiscopat chrétien. Saint Basile lui-même, dans sa charité de pasteur, ne défendait-il pas la foi authentique dans le Saint-Esprit en évitant d'employer certains mots qui, si exacts qu'ils fussent, pouvaient être occasion de scandale

4. On oublie trop parfois que ce pluralisme existe déjà et sur des points très importants. Sans entrer dans les problèmes complexes de la situation faite aux *Uniates*, signalons au simple plan théologique le dualisme des théologies de la grâce (et tous reconnaissent l'importance primordiale du mystère de la grâce). Signalons également comment notre conscience d'une unité de foi avec les églises orthodoxes s'harmonise fort bien avec des divergences importantes (les discussions autour de la difficile question du *Filioque* en sont un exemple). Avant que la théologie romaine ait renoué avec une saine vision du rôle de l'Esprit dans l'Eucharistie, la querelle autour de l'épiclèse ne nous a pas empêché de reconnaître la vérité (et la validité) de l'Eucharistie orthodoxe.

5. Voir les études de dom E. LANNE, *Les différences compatibles avec l'unité dans la tradition de l'Eglise ancienne*, dans *Istina*, 1961-1962, 227-256 ; ID., *Pluralisme et unité ; possibilité d'une diversité de typologies dans une même adhésion ecclésiale*, dans *Istina*, 1969, 171-190.

pour une partie du peuple chrétien ? Et saint Cyrille d'Alexandrie n'acceptait-il pas en 433 de laisser de côté sa si belle théologie pour faire la paix avec Jean d'Antioche, après qu'il eut été certain qu'au-delà des expressions différentes leur foi était identique [6] ?

Il est clair que la même attitude vaut *mutatis mutandis* pour la recherche de la pleine *communion* entre Rome et Cantorbéry. C'est d'ailleurs ce que le remarquable *Report of the Archbishop's Commission on Intercommunion,* intitulé *Intercommunion To-day,* reconnaît lui aussi [7]. L'accord doit porter sur l'axe de la foi eucharistique. L'oublier serait en outre priver l'unité de la richesse provenant de l'incarnation du donné commun dans une noble tradition.

Nous nous proposons dans cette étude d'éclairer cet accord sur l'essentiel en montrant comment à la lumière des recherches théologiques contemporaines plusieurs points longtemps controversés apparaissent comme des malentendus. Il est clair que nous n'avons pas entre nous, du moins si nous prenons la communion anglicane dans son ensemble, un *full agreement.* Mais peut-être pouvons-nous déjà parler d'un *substantial agreement.*

Nous n'examinerons donc ici que les aspects qui ont été historiquement des causes de litige. On peut *grosso modo* dire que nos divergences n'ont pas porté sur les effets de l'Eucharistie. A ce plan nos deux traditions se sont toujours rejointes et se sont même enrichies l'une par l'autre [8]. Car nous reconnaissons tous qu'à la Table du Seigneur les baptisés reçoivent le fruit de la victoire pascale du Christ Seigneur et qu'ainsi l'Eglise se trouve par la puissance de l'Esprit Saint resserrée en son unité, enracinée davantage en sa réalité intérieure de Corps du Christ, affermie et renouvelée en sa mission. Nous sommes également profondément d'accord, surtout depuis ces dernières années [9], pour insister sur la grande dimension d'action de grâces et de louange qui porte et pénètre toute la célébration. Ensemble nous redécouvrons l'importance et le sens de la dimen-

---

6. On trouvera ce texte dans *DC,* 1967, 1381-1383 (1382).

7. *Intercommunion To-day, being the Report of the Archbishop's Commission on Intercommunion,* Londres, 1968, n° 158 (p. 93) ; n° 41 (p. 24).

8. Les recherches patristiques et exégétiques de la tradition anglicane ont joué un rôle important dans la remise en lumière du sens profond de la *res* eucharistique vue dans sa relation à la totalité du mystère du Salut.

9. Ici encore notre découverte a été commune. On a souligné le peu d'intérêt que Cranmer porte à la dimension d'action de grâces de la Cène du Seigneur (cfr *Prayer Book Revision in the Church of England, a memorandum of the Church of England Liturgical Commission,* Londres, 1958, 30-31). Les travaux de G. Dix, la traduction anglaise (par A. G. Hebert) du livre de Y. Brilioth, *Eucharistic Faith and Practice, evangelical and Catholic,* Londres, 1930, ont marqué la réflexion catholique romaine tout comme les travaux de J. Jungmann ou de L. Bouyer, par exemple, ont influencé la recherche anglicane. Il est intéressant de noter que le document de la *Lambeth Conference* de 1958 cite à plusieurs reprises le Père Bouyer (pp. 2-84 et 2-85).

sion d'attente eschatologique propre au sacrement où l'Eglise avive son Espérance du Royaume et se voit entraînée par l'Esprit dans l'œuvre de la transformation du monde. Mais tout n'est pas encore parfaitement clair en ce qui concerne l'affirmation de la valeur « sacrificielle » de l'Eucharistie et la façon dont le Seigneur donne son Corps et son Sang à ceux qui se présentent avec foi à sa Table [10].

I. — L'affirmation de la valeur « sacrificielle » de l'Eucharistie

Quoi qu'il en soit du rôle concret joué par les *Thirty-nine Articles* dans la communion anglicane, en regard de l'importance de la tradition liturgique [11], l'article XXXI traduit fort bien ce qui a été un des points les plus épineux de nos controverses [12] :

> L'offrande du Christ faite une fois pour toutes est la rédemption, la propitiation et la satisfaction parfaites pour tous les péchés, à la fois originel et actuels, du monde entier, et il n'existe pas d'autre satisfaction pour le péché qu'elle seule. Aussi les sacrifices des Messes dans lesquels, comme on le dit communément, le prêtre offre le Christ pour les vivants et les morts, pour obtenir rémission de la peine et de la faute, sont-ils des fables blasphématoires et des supercheries dangereuses (*a*).

Or c'est peut-être à ce plan que nous avons le plus convergé depuis quelques années, grâce surtout aux renouveaux biblique et patristique. La notion de Mémorial (*zikkaron, anamnèsis*) hautement traditionnelle puisque nous la trouvons dans l'ensemble des textes liturgiques les plus anciens, qu'elle commande l'explication très simple que Thomas d'Aquin donne du « rite eucharistique » [13] et que Thomas Cranmer ne cesse de s'y référer, a servi de catalyseur. Et cela au moment où l'on redécouvrait son authentique signification biblique.

(*a*) « *The offering of Christ once made is that perfect redemption, propitiation, and satisfaction, for all the sins of the whole world, both original and actual ; and there is none other satisfaction for sin, but that alone. Wherefore the sacrifices of Masses, in the which it was commonly said, that the Priest did offer Christ for the quick and the dead, to have remission of pain and guilt, were blasphemous fables, and dangerous deceits.* »

10. Les points non discutés ici ont été abordés et approfondis dans J. ZIZIOULAS, J. M. R. TILLARD, J. J. VON ALLMEN, *L'Eucharistie*, coll. *Eglises en dialogue*, Paris, 1970.

11. Voir *Subscription and Assent to the 39 articles, Report of the Archbishop's Commission on Christian Doctrine*, Londres, 1968, pp. 9-18.

12. Et celles-ci ont été, surtout au dix-neuvième siècle et dans les remous des efforts des *Tractarians*, internes à la communion anglicane elle-même. On en trouve encore l'écho dans le petit livre de A. M. STIBBS, *Sacrament, Sacrifice and Eucharist*, Londres, 1961.

13. ***Summa Theologica*, III, 83, 1.**

L'Eucharistie se situe intégralement à l'intérieur du monde sacramentel

Cette remise en lumière de la notion du Mémorial s'inscrivait, en ce qui concerne l'église catholique romaine, en plein cœur de ce qui fut sans nul doute l'un des apports les plus précieux du renouveau de la théologie sacramentaire : l'affirmation de l'appartenance intégrale du mystère eucharistique au monde sacramentel et donc de la conformité de tous ses aspects aux lois de cet univers spécial. Un ouvrage comme celui de A. VONIER, *A Key to the Doctrine of the Eucharist* (1925), traduit et excellemment présenté en français par le P. A. Roguet, a exercé à ce plan une influence inappréciable et montré à quel point des théories immutationistes du type de Lugo ou Bellarmin trahissent la vision de la théologie médiévale elle-même. La dimension sacrificielle de l'Eucharistie est intérieure au sacrement : « ce sacrement n'est pas seulement sacrement mais aussi sacrifice : en tant que dans ce sacrement la passion du Christ est représentée ... il a raison de sacrifice ; en tant que dans ce sacrement la grâce invisible est donnée sous une forme visible il a raison de sacrement » (« *hoc sacramentum non solum est sacramentum sed etiam sacrificium : inquantum enim in hoc sacramento repraesentatur Passio Christi qua Christus obtulit se hostiam Deo ut dicitur Eph. 5 : 2 habet rationem sacrificii, inquantum vero in hoc sacramento traditur invisibilis gratia sub visibili specie habet rationem sacramenti* »). Cette affirmation, dont il faut peser tous les mots, est de Thomas d'Aquin [14].

Ceci admis, plusieurs implications se dégagent, qui nous permettent déjà d'écarter des équivoques, et surtout d'enlever à nos frères anglicans certaines inquiétudes. La première de ces implications a l'apparence d'une lapalissade. Elle est pourtant centrale et il nous est arrivé de l'oublier. Si l'Eucharistie se situe tout entière à l'intérieur de l'ordre sacramentel, elle en épouse en dépit de sa transcendance la finalité. Or le sacrement est essentiellement pour l'homme, pour le Salut. Il appartient à l'économie des moyens de grâce. Il faut en déduire que le dynamisme de l'Eucharistie tend vers l'homme. Tous les éléments qui intègrent ce « sacrement » se trouvent finalisés par l'entrée du croyant dans les biens du Salut. En d'autres termes et pour employer un langage plus technique, la qualité suréminente de l'Eucharistie qui en fait le sacrement par excellence ne met nullement en cause l'orientation de l'ensemble de ses composantes vers la *res tantum*. Ce qui vaut donc même de la dimension sacrificielle. Celle-ci se situera fondamentalement — tout en conservant sa caractéristique propre — dans le mouvement qui va de Dieu vers l'homme

14. *Summa Theologiae* III, 79, 7

et en fonction de ce mouvement. On se trouve ainsi d'accord avec l'insistance énergique de la première tradition anglicane sur le fait que le Seigneur Jésus institue l'Eucharistie essentiellement et d'abord comme une source de grâce pour les hommes.

Nous parlons d'univers sacramentel. Nous évoquons ainsi un mode spécial d'être échappant aux lois de la réalité naturelle et tout entier dominé par le « signe » tel que le conçoit l'antiquité chrétienne. Or par « signe » ou « image » on entend alors de façon inséparable et la représentation d'une réalité salvifique et sa mystérieuse présence efficace sous un mode qui n'est pas son mode naturel — pourquoi alors aurait-on besoin d'un médium ? — mais n'est pourtant pas simplement figuratif [15]. Lorsque la réalité en question est un événement du passé, le « signe » prend couleur de « souvenir ». Le mode sacramentel est donc, on le voit, un mode d'être spécifique, essentiellement relationnel [16]. Ce qui n'équivaut en rien à un mode purement imaginaire. Car dans l'univers sacramentel nous ne sommes jamais en face de pures évocations, de simples souvenances, de représentations ne faisant que renvoyer l'esprit et la foi à autre chose. Le signe ne veut pas uniquement amener le croyant à imaginer une réalité salvifique qui en fait ne serait pas là. La réalité évoquée y intervient vraiment mais dans une condition qui n'est pas sa condition naturelle et qui ne relève que de la mystérieuse économie de l'Esprit. Mais alors dire que la dimension sacrificielle de l'Eucharistie est intérieure au sacrement implique que cette condition de l'« être sacramentel » la marque elle aussi. On parlera donc de « sacrifice sacramentel ». On exclut ainsi toute confusion au sujet d'une addition possible à la valeur et à la densité du Sacrifice historique de la Pâque. Il s'agira toujours d'un univers différent, radicalement déterminé par l'*ephapax* et totalement relatif à lui. L'Evénement de la Mort-Résurrection est en effet la réalité salvifique ici en cause, le foyer d'où tout rayonne. On ne contredit en rien l'exigence qui est au cœur de l'article XXXI.

Ceci nous conduit à une nouvelle implication de la pleine sacramentalité de l'Eucharistie. L'être sacramentel étant ce que nous venons de décrire, la signification des éléments assumés pour la célébration eucharistique doit pénétrer et marquer la compréhension et l'interprétation de tous les aspects du sacrement, la dimension sacrificielle y comprise. Dans l'économie sacramentelle, en effet, le registre

15. Voir les remarques de E. KÄSEMANN, *The Pauline Doctrine of the Lord's Supper*, dans *Essays on New Testament Themes*, Londres, 1964, 108-135 (128).

16. Il est tendu à la fois vers le *passé* (ce qui a été historiquement accompli dans l'Evénement salvifique), le *présent* (ce que Dieu veut graver dans la vie du croyant de par la vertu de cet Evénement), le *futur* (ce vers quoi Dieu, en le sauvant par cette vertu de l'Evénement, conduit ce croyant). Voir J. M. R. TILLARD, ***Le Sacrement, événement de Salut*, Bruxelles-Paris, 1964.**

des *res* intérieures où se déploie l'activité de l'Esprit ne se dévoile que dans et par les signes. Or le pain, la coupe, le repas fraternel, la parole d'action de grâces, bref les éléments choisis par le Seigneur sont le signe de la totalité du mystère de la Sainte Cene. Aussi le « sacrifice sacramentel » doit-il s'accomplir en fonction de leur signification fondamentale, lue dans son contexte biblique. La loi du monde sacramentel interdit que pour mettre en relief l'une ou l'autre dimension de l'Eucharistie on refuse de tenir compte de cette référence essentielle aux signes. Celle-ci demeure toujours première.

Or les signes eucharistiques renvoient tous à l'acte du croyant partageant avec ses frères dans l'expérience du repas fraternel les biens du Salut. La matière du « sacrifice sacramentel » est celle de la « manducation sacramentelle ». Là d'ailleurs se noue l'unité du sacrement. Il s'en suit qu'offrande et communion s'articulent l'une sur l'autre de telle façon que leurs finalités respectives se compénètrent, mais dans l'élan qui va du Sacrifice unique et irrenouvelable du Seigneur à la constitution de la *koinônia* ecclésiale. Il ne s'agit que d'une seule démarche, mais en deux moments. C'est en ce sens qu'Augustin disait que les chrétiens célébraient le mémorial (*memoria*) du Sacrifice de Jésus « *sacrosancta oblatione et participatione corporis et sanguinis Christi* [17] ». D'une façon plus nerveuse encore l'Instruction *De cultu mysterii eucharistici* affirme : « dans la Messe, le sacrifice et le banquet appartiennent au même mystère d'une façon telle qu'ils sont unis l'un à l'autre par un lien très étroit (*sacrificium et sacrum convivium ita ad idem mysterium pertinent ut arctissimo vinculo alterum cum altero cohaereat*) [18] ». La théologie médiévale elle-même maintenait d'ailleurs avec fermeté, et précisément à cause de la nature du « sacrifice sacramentel », la nécessité pour le ministre de communier au pain et au vin eucharistiés [19]. Pour traduire de façon adéquate cette vision traditionnelle, il ne suffit pas d'affirmer que le pain et la coupe de la communion sont le pain et la coupe du

17. *Contra Faustum*, XX. 18 ; *CSEL*, 25, 559.

18. N° 3 b. On retrouve cet équilibre dans l'*Institutio Generalis Missalis Romani* (n°s 48 ; 56 h). A Trente, dans une très belle intervention, le théologien Jean GROPPER l'avait souligné : « *eucharistia ut sacramentum et ut sacrificium non differt nisi ratione distinguantur* » (*Concilium Tridentinum*, ed. Soc. Goerresiana, t. VII, vol. 1, Freiburg, 1961, 406, ligne 27). A la session XIII, cap. 5, le Concile affirmera que ce sacrement est institué par le Christ « *ut sumatur* » (cfr *DS*, 1643).

19. Le texte de THOMAS D'AQUIN est très intéressant pour le lien étroit qu'il met entre *sacramentum* et *sacrificium* : « l'Eucharistie n'est pas seulement sacrement mais aussi sacrifice ; or quiconque offre le sacrifice doit y participer ... Par le fait de dispenser le sacrifice au peuple, (le prêtre) montre qu'il est dispensateur des biens de Dieu pour ce peuple, et lui-même doit être le premier à participer à ces biens ... Or on participe au sacrifice par l'acte d'en manger (*per hoc autem fit participes quod de sacrificio sumit*) ... Il est donc nécessaire que chaque fois qu'il consacre le prêtre consomme ce sacrement en son intégrité » (III, 82, 4).

« sacrifice sacramentel ». Il faut immédiatement ajouter la corrélative, à savoir que le pain et la coupe du « sacrifice sacramentel » sont le pain et la coupe destinés à communiquer au Peuple de Dieu les biens du Salut acquis dans la Mort et la Résurrection de Jésus. La dimension sacrificielle de l'Eucharistie se trouve imprégnée et transpercée par la référence essentielle à la « communion » dans laquelle le dynamisme sacrificiel veut déboucher. On comprend alors pourquoi il serait théologiquement très grave de séparer dans le Repas du Seigneur la référence à l'*ephapax* de la Pâque (la dimension sacrificielle) et la référence au fait de manger et de boire ensemble le pain et la coupe. Ce serait briser l'unité profonde du sacrement.

On fait ainsi droit à la demande insistante de plusieurs anglicans, appartenant surtout au courant *evangelical* : éviter à tout prix ce qui risque de voiler que dans l'Eucharistie, quelle que soit la complexité de celle-ci, il s'agit primordialement de la démarche par laquelle le Sacrifice historique de la Pâque rejoint les hommes pour les sauver [20], démarche de Salut. Mais il nous semble que l'on perçoit mieux également et de façon corrélative comment cette communion à l'efficacité de la Pâque trouve son réalisme et sa plénitude dans la réception de signes qui sont ceux par lesquels le Sacrifice salvifique lui-même a été *hic et nunc* célébré. En définitive, la mise en relief de la dimension sacrificielle ne peut, bien comprise, que donner sa vraie densité à la dimension communionnelle.

Il reste un dernier point à signaler quant aux implications de l'appartenance de l'Eucharistie à l'ordre sacramentel. Les sacrements sont pour l'ensemble de la Tradition les *sacramenta fidei*. Cela ne doit pas s'entendre simplement du fait que le sacrement est une proclamation objective, en acte, du contenu essentiel de la foi. Cette valeur de foi objective appelle, en effet, une réponse de foi subjective. Or celle-ci ne saurait se confondre avec un pur assentiment intellectuel à l'offre de Dieu. Elle exige, pour être vraie, l'entrée réaliste de la personne entière dans ce que Dieu réclame et exige d'elle. Car Dieu revendique l'homme tout entier [21]. Cette entrée de l'homme, qui n'est possible que dans et par la communication des fruits de la Pâque et donc dépend intégralement et radicalement de cette dernière, appartient au dynamisme sacramentel lui-même [22]. Il faut éviter ici une vision chronologique des rapports entre grâce de Dieu et réponse de l'homme dans l'événement sacramentel. Il s'agit en effet toujours de priorité métaphysique et non temporelle. L'homme ne

20. Cette affirmation est constante sous la plume de A. M. Stibbs, *op. cit.*, par exemple, qui renvoie à d'autres ouvrages.

21. Pour reprendre l'expression de R. Bultmann, *Jésus, Mythologie et démythologisation*, trad. franç., Paris, 1968, 94.

22. Nous avons essayé de le montrer dans notre étude *Le Mémorial dans la vie de l'Eglise*, dans *La Maison Dieu*, 1971.

peut répondre que dans la mesure où il se trouve saisi par la puissance de l'Esprit, toujours donnée en référence à l'*ephapax* de la Pâque. Mais cette saisie fait que son accueil de la grâce s'exprime concrètement en un don de lui-même, en un « oui » à l'exigence de Dieu. Un « oui » s'opérant dans et par la puissance du Sacrifice pascal, qui donc ne s'y ajoute pas ou ne représente pas une limite au déploiement de son efficacité. Vrai de tout sacrement, ceci l'est à titre privilégié de l'Eucharistie.

Or le Nouveau Testament, dans des textes bien connus et qui précisément soulignent la différence entre l'économie chrétienne et l'économie judaïque, utilise un langage sacrificiel pour désigner ce « oui » de l'homme justifié à la requête radicale de Dieu sur lui (cfr *1 P 2*, 5 ; *Rm 12*, 1 ; *Phil 2*, 17 ; *4*, 18 ; *Hb 13*, 15-16) [23]. N'est-il pas alors pleinement légitime de faire usage de cette terminologie à l'intérieur du mystère sacramentel pour désigner l'attitude des croyants saisis et entraînés par la puissance du Sacrifice de Jésus ? Si d'autre part on a soin de souligner que le Sacrifice de la Croix, loin de s'identifier à un sacrifice rituel au sens biblique courant du terme, consiste en une vie humaine totalement donnée au Père dans l'obéissance radicale et l'amour, on découvre le sens profond de la vision augustinienne selon laquelle lors de l'Eucharistie, dans, par et avec le Sacrifice du Chef, le Corps tout entier s'offre au Père. Puisque ce mouvement de l'homme vers le Père ne peut s'accomplir qu'en tant que le croyant est *hic et nunc* le bénéficiaire de l'unique et seul efficace Sacrifice, Dieu demeure celui qui donne et l'homme celui qui reçoit. Selon la belle expression de D. M. Baillie, « le don de lui-même que Dieu nous fait et le don de nous-mêmes que nous lui faisons représentent deux façons d'exprimer la même chose [24] », le Salut venant de Dieu et acquis sur la Croix. Loin d'obscurcir la valeur unique du Sacrifice historique de Jésus, la participation de l'Eglise à son offrande sacramentelle en manifeste la merveilleuse efficacité.

Il nous semble que nous nous accordons ainsi avec les conclusions des auteurs de *Growing into Union* et l'analyse théologique qui leur permet d'écrire : « in the act of communicating, the Church, reintegrated and reappropriated by the one means of grace, is made a living sacrifice to God » en insistant fortement sur le fait

---

23. Cet aspect a été souvent étudié. Voir A. M. Denis, *La fonction apostolique et la liturgie nouvelle en Esprit, étude thématique des métaphores pauliniennes du culte nouveau*, dans *RSPT*, 1958, 401-436, 617-656 ; J. H. Elliot, *The Elect and the Holy, an exegetical examination of 1 Pet 2, 4-10 and the phrase 'basileion hierateuma'*, Leiden, 1966 ; J. Coppens, *Le sacerdoce royal des fidèles*, dans *Au service de la Parole de Dieu (Mélanges Charue)*, Gembloux, 1969, 61-75.

24. D. M. Baillie, *The Theology of the Sacraments*, Londres, 1957, 115.

que « there is no real time sequence to be represented [25] ». Ce qui nous ramène aux constantes jusqu'ici rencontrées : le « sacrifice sacramentel » ne déroge pas à l'*ephapax* de la Pâque et ne contredit en rien la situation de l'homme face à un Salut qu'il ne peut fondamentalement que recevoir. S'il faut en croire E. Jacob, ce serait la ligne centrale de la vision biblique du sacrifice, « acte par lequel Dieu révèle et communique sa force de vie, où l'homme reçoit infiniment plus qu'il n'apporte et où par conséquent l'élément sacramentel l'emporte sur l'élément sacrificiel [26] ».

Le « mémorial » du Sacrifice historique de Jésus

Cette conception du « sacrifice sacramentel » se trouve en profonde harmonie avec ce que des recherches exégétiques menées par des spécialistes de diverses confessions nous ont rappelé de la nature du *mémorial* telle qu'on la conçoit dans le judaïsme contemporain de Jésus. Le terme *mémorial* traduit l'hébreu *zikkaron* et le grec *anamnèsis*. Il s'agit fondamentalement d'un rappel, d'un souvenir dans la polyvalence de sens de ces deux termes, soit que l'on pense à une réalité passée, soit que l'on ravive en son propre esprit certaines obligations ou certaines situations exigeant que l'on prenne une attitude précise, soit que l'on se souvienne de quelque chose en faveur de quelqu'un ou contre lui, soit que l'on rappelle quelque chose à quelqu'un. Dans le *mémorial liturgique*, le Peuple de Dieu accomplit un acte cultuel par lequel il fait rappel d'un événement passé de Salut mais pour en revivre *hic et nunc* la grâce dans la bénédiction et la louange, ce qui avive l'espérance en l'accomplissement définitif de ce Salut, au moment même où l'on rappelle à Dieu sa Promesse en le suppliant de l'exécuter [27].

Nous n'avons pas à rappeler ici les conclusions bien connues des exégètes montrant que la parole de Jésus rapportée par la tradition évangélique, τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, s'éclaire à la lumière de cette nature du *mémorial*. Cette invitation semble bien, en effet, renvoyer à l'évocation rituelle de l'Evénement salvifique pour que les participants puissent en quelque sorte s'insérer en

25. Pp. 58-61, 190-192.
26. E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel-Paris, 1955, 218-219.
27. Sur la notion biblique du *zikkaron*, voir : N. Dahl, *Anamnèsis, mémoire et commémoration dans le christianisme primitif*, dans *Stud. Theol.*, 1947, 69-95 ; P. A. H. de Boer, *Gedenken und Gedächtnis in der Welt des Alten Testaments*, Stuttgart, 1960 ; W. Schottroff, *Gedenken im Alten Orient und im Alten Testament, die wurzel ZKR im semitischen Sprachkreis*, Neukirchen, 1964 ; B. S. Childs, *Memory and Tradition in Israel*, Londres, 1962. Pour l'application immédiate à l'Eucharistie chrétienne, voir surtout M. Thurian, *L'Eucharistie, Mémorial du Seigneur, Sacrifice d'action de grâce et d'intercession*, Neuchâtel-Paris, 1959 et L. Bouyer, *Eucharistie*, Paris-Bruges, 1966.

son efficacité. Qu'il nous suffise, avant de dégager de nouvelles implications, de relier ce point à ce que nous disions du « sacrifice sacramentel ». Car c'est bien à partir de cette vision de l'Eucharistie comme « mémoire » ou « mémorial » que la Tradition en est venue à sa conception d'une présence « sacramentelle » du Sacrifice historique.

Le *mémorial* biblique implique, en effet, à la fois le refus de toute répétition de l'Evénement qu'il commémore et le refus de n'admettre qu'une présence purement évocative de celui-ci dans sa célébration rituelle. Reconnaître dans l'Eucharistie le *mémorial* de la Pâque revient donc d'une part à maintenir et honorer l'*éphapax* temporel et qualitatif du Sacrifice de Jésus, d'autre part à affirmer la présence *en musterio* (*in sacramento*) de cet *ephapax* dans les rites du Repas liturgique. L'Eucharistie ne s'ajoute pas à la Pâque et pourtant n'en est pas d'une façon vide l'image ou le symbole. La catégorie d'*être sacramentel,* défini comme un mode d'être réel mais non naturel, tout entier dépendant de la puissance de l'Esprit, vient précisément rendre compte de cette situation. La notion de *mémorial,* replongée dans le contexte des récits de la Sainte Cène, montre toutefois que cette présence « sacramentelle » ne doit pas s'entendre simplement du Corps et du Sang du Seigneur. Elle s'étend à l'ensemble de la démarche de la Pâque. Le retour aux sources scripturaires préserve ainsi d'une limitation indue de l'horizon.

Cette vision du *mémorial* est mise en œuvre tout au long de ce document pastoral important qu'est l'*Institutio generalis Missalis Romani,* dont la première rédaction fut donnée, précédée d'une Constitution Apostolique signée de Paul VI, le 3 avril 1969. Les modifications apportées par la suite ne corrigent pas quelque *error doctrinalis* du texte primitif : on affirme que les évêques du Consilium et les experts, après mûr examen, n'en ont trouvé aucune [28]. Elles veulent simplement clarifier la pensée et dissiper des équivoques possibles [29]. On peut donc voir dans la rédaction primitive publiée en tête de l'*Ordo Missae* la façon spontanée — dûment approuvée par l'autorité compétente — dont l'organisme officiellement chargé de mettre au point la réforme de la Messe traduit la foi traditionnelle de l'église romaine, en ayant conscience de ne pas rompre avec l'intention profonde de l'enseignement tridentin lui-même.

Or le n. 7 s'exprime ainsi : « la Cène du Seigneur, autrement dit la Messe, est une synaxe sacrée, c'est-à-dire le rassemblement du peuple de Dieu, sous la présidence du prêtre, pour célébrer le mé-

28. Voir *Notitiae,* 6, 1970, 177.

morial du Seigneur [30] ». La correction ajoute ici l'équivalence « *memoriale Domini seu sacrificium eucharisticum* » qui ne doit plus nous surprendre. Dans sa nouvelle rédaction le n. 48 l'explicite, mieux que ne le faisait l'ancien texte, mais en remplaçant *memoriale* par le couple *sacrificium et convivium* : « à la dernière Cène, le Christ institua le sacrifice et le banquet pascal par quoi le sacrifice de la Croix est sans cesse rendu présent dans l'Eglise [31] ». Il nous paraît difficile de mettre en doute l'assomption raisonnée par l'enseignement catholique romain de cette lecture du sacrifice eucharistique dans la perspective du *mémorial* biblique pris dans son sens le plus riche. Loin de contredire la justesse de cette remarque, les corrections apportées à l'*Institutio generalis* ne font que la confirmer.

Certains malentendus se dissipent alors. En particulier celui qui verrait dans la position catholique l'affirmation d'une re-immolation, même sacramentelle, du Christ. Il s'agit de la présence sacramentelle efficace de l'unique et irrenouvelable offrande de la Croix. Celle-ci, et elle seule, se trouve communiquée à l'Eglise par l'Esprit sous des signes sacramentels. Si bien que l'Eucharistie elle-même appartient à l'ordre des « moyens » grâce auxquels les croyants participent en vérité au mystère du Sacrifice de la Pâque, sacrifice unique et suffisant pour tous les péchés de tous les hommes et de tous les temps.

Dans cette perspective les vieilles querelles sur la valeur propitiatoire de la Messe se réduisent à leur juste proportion. Si la Messe a un réel effet sur le péché, elle le tient au fait qu'en elle est active la vertu du seul et irrenouvelable Sacrifice propitiatoire dont on célèbre le *mémorial* et qui couvre et efface à lui seul tout le péché du monde [32]. Telle est la pointe de l'affirmation de foi. A chaque

30. Nous donnons en latin les deux rédactions : « *Cena dominica sive Missa est sacra synaxis seu congregatio populi Dei in unum convenientis, sacerdote praeside, ad memoriale Domini celebrandum* » (ed. 1969) ; « *in Missa seu Cena dominica populus Dei in unum convocatur, sacerdote praeside personamque Christi gerente, ad memoriale Domini seu sacrificium eucharisticum celebrandum* » (ed. 1970).

31. « *In Cena novissima, Christus sacrificium et convivium paschale instituit, quo sacrificium crucis in Ecclesia continue praesens efficitur, cum sacerdos, Christum Dominum repraesentans, idem perficit quod ipse Dominus egit atque discipulis in sui memoriam faciendum tradidit* » (ed. 1970). Voir aussi n. 55.

32. Sur le problème général de la propitiation voir les études du P. LYONNET. On trouvera une synthèse de sa recherche dans A. ROBERT et A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, t. II, Desclée, 1959, 840-889. Au sujet de l'affirmation de Trente sur la valeur propitiatoire de la Messe voir la remarque de M. THURIAN, *op. cit.*, 240-241 : « il faut remarquer d'emblée que, si le Concile se prononce contre les protestants qui n'admettent que le sacrifice de louange ou la simple commémoration, il condamne tout autant l'erreur 'catholique' stigmatisée par la Confession d'Augsbourg, selon laquelle la messe aurait valeur expiatoire pour les péchés actuels, tandis que la croix serait l'expiation du péché originel. En effet, si l'on a choisi l'adjectif 'propitiatoire', on a évité 'expiatoire' qui

tradition théologique de la vivre et de l'exprimer selon son esprit propre. Mais nous avouons ne pas être convaincu par la position de ceux qui, reconnaissant dans l'Eucharistie une présence sacramentelle de l'*ephapax* pascal, hésitent néanmoins à admettre que la valeur propitiatoire de ce Sacrifice marque sa célébration liturgique. Pourquoi cette exclusion ?

Nous comprenons toutefois que plusieurs anglicans de la tendance *evangelical* se trouvent gênés devant le raisonnement qui pour expliquer cette présence de l'efficacité de la Croix prend appui sur l'offrande éternelle que le Christ Prêtre ferait de son Sacrifice. Cet appel au Sacrifice éternel du Christ est largement attesté dans les deux communions. Certaines pages de Jeremy Taylor par exemple sont typiques [33] et la théologie romaine connaît de chaleureux défenseurs de cette vue. Mais ne joue-t-on pas sur les mots lorsque l'on emploie l'expression *sacrifice céleste* pour désigner l'attitude du Christ, désormais, face à son Père ?

Autre chose est, en effet, parler d'une valeur et d'une efficacité éternelles de l'œuvre accomplie par Jésus en son Sacrifice d'*Ebed Yahweh,* autre chose parler d'une prolongation de l'offrande de son Sacrifice dans le ciel, offrande à laquelle l'Eglise se relierait par la célébration eucharistique. Selon l'économie de l'Incarnation le Sacrifice rédempteur doit s'accomplir dans le temps et l'histoire [34], et

---

aurait créé une confusion entre la messe et la croix. L'expiation évoque la souffrance et l'immolation, la propitiation peut s'entendre du mémorial de l'unique sacrifice expiatoire, mémorial présenté au Père pour invoquer sa grâce. Si ' propitiation ' peut choquer un esprit protestant, il faut bien remarquer que cet adjectif évite toute idée d'expiation actuelle, au sens de la croix, toute idée de rédemption actuelle, au sens de l'unique sacrifice du Christ ». Cette remarque, où l'on retrouve la position de M. LEPIN, nous paraît confirmée par l'analyse des débats de Trente. Voir aussi E. C. S. GIBSON, *The Thirty-nine Articles of the Church of England,* Londres, 1896, 693, note 2. Une étude minutieuse de la *Somme Théologique* de THOMAS D'AQUIN montre d'ailleurs — à l'encontre de certaines affirmations par trop rapides et qui surprennent sous la plume de spécialistes — que ce dernier est d'une extrême discrétion à l'endroit du vocabulaire de la « propitiation ». Des neuf mentions rencontrées dans l'ensemble de la *Somme Théologique* la plupart sont des citations pauliniennes et aucune ne concerne la dimension proprement sacrificielle de l'Eucharistie : en III, 83, 5 il est question du propitiatoire de l'Ancien Testament.

33. Voir le texte publié par Paul Elmer MORE et Frank Leslie CROSS, *Anglicanism,* Londres, 1962, 495-496. Ch. GORE, *The Body of Christ,* Londres, 1901, 185-214 est typique. La position anglicane est résumée par G. AULÉN, *Eucharistic and Sacrifice,* Edinburgh, 1958, 190-192. Voir au sujet de Ch. GORE, E. L. MASCALL, *Corpus Christi,* 2e éd., Londres, 1965, 238. Cl. Beaufort MOSS, *The Christian Faith, an introduction to Dogmatic Theology,* Londres, 1965, 368-370 est nettement dans la ligne de l'union au Christ céleste. C'était la position de J. WESLEY. Voir W. M. F. SCOTT, *The Eucharist and the Heavenly Ministry of our Lord,* dans *Theology,* 1953, 42-50. PUSEY et WILBERFORCE sont dans cette ligne (cfr Alf. HARDELIN, *The Tractarian Understanding of the Eucharist,* Upsala, 1965, 215, 216-219)

34. Ceci est bien souligné par G. AULÉN, *op. cit.,* 191-192.

l'état de gloire du *Kurios*, terme du dynamisme pascal, est plus le signe ou le sceau de la consommation et de l'acceptation définitive du Sacrifice que la « prolongation éternelle de l'oblation de la Croix ». L'acte décisif de Dieu a eu lieu. Même si son attitude intérieure d'où sa Mort tenait sa valeur demeure, le Seigneur n'a plus à offrir son Sacrifice : il est désormais entré et nous avec lui dans le temps du « oui » que le Père dit à sa démarche. A la limite, certaines affirmations peu critiques sur le *sacrifice céleste* révèlent une regrettable confusion entre le moment historique du Sacrifice (débouchant dans la Résurrection qui en est comme le sceau divin) et les répercussions de cet acte historique. C'est bien à tort qu'on cherche à s'appuyer sur la lettre aux Hébreux. Des versets aussi importants que *7*, 26-28 ; *9*, 12-14 ; *10*, 11-18, qui soulignent avec force la relation à l'*une fois pour toutes* de l'œuvre historique, permettent d'interpréter correctement les versets si souvent cités : « *il est toujours vivant pour intercéder en leur faveur* » (*7*, 25) et surtout « *tout grand prêtre est établi pour offrir des dons et sacrifices, d'où la nécessité pour lui aussi d'avoir quelque chose à offrir* » (*8*, 3). L'œuvre de la Croix, scellée dans la Résurrection, est en elle-même l'unique et suffisante propitiation. Elle demeure devant Dieu [35].

Il est donc préférable, nous semble-t-il, de nous en tenir pour notre dialogue au contexte des récits de l'Institution avec la notion de *mémorial* qui y perce. Parce que le Sacrifice a été accompli, sa valeur se trouve éternellement « devant Dieu ». Au lieu de parler d'une entrée dans l'acte du Prêtre céleste s'offrant *hic et nunc* au Père, mieux vaut tabler sur la relation verticale du Sacrifice avec chaque moment de l'histoire humaine. Au *mémorial* l'Eglise entre en communion moins avec l'extension de l'offrande sacrificielle dans l'éternité qu'avec l'Evénement historique lui-même et son efficacité, tangente à tous les temps et les lieux [36]. La dimension propitiatrice de l'Evénement la rejoint alors sacramentellement et elle y entre de la façon scrutée plus haut : cette entrée, possible seulement par la communication de la vertu de la Pâque, est elle-même un effet du Salut. Il nous semble qu'alors nous pouvons nous entendre sur l'essentiel, même si les accentuations et les théologies sont différentes.

La notion de *mémorial* eucharistique permet d'éclairer un autre malentendu. Nos deux églises parlent, en toute fidélité à l'Ecriture et

35. On lira A. VANHOYE. *Situation du Christ. Hébreux 1-2*, Paris, 1969, 378-383, qui souligne à la fois la distinction et le lien que la lettre aux Hébreux met entre l'intercession du Christ et la manifestation de l'efficacité persistante de l'unique Sacrifice dans le pouvoir d'effacer les péchés.

36. Pour un essai d'explication voir *Le Sacrement, événement de Salut*, 95-128.

à la Tradition la plus ancienne [37], de *sacrifice de louange* en y reconnaissant une strate essentielle du mystère qui tire de là son nom. Plusieurs entendent même limiter à cet usage précis l'emploi du vocabulaire sacrificiel pour l'Eucharistie. Mais tout n'est pas clair dans le lien que l'on met alors entre ce « sacrifice de l'Eglise » et la Croix.

Le Sacrifice historique de Jésus ne nous est pas présenté dans les textes révélés comme un sacrifice de louange mais essentiellement comme un sacrifice d'expiation, de rédemption. Or au *mémorial* c'est cette œuvre salvifique de la Pâque qui forme la réalité intérieure du mystère célébré. Mais cela au moment même où le Peuple chrétien bénit Dieu des merveilles de sa Rédemption et le supplie d'amener son œuvre à son achèvement. Le Sacrifice expiatoire rejoint l'Eglise dans le sacrifice de louange et d'intercession auquel la tradition biblique reconnaît un dynamisme d'offrande communionnelle. Deux significations du « sacrifice » se trouvent ainsi nouées dans le *mémorial*, la première renvoyant à l'*ephapax* historique du Christ, la seconde à la réaction toujours neuve de l'Eglise. Il est important de noter que lorsqu'ils appliquent à l'Eucharistie le vocabulaire sacrificiel les documents patristiques les plus anciens songent avant tout au sacrifice de louange et à l'offrande de l'Eglise, qu'il s'agisse de l'oblation des dons ou de l'action de grâces comme telle [38].

Cette insistance sur le « sacrifice de l'Eglise », qui ne semble guère faire problème aux *evangelicals* et aux *catholics* des deux communions attentifs à éviter tout ce qui pourrait atténuer la suffisance absolue du Sacrifice pascal [39], nous paraît importante. Elle montre, surtout si l'on situe la louange et l'intercession à leur vraie place dans le *mémorial* — et cette place est centrale — que l'Eglise ne peut participer au Salut sans, dans le même moment et sous l'effet de cette grâce salvifique, s'offrir à Dieu *par, avec* et *dans* l'offrande du Christ. Nous recoupons ainsi, mais en un autre contexte, ce que nous disions plus haut du « sacrifice sacramentel ».

Donnons-nous cependant à cette « offrande de l'Eglise » toute sa portée ? La peur instinctive d'un relent de pélagianisme qui commande ici les réactions de plusieurs théologiens anglicans [40] ne les empêche-t-elle pas de tirer parfois toutes les conséquences doctrinales de cette

---

37. On trouvera une présentation et une analyse des documents anciens les plus importants dans J. DE WATTEVILLE, *Le Sacrifice dans les Textes eucharistiques des premiers siècles*, Neuchâtel-Paris, 1966.

38. C'est le cas de Justin, de Clément, d'Irénée, de Cyprien.

39. Ainsi A. M. STIBBS, *op. cit.*, 63 ; voir aussi *Doctrine in the Church of England, the Report of the Commission on Christian Doctrine appointed by the Archbishops of Canterbury and York in 1922*, 141-156 ; *The Lambeth Conference 1958*, 2. 83 - 2. 85.

40. C'est ce que notent les auteurs de *Growing into Union*, 189.

entrée de l'Eglise, à sa pauvre place, dans le dynamisme de la Pâque de son Seigneur ? Saisie par la puissance de l'Esprit, qui vient de cette Pâque et d'elle seule, l'Eglise se trouve traversée par le mouvement même du Salut qui est de se livrer au Père, en communion avec le Christ. Certes elle n'apporte rien qui accroisse l'efficacité de la Pâque, et ce qu'elle accomplit ne peut représenter que l'écho en elle de ce que Jésus a réalisé : elle entre dans l'œuvre de Jésus, source unique du Salut. Toutefois cette entrée ne saurait se confondre avec une pure passivité. Elle ne serait pas alors un acte de l'homme *hic et nunc* touché par la Rédemption, recréé en sa liberté. Aussi — c'est le mystère de l'articulation de la gratuité absolue du Salut avec le déploiement de la responsabilité de l'homme sauvé — le consentement de l'Eglise à l'Evénement, son entrée dans le mouvement du Serviteur qui lui fait la grâce de l'entraîner dans son don au Père en l'associant ainsi à sa mission, ne sont-ils pas des démarches vides et sans effet. La participation de l'Eglise à l'œuvre du Salut — qu'on ne saurait d'aucune façon nier bien qu'il faille toujours préciser qu'elle se fait nécessairement *in Christo* et représente un des fruits du Salut — se trouve ici impliquée, avec sa relation à la Rédemption de la multitude des hommes. Au *mémorial*, cette participation mystérieuse dépasse celle de la prière ordinaire et du témoignage quotidien. Elle s'inscrit dans le mouvement même de l'acte de Jésus mystériquement présent et dont elle actualise la valeur de rédemption universelle. Nous rejoignons ici quelque chose de la position de J. Jeremias sur le *mémorial*.

Si nous interprétons correctement les affirmations de *Growing into Unity*, il semble que, sinon au plan de l'explicitation doctrinale du moins au plan de l'intuition, nous pouvons nous entendre même ici. Il faut alors admettre que nos divergences sur la dimension sacrificielle de l'Eucharistie ne constituent pas un réel obstacle à l'unité. La nouvelle rédaction de l'article XXXI proposée en 1968 par la commission *On Christian Doctrine* nous paraît être, en dépit de sa saveur de compromis, un témoin de nos convergences [41].

---

41. « The offering of Christ once made upon the Cross is that perfect redemption, propitiation and satisfaction for all the sins of the whole world, both original and actual ; and there is no other satisfaction for sin, but that alone. In the Sacrament of the Holy Communion a perpetual memory is made of the oblation of Christ. No addition to his self-offering on the Cross is intended or conveyed. Therein we offer ourselves and our gifts, and receiving the spiritual food of the Body and Blood of Christ are made one with him and are incorporated into his mystical Body, which is the blessed company of the faithful both living and departed. Therein too we receive through the operation of the Holy Spirit by faith the saving benefits of Christ's death and resurrection » (*Subscription and Assent to the 39 Articles*, 65).

Il se peut d'ailleurs qu'aux origines les oppositions n'aient pas été aussi nettes que le ton des discussions le laisse croire à qui lit aujourd'hui les textes. Il est très difficile de déceler avec précision ce que recouvre chez Cranmer le terme *mémorial* sur lequel, du moins à partir de 1546, il s'appuie pour rendre compte de la nature du Repas du Seigneur. Or l'interprétation du premier *Prayer Book* (1549) puis du second (1552) en dépendent. S'agit-il d'une *mémoire* purement subjective ? Quelle marge d'objectivité retient-on ? Les études les plus récentes [42] s'accordent à reconnaître déjà une influence de Zwingli sur le texte de 1549. Mais d'autre part il est important de souligner combien, face à l'attitude radicale de Luther et même à celle de Calvin, la vision de Cranmer paraît désireuse de ne pas ôter à l'Eucharistie toute dimension sacrificielle. Qu'il entende réinterpréter, et de façon radicale, l'enseignement courant, cela ne fait pas de doute. Mais sa réaction violente ne recouvre pas nécessairement l'évacuation pure et simple de ce qui représente une ligne de force de la liturgie traditionnelle. A lire sa *Defence of the True and Catholic Doctrine of the Sacrament* (de 1550), on a l'impression que tout joue sur une équivoque : pour lui les expressions « sacrifice propitiatoire », « offert par le prêtre » évoquent obligatoirement la répétition de l'action du Christ, une nouvelle immolation. C'est ce qui apparaissait déjà dans son *Questionnaire on the Mass* (de 1547) [43]. Peut-être alors ces lignes trahissent-elles une intention plus positive et moins réductrice qu'on ne le penserait spontanément :

> Le prêtre doit annoncer la mort et la passion du Christ et tout le peuple se tourner vers la croix du Calvaire et voir le Christ suspendu et le sang coulant de son côté dans les blessures pour guérir tous leurs maux ; et le prêtre et le peuple ensemble doivent louer et remercier au même moment le chirurgien et médecin de leurs âmes. Tel est le sacrifice du prêtre et du peuple, non d'être des propitiateurs pour le péché ... mais

---

42. Ainsi Gregory DIX, *The Shape of the Liturgy*, Westminster, 1946, 640-674 ; C. W. DUGMORE, *The Mass and the English Reformers*, Londres, 1958 ; A. KAVANAGH, *The Concept of Eucharistic Memorial in the Canon revisions of Thomas Cranmer Archbishop of Canterbury*, St Meinrad, 1964 (surtout 93-120, 136-171) ; P. BROOKS, *Thomas Cranmer's Doctrine of the Eucharist*, Londres, 1965 ; E. P. ECHLIN, *The Anglican Eucharist in Ecumenical Perspective, doctrine and rite from Cranmer to Seabury*, New York, 1968 ; C. C. RICHARDSON, *Cranmer and the Analysis of Eucharistic Doctrine*, dans *JTS*, 1965, 421-437.

43. « The oblation and sacrifice of Christ in the mass is so called not because Christ indeed is there offered and sacrified by the priest and the people for that was done but once by Himself upon the Cross, but it is so called because it is a memory and representation of that very true sacrifice and immolation which before was made upon the Cross » (nous citons d'après G. DIX, *op. cit.*, 641). Voir aussi *Writings and Disputations of Thomas Archbishop of Canterbury, Martyr 1556, relative to the Sacrament of the Lord's Supper*, ed. J. E. Cox (Parker Society), Cambridge, 1844, 356, 369.

de célébrer continuellement dans le mystère ce qui fut une seule fois offert pour le prix du péché (*b*) [44].

Il n'est pas aisé d'y voir clair.

Certes la tradition anglicane ne se réduit pas à Thomas Cranmer. Mais dès qu'il s'agit des origines la même ambiguïté se discerne partout [45]. Nicholas Ridley, par exemple, fortement rivé aux thèses de Ratramne, évacue-t-il toute présence du sacrifice ? Que signifie pour lui la différence entre une présence « only in figure » et une « lively presentation » qui « effectuously representeth his body » ? Que mettre sous l'affirmation que le Sacrifice est présent « by signification » [46] ? Certainement plus qu'une pure pensée zwingliste, mais quoi ? De son côté John Jewel, dans l'*Apologia Ecclesiae Anglicanae* de 1561 puis dans sa *Replie unto M. Hardinges Answeare*, est loin de réduire la relation à la Croix à une pure et vide commémoraison [47].

(*b*) « *The priest should declare the death and passion of Christ, and all the people should look upon the cross in the mount of Calvary, and see Christ there hanging and the blood flowing out of his side into the wounds to heal all their sores ; and the priest and people all together should laud and thank instantly the chirurgeon and physician of their souls. And this is the priest's and the people's sacrifice, not to be propitiators for sin but ... to worship continually in mystery that which was once offered for the price of sin.* »

44. *Writings and Disputations...*, 359. Voir aussi l'*Answer to Gardiner* de 1551 qui donne une interprétation très symbolique (*ibid.*, 366).

45. Ce qui explique les interprétations différentes. Lire ici E. J. BICKNELL, *The Thirty-nine Articles*, 3th ed. revised by H. J. CARPENTER, Londres, 1963, qui pense que dans l'article XXXI : « the language is most carefully chosen. There is no denial of the Eucharistic sacrifice but of current perversions of it, as embodied in the practical system of worship during the Middle Ages. The plural 'sacrifices' condemns any idea that each Eucharist is in any sense a repetition of the sacrifice once offered on Calvary or an addition to it, or that by multiplying Eucharists blessings could automatically be multiplied ... It is not 'the sacrifice of the mass' but the 'sacrifices of masses' that is condemned : not any formal theological statement of doctrine — for such did not exist — but popular errors (*quod vulgo dicebatur*) » (417-418). Voir également E. C. S. GIBSON, *op. cit.*, 687-694. Mais comment concilier pleinement ces analyses de *scholars* compétents avec le travail historique de C. W. DUGMORE, *op. cit.*? Nous touchons ici du doigt l'ambiguïté que nous avons retrouvée tout au long de notre étude des documents les plus marquants de la première tradition anglicane.

46. Voir *The Works of Nicholas Ridley*, ed. H. CHRISTMAS (Parker Society), Cambridge, 1848, 216-217.

47. C'est ce que montre l'étude attentive de la *Part II* de l'*Apology of the Church of England*, ed. J. E. BOOTY (The Folger Shakespeare Library), Ithaca, 1963, 31-39 : « We say that Eucharistia, the supper of the Lord, is a sacrament, that is to wit, an evident token of the body and blood of Christ, wherein is set, as it were, before our eyes the death of Christ and his resurrection, and what act soever he did whilst he was in his mortal body ; to the end we may give thanks for his death and for our deliverance ; and that by the often receiving of this sacrament, we may daily renew the remembrance of that matter, to the intent we, being fed with the body and blood of Christ, may be brought into the hope of the resurrection and of everlasting life and may most assuredly believe that the body and blood of Christ doth in like manner feed our souls

On comprend peut-être mieux alors les diverses percées d'une vision nettement objective du « sacrifice eucharistique » qui apparaîtront par la suite. Ainsi chez un Lancelot Andrewes qui écrit sur ce sujet des pages que peu de catholiques romains hésiteraient aujourd'hui à signer [48] et, bien entendu, chez un William Lawd dans ses controverses avec le jésuite John Fisher (Percy) vers 1637 [49]. On sait que les idées de Lawd marqueront le *Prayer Book* écossais de 1637, témoin d'une récupération des valeurs traditionnelles. L'effort des *Tractarians* est trop connu, et a conduit à trop de contestations, pour que nous nous y attardions [50]. Mais il est né lui aussi de cette imprécision native de la vision anglicane. Dans ces perspectives le texte de la *Lambeth Conference* de 1958 apparaît à l'observateur du dehors comme un témoin important d'une recherche d'explicitation de la foi anglicane attentive à respecter un certain équilibre des diverses positions [51], dans une église qui se veut « catholic and reformed ».

Nous nous trouvons ainsi, du moins quant aux positions d'aujourd'hui, face à un accord substantiel, nous semble-t-il. Mais qui à son tour appelle, si nous voulons qu'il ne se limite pas à un vague concordisme, l'examen d'une autre question, celle de la présence du

---

as bread and wine doth feed our bodies » (31-32). Ailleurs il affirme que le Sacrifice de la Croix « is revived, and freshly laid out before our eyes, in the ministration of the holy mysteries » (cité par C. W. DUGMORE, *op. cit.*, 231).

48. Ainsi le texte reproduit dans P. Elmer MORE et F. Leslie CROSS, *Anglicanism*, 497, ou celui-ci, cité par H. E. SYMONDS, *The Council of Trent and Anglican Formularies*, Londres, 1933 : « we are in this action not only carried up to Christ, but we are also carried back to Christ as He was at this instant, and in the very act of His offering ... By the incomprehensible power of His eternal Spirit, not He alone, but He at the very act of His offering is made present to us ». Ces textes ont été signalés à notre attention par une note de travail du Prof. R. J. HALLIBURTON.

49. Il faut connaître ce texte : « my third instance shall be in the sacrifice which is offered up to God in that great and high mystery of our Redemption by the death of Christ ; for, as Christ offered up Himself once for all, a full and all-sufficient sacrifice for the sin of the whole world, so did He institute and command a memory of this sacrifice in a sacrament, even till His coming again. For, at and in the Eucharist, we offer up to God three sacrifices. One by the priest only ; that is the commemorative sacrifice of Christ's death, represented in bread broken and wine poured out. Another by the priest and the people jointly ; and that is the sacrifice of praise and thanksgiving for all the benefits and graces we receive by the precious death of Christ. The third, by every particular man for himself only ; and that is the sacrifice of every man's body and soul, to serve Him in both all the rest of his life, for this blessing thus bestowed on him » (nous citons d'après l'édition de la *Library of Anglo-catholic Theology, The Works of the M. R. Father in God William Laud, D.D.*, vol. II, *Conference with Fisher*, Oxford, 1849, 339-341).

50. Voir le travail fouillé de Alf HARDELIN, *The Tractarian Understanding of the Eucharist*, Upsala, 1965 (surtout 199-222).

51. The *Lambeth Conference*, 1958, 2.83 - 2.85. Voir l'*Answer of the Archbishops of England* (du 29 mars 1897) à *Apostolicae curae*. Le n° XI de cette *Answer* veut montrer que la tradition anglicane respecte en ce qui concerne **sa conception du « sacrifice eucharistique » les vues de Trente.**

Seigneur dans ce *mémorial*. Car les deux questions sont en fait inséparables.

II. — La présence du corps et du sang du Seigneur

Les positions de nos deux églises sur le « sacrifice eucharistique » se trouvent liées à un autre problème, difficile lui aussi : la façon dont nous comprenons la présence du corps et du sang du Seigneur dans les signes du *mémorial*. Nous admettons tous que ce corps et ce sang nous sont donnés. Nous précisons tous qu'ils le sont en tant qu'aliments spirituels, reçus de façon spirituelle [52]. Aucun de nous n'hésite à affirmer que le Seigneur est vraiment présent dans le sacrement de la Sainte Cène. Mais mettons-nous sous les mêmes termes un contenu identique ? Or la question reflue sur celle du sacrifice, et nous ne pouvons nous dire pleinement d'accord sur celle-ci que si au préalable nous avons tiré au clair la première [53].

Il n'est pas facile de démêler cet écheveau embrouillé. Et cela dans les deux églises. On sait comment la rédaction de l'article XXVIII des *Articles on Religion* semble bien réintroduire ce que l'on pourrait appeler une doctrine de compromis [54] :

> La Cène du Seigneur n'est pas un simple signe de l'amour que les chrétiens doivent avoir entre eux l'un pour l'autre mais est pour sûr un

---

52. C'est ainsi que l'*Institutio Generalis Missalis Romani*, n° 56, écrit : « cum celebratio eucharistica convivium paschale sit, expedit ut, juxta mandatum Domini, Corpus et Sanguis ejus ut cibus spiritualis accipiantur » (ed. de 1969), « cum celebratio ..... Corpus et Sanguis ejus a fidelibus rite dispositis ut cibus spiritualis accipiatur » (ed. 1970).

53. Nous sommes d'accord avec la remarque de E. L. MASCALL, *Corpus Christi*, 2e éd., Londres, 1965, 83 : « I cannot agree with those who hold that without a satisfactory doctrine of the Presence an adequate understanding of the Sacrifice is either possible or sufficient ».

54. Voir le bel ouvrage de W. JARDINE et A. GRISBROOKE, *Anglican Liturgies of the Seventeenth and eighteenth Centuries*, Londres, 1958 (surtout l'introduction), et les commentaires de E. J. BICKNELL, *op. cit.*, 382-407 et Edgar C. S. GIBSON, *op. cit.*, 640-667. Voir aussi l'histoire de la célèbre *Black Rubric*. Insérée illégalement en 1552 dans le *Prayer Book* d'Edouard VI alors que le livre était à l'impression, elle disait que si les communiants devaient s'agenouiller pour recevoir le pain et la coupe « it is not meant thereby that any adoration is done, or ought to be done, either unto the Sacramental bread or wine there bodily received, or unto any real and essential presence there being of Christ's natural flesh and blood ». En 1559 elle disparaît. Elle réapparaît en 1662 mais dans une nouvelle rédaction qui cherche à ne pas exclure la foi en la présence eucharistique : on parle alors de « any corporal presence of Christ's natural flesh and blood ». On sait également que l'auteur du troisième paragraphe de l'article XXVIII tel qu'il se lit est l'évêque de Rochester, Edmund GUEST, qui affirme dans une lettre à CECIL qu'il n'avait aucunement l'intention « to exclude the Presence of Christ's Body from the Sacrament but only the grossness and sensibleness in the receiving thereof » (on trouve ce texte dans C. F. HODGES, *Bishop Guest : Articles Twenty-eight and Twenty-nine*, Londres, 1894, 22).

> Sacrement de notre Rédemption par la mort du Christ : à un tel point que pour ceux qui le reçoivent convenablement, dignement et avec foi, le Pain que nous rompons est une communication du Corps du Christ ; et de même la Coupe de Bénédiction est une communication du Sang du Christ.
>
> La Transsubstantiation (changement de la substance du Pain et du Vin) lors de la Cène du Seigneur ne peut être prouvée par l'Ecriture, mais elle est contraire à la lettre de celle-ci, détruit la nature d'un Sacrement, et a donné lieu à de nombreuses superstitions.
>
> Le Corps du Christ est donné, reçu et mangé à la Cène, seulement d'une façon céleste et spirituelle. Et le moyen par lequel le Corps du Christ est reçu et mangé à la Cène est la Foi.
>
> Le Sacrement de la Cène du Seigneur n'a pas à être, en vertu de l'ordonnance du Christ, conservé, amené en procession, élevé ou adoré (*c*).

Il y a de la part du Seigneur offrande et don de son Corps et de son Sang. Les signes ne sont pas vides. On est donc loin d'une vision à la Zwingli. On ajoute toutefois que cette offrande ne s'actualise dans le chrétien que par la foi de celui-ci. L'article XXIX le précise :

> Les pervers et ceux qui manquent de foi vive, bien qu'ils pressent entre leurs dents (comme le dit saint Augustin) charnellement et visiblement le Sacrement du Corps et du Sang du Christ, ne participent pourtant d'aucune façon au Christ mais bien plutôt mangent et boivent pour leur condamnation le signe ou Sacrement d'une si grande réalité (*d*).

Il faut se demander si ce tissu d'affirmations pour la plupart traditionnelles recouvre, au moins pour l'essentiel, ce que la tradition catholique (au sens large du mot) considère comme la vérité nécessaire, répondant à une juste interprétation du donné de foi.

Depuis surtout le renouveau des études liturgiques et patristiques, la pensée catholique romaine s'est sérieusement interrogée sur la

---

(*c*) « *The Supper of the Lord is not only a sign of the love that Christians ought to have among themselves one to another ; but rather a Sacrament of our Redemption by Christ's death : insomuch that to such as rightly, worthily and with faith, receive the same, the Bread which we break is a partaking of the Body of Christ ; and likewise the Cup of Blessing is a partaking of the Blood of Christ.*

Transubstantiation (or the change of the substance of Bread and Wine) in the Supper of the Lord cannot be proved by Holy Writ ; but is repugnant to the plain words of Scripture, overthroweth the nature of a Sacrament, and hath given occasion to many superstitions.

The Body of Christ is given, taken and eaten, in the Supper, only after an heavenly and spiritual manner. And the mean whereby the Body of Christ is received and eaten in the Church is Faith.

The Sacrament of the Lord's Supper was not by Christ's ordinance reserved, carried about, lifted up, or worshipped. »

(*d*) « *The wicked and such as be void of a lively faith, although they do carnally and visibly press with their teeth (as Saint Augustine saith) the Sacrament of the Body and Blood of Christ, yet in no wise are they partakers of Christ : but rather, to their condemnation, do eat and drink the sign or Sacrament of so great a thing.* »

véritable nature de la présence eucharistique en essayant de la lire dans des perspectives élargies [55]. Grâce surtout à un contact profond avec la tradition des églises d'Orient et à la remise en lumière du rôle primordial du signe dans le fait sacramentel, elle en est peu à peu venue à cerner de plus près le sens authentique de sa foi en la présence vraie du Seigneur dans le sacrement de la Sainte Cène. Plusieurs aspects de cette recherche, dissipant de nombreuses équivoques que parfois le catholique romain peu au fait des véritables implications du vocabulaire traditionnel ne soupçonnait pas mais qui heurtaient d'autres chrétiens, ont été assumés dans les textes conciliaires ou les décisions pastorales du Magistère officiel. Négligeant les pistes, pleines de promesse, qui s'ouvrent çà et là mais qui — à cause de ce que nous disions du statut du théologien — demeurent encore à l'état de positions personnelles appelées à subir l'épreuve de la critique et à s'affermir dans le dialogue, il nous faut présenter les traits essentiels de ce que l'on peut caractériser comme la foi éclairée de la tradition romaine aujourd'hui. Certaines difficultés rencontrées dans notre dialogue nous obligent à nous attarder sur la vision catholique romaine.

Une présence sacramentelle

On ne s'étonnera pas de retrouver les catégories qui ont servi à éclairer la nature du « sacrifice eucharistique » : la présence du Corps et du Sang est en effet pour la pleine actualisation de celui-ci et l'intériorisation de son efficacité dans la vie des croyants. La plus essentielle de ces catégories est celle de « l'être sacramentel ». La présence réelle et vraie du Seigneur au *mémorial* n'équivaut donc pas à une présence de type physiciste. Elle appartient à un ordre de réalité bien spécifique qui ne peut se confondre avec celui des réalités naturelles : réalité du monde nouveau ouvert par la Résurrection et dont l'agent est l'Esprit Saint. Soulignons que ce recours à un mode « sacramentel » et non « naturel » de présence ne répond en rien à un désir de tricher avec les textes de Trente. A la session XIII, au chapitre premier du Décret sur l'Eucharistie, celui-ci écrit ces lignes, que l'on cite souvent de façon tronquée :

> Le Saint Concile enseigne et professe ouvertement et sans détour que dans le vénérable sacrement de la sainte Eucharistie, après la consécration du pain et du vin, notre Seigneur Jésus Christ, vrai Dieu et vrai homme, est présent vraiment, réellement et substantiellement sous l'apparence de ces réalités sensibles. Il n'y a en effet aucune contradiction à ce que notre Sauveur siège lui-même toujours à la droite du

55. Il faut rappeler ici le travail de Dom CASEL et de l'école dite de la *Mysteriengegenwart* (qui a obligé en particulier le thomisme à redécouvrir certaines insistances de THOMAS D'AQUIN), celui de A. VONIER, celui plus proche de nous de E. MASURE, *Le Signe*, Paris, 1954; *Le Sacrifice du Chef*, Paris, 1957.

> Père dans les cieux, selon un mode d'existence qui lui est naturel, et à ce que néanmoins il nous soit en d'autres lieux sacramentellement présent en sa substance, dans un mode d'existence que nos mots peuvent sans doute à peine exprimer, mais que notre intelligence, éclairée par la foi, peut cependant reconnaître et que nous devons croire fermement comme une chose possible à Dieu (*e*) [56].

Or cet ordre de réalité est, nous l'avons dit, essentiellement conditionné par sa relation au signe. Ce que le Concile condamne dans le canon 1 de cette session est la position minimaliste qui réduit cet « être sacramentel » à une signification vide, en oubliant que dans l'économie sacramentelle le signe porte la présence mystérieuse de cela même qu'il évoque [57]. L'humanité pascale du Seigneur rejoint vraiment l'Eglise qui célèbre le *mémorial*. Elle ne devient pas présente en une pure évocation ou en une simple causalité. Elle devient elle-même présente et en elle-même. Il faut toutefois immédiatement préciser qu'elle est alors présente sous un mode qui n'est pas le mode naturel mais dont la finalité consiste précisément à la mettre en contact avec celui-ci.

On peut caractériser ce mode sacramentel comme un mode de médiation. Et à deux plans. D'abord parce que le signe et son contenu objectif sont tendus à la fois vers l'humanité du Seigneur en son être naturel, excluant toute modification et *à fortiori* toute multiplication, et vers les hommes, multiples et en des situations diverses, qu'il faut combler des biens du Salut. L'être sacramentel permet alors la présence de l'unique et de l'immuable à la multitude des hommes et au déroulement de l'histoire. Mais à un second plan, le mode sacramentel permet ce que l'on pourrait appeler une présence intermédiaire, située entre la présence naturelle et historique que l'homme ne peut plus expérimenter comme telle et la présence du « face à face » que l'homme ne peut pas encore expérimenter. Ces deux plans représentent deux dimensions d'une unique médiation — dimension verticale (de Jésus Seigneur au chrétien) et dimension horizontale (entre deux moments du mystère de la rencontre de Jésus et de l'homme) — mais dont la première est finalisée par la

(*e*) *« principio docet Sancta Synodus et aperte ac simpliciter profitetur, in almo sanctae Eucharistiae sacramento post panis et vini consecrationem Dominum nostrum Jesum Christum verum Deum atque hominem vere, realiter ac substantialiter sub specie illarum rerum sensibilium contineri. Neque enim haec inter se pugnant ut ipse Salvator noster semper ad dexteram Patris in caelis assideat juxta modum existendi naturalem, et ut multis nihilominus aliis in locis sacramentaliter praesens sua substantia nobis adsit, ea existendi ratione, quam etsi verbis exprimere vix possumus, possibilem tamen esse Deo, cogitatione per fidem illustrata assequi possumus et constantissime credere debemus. »*

56. Nous citons d'après la traduction de DUMEIGE, 735. Texte original dans *DS*, 1636.

57. *DS*, 1651.

seconde. Elles répondent à la situation de l'Eglise. On ne saurait donc imaginer cette présence selon le mode dont Jésus était avec les siens durant son ministère [58]. La triple orientation du *mémorial* — mémoire du passé, désignation de ce que la grâce de Dieu opère *hic et nunc*, annonce du futur —, gravée dans les signes eux-mêmes, marque sa qualité et détermine sa nature. Jaillissant de la mémoire de l'Evénement du Salut et ouvrant sur l'espérance, elle est, au sens le plus fort de l'expression, la présence que l'Esprit qui « fait part du bien de Jésus » (cfr *Jn* 16 : 14) accomplit pour ce temps-ci de l'Histoire du Salut.

Une première conclusion se dégage : il ne saurait s'agir d'une présence locale et spatiale. Si la théologie médiévale et Trente emploient pour désigner la relation du Corps et du Sang aux espèces sacramentelles le terme *contineri* ou l'expression *contineri sub speciebus* [59], ils sont néanmoins soucieux de souligner que « *nullo modo corpus Christi est in hoc sacramento localiter* [60] ». Thomas d'Aquin précise même que le lieu où le Corps du Christ se trouve ainsi sacramentellement n'est pas « rempli par la substance du Christ [61] ». Inutile de nous attarder sur ce point qui a cessé d'être entre nous une source de malentendus.

Il est vrai que l'emploi de *substantia* pour exprimer la densité et le réalisme de ce qui est ainsi « contenu » et donné demeure une cause majeure de confusion, non seulement parce que la pensée moderne a évolué et ne comprend plus guère le sens ancien de ce vocable mais aussi parce que ce sens ancien lui-même n'est pas clair et oscille entre un emploi commun et un emploi technique. Il ne suffit pas d'affirmer que les textes tridentins refusent d'inféoder la foi à un système philosophique pour que les équivoques disparaissent magiquement.

Que veut-on dire au juste dans la tradition catholique romaine par présence substantielle [62] ? Le terme *substantia* est pris ici en un sens qui se situe en-deçà de l'explicitation proprement systématique — laquelle pourtant, notons-le, ne lui est pas étrangère — qui

---

58. Ceci est bien mis en relief par D. M. Baillie, *op. cit.*, 102-107.
59. Voir *DS*, 1636, 1651, 1653 ; Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, III, 76.
60. Thomas d'Aquin, III, 76, 5.
61. *Ibid.*, ad 2.
62. E. Schillebeeckx, *La présence du Christ dans l'Eucharistie*, éd. franç., Paris, 1970, étudie la pensée de Trente à ce sujet. Nous apporterions quelques nuances à ses conclusions touchant l'influence de la pensée aristotélicienne dans les discussions. Une étude des discussions conciliaires faite à la lumière des écrits des théologiens et des évêques en cause montre que le recours à la patristique donne à certains d'entre eux la juste perception de la relativité d'une formulation en termes inspirés de l'aristotélisme. Notre jugement rejoint sur ce point celui de J. Ch. Didier, dans *Esprit et Vie*, 1970, 134-139, 449-450.

l'oppose à l'accident. Il désigne ce qui répond à la question « qu'est-ce que ceci ? », donc l'être profond, fondamental des choses une fois que l'on a dépassé les simples apparences, le *ce que* radical d'une réalité. En d'autres termes, la *substantia* est alors ce que l'intelligence discerne comme le fond ultime portant toutes les manifestations ou attributions de cette réalité et rendant compte d'elles. Les sens, en effet, ne la saisissent jamais comme telle parce qu'on ne peut la percevoir que par l'intuition spirituelle qui la lit comme en filigrane dans ses expressions ou ses apparences. Cela qu'il s'agisse de réalités naturelles ou artificielles. C'est ce qui permet de dire : « ceci est un parfum *de rose* », « ceci a le goût *du pain* ». Réponse la plus ultime à ce niveau normal de la curiosité humaine, et au-delà de laquelle l'intelligence ne pourra aller qu'en s'interrogeant, dans un nouveau moment, sur la nature de cette rose ou de ce pain. Donc, au *mémorial* eucharistique, à la question : « qu'est-ce que ceci ? » le croyant qui reçoit le pain eucharistié doit répondre dans sa foi : « c'est le Corps du Christ, se donnant en nourriture comme Pain de Vie ». Il affirme ainsi que ce qui est présent et donné n'est pas une simple puissance surnaturelle mais bien l'être profond du Corps du Seigneur, le « ce que » qui se manifeste et se déploie dans tout ce que la foi attribue à la réalité du Corps du Seigneur, et qui fait l'unité de toutes ces attributions.

Ce croyant affirme toutefois également que cette présence, pour vraie et réelle qu'elle soit, se réalise sous un mode spécial et mystérieux. On n'a pas assez noté comment, cette fois au niveau de la réflexion proprement technique, l'effort médiéval et scolastique pour traduire en termes de *substantia* et *transsubstantiatio* ce que la Tradition véhiculait sous d'autres vocables [63] répond non seulement au dessein de sauvegarder la réalité et la densité de la présence mais également à celui d'éviter des conceptions lourdement matérialistes ou physicistes de celle-ci. Quoi qu'il en soit de la validité de l'outillage philosophique utilisé, qui n'a plus de résonances pour nous, il faut bien reconnaître que l'affirmation d'une présence *per modum substantiae* implique que le Corps du Seigneur soit *sub speciebus* d'une façon échappant à nos repères métaphysiques et qu'on ne saurait tenter d'imaginer. Pour la scolastique médiévale, en effet, la substance matérielle — tout entière dans le tout et dans chaque partie — ne peut être vue, touchée, localisée, que dans et par ses propres accidents. On n'en a l'expérience que par eux et ceci devient une condition radicale dès qu'il s'agit de reconnaître sa présence. Or ici les accidents qui tombent sous les sens sont ceux du pain et

63. Ainsi μεταβάλλειν, μεταποιεῖν, *transformare, transmutare, convertere,* etc.

du vin. La présence du Seigneur, crue dans la foi, ne rejoint les fidèles que par les accidents du signe sacramentel. Le Pain de la Vie éternelle, qui est en vérité le Corps du Seigneur réellement donné, n'est offert et reçu que dans les accidents du pain de la vie terrestre. Présence et signe sacramentel se nouent ici, et d'une façon qui caractérise ce type de présence en le faisant se rapprocher, bien qu'il s'en distingue, de celui sous lequel un esprit se rend présent [64]. Nous sommes donc aux antipodes d'une vision matérialisante.

D'ailleurs le Corps et le Sang ainsi donnés sont le Corps et le Sang du Christ glorifié, devenu par la puissance de l'Esprit Seigneur de la Création. La redécouverte de la nature du mystère pascal, dans lequel Mort et Résurrection sont inséparables, a permis à la pensée catholique romaine de renouer avec les grandes intuitions de la tradition orientale [65]. Car la Croix ne devient salvifique que dans et par l'acceptation par le Père de ce que Jésus y offre. Or le « oui » du Père est la Résurrection. Le Corps et le Sang salvifiques sont le Corps et le Sang de Jésus devenu *Kurios*. Aussi Paul parle-t-il du repas du *Kurios*, de la table du *Kurios*, de la coupe du *Kurios*, du Corps et du Sang du *Kurios* d'une façon qui n'est pas fortuite (*1 Co 11*, 23-33 ; *10*, 21). La réalité rendue présente dans l'Eucharistie appartient donc elle aussi à un univers bien spécifique qui est celui du « monde nouveau », monde de l'Esprit de Dieu, et dont nous ne pouvons scruter l'authentique nature. Non seulement le mode de présence mais le don lui-même échappent ainsi à la loi de cette création-ci.

On aura noté notre insistance sur le rôle de l'Esprit Saint. Un des plus beaux fruits dogmatiques du dialogue avec l'Orient est sans nul doute cette remise en lumière du lien nécessaire et premier existant entre le *mystère* de la présence eucharistique et l'action de l'Esprit Saint, qui est l'Esprit du Seigneur. Très timidement attestée au niveau des textes conciliaires, où elle n'apparaît en toute clarté qu'en un beau texte du *Décret sur la vie et le ministère des prêtres* [66], cette conviction a marqué l'*Instruction sur le culte du mystère eucha-*

64. THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiae*, III, 75, 1, ad 4 fait cette comparaison mais sans s'y attarder.

65. Dans la ligne de *Rm 4*, 25. Vatican II a assumé cette vue dans un beau texte de la Constitution *Gaudium et Spes*, n° 38, par. 2 : « le Seigneur a laissé aux siens les arrhes de cette espérance et un aliment pour la route : le sacrement de la foi dans lequel les éléments de la nature, cultivés par l'homme, sont changés en son Corps et son sang glorieux. C'est le repas de la communion fraternelle, une anticipation du Banquet céleste ». Nous avons longuement étudié ce point dans notre livre *L'Eucharistie Pâque de l'Eglise*, coll. *Unam Sanctam*, Paris, 1964.

66. N° 5 ; cfr ***Lumen Gentium*, n° 50, *Décret sur l'Oecuménisme*, n° 15.**

ristique [67] puis l'*Institutio generalis Missalis Romani* [68] et largement commandé la restauration de la Liturgie eucharistique. On lui doit en particulier les prières d'épiclèse des nouvelles Anaphores et le climat d'ensemble où se déroule dorénavant la célébration de la Messe. Le chrétien attentif au sens des textes perçoit qu'il ne s'agit pas d'un acte quelque peu magique mais d'une mystérieuse présence, tendue vers une rencontre, où dans la puissance de son Esprit Saint le Seigneur de l'Eglise se donne vraiment à celle-ci par la sacramentalité du *Mémorial*. En définitive, et le contenu des signes eucharistiques et la nature de cette réalité trouvent leur explication dans la puissance — toujours transformante — de l'Esprit de Dieu qui, se saisissant des biens de la Création dont il est le premier agent, y actualise l'emprise du Seigneur des cieux nouveaux et de la terre nouvelle. En d'autres termes, il les « approprie au Christ Seigneur », les met en un état de totale et radicale possession par le *Kurios*, qui fait ainsi poindre dans la première Création et par elle, les arrhes du monde eschatologique.

Or le *Kurios* exerce sa Seigneurie sur les hommes essentiellement par le dynamisme qui les réconcilie et les rassemble en en faisant un seul Corps, son Corps [69]. Le don du Corps et du Sang eucharistiques représente dans l'économie des temps nouveaux l'acte par excellence du Salut plénier, effet du Sacrifice pascal. Aussi la présence sacramentelle est-elle pour la rencontre efficace du Seigneur avec la communauté célébrant le *mémorial*, et en elle avec chaque fidèle. Il s'agit donc d'une présence qui, parce qu'elle est celle du *Kurios* en acte de Seigneurie sur son Eglise, se situe dans le champ d'un dynamisme tendu vers un accueil où la foi joue du côté du croyant le rôle clé. Trente a soin de préciser que cette présence est pour nous (*nobis*) [70]. Et c'est pourquoi les Anaphores eucharistiques, si elles demandent la transformation du pain et du vin, le font en ne s'arrêtant jamais sur la présence comme telle mais sur une transformation ultérieure, celle que le Corps et le Sang du Christ doivent opérer dans la vie des chrétiens. La présence réelle du Corps et du Sang du Seigneur se trouve ainsi, et cela ne lui est pas accidentel, inintelligible sans cette insertion dans le mouvement, qui est une action de Salut, par lequel le Seigneur se donne aux siens. En d'autres termes, elle représente ce que ce mouvement contient, la réalité qu'il communique. Sa densité et sa vérité se trou-

67. En particulier les n°s 3, 6, 8, 38, 50.
68. N° 56.
69. Ceci a été étudié dans J. Zizioulas, J. M. R. Tillard, J. J. von Allmen, *op. cit.*
70. *DS*, 1636.

vent donc finalisées par l'expérience de grâce de ceux qui recevront, en elle et par elle, *communion* au mystère de réconciliation et de paix qu'est l'humanité du Seigneur. De façon technique la scolastique disait que nous nous trouvions ici au niveau de la *res et sacramentum* tout tendu vers le niveau ultime des *res*.

Ce dynamisme qui va du Seigneur à l'assemblée et a son foyer dans le Corps et le Sang sacramentels réalise d'ailleurs une présence du Seigneur débordant les limites des signes utilisés. Car bien que le Seigneur ne devienne présent de la façon décrite jusqu'ici que dans le pain et la coupe, qui transmettent la plénitude du don de lui-même, c'est le même Seigneur qui dans la Parole proclamée éveille le cœur des siens pour qu'ils l'accueillent en vérité et par la personne du ministre préside au Repas où il les invite. Ce que la tradition catholique appelle la présence *substantialis* éclôt au sein de cette présence diffuse du Seigneur dans son Peuple, que la Constitution de Vatican II sur la Liturgie mais surtout l'encyclique *Mysterium Fidei* et l'*Instruction sur le culte eucharistique* ont très bien explicitée [71]. Là s'éclaire sa nature. On ne peut la comprendre vraiment que si on la saisit dans la démarche du *Kurios* invitant — par son ministre et sa Parole — les siens à sa Table, présidant celle-ci par son ministre, se donnant sacramentellement mais vraiment dans le Corps et le Sang de sa Pâque, afin que tous soient inscrits dans la puissance de sa Seigneurie, devenant ainsi son Corps. Précisons immédiatement que c'est le Seigneur présent à la droite du Père, donc hors du monde sacramentel, qui offre ainsi à son Eglise dans les signes eucharistiés le don sacramentel de lui-même.

On peut dire — mais on voit en quel sens — que le Corps et le Sang sacramentels, avec leur densité salvifique, sont une présence d'offrande, attendant l'accueil du croyant [72], lequel ne saurait se réaliser que par la foi vive, elle-même don de l'Esprit. Celle-ci fait que la présence fleurit en rencontre vivifiante. La tradition catholique romaine n'a jamais cessé de professer la vision augustinienne des diverses manducations du Corps du Christ. Sans la foi du chrétien, l'Eucharistie ne saurait, malgré ce qu'elle contient, produire sa *res*. Mais n'est-elle pas ordonnée à cet effet de grâce, comme tout sacrement ? C'est dire l'importance capitale du rôle de la foi. Par elle, et uniquement par elle, la présence — qui n'a pas besoin d'elle pour être le don objectif de lui-même que le Seigneur fait à son Eglise — devient non plus simplement une présence *pour* le croyant mais une

---

71. *Constitution sur la Liturgie*, cap. 1, n° 7 ; *Mysterium Fidei*, n°° 35-39 ; *Instruction sur le culte eucharistique*, n° 9.

72. On lira sur ce point l'explication éclairante de E. SCHILLEBEECKX, *op. cit.*, 81-145.

présence *avec* lui au sens que la philosophie personnaliste donne au mot présence, qu'elle lie à la relation interpersonnelle et réciproque. On connaît le mot de G. Marcel : « la présence est plus que l'objet, elle le déborde en tous sens [73] ». Dans cette perspective, être présent n'est pas simplement être posé devant quelqu'un mais être lié à lui dans un nœud de relations. On se voit ainsi, en ce qui concerne le mystère eucharistique, face à deux niveaux de présence qui ne sont pas du même ordre mais se trouvent néanmoins étroitement liés l'un à l'autre. Car d'une part la présence objective au sens de la théologie classique veut la *res* ultime, que la pensée contemporaine envisage avant tout comme une présence interpersonnelle, et d'autre part cette dernière ne peut avoir d'existence et de consistance que si les signes sacramentels transmettent la vérité objective de l'offrande du Seigneur.

C'est sans doute à ce point de notre exposé de la vision catholique romaine classique que plusieurs de nos frères anglicans se sentiront gênés moins par l'affirmation de la présence telle que nous la présentons que par l'insistance sur ce que nous avons appelé, afin d'éviter toute équivoque, la présence objective. Ils acceptent avec nous une présence vraie et réelle du Seigneur, essentiellement liée au pain et au vin. Mais, prenant très au sérieux le rôle de la foi que nous venons de mettre en relief, ils désirent ne pas opérer de coupure entre l'offrande faite par le Christ Seigneur de son Corps et de son Sang dans les signes sacramentels et l'accueil du croyant. Il leur paraît préférable de lier la présence du *Kurios* au mouvement global de l'Eucharistie culminant dans l'acte de la communion sacramentelle, sans chercher à détecter avec précision un moment où le pain et le vin porteraient déjà le don que le Seigneur veut faire de son humanité pascale. Les paroles du Christ à la Cène : « *prenez et mangez, ceci est mon corps* » les incitent à ne pas dissocier d'une façon qui leur semble artificielle l'avènement de la présence et l'acte de la manducation sacramentelle. Ceci sans tomber nécessairement dans un réceptionisme pur et simple. Le Corps et le Sang deviennent vraiment présents et sont vraiment donnés. Les éléments ne sont pas de purs signes sans contenu objectif [74]. Mais on refuse de les extraire du dynamisme intégral du *mémorial*.

---

73. G. Marcel, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Louvain-Paris, 1949, 79.

74. A. M. Stibbs, *op. cit.*, 74-75 fait sienne cette citation de P. T. Forsyth, *The Church and the Sacraments*, Londres, 1947, 233-234 : «(our action) does not simply point to the thing signified, nor suggest it, but conveys it, has it within it, brings it with it, gives it, does something, is really sacramental. We do not enact a small 'mystery' or tableau of Christ's sacrifice ; but Christ the Redeemer in His Church's Act gives Himself and His saving act to us anew (to us, not to God) ; and we give ourselves anew to Him in responsive faith ».

A cette position, qui lui paraît ne pas respecter suffisamment certains accents qu'elle trouve dans les textes révélés, en particulier dans la tradition de Paul et de Luc attentive à marquer un certain arrêt sur le pain rompu identifié au Corps, la théologie catholique romaine répond en posant en outre une question. Ne met-on pas ainsi dans l'ombre le fait fondamental, commandant tout le mystère de Jésus, que Dieu est prévenant, que son don est non seulement antérieur à la réponse humaine mais attente et éveil de celle-ci, attente pouvant être déçue ? Certes nous nous trouvons ici dans l'univers sacramentel, où les successions temporelles expriment des valeurs qui dans la réalité profonde du mystère sont concomitantes. D'autre part la théologie la plus sérieuse a rompu avec la vision trop myope qui cherchait à désigner la parole précise après laquelle la présence serait accomplie : elle fait déborder sur toute l'Anaphore, qui est une parole de foi de l'Eglise, l'efficacité de l'Esprit et de la Parole qui opère la présence, tout en reconnaissant que cette efficacité a son foyer dans le récit de la Cène. Mais précisément le fait que nous soyons en un univers sacramentel aux lois duquel la présence elle-même n'échappe pas, n'incite-t-il pas à admettre, au plan du déroulement des rites, deux moments sacramentels liés en un unique et indivisible dynamisme de Salut, le moment du Seigneur s'offrant gratuitement et où l'initiative de Dieu se trouve mise en plein relief, le moment de l'accès de l'Eglise à ce don accueilli avec foi dans la communion ? Il nous semble que la distinction de ces deux moments, si elle a soin de respecter le dynamisme global de la célébration et ne comprend pas le premier moment d'une façon grossièrement physiciste, sauvegarde plus pleinement la grande affirmation si heureusement défendue par la tradition anglicane que tout ici se fonde sur le mouvement allant de Dieu à l'homme qui commande la foi elle-même.

Il importe de prendre au sérieux cette divergence. Elle nous apparaît de plus en plus comme un écueil auquel nous risquons toujours de nous heurter et une source majeure des oppositions qui subsistent encore entre nous en matière d'Eucharistie. Ce ne serait pas servir la cause de l'unité que de chercher à l'éluder. D'autant plus que pour le reste, en ce qui concerne la question de la présence eucharistique que nous discutons actuellement, il nous semble que bien des malentendus peuvent être dissipés.

La pensée de Thomas Cranmer et celle de la première tradition anglicane souffrent en effet ici encore d'une ambiguïté comparable à celle que nous signalions au sujet du sacrifice. Où s'arrête l'influence de Zwingli [75] ? Quel rôle joue la pensée de Wyclif ? On sait

75. Voir note 42. G. Dix, *op. cit.*, 656 est radical : « for my own part, sur-

combien ces questions ont été discutées. S'il fallait s'en tenir à l'impression d'ensemble créée par les textes de Cranmer, de Ridley, même de John Jewel, on serait fortement enclin à caractériser la réaction anglicane comme le passage d'une conception objective de la présence à une conception subjective, peu soucieuse du contenu des signes sacramentels et attentive surtout à la réception de ceux-ci par la foi vive. Nous pourrions verser au dossier des textes nombreux, en particulier le livre III de la *Defence of the True and Catholic Doctrine of the Sacrament* (de 1550), qu'on ne voit pas comment interpréter autrement. Qu'il suffise de ce passage d'une œuvre moins connue :

> Lorsque je dis et redis ... que le corps du Christ est présent en ceux qui reçoivent dignement le sacrement, de peur que quelqu'un ne me comprenne mal et pense que j'entende affirmer que bien que le Christ ne soit pas corporellement dans les signes visibles extérieurs il serait toutefois corporellement dans les personnes qui reçoivent ceux-ci convenablement, je veux ici avertir le lecteur que je ne pense pas ainsi. Ce que j'entends c'est que la puissance, la grâce, la vertu et les bienfaits du corps du Christ qui fut crucifié pour nous ... sont vraiment et effectivement présents à tous ceux qui reçoivent convenablement les sacrements, mais cela je l'entends d'une présence spirituelle ... Il n'est pas plus présent corporellement ou réellement dans l'administration correcte de la Cène qu'il ne l'est dans l'administration correcte du baptême (*f*) [76].

(*f*) « *When I say and repeat... that the body of Christ is present in them that worthily receive the sacrament ; lest any man should mistake my words, and think that I mean that although Christ be nor corporally in the outward visible signs, yet he is corporally in the persons that duly receive them, this is to advertise the reader that I mean no such thing : but my meaning is that the force, the grace, the virtue and benefit of Christ's body that was crucified for us ... be really and effectually present with all them that duly receive the sacraments : but all this I understand of his spiritual presence ... Nor no more trully is he corporally or really present in the due administration of the Lord's Supper that he is in the due administration of baptism.* »

---

veying all the exposition of his teaching in his own words given here, I am quite unable to distinguish the substance of his doctrine from that of Zwingli ». E. P. ECHLIN, *op. cit.*, 22 est plus nuancé.

76. Nous citons d'après *Writings and Disputations*, 2. Citons cet extrait de la *Defence of the true and Catholic Doctrine of the Sacrament* : « they teach that Christ is in the bread and wine : but we say, according to the truth, that he is in them that worthily eat and drink the bread and wine ... They say that Christ is received in the mouth, and entereth in with the bread and wine : we say, that he is received in the heart and entereth in by faith » (*Lib.* III, *cap.* 2 ; ed. J. I. PACKER, *Thomas Cranmer, Courtenay Library of Reformation Classics*, Abingdon, 1964, 124). Ce passage, et d'autres qui le reprennent pour l'essentiel, traduit certainement une doctrine très proche de celle de Zwingli. Mais voir la réponse analysée par C. W. DUGMORE, *op. cit.*, 198-199, où est exprimée nettement la distinction entre présence du Corps du Christ « effectually in the sacrament » et présence « truly in the bread ». Ici il est moins **aisé de situer avec précision Cranmer face à Zwingli.**

Ce texte est clair. Et pourtant on sent déjà percer chez d'autres témoins la tension qui plus tard s'explicitera à travers maints efforts de repensée théologique au sein de l'anglicanisme : la reconnaissance d'une *action* réelle du Christ dans la Sainte Cène pointe vers la reconnaissance d'*une certaine présence* dans les signes du repas. Il ne s'agit pas d'un pur subjectivisme. C'est ainsi que N. Ridley confesse sa foi en une présence du *true body of Christ* dans l'Eucharistie mais en refusant d'y voir une *corporal presence of the body of the flesh* : celui qui est monté à la droite du Père est sur la Table de la Sainte Cène (*the heavenly Lamb is on the table*) mais selon une présence spirituelle (*by grace and not after any corporal substance of his flesh taken of the Virgin Mary*) [77]. En 1561, dans son *Apology of the Church of England*, John Jewel emploie une formule ambiguë :

> Nous tenons que le pain et le vin sont les saints et divins mystères du corps et du sang du Christ, et que par eux le Christ lui-même, vrai pain de la vie éternelle, est donné à l'intime de nous-mêmes dans une présence telle que par la foi nous recevons vraiment son corps et son sang (*g*) [78].

Or l'étude attentive des documents principaux ici impliqués montre qu'à la racine de cette ambiguïté se trouve une équivoque sur la nature de la présence sacramentelle. Tout tourne autour de la proposition suivante : si le Christ est au ciel il ne saurait être aussi sur la terre. On la retrouve chez F. Lambert, chez Ridley, chez Cranmer qui écrit : « *our faith is not to believe him (Christ Jesus) to be in bread and wine but that he is in heaven* [79] ». Dans la *Defence of the True and Catholic Doctrine of the Sacrament* celui-ci décrit d'ailleurs ce qu'il croit être la position de l'église catholique romaine d'une façon qui nous paraît fort éclairante pour bien saisir le sens de sa réaction :

> Pour revenir au sujet principal, de peur que l'on puisse estimer comme un nouveau système prôné par nous que le Christ en ce qui concerne son corps et sa nature humaine est au ciel et non sur la terre, par la grâce de Dieu on prouvera donc de façon évidente que ce n'est pas là une nouvelle invention mais que ce fut toujours la foi ancienne de l'Eglise

(*g*) « *We affirm that bread and wine are holy and heavenly mysteries of the body and blood of Christ, and that by them Christ himself, being the true bread of eternal life, is so presently given unto us that by faith we verily receive his body and blood.* »

77. On trouve ces textes dans l'édition de la Parker Society, pp. 236, 249 (ils sont cités et étudiés dans C. W. DUGMORE, *op. cit.*, 197). Certains passages de Cranmer groupés par C. W. DUGMORE, *op. cit.*, 191-192, se rapprochent de cette vision.

78. *Ed. cit.*, 33.

79. Cité par A. KAVANAGH, *op. cit.*, 135 (nous n'avons pas pu contrôler). Pour RIDLEY, voir l'affirmation similaire que l'on trouve dans l'édition de la Parker Society, 213.

> catholique jusqu'à ce que les papistes aient inventé une foi nouvelle selon laquelle le Christ est encore réellement, corporellement, naturellement et sensiblement ici avec nous sur la terre, enfermé dans une boîte ou à l'intérieur des dimensions du pain et du vin (*h*) [80].

On est loin de ce que nous avons exposé plus haut et de la distinction, pourtant fermement mise en place par Thomas d'Aquin, entre corps *naturel* du Christ et corps *sacramentel*. Toute l'équivoque repose sur le mode et le *comment* de la présence. Il n'est donc pas fortuit que, comme il l'admet lui-même, la question de la transsubstantiation où il voit l'erreur centrale, responsable des autres déviations, ait joué le rôle clé dans la revision que Cranmer fait de la foi eucharistique [81]. Et l'on est ainsi porté à accorder plus d'importance qu'on ne le fait parfois à l'influence des idées de Ratramne sur N. Ridley.

Les efforts de Lancelot Andrewes [82], de John Cosin [83], de W. Lawd, puis l'essai de *via media* tenté par D. Waterland, sans oublier la théologie des *Tractarians*, s'inscrivent, nous semble-t-il, au cœur de cette ambiguïté. La pensée tractarienne nous paraît typique. D'une part la transsubstantiation est repoussée parce que trop fondée sur le désir de trouver une explication humaine aux réalités de la foi, mais on s'applique à clairement distinguer la vue catholique romaine de celle des erreurs capharnaïtes [84]. D'autre part on cherche à montrer que la présence « spirituelle » ne s'oppose pas à une présence « réelle » mais à une présence « naturelle » perceptible par les sens [85]. On retourne ainsi à une vision profondément respectueuse du mystère — et plus que ne l'ont été bien des positions catholiques romaines — mais soucieuse de ne pas évacuer un authentique réalisme eucharistique.

(*h*) « *Now to return to the principal matter, lest it might be thought a new device of us, that Christ as concerning his body and his human nature is in heaven, and not in earth : therefore by God's grace, it shall be evidently proved, that this is no new devised matter, but that it was ever the old faith of the catholic Church, until the papists invented a new faith, that Christ really, corporally, and sensibly is here still with us in earth, shut up in a box or within the compass of bread and wine.* »

---

80. *Lib.* III, *cap.* 3, *ed. cit.*, 126-127. Mais comparer avec la présentation plus nuancée (quoique sous certains aspects plus violente) donnée *ibid.*, *Lib.* I, *cap.* 17, *ed. cit.*, 78-79.

81. Cfr *Writings and Disputations* ..., 374. Comparer avec l'opinion de GUEST citée à la note 54.

82. Voir le texte publié dans P. Elmer MORE and F. Leslie CROSS, *op. cit.*, 465-466 (surtout la finale).

83. *Ibid.*, 467-470 (noter les nuances de la pensée).

84. Ainsi R. I. WILBERFORCE (voir A. HARDELIN, *op. cit.*, 193-195 ; mais PUSEY ne sera pas convaincu, cfr *ibid.*, 195-198).

85. *Ibid.*, 155-157. La façon dont les *Tractarians* interprètent la *Black Rubric* est à signaler (cfr *ibid.*, 158-160).

Qu'en conclure au plan de notre *consensus* ? D'abord que l'on ne saurait parler en ce qui concerne la présence eucharistique d'une convergence totale. Si nous voulons ne pas construire sur des compromis bancals, il nous faudra réfléchir en commun sur les implications profondes de nos points de divergence. Est-ce sombrer dans un optimisme facile que de dire qu'à notre avis il nous sera possible de parvenir, même là, à un accord substantiel ? Si l'on tient compte des recherches exégétiques sur la nature du « signe » ici en cause, si d'autre part on approfondit ce que nous disions plus haut des divers types de présence du Seigneur que tous reconnaissent et qui se nouent dans l'Eucharistie, en évitant de voir dans la position catholique romaine un matérialisme grossier, un rapprochement sur l'essentiel peut être opéré. Il est certes difficile de fonder cet optimisme sur des textes officiels tels que l'*Answer of the Archbishops of England* à la décision de *Apostolicae curae* ou le rapport sur la *Doctrine in the Church of England* avec sa notion de la *real presence* et son interprétation du réceptionisme [86]. Plusieurs anglicans n'y reconnaissent pas entièrement leur conviction. Pourtant, situés dans l'ensemble des nouvelles perspectives que nous venons de mentionner, ces documents manifestent qu'entre nos deux communions dès qu'est en jeu la foi eucharistique les convergences l'emportent sur les divergences.

La question de la transsubstantiation

Il est toutefois un point sur lequel la tradition anglicane semble, malgré quelques voix discordantes, avoir maintenu son opposition aux vues romaines : la question de la transsubstantiation. En dépit de son intention évidente de rompre avec les vieilles polémiques, la nouvelle version proposée des *Thirty-nine Articles*, si elle supprime l'ancien paragraphe sur la transsubstantiation, maintient que la nature du pain et du vin n'est pas changée [87]. Elle est ainsi dans la ligne du rapport sur la *Doctrine of the Church of England* qui, après avoir rappelé le sens exact de la position thomiste et tridentine, écrit : « there is solid ground for the Anglican rejection of the doctrine of Transubstantiation as formulated by St Thomas and the Council of

86. Le n° XI de la *Responsio Archiepiscoporum Angliae ad Litteras Apostolicas Leonis Papae XIII, de Ordinationibus Anglicanis* exprime un accord quasi total avec la doctrine catholique sur le sacrifice (et ses implications, dont la présence) définie à Trente. Le rapport *Doctrine in the Church of England*, pp. 159-186, est lui aussi désireux de renouer avec une vue positive ; il le fait en se situant dans des perspectives historiques présentées avec grand souci d'objectivité.

87. « The Bible does not state the means whereby the bread and the wine, **remaining in their nature, are the Body and Blood of Christ, nor does it enjoin any use of the Sacrament except the partaking of it** » (p. 63).

Trent [88] ». Il serait d'ailleurs aisé de montrer comment les auteurs du XVII[e] siècle — même Lancelot Andrewes qui écrit pourtant sur ce sujet des pages pleines de concessions [89] — les *Tractarians*, nombre de théologiens contemporains se rejoignent ici. En notant toutefois, par souci d'honnêteté, que certains anglicans voient dans l'explication thomiste authentique de la transsubstantiation une *tenable opinion* [90].

Du côté catholique romain, il est évident qu'à ce plan le besoin d'une repensée profonde de la terminologie mais aussi des catégories sur lesquelles elle se fonde est vivement ressenti dans les divers milieux théologiques. L'encyclique *Mysterium Fidei*, tout en réagissant contre des essais ne parvenant pas encore à pleinement traduire le contenu de la foi traditionnelle, n'a en rien mis un frein à la recherche. Il est œcuméniquement intéressant de noter que cette dernière — dont les théories, non encore entièrement maîtrisées mais pleines de promesses, de la transsignification et de la transfinalisation sont le fruit — se greffe sur les efforts entrepris depuis longtemps en dehors de la tradition catholique romaine pour tâcher de rendre compte de ce qui survient dans l'être profond du pain et du vin lorsque l'Esprit de Dieu les assume comme sacrements du Corps et du Sang du Seigneur. Car bien avant ceux auxquels la littérature théologique catholique attribue la paternité des essais nouveaux d'explication, les théologiens réformés français du XVII[e] siècle — en particulier Michel Le Faucheur — transcrivaient le *métastoicheiô* grec de Théophylacte non seulement en termes de *transélémentation* mais aussi de *changement d'usage et d'effets* [91]. Plus près de nous et dans la communion anglicane un W. Spens, tablant sur les possibilités nouvelles que les éléments acquièrent, se situait dans la même ligne [92]. Sans céder à la tentation des concordismes trop faciles, et sans oublier les divergences sur la présence déjà signalées, ne peut-on pas rapprocher ces essais de ce que déjà N. Ridley confessait en un de ses derniers témoignages :

> Dans le sacrement il y a un certain changement du fait que le pain qui jusque là était du pain ordinaire est maintenant fait la présentation

88. *Ed. cit.*, p. 174.

89. Voir le beau texte publié dans P. Elmer More and F. Leslie Cross, *Anglicanism*, pp. 464-465.

90. C'est le cas de Cl. Beaufort Moss qui écrit : « many Anglican theologians have admitted that Transubstantiation, properly understood, is a tenable opinion, even in the Church of England, but not a dogma » (*op. cit.*, 363). Voir aussi la position nuancée de John Macquarrie, *Principles of Christian Theology*, New York, 1966, 424-426.

91. Voir les textes cités et étudiés par P. Y. Emery, *Le Sacrifice eucharistique selon les théologiens réformés français du XVII[e] siècle*, Neuchâtel-Paris, 1959, 57-65.

92. *Essays Catholic and Critical*, Londres, 1926.

> vivante du corps du Christ, et non pas simplement une figure (de celui-ci) : il représente efficacement ce corps ; et même à la façon dont le corps mortel était nourri par ce pain visible, ainsi l'âme intérieure est nourrie de la nourriture céleste du corps du Christ, que les yeux de la foi voient alors que les yeux du corps voient seulement du pain. Je reconnais qu'il y a dans le pain et le vin une mutation sacramentelle de cette sorte, qui en vérité n'est pas un petit changement puisqu'il est de ceux qu'aucun mortel ne peut accomplir mais seulement la toute-puissance de la parole du Christ (*i*) [93].

Peut-être Lancelot Andrewes nous permet-il alors de mieux percevoir ce qui fait problème entre nous lorsqu'il écrit :

> Tous les témoignages qu'il (le Jésuite) apporte parlent d'une sorte de changement (*pro mutatione, immutatione, transmutatione*). Mais on n'y trouve aucune mention d'un changement dans la substance ou de la substance. Nous ne nions cependant pas en cette matière la préposition *trans* ; et nous admettons que les éléments sont changés (*transmutari*). Mais nous cherchons un changement dans la substance et nous ne le trouvons nulle part (*j*) [94].

L'ensemble du problème n'est donc pas entièrement clair même pour la théologie catholique-romaine. Mais un point est net pour celle-ci : l'explicitation doctrinale du donné de foi ne saurait s'inféoder à une philosophie quelconque, même si historiquement on a pu utiliser tel ou tel système particulier qui paraissait plus apte à exprimer dans les catégories du temps le contenu, mystérieux et transcendant, de la foi. Nous avons déjà constaté qu'au niveau de l'analyse théologique le vocabulaire de la *substantia* prenait chez Thomas d'Aquin un sens précis et nuancé qui ne trouve plus de résonances dans les façons actuelles de penser. Inutile donc de s'y accrocher à tout prix. Ici comme ailleurs il importe de clairement distinguer entre la vérité à exprimer et le langage, toujours relatif même s'il porte la patine des siècles.

(*i*) « *In the sacrament is a certain change, in that that bread, which was before common bread, is now made a lively presentation of Christ's body, and not only a figure, but effectuously representeth his body ; that even as the mortal body was nourished by that visible bread, so is the internal soul fed with the heavenly food of Christ's body, which the eyes of faith see, as the bodily eyes see only bread. Such a sacramental mutation I grant to be in the bread and wine, which truly is no small change but such a change as no mortal man can make, but only the omnipotency of Christ's word.* »

(*j*) « *All his witnesses (of the Jesuit) speak of some kind of change* (pro mutatione, immutatione, transmutatione). *But there is no mention there of a change in substance or of the substance. But neither do we deny in this matter the preposition* trans ; *and we allow that the elements are changed* (transmutari). *But a change in substance we look for, and we find it nowhere.* »

---

93. *Ed. cit.*, 274.

94. Texte dans P. Elmer More and F. Leslie Cross, *op. cit.*, 464. L'original est en latin.

Or la vérité que la tradition catholique romaine veut préserver, défendre et éclairer est celle de la *conversio mirabilis* et non pas directement celle du mode de cette conversion. La distinction est essentielle pour notre débat. De plus, si l'on insiste ainsi sur la *conversio* c'est dans le seul but de rendre compte du réalisme de la présence. La conversion est seconde par rapport à cette dernière. Si donc la tradition catholique romaine parle d'une conversion de substance, son intention est alors de pleinement expliciter l'affirmation primordiale de la présence *per modum substantiae*. Il est frappant de constater comment au moment où il a nettement mis en place, dans les coordonnées philosophiques de son temps, les éléments apportant une certaine intelligibilité à la fois du réalisme et du mystère de cette présence, Thomas d'Aquin semble restreindre au maximum l'emploi du terme *transsubstantiatio*, courant sous sa plume lorsqu'il commentait les *Sentences*, et lui préférer le terme plus large de *conversio*. Des soixante-huit emplois du premier dans le *Commentaire* du Lombard on passe à trois emplois dans la *Summa Theologiae*, alors que le second presque ignoré du jeune théologien envahit peu à peu toutes les explications du *quomodo* de la présence [95]. Cette évolution permet de bien saisir la hiérarchie des divers niveaux de l'élaboration doctrinale. Elle explique aussi que nos divergences sur la nature de la présence refluent sur notre conception de son *quomodo*.

Sans prétendre présenter ici une solution aux problème posés par la notion et la compréhension de la transsubstantiation, il nous paraît important de développer en fonction d'une vision plus large de la *conversio* certaines des conclusions exposées plus haut. Il nous semble en effet qu'il faut chercher dans cette ligne les convergences que nous désirons établir.

Nous disions que le contenu des signes eucharistiques ne trouvait son explication que par référence à la puissance de l'Esprit qui, depuis la Pâque, actualise dans les réalités de la Création dont il est l'auteur l'emprise du *Kurios*. Car l'Eucharistie est essentiellement épiclèse [96]. Elle appartient par là à l'ordre de la Création nouvelle

95. On lira sur ce point l'étude très suggestive de A. R. MOTTE, *La chronologie relative du quodl. VII et du commentaire sur le IV^e livre des Sentences*, dans *BT* 3, 1933 (notes et communications), 29-45, surtout 30-35. Nous devons la connaissance de cette étude à une note de J. Ch. DIDIER, *art. cit.*, 133, note 29. On contrôlera aisément les chiffres ici donnés en ayant recours au *Complete Index of the Summa Theologica of St. Thomas Aquinas* de R. I. DEFERRARI and M. I. BARRY.

96. Nous avons insisté en plusieurs études sur cette dimension proprement pneumatique de l'Eucharistie. Voir en particulier *L'Eucharistie Pâque de l'Eglise*, 59-105, 174-227 ; *L'Eucharistie et le Saint-Esprit*, dans *N.R.Th.*, 1968, 363-387 ;

qui ne peut être que l'œuvre de l'Esprit amenant à leur *teleiôsis* les diverses initiatives de Dieu pour les hommes (dont la Création initiale) en les reliant à la Seigneurie de Jésus. Il ne s'agit jamais d'une ajoute artificielle venant comme coiffer de l'extérieur l'univers de la Création. L'Esprit de Dieu exerce au contraire sa puissance en « accomplissant », c'est-à-dire en amenant à se dépasser mais sans se détruire, les capacités et les appels de son œuvre première. L'ordre de la grâce, en dépit de sa transcendance radicale, respecte l'ordre de la nature et, loin de s'y additionner artificiellement, l'entraîne avec lui. Cette loi se vérifie, d'une façon analogique, à tous les registres de l'économie du Salut. Si, en effet, elle a son sommet dans le mystère de Jésus dont l'humanité reste inviolée et totalement intègre bien qu'elle soit celle de la personne du Fils, on la retrouve dans la justification et la sanctification du fidèle devenant par la foi et le baptême authentique fils adoptif du Père sans pourtant cesser d'être pleinement homme [97]. La grâce sanctifiante, quelle que soit la façon dont nous en rendons compte dogmatiquement, représente un cas habituel de transformation de l'être par la puissance de l'Esprit du *Kurios*, dans le respect intégral des structures et des impératifs de la Création. Ajoutons que cette transformation ne se réduit pas au pur don d'une efficacité passagère. Elle apporte à la personne une qualité nouvelle, appelée à s'épanouir dans la vie du Royaume éternel.

C'est sans nul doute dans cette économie de l'Esprit, commandant la vision chrétienne des réalités ecclésiales, qu'il importe de situer le mystère eucharistique et de rendre compte de la mystérieuse transformation des éléments sacramentels. En tenant compte toutefois des lois de l'analogie [98]. La question de la transsubstantiation prend alors ses véritables dimensions. La discrétion de la pensée orientale, en même temps que son insistance énergique sur le fait

---

c'était la matière de notre contribution à l'ouvrage collectif J. ZIZIOULAS, J. M. R. TILLARD, J. J. VON ALLMEN, *L'Eucharistie*.

97. Cette analogie est classique dans la tradition théologique. On la trouve par exemple chez Lancelot ANDREWES qui écrit : « there is that kind of union between the visible Sacrament and the invisible reality (*rem*) of the Sacrament which there is between the manhood and the Godhead of Christ, where unless you want to smack of Eutyches the Manhood is not transubstantiated into the Godhead » (P. Elmer MORE and F. Leslie CROSS, *op. cit.*, 464). En ce qui concerne l'analogie entre la présence *per gratiam* et la présence *in sacramento*, voir le texte bien connu de Fauste de Riez « nec dubitet quisquam primarias creaturas nutu potentiae, praesentia Majestatis, in dominici corporis transire posse naturam, cum ipsum hominem videat artificio caelestis misericordiae Christi corpus effectum » (*PL*, 67, 1056). F. X. DURRWELL, *Eucharistie et Parousie*, dans *Lumen Vitae* 26, 1971, développe longuement cette analogie.

98. Il s'agit de reconnaître à l'intérieur d'une économie unique de l'Esprit des réalisations diverses. Autre est l'emprise de l'Esprit sur la personne, autre son emprise sur la matière sensible. Mais il s'agit toujours du rayonnement et **de l'actualisation de la Seigneurie du Christ.**

que dans la profondeur du pain et du vin quelque chose s'accomplit en sorte que le pain et le vin deviennent en toute vérité la réalité même du Seigneur présent aux siens pour se donner à eux, peuvent, nous semble-t-il, servir de norme. Il ne s'agit plus du pain et de la coupe pour la vie qui passe mais du pain et de la coupe pour la Vie nouvelle qui — et nous retrouvons la loi normative de l'organisme sacramentel — sans rendre vaine la première se saisit d'elle pour l'amener à déboucher dans la joie sans fin de la communion éternelle. Or la nourriture de la Vie nouvelle ne peut être que Celui qui est en vérité la Vie. Ainsi s'opère dans et par l'Esprit un acte de la Seigneurie du Christ en cette création-ci où il fait percer les arrhes du monde eschatologique. Faute de situer l'Eucharistie intégralement dans l'économie, toujours transformante, de l'Esprit Saint, on risque soit de s'enfermer dans des refus trop radicaux de toute modification profonde des éléments assumés, soit de tourner en rond dans des explications trop rivées aux lois philosophiques de notre univers. Il s'agit d'un événement de l'Esprit des temps nouveaux, accompli dans une saisie de cette création-ci par le Seigneur de la Création Nouvelle.

Si ce que nous venons de présenter est exact, le recours à une vision proche de celle de l'Orient représente pour nos deux communions le moyen de surmonter les difficultés dans lesquelles elles s'enroulent l'une et l'autre. La fine pointe de la confession de foi, dégagée de tout essai d'explicitation théologique, nous paraît en effet préservée dans des affirmations comme celle-ci, de Théodore de Mopsueste :

> 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 [99]

ou ce passage connu de Cyrille de Jérusalem :

> nous supplions le Dieu qui aime les hommes d'envoyer l'Esprit Saint sur les dons qui sont déposés, pour qu'il fasse le pain corps du Christ et le vin sang du Christ ; car tout ce que touche l'Esprit Saint, cela est sanctifié et transformé [100].

Il serait aisé d'apporter de nombreux témoignages de la littérature patristique et du trésor liturgique de l'Orient, montrant comment la reconnaissance d'un changement profond du pain et du vin peut

99. *Les Homélies Catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, éd. R. TONNEAU et R. DEVREESSE, Città del Vaticano, 1949, 553. Il s'agit de *Hom.* XVI, 2e sur la Messe, n° 12.

100. *Cat. Myst.*, V, 7. 1-6.

s'allier à un sens réel du mystère là où la référence à l'Esprit est prise comme principe d'explication, et où le fait eucharistique n'est pas séparé de l'ensemble de l'économie nouvelle. Pour qui aimerait plus d'explicite qu'il suffise de rappeler ces quelques lignes qu'écrivait au moyen âge Nicolas Cabasilas dans son *Explication de la Divine Liturgie :*

> (le prêtre) supplie que ces dons, ayant reçu son très saint et tout-puissant Esprit, soient transformés, le pain en son précieux et saint corps, le vin en son sang immaculé et saint. Après ces prières et ces paroles ... le pain n'est plus la figure du corps du Seigneur, ni une simple offrande, portant l'image de la véritable offrande, ou contenant en soi, comme en un tableau, la représentation de la salutaire Passion : c'est maintenant l'offrande véritable elle-même, c'est le corps même infiniment saint du Maître, ce corps qui a reçu réellement tous ces outrages, ces insultes, ces coups ; ce corps qui a été crucifié, immolé, « qui a rendu sous Ponce Pilate le meilleur témoignage », qui a été souffleté, torturé, qui a enduré les crachats, qui a goûté au fiel. Pareillement le vin est devenu le sang même qui a jailli du corps immolé. C'est ce corps, avec ce sang, formé par le Saint-Esprit, né de la bienheureuse Vierge, qui a été enseveli, qui le troisième jour est ressuscité, qui est monté aux cieux, et qui est assis à la droite du Père[101].

Et n'est-ce pas ce que les nouvelles Anaphores de la liturgie romaine affirment dans les prières d'épiclèse, auxquelles elles redonnent toute leur importance ?

L'affirmation tridentine de la transsubstantiation, lue et interprétée dans son contexte d'explicitation théologique, vise précisément à sauvegarder ce que nous avons appelé la pointe de l'affirmation traditionnelle de foi : le pain et la coupe de cette création-ci deviennent en toute vérité, par la puissance de l'Esprit et d'une façon mystérieuse, le Corps de Celui qui dans sa Pâque a été fait Seigneur de la Création et de l'histoire. A chaque tradition ecclésiale de l'interpréter selon ses schèmes et sa sensibilité propres. Ici joue la pluralité doctrinale dont nous parlions en tête de cette étude.

III. — Le ministre autorisé à célébrer l'Eucharistie

La question eucharistique rebondit dès qu'on essaie de la situer, comme nous le suggérions, en son authentique contexte ecclésiologique et pneumatique. Car elle recoupe alors le difficile problème du ministère. On sait combien celui-ci est entre nos deux églises à la fois objet de *consensus* et de division. Le *consensus* vient de ce que toutes deux admettent une structure ministérielle à trois

101. *Cap.* XXVII, ed. *Sources Chrétiennes,* n° 4 bis, 175-177.

degrés (épiscopat, presbytérat, diaconat) qu'elles rattachent à la grande Tradition « apostolique ». La division, que des événements historiques encore proches ont rendue plus douloureuse, s'origine pour une grande part dans le fait qu'en ses instances officielles l'église romaine doute de la validité des ministères possédés par l'église anglicane depuis la consécration de Matthew Parker. S'y ajoute aussi le fait important qu'au sein même de la communion anglicane une vision plus libérale du ministère a droit de cité. Elle est présentée sous sa forme radicale, parallèlement à l'autre vue, à l'*approach B* de l'intercommunion dans le rapport *Intercommunion To-day* [102]. Les auteurs de *Growing into Union* abordent il est vrai cette opposition sous un angle neuf et parviennent ainsi à une vision unifiée qui nous paraît rejoindre pour l'essentiel la foi « catholique » (au sens large de ce terme) [103]. Il nous faut toutefois présenter, rapidement, les aspects du problème immédiatement reliés à l'Eucharistie.

Le problème historique d'une rupture ou non de la succession épiscopale dans la communion anglicane — problème difficilement soluble à la simple lumière des sciences historiques — ne nous concerne pas ici. La question que nous nous posons est la suivante : avons-nous une conception identique de la nature et de la fin du ministère ? Du côté catholique romain elle peut se préciser ainsi : dans la doctrine de foi anglicane quelle est la relation entre l'article XXV des *Articles of Religion,* qui semble plutôt pointer vers une vision libérale, et la Préface traditionnellement inscrite en tête de l'*Ordinal,* qui pointe dans un sens nettement « catholique » [104] ? Les

102. « Yet the historic episcopate, however venerable and valuable, is strictly a post-New Testament development, both as an institution and as a subject for theological reflection ; and all views which posit as an historical fact the transmission through it of the apostolic ministerial commission, or which regard the succession as part of the given structural essence of Christ's Church and so of the apostolic faith concerning that Church, remain unverifiable hypotheses » (n° 100, p. 57 ; voir les n°s 101 et 102, pp. 57-58).

103. *Op. cit.*, 69-88, 137-142.

104. L'article XXV porte : « Those five commonly called Sacraments, that is to say Confirmation, Penance, Orders, Matrimony, and Extreme Unction, are not to be counted for Sacraments of the Gospel, being such as have grown partly of the corrupt following of the Apostles, partly are states of life allowed in the Scriptures ; but yet have not like nature of Sacraments with Baptism and the Lord's Supper, for they have not any visible sign or ceremony ordained of God ». La *Preface* de l'*Ordinal* du *Prayer Book* commence ainsi : « it is evident unto all men diligently reading the holy Scripture and ancient Authors, that from the Apostles'time there have been these Orders of Ministers in Christ's Church : Bishops, Priests and Deacons. Which Offices were evermore had in such reverend Estimation, that no man might presume to execute any of them, except he were first called, tried, examined and known to have such qualities as are requisite for the same ; and also by public Prayer, with *Imposition of Hands, were approved and admitted thereunto by lawful Authority.* And therefore, to the intent that these Orders may be continued and reverently used and esteemed... » (texte de 1550).

pourparlers par lesquels les églises de la communion anglicane se proposent et préparent une *Organic Union* avec des communautés ecclésiales possédant une conception du ministère explicitement différente de la conception « catholique » justifient de plus en plus cette question. Il est donc normal de se demander comment des documents tels que l'*Answer of the Archbishops of England* à la décision de *Apostolicae Curae* ou le rapport sur la *Doctrine of the Church of England*[105] répondent à la nouvelle situation créée par l'ouverture œcuménique à des communautés ecclésiales non épiscopales.

Il n'est pas donc pas question de s'interroger en cette étude sur la validité du ministère anglican tel qu'exercé *hic et nunc* ou de savoir si l'Eucharistie anglicane donne vraiment la grâce. Notons que sur ce point la théologie catholique romaine parvient, en ce qui regarde l'ensemble des communautés qu'elle hésite à situer dans la succession apostolique telle qu'elle l'entend, à des solutions de plus en plus positives, encore que les arguments apportés soient de valeur fort inégale et que l'opinion accorde souvent trop de crédit aux moins solidement fondés d'entre eux[106]. Il s'agit — puisque notre propos est non de nous asseoir vaille que vaille à la Table d'une Eucharistie hâtivement improvisée mais de nous y unir en une vraie *koinônia* de foi, de vie et de culte — de chercher si nous communions dans une même vision profonde du ministère. Ne proclamons-nous pas, en effet, d'une part que l'Eucharistie célèbre et affermit l'unité de l'Eglise en donnant au Corps ecclésial le vrai Corps du Seigneur, d'autre part que le ministère historique appartient à l'*esse* de l'unité visible de l'Eglise du Christ[107] ? Comment alors traiter de l'une sans parler de l'autre ? Comme le remarquent les auteurs de *Growing into Union* dans leur présentation de la pensée d'Ignace d'Antioche, il existe un lien essentiel entre l'enracinement ferme de l'Eglise dans l'Evénement du Salut (par la profession de la véritable foi apostolique et la célébration commune de l'Eucharistie) et la fonction du

---

105. Voir Answer, n° XVII ; *Doctrine of the Church of England*, 156-159, 199, et surtout 114-124.

106. On lira le rapide mais suggestif tableau critique dressé par G. H. TAVARD, *Roman Catholic Theology and « Recognition of Ministry »*, dans *Journ. of Ecum. Stud.*, 1969, 623-628. Voir aussi D. N. POWER, *Ministers of Christ and his Church*, Londres, 1969, 177-178.

107. Voir A. M. ALLCHIN, *Intercommunion : an Anglican Approach*, dans *One in Christ*, 1969, 351. *Intercommunion To-day* remarque : « different Anglicans give very different answers to the question of the necessity of episcopacy in the Church. But despite these differences of interpretation, all Anglican provinces engaged in negotiations with other churches in this century have **insisted on the acceptance of the episcopate as a necessary element in the future constitution of the Church » (n° 165, p. 96).**

ministère tel que le Christ l'a voulu [108]. C'est dans cette perspective que nous envisageons ici la question du ministère.

La première étape en vue de percevoir la conception concrète qu'une église se fait du ministère est l'étude attentive de ses rites d'ordination. Or en vue de l'union avec les Méthodistes (dont le ministère n'a jusqu'ici qu'un degré) l'église anglicane a participé à la rédaction d'un nouvel *Ordinal* précédé d'une importante Préface dont une traduction latine est donnée en appendice. Le rejet du projet auquel l'*Ordinal* était lié et les critiques reçues ne nous interdisent pas de voir dans ce document un témoin important de la vision anglicane du ministère surtout lorsque l'on sait le soin mis à sa préparation. Les auteurs de *Growing into Union*, qui furent les plus ardents contestataires du *Scheme* proposé pour l'union, admettent d'ailleurs que l'*Ordinal* anglican-méthodiste est un point de départ valable [109]. Nous avons ainsi un document capable de nous révéler la « forme » de ministère que l'église anglicane entend explicitement garder et mettre en œuvre — parce qu'elle lui paraît essentielle — là même où elle se trouve engagée dans un processus d'union avec une communauté ecclésiale « non catholique ». D'ailleurs on nous en avertit :

> La doctrine du ministère et du sacerdoce du Ministère doit être cherchée dans ce qui est dit des Ordres dans l'*Ordinal* lui-même et dans la Préface revisée de celui-ci, et tout titre employé doit être interprété à la lumière de ce qui est dit là (*k*) [110].

Or l'analyse attentive et critique du *Commentary of the Draft Ordinal*, de la *Preface* et de l'*Ordinal* lui-même nous persuade qu'objectivement, malgré des imprécisions peut-être voulues parce que jugées nécessaires à l'entente désirée, les nouveaux rites sont substantiellement en accord avec ce que l'Eglise romaine elle-même professe au sujet du ministère voulu par le Seigneur. L'étude comparative de l'*Ordinal* et du nouveau *De ordinatione diaconi, presbyteri et episcopi* du *Pontificale Romanum* est sur ce point fort éclairante. Nous ne pouvons que relever ici les plans majeurs de convergence.

(*k*) « *The doctrine of the Ministry and the priesthood of the Ministry is to be sought in what is said about the Orders in the Ordinal itself and in the revised Preface of the Ordinal, and any title used must be interpreted in the light of what is said there.* »

---

108. *Op. cit.*, 70 (avec la note 1).

109. *Ibid.*, 121. Deux des auteurs de cet *Ordinal* étaient *observateurs* anglicans au *Consilium* de Liturgie de l'église catholique romaine.

110. *Report of the Anglican-Methodist Unity Commission, I - The Ordinal*, Londres, 1968, 9.

Le point le plus important pour notre propos est sans nul doute l'exposé synthétique que la *Preface* de l'*Ordinal* fait du ministère, à l'intérieur d'une large vision théologique où se retrouve le mouvement du début du décret conciliaire *Ad Gentes* [111]. Après avoir présenté l'Eglise dans le dynamisme de l'envoi du Fils et de l'Esprit, mis en relief le sacerdoce royal de tous les baptisés dans sa fonction à la fois cultuelle et missionnaire, le texte continue :

> Le Nouveau Testament nous montre l'Eglise au jour de la Pentecôte comme un corps de croyants ayant à l'intérieur de lui-même, comme son foyer reconnu d'unité et son organe d'autorité, l'Apostolat institué par le Seigneur lui-même (*l*) [112].

Le rituel explicitera amplement, nous y reviendrons, les fonctions qui font ainsi de l'Apostolat et de ce qui se situe dans son sillage le foyer de l'unité du Nouvel Israël. Mais la *Preface* a soin de préciser :

> La charge donnée par le Christ aux apôtres a été perpétuée dans l'Eglise, et c'est le désir de l'Eglise d'Angleterre et de l'Eglise méthodiste, en répondant à l'appel de Dieu pour l'unité, de préserver fidèlement et de transmettre cette charge dans leurs ordinations. Les deux Eglises ont prévu dans cet *Ordinal* les formes selon lesquelles le ministère historique peut être perpétué chez elles et qu'elles acceptent d'utiliser lorsqu'elles ordonnent des hommes à l'un des trois Ordres d'évêque, presbytre et diacre (*m*) [113].

Les titres eux-mêmes (*bishop, presbyter, deacon*) qui sont ceux employés dans l'Eglise d'avant la rupture veulent « *indicate the continuity of each Order with the historic ministry* » [114]. L'intention de fidélité à la tradition « catholique » ne saurait être plus nettement manifestée. On aimerait même plus de nuances lorsqu'il s'agit du lien de ce ministère avec la charge des Apôtres [115].

(*l*) « *The New Testament shows the Church on the Day of Pentecost as a body of believers having within it, as its recognized focus of unity and organ of authority, the Apostolate, which the Lord himself instituted.* »

(*m*) « *The commission given by Christ to the apostles has been perpetuated in the Church, and it is the desire of the Church of England and the Methodist Church, in following God's call to unity, faithfully to preserve and transmit this commission in their ordinations. The two Churches have provided in this Ordinal forms by which the historic Ministry may be continued among them and which they agree to use when they ordain men to any of the three Orders of Bishop, Presbyter and Deacon.* »

111. *Growing into Union*, 121, dans son propos de révision reste dans la même ligne.

112. *Report ... I - The Ordinal*, 11.

113. *Ibid.*, n° 7, p. 13. Cette *Preface* doit être lue en parallèle avec l'*Appendix II*, 34-36.

114. *Ibid.*, n° 8, p. 13.

115. *Growing into Union*, 74 est beaucoup plus satisfaisant : « we may say that all ministerial oversight embodies an authority which stems from Christ

La *Preface* a par ailleurs souci de bien situer ce ministère dans sa relation au sacerdoce de l'Eglise entière :

> Le sacerdoce royal que l'Eglise entière a reçu du Christ Seigneur et auquel chaque membre de son Corps participe est exercé par les fidèles de diverses manières. Le Ministère distinctif est une forme spéciale de cette participation. C'est de cette façon qu'il faut entendre le sacerdoce de l'évêque et du presbytre (*n*) [116].

Certes on souligne moins fortement que ne le fait la tradition catholique romaine dans son *Pontifical* [117] la distinction profonde entre sacerdoce royal des baptisés et sacerdoce ministériel : du côté romain on n'oublie jamais de rappeler que ces deux participations au sacerdoce de Jésus diffèrent *essentia et non gradu tantum* [118]. Ici encore les auteurs de *Growing into Union* parlent avec plus de bonheur et de précision [119]. On ne saurait pourtant accuser l'*Ordinal* de confusion, et la constitution *Lumen Gentium* (n. 10) s'exprime de façon similaire : « le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel ou hiérarchique ... participent l'un et l'autre, chacun d'une façon particulière, à l'unique sacerdoce du Christ ». Le rite d'ordination des *presbyters* et des *bishops* assignera d'ailleurs comme fonction à ceux-ci précisément ce que *Lumen Gentium* voit comme le spécifique qui les distingue des autres fidèles [120]. La *Preface* synthétise sa conception du ministère en cette définition :

> Le Ministère est donc un organisme mandaté par Dieu qui agit en relation avec tout le Corps au nom du Christ et représente le service sacerdotal de tout le Corps dans son culte commun. Les Ministres sont, selon l'expression du *Statement on Ordination* méthodiste, à la fois les ambassadeurs du Christ et les représentants de tout le peuple de Dieu (*o*) [121].

(*n*) « *The royal priesthood which the whole Church has received from Christ her Lord and in which each member of his Body shares, is exercised by the faithful in different ways. The distinctive Ministry is a special form of this participation. It is in this way that the priesthood of bishop and presbyter should be understood.* »

(*o*) « *The Ministry is thus a divinely appointed organ which acts in relation to the whole Body in the name of Christ and which represents the priestly service of the whole Body in its common worship. Ministers are, as the Methodist*

as Head of the Church and witnesses to his Lordship over his Church, including its ministers themselves. And we may further say that, though New Testament presbyters-bishops were not Apostles, just as present-day bishops and presbyters are not Apostles, yet the authority of their office was identical with the authority exercised by the Apostles - namely, the personal authority of the Lord ».

116. *Report ... I - The Ordinal*, n° 4, p. 12.

117. *Pontificale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum. Auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. De Ordinatione Diaconi, Presbyteri et Episcopi*, ed. typica, Vatican, 1968, 88 (monition suggérée, non imposée).

118. Cfr *Lumen Gentium*, n° 10 ; *Presb. Ord.*, n°s 2, 5.

119. *Op cit.*, 74. Voir aussi *ibid.*, 71.

120. *Report ... I - The Ordinal*, pp. 24, 32-33.

121. *Ibid.*, n° 5, p. 12.

Un second plan de convergence est que ce ministère se trouve conféré par une ordination dont l'effet dure toute la vie [122]. La *Preface* donne de cette ordination la définition et la description suivantes, où un catholique romain retrouvera ce que, surtout depuis la Constitution Apostolique *Sacramentum Ordinis*, sa propre église professe et pratique :

> L'ordination est un acte solennel par lequel celui qui est connu pour avoir reçu l'appel du Seigneur est introduit dans un ordre particulier du Ministère au sein de l'Eglise. Le centre en est l'action de l'Esprit Saint octroyant à la personne ordonnée ce qui la fait ministre ... Ceux qui prononcent la prière sont eux-mêmes déjà ministres possédant l'autorité nécessaire pour ordonner. Ils accompagnent cette prière de l'imposition de leurs mains sur ceux qui sont ordonnés. Les deux Eglises présentent leurs candidats dans la foi que l'Esprit agira en réponse à cette prière. Aussi pour toutes deux la prière accompagnée de l'imposition des mains est le signe extérieur par lequel l'ordinand reçoit le don de l'Esprit qui fait de lui un ministre (*p*) [123].

Les autres cérémonies sont des additions visant simplement à exprimer les divers aspects du ministère ainsi conféré [124]. Ajoutons que le ministre est toujours un *Presiding Bishop* auquel s'adjoignent pour l'ordination épiscopale deux autres évêques et pour l'ordination au presbytérat au moins trois presbytres [125].

Quant aux prières d'ordination, elles sont dans leur contenu substantiellement conformes à ce qui est au cœur de la prière d'ordination du *Pontifical romain* pour le ministère correspondant. On s'en rendra compte en lisant les deux textes :

Ordinal	*Pontifical*
Envoie ton Esprit sur ton serviteur pour la fonction d'évêque et de Chef Pasteur en ton Eglise. Revêts-le, nous t'en prions, comme tu as revêtu tes apôtres de la plénitude de ta grâce pour qu'il soit digne, comme un vrai	Envoie sur cet élu cette puissance qui vient de toi, celle de l'Esprit Souverain que tu as donné à ton Fils bien-aimé Jésus Christ, qu'il a accordé aux Saints Apôtres qui ont fondé l'Eglise en tous lieux, comme ton

statement on Ordination says, both Christ's ambassadors and the representatives of the whole people of God.»

(*p*) *« Ordination is a solemn act by which one who is acknowledged to have received God's call is brought into a particular Order of Ministry within the Church. Central to it is the action of the Holy Spirit in bestowing upon the person being ordained that which makes him a minister ... Those who voice the prayer are themselves already ministers with authority to ordain, and they accompany it by laying their hands on those who are being ordained. Both Churches present their candidates in the belief that the Holy Spirit will act in response to this prayer. Thus, for both, prayer with the laying on of hands is the outward sign whereby the ordinand receives the gift of the Spirit making him a minister.»*

122. *Ibid.*, n° 6, p. 12 (cfr *Appendix* II, p. 35).
123. *Ibid.*
124. ***Ibid.*, pp. 4-5 (*the Shape of the Forms of Ordination*).**
125. *Ibid.*, n° 8, p. 13.

pasteur, de nourrir et conduire ton troupeau ; d'offrir avec tout le peuple des sacrifices spirituels acceptables à tes yeux, de présider à la célébration du sacrement du Corps et du Sang de ton fils bien-aimé ; de promouvoir l'unité et l'amour à l'intérieur de ton Eglise. Accorde-lui une grâce telle qu'il puisse être prêt pour toujours à propager ton Evangile, la bonne nouvelle de la réconciliation avec toi ; d'user de l'autorité qui lui est donnée non pour détruire mais pour sauver, non pour blesser mais pour aider. Fortifie-le toujours contre les assauts du démon en sorte que soit comme chef sur ta maison ou comme ambassadeur pour le Christ dans le monde il puisse toujours se tenir sans rougir devant toi ; et que demeurant inébranlable dans ton service toute sa vie il puisse au dernier jour être appelé avec tous tes bons et fidèles serviteurs à entrer dans ta joie éternelle. Par Jésus Christ ton Fils, notre Seigneur, le Chef des Pasteurs et le grand Prêtre suprême, qui vit ... (*q*).

sanctuaire, pour la gloire et la louange incessante de ton nom. Accorde, Père qui connais les cœurs, à ton serviteur que tu as choisi à l'épiscopat, de faire paître ton saint troupeau et d'exercer à ton égard le souverain sacerdoce sans reproche, te servant nuit et jour ; de rendre sans cesse ton visage propice, d'offrir les dons de ta sainte Eglise. Fais qu'il ait en vertu de l'esprit du souverain sacerdoce le pouvoir de remettre les péchés suivant ton précepte, qu'il distribue les charges suivant ton ordre et délie de tout lien en vertu du pouvoir que tu as donné aux Apôtres ; qu'il te plaise par sa douceur et la pureté de son cœur, en t'offrant un parfum agréable. Par ton Fils Jésus Christ ... (*r*) [126].

(*q*) « *Send down thy Holy Spirit upon this servant, for the office of a Bishop and Chief Pastor in thy Church. Endue him, we pray thee, as thou didst endue thine apostles with the fullness of thy grace, that he may be worthy as a true shepherd, to feed and govern thy flock ; to offer with all thy People spiritual sacrifices acceptable in thy sight, to preside at the celebration of the Sacrament of the Body and Blood of thy dear Son ; and to promote unity and love within thy Church. Grant him such grace that he may evermore be ready to spread abroad thy Gospel, the glad tidings of reconciliation with thee ; and to use the authority given him not to destroy but to save, not to hurt but to help. So strengthen him at all times against the assaults of the devil, that whether as ruler over thy household or as ambassador for Christ in the world he may stand ever blameless before thee : and abiding steadfast in thy service all his days he may be called at the last, with all thy good and faithful servants to enter into thine eternal joy, through Jesus Christ thy Son our Lord, the Chief Shepherd and our great High Priest, who is alive...* »

(*r*) « *Nunc effunde super hunc electum eam virtutem quae a te est, Spiritum principalem, quem dedisti dilecto Filio tuo Jesu Christo, quem ipse donavit sanctis Apostolis qui constituerunt Ecclesiam per singula loca ut sanctuarium tuum, in gloriam et laudem indeficientem nominis tui. Da, cordium cognitor Pater, huic servo tuo quem elegisti ad Episcopatum, ut pascat gregem sanctum tuum, et summum sacerdotium tibi exhibeat sine reprehensione, serviens tibi nocte ac die, ut incessanter vultum tuum propitium reddat, et offerat dona sanctae Ecclesiae tuae ; da ut virtute Spiritus summi sacerdotii habeat potestatem dimittendi peccata secundum mandatum tuum ; ut distribuat munera secundum praeceptum tuum et solvat omne vinculum secundum potestatem quam dedisti Apostolis ; placeat tibi in mansuetudine et mundo corde, offerens tibi odorem suavitatis, per Filium tuum Jesum Christum...* »

126. *Ibid.*, 32-33 et *Pontificale Romanum*, 75 (on reconnaît ici le texte de la *Tradition Apostolique*).

Il en va de même des prières d'ordination au presbytérat, avec cependant un arrêt plus fort du *Pontifical* sur l'aspect proprement cultuel. Le texte de l'*Ordinal* est très beau [127]. Nous avouons que la formule du nouveau rituel romain n'a pas sa puissance d'évocation, ni peut-être sa densité théologique.

Ceci nous conduit à un troisième point important de convergence où nous rejoignons de front le sujet de cette étude. Il s'agit des attributions propres à chaque ministère. L'*Ordinal* les explicite dans le questionnaire qui précède chaque ordination et dans la prière consécratoire. Nous ne pouvons pas nous attarder sur le détail de ces fonctions. Qu'il suffise de donner les deux passages essentiels en précisant que les autres textes portent les éléments auxquels surtout depuis Vatican II la pensée catholique romaine est attentive. La déclaration sur le presbytérat est suggestive :

> Un presbytre est appelé pour être le compagnon de travail de l'évêque et de ses confrères dans le presbytérat comme serviteur et pasteur là où il sera envoyé. C'est sa tâche de prêcher l'Evangile du Christ à tous les hommes, d'appeler les pécheurs au repentir ; de les assurer du pardon de Dieu ; et de baptiser. Il a à enseigner, édifier et encourager à la fois par la parole et l'exemple le Peuple qui lui est confié. Il a à le conduire dans la prière et le culte, à présider la célébration du Sacrement du Corps et du Sang du Christ, et en son Nom à absoudre les pénitents. Il a à préparer les baptisés à la confirmation et à rendre les mourants prêts à la mort. Il doit placer toujours en face de lui comme modèle de sa vocation le Bon Pasteur en sorte qu'il prenne soin de son peuple et soit avec lui dans le témoignage commun à rendre dans le monde. Frères, telle est la tâche d'un presbytre. Ce n'est pas chose légère ou aisée (*s*) [128].

(*s*) « *A Presbyter is called to be a fellow-worker with the bishop and with his fellow-Presbyters as servant and shepherd in the place to which he shall be sent. It is his work to preach Christ's Gospel to all men ; to call sinners to repentance ; to assure them of God's mercy ; and to baptize. He is to teach, edify and encourage, both by word and example, the People entrusted to his charge. He is to lead them in prayer and worship ; to preside at the celebration of the Sacrament of the Body and Blood of Christ and in his Name to absolve*

127. « Pour forth thy grace upon these thy servants, we beseech thee, O Lord, that within the royal priesthood of thy People they may faithfully fulfil this their priestly ministry. Grant that as true pastors they may watch over the sheep committed to their care, gathering the scattered, bringing back the strayed, and seeking the lost, until they be found. Strengthen them to proclaim effectually the Gospel of thy salvation and to declare to the penitent the absolution and remission of their sins. Make them worthy to offer with all thy People spiritual sacrifices acceptable in thy sight, and to minister the Sacraments of thy New Covenant. Give them a spirit of wisdom and discipline, that they may show themselves wise in counsel. Make them to be apt and profitable fellow-workers with their brethren in the Ministry and with thy chief Pastors, the Bishops. Keep them ever blameless in their ministry, so that they, abiding steadfast all their days, may be called at the last, with all thy good and faithful servants, to enter into thy eternal joy, through Jesus Christ thy Son our Lord, who ... » (*Report ... I - The Ordinal*, 26-27).

128. *Ibid.*, p. 24.

Celle qui concerne l'évêque est de la même veine :

> Un évêque est appelé pour être un Chef Ministre et un Chef Pasteur et avec les autres évêques pour être aussi un gardien de la foi, de l'unité et de la discipline qui sont communes à l'Eglise entière, et un surveillant de sa mission à travers le monde. C'est son devoir de surveiller et protéger les communautés commises à sa charge et là d'enseigner et gouverner selon l'exemple des Apôtres du Seigneur. Il a à conduire et guider les Presbytres et les Diacres qui sont sous sa charge et à être fidèle à ordonner et envoyer de nouveaux ministres. Un évêque doit donc connaître son peuple et être connu de lui ; il doit proclamer et interpréter pour ce peuple l'Evangile du Christ et le conduire dans l'offrande du sacrifice spirituel et de la prière. Il doit veiller à ce que la Parole de Dieu et les sacrements soient dûment administrés ; il doit également être diligent à confirmer les baptisés et, chaque fois que cela lui sera demandé, à exercer la discipline, selon la Parole sainte de Dieu ... Tels sont les devoirs de l'évêque (*t*) [129].

Les charges imposées au diacre sont celles que l'Eglise romaine impose également à ses diacres. Et il est bon de souligner que depuis l'instauration effective du diaconat permanent dans l'église romaine l'identité des deux fonctions n'est que plus évidente.

Détail étonnant toutefois, la prière d'ordination de l'évêque demande la puissance de l'Esprit pour que le nouvel ordonné puisse « *preside at the celebration of the Sacrament of the Body and Blood of thy dear Son* » alors que dans l'interrogatoire on disait qu'il devait « *lead them (the people) in the offering of spiritual sacrifice and prayer* ». Or la prière d'ordination du presbytre demande que l'Esprit le rende « *worthy to offer with all thy people spiritual sacrifices acceptable in thy sight* » tandis que dans l'interrogatoire on précisait que c'est la charge du presbytre de « *preside at the celebration of the Sacrament of the Body and Blood of Christ* ». Cette inversion est-elle

---

the penitent. He is to prepare the baptized for Confirmation and to make ready the dying for their death. He must set the Good Shepherd always before himself as the pattern of his calling, so that he care for his people, serving with them in their common witness to the world. Brethren such is the work of a Presbyter. It is not light or easy thing. »

(*t*) « *A Bishop is called to be a Chief Minister and Chief Pastor, and with other Bishops, to be also a guardian of the faith, the unity and the discipline which are common to the whole Church, and an overseer of her mission throughout the world. It is his duty to watch and protect the congregations committed to his charge and therein to teach and govern after the example of the Apostles of the Lord. He is to lead and guide the Presbyters and Deacons under his care and to be faithful in ordaining and sending new ministers. A Bishop must, therefore, know his people and be known by them ; he must proclaim and interpret Christ Gospel to them ; and lead them in the offering of spiritual sacrifice and prayer. He must take care for the due ministering of God's Word and Sacraments ; he must also be diligent in confirming the baptized and, whenever it shall be required of him, in administering discipline according to God's holy Word... These are the duties of a Bishop.* »

129. *Ibid.*, pp. 30-31.

fortuite ? Traduit-elle une volonté d'ambiguïté ou tout au moins un désir de ne pas se prononcer avec netteté sur la fonction du ministre à la Sainte Cène ? La question est importante pour notre *consensus* eucharistique du fait de l'accent que la tradition catholique romaine met sur la relation entre sacerdoce ministériel et offrande du « sacrifice sacramentel » : elle voit dans l'intervention du ministre au *mémorial* non seulement une condition essentielle à l'accomplissement du sacrement mais aussi le point culminant de la fonction de pasteur. Qu'entendre exactement ici par la notion de « sacrifice spirituel » ? Le ministre se borne-t-il à rassembler et présenter au Père la vie sainte des fidèles, ou son action personnelle remplit-elle un rôle spécifique et irremplaçable dans le don sacramentel du Corps et du Sang du Seigneur, rôle où sa mission de serviteur et ministre de la *koinônia* trouve son sommet ?

L'étude de la tradition anglicane dont il serait trop long de rapporter les témoignages les plus marquants [130], la façon constante avec laquelle on y refuse (dans la ligne des articles XXIII et XXXVI) de laisser présider l'Eucharistie par un laïc non ordonné [131], ce que nous avons dit du sacrifice dans la première partie de cette étude, l'analyse d'ensemble de l'*Ordinal* poussent à interpréter l'une par l'autre la Présidence du Repas du Seigneur et la fonction du ministère dans l'offrande du (des) sacrifice(s) spirituel(s) du Peuple de Dieu, donc à donner à la présidence un contenu d'efficacité sacramentelle propre et irremplaçable.

Il faut néanmoins reconnaître que le rituel anglican-méthodiste pris globalement accentue peu la dimension formellement eucharistique du ministère et semble parfois la mettre sur le même niveau que les autres fonctions. On est surpris par exemple de ne pas trouver dans les questions aux ordinands une allusion, même implicite, à la célébration du Repas du Seigneur. Celle-ci n'est mentionnée que dans la liste des devoirs, alors que la diligence dans la prière, la lecture et l'étude de la Parole de Dieu ont fait l'objet d'une demande spéciale. La lecture parallèle de ces questions et de celles du Pontifical fait percevoir une différence d'accents.

---

130. On trouvera les plus marquants dans P. Elmer More and F. Leslie Cross, *op. cit.*, 345-377. Voir aussi les documents mentionnés *supra* à la note 105. Comme témoins d'une interprétation très « catholic » voir E. C. S. Gibson, *op. cit.*, 573-580, 593-605 et surtout 729-758 ; E. J. Bicknell, *op. cit.*, 322-341. Cl. Beaufort Moss nous semble bien synthétiser ce qu'une étude de la tradition anglicane apporte lorsqu'il écrit : « the earthly priest is the necessary organ of the Church for this purpose (the Eucharist), as the eye is the necessary organ of sight : there can be no offering without him, but the offering is the people's, not his alone » (*op. cit.*, 370).

131. *Report ... 2 - The Scheme,* Londres, 1968, nos 180-181, p. 60. Voir *Growing into Union,* 86-87.

Mais il importe de remarquer deux choses. D'abord que la pensée catholique romaine, tout en maintenant paisiblement la hiérarchie des fonctions ministérielles, rompt aujourd'hui avec une attention trop exclusive à la fonction cultuelle. Il y a là évolution par rapport à la mentalité des derniers siècles. Le *Décret sur la vie et le ministère des prêtres* comme déjà le n. 28 de *Lumen Gentium* sont les témoins de cette nouvelle vision, qui récupère des aspects longtemps mis dans l'ombre.

L'autre remarque est une constatation. Dans la prière d'ordination épiscopale prise en elle-même, le *Pontifical* se montre plus discret que l'*Ordinal* sur la fonction proprement eucharistique qu'il caractérise d'ailleurs par l'expression *offerat dona sanctae Ecclesiae tuae* [132]. Et si, dans les interrogations et surtout la tradition du pain et de la coupe, l'ordination presbytérale met en relief le rôle du prêtre dans l'offrande du sacrifice sacramentel, la prière d'ordination ne le mentionne qu'indirectement par un rappel de ce que fut la fonction du sacerdoce aaronique. Elle ne dit rien du rôle spécifique du *presbyter* chrétien dans l'Eucharistie. Mentionnons que l'allocution proposée comme modèle dans le rituel de l'ordination presbytérale parle elle aussi de « sacrifice spirituel » [133]. Puisque nous en sommes au chapitre des comparaisons et dans une perspective eucharistique, ajoutons que le *Pontifical* souligne avec plus de force le lien entre l'évêque et l'église locale [134] et la relation du prêtre à l'évêque, tandis que l'*Ordinal* montre de façon excellente la communion devant exister entre le Peuple de Dieu et ses ministres d'une part, tous les prêtres entre eux d'autre part.

Il nous semble nécessaire de conclure qu'*objectivement* — dans leur structure interne et dans ce que les rites expriment, donc dans la forme — l'*Ordinal* et le *Pontifical* se rejoignent pour l'essentiel. Certes l'*Ordinal* n'est pourvu, redisons-le, d'aucune approbation officielle et le vote de juillet 1969 interdit même de lui attribuer encore l'autorité qu'il possédait comme « projet officiel ». Il demeure néanmoins le témoin le plus sérieux et le plus longuement élaboré — avec au départ un mandat ecclésial — des rites où la communion anglicane reconnaît, dans la situation œcuménique en cause et en fonction du renouveau liturgique engagé depuis ces dernières années, sa conception du ministère apostolique. Or le contenu *objectif* de ces rites et celui des nouveaux rites romains se rencontrent.

---

132. *Pontificale Romanum*, 75.

133. « munere item sanctificandi in Christo fungemini. Ministerio enim vestro sacrificium spirituale fidelium perficietur, Christi sacrificio conjunctum, quod per manus vestras super altare incruenter in celebratione mysteriorum offeretur » (*ibid.*, 33, 89). On retrouve ici l'écho du *Décret sur la vie et le ministère des prêtres*, n° 2.

134. En particulier dans le premier paragraphe de la prière d'ordination.

Cette conclusion est capitale. Suffit-elle à elle seule pour établir un *consensus* profond ? Le penser serait naïf. Parce que *signum fidei* tout sacrement — celui du ministère y compris — tire sa pleine réalité également de l'intention vécue et de la foi de l'assemblée qui le célèbre [135]. Aussi l'étude de la signification objective des rites de l'*Ordinal* renvoie-t-elle à une nouvelle question : cette intention *objective* se trouve-t-elle assumée dans une intention *ecclésiale* vécue qui en épouse le sens obvie ? En d'autres termes, y a-t-il adéquation entre le contenu objectivement gravé dans le rite et la façon dont l'église qui l'utilise lit ce rite ? C'est cette lecture qui conditionne l'intention ecclésiale traversant la célébration. Une lecture inadéquate ou minimisante de la part de l'église utilisant officiellement le rituel peut à ce point envahir l'intention et le sens *objectifs* qu'elle les change. Nous en faisons l'expérience dans d'autres domaines du monde sacramentel, en particulier celui de l'Eucharistie, où des rites objectivement similaires n'ont pas pour toutes les églises une signification entièrement identique. Nous sommes ainsi renvoyés à l'analyse de l'enseignement officiel. Le principe invoqué en tête de l'*Ordinal* et selon lequel la doctrine sur le ministère doit se découvrir dans les rites se montre à ce plan insuffisant : les sacrements sont intérieurs à la foi vécue et tirent d'elle leur ultime signification.

C'est ici que, du point de vue catholique romain, il faut poser à la communion anglicane une difficile mais importante question qui rejoint la réaction des auteurs de *Growing into Union* à l'endroit non de l'*Ordinal* comme tel mais de la démarche d'ensemble où il se situait. Comment concilie-t-on la conception *objective*, profondément « catholique », mise en œuvre dans l'*Ordinal* avec la large liberté d'interprétation du sens de l'épiscopat historique et de sa nature reconnue officiellement comme existant *de facto* au sein de la communion anglicane [136] ?

Nous connaissons certes l'affirmation d'*Intercommunion To-day* selon laquelle on a toujours, dans les divers projets d'unification, insisté sur l'acceptation de l'épiscopat « *as a necessary element in the future constitution of the Church* [137] ». En ce qui concerne l'union avec les Méthodistes nous prenons au sérieux la phrase de la *Preface* de l'*Ordinal* proclamant le désir de maintenir le ministère historique, pôle d'unité pour l'Eglise du Christ. Nous n'ignorons pas non plus l'importante page du *Report* de 1963 distinguant entre la gamme d'interprétations doctrinales discernable au sein de la communion

135. Voir notre étude *A propos de l'intention du ministre et du sujet des sacrements*, dans *Concilium* 26, 1968, 101-112.
136. Cfr *Report ... 2 - The Scheme*. Londres, 1968, 23-29 (surtout nos 67, 70-77, 81).
137. N° 165, p. 96.

anglicane et l'unité invariable de la pratique [138] : c'est parce qu'en fait existe l'épiscopat historique que l'on peut se permettre des vues radicales à son endroit. Nous avons nous-même fortement souligné au début de ce travail la possibilité, voire la nécessité, d'un pluralisme doctrinal, étant sauf l'axe même de la foi. Mais l'affirmation du « rôle capital » de l'épiscopat historique dans le mystère de l'Eglise est-elle, oui ou non, pour la communion anglicane un élément donnant son sens authentique au *credo unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam ?*

La question est d'autant plus normale qu'au moment même où elle présente dans l'*Ordinal* une remarquable célébration « catholique » des ministères, l'église anglicane semble dans les divers *Reports* relatifs à l'union anglicane-méthodiste donner plus de poids aux positions minimisantes, même si de fait elle s'abstient de les approuver. Avec *Growing into Union* il faut reconnaître la perplexité où nous mettent les pp. 23-26 du *Report* de 1968 [139]. Est-ce là pur accident, attribuable au climat spécial du dialogue avec les Méthodistes ?

Tout n'est donc pas entièrement clair en ce qui touche notre rencontre dans l'intention que chacune de nos communions attache à l'ordination ministérielle. C'est pourquoi il faut se réjouir de voir des théologiens de la tendance *Anglo-catholic* et de la tendance *evangelical* poser dans *Growing into Union* les premiers jalons d'un *consensus* qui se veut d'abord interne à la communion anglicane. Il ne nous appartient pas de discuter ici ce texte avec lequel nous nous sentons substantiellement d'accord mais il nous semble que du côté catholique romain nous aurions avantage à l'étudier avec soin.

Il est évident qu'en ce qui a trait immédiatement à l'Eucharistie une divergence profonde dans la façon de concevoir le lien du ministre avec l'Eglise apostolique modifierait notre perception du lien reliant chaque Eucharistie au Christ et à l'Eglise. Ce qui est un aspect essentiel du mystère eucharistique dès lors qu'on l'envisage à l'intérieur de la totalité de l'Alliance Nouvelle. Par son ministre, en effet, chaque célébration du *mémorial* relie la communauté rassemblée à toutes les autres communautés qui, dispersées dans le temps et le lieu, demeurent ou sont demeurées en communion avec la foi apostolique [140]. Mais ce que nous avons présenté jusqu'ici fait penser que nos divergences ne peuvent être à ce point profondes qu'elles nous empêchent de reconnaître ensemble au moins ceci : le Président, ordonné dans le ministère historique, est dans l'Eucharistie le lien

138. P. 48.
139. *Op. cit.*, 71-72.
140. Cela a été remarquablement étudié par J. ZIZIOULAS, *La communauté eucharistique et la Catholicité de l'Eglise*, dans *Istina*, 1969, 67-88. Voir *Growing into Union*, 76.

et le témoin de l'unité visible de l'Eglise et de son identité à travers les temps et les lieux. Il semble donc que, même sur ce point, qui reste à discuter, de la qualité du ministre de l'Eucharistie et de son rôle propre comme *sacramentum* de l'unité visible et *sacramentum* du ministère du Christ lui-même se donnant aux siens, nos deux églises se trouvent d'accord au moins sur l'essentiel.

*
* *

Cette étude nous a permis de faire le point tout en présentant une justification — laborieuse souvent, mais qui nous paraissait nécessaire — des convergences qu'il est possible de discerner à l'intérieur de nos deux églises. Rappelons que le but de ce travail exigeait que nous interrogions non les intuitions des théologiens les plus engagés dans l'ouverture de leur propre tradition ecclésiale à des perspectives nouvelles mais ce que l'on peut désigner comme la conscience moyenne de chacune de nos deux communions. Il pourra sans doute sembler à certains lecteurs, étrangers à la Commission à laquelle cette recherche est immédiatement destinée, que nous avons de nouveau ressassé les éternels problèmes. Peut-être. Mais des siècles de division et de malentendus ne se règlent pas simplement par une volonté de faire des choses neuves. L'histoire est en arrière de nous et en nous.

Que dire au terme de ce travail, sinon qu'en ce qui concerne la foi et la doctrine eucharistiques nous pouvons parler entre nous non d'un *full agreement* (beaucoup de points nous séparent encore, et certains d'entre eux ne doivent pas être négligés si nous voulons une unité vraie) mais pourtant d'un *substantial agreement*. Certes celui-ci se découvre à travers des accentuations doctrinales différentes, des théologies divergentes, des pratiques dissemblables et surtout une attitude fondamentale diverse : d'un côté on tient à respecter l'incompréhensibilité du mystère et à ne pas la ternir par un outillage rationnel trop précis, de l'autre on cherche à mettre en pleine lumière tout ce qui peut l'être. Mais il nous semble que nous sommes néanmoins proches les uns des autres. Il reste maintenant à savoir si un *substantial agreement* de cette sorte suffit, compte tenu de la légitimité du pluralisme doctrinal, pour que nous puissions dire que la question de l'Eucharistie ne constitue plus en elle-même un obstacle à notre *communion*.

Ottawa - 4 Canada
96 Avenue Empress

J. M. R. TILLARD, O.P.
Faculté dominicaine de Théologie