NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

85 Nº 1 1963

Théologie de la présence eucharistique

Jean GALOT (s.j.)

p. 19 - 39

https://www.nrt.be/en/articles/theologie-de-la-presence-eucharistique-1689

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Théologie de la présence eucharistique

On a pu constater récemment une certaine désaffection vis-à-vis de l'adoration eucharistique [1]. Dans l'ordre doctrinal, deux motifs semblent y avoir contribué. D'une part l'insistance mise sur l'action liturgique et sacramentelle, sur le sacrifice de la messe, a suscité chez certains une réaction contre la contemplation de l'hostie consacrée en dehors du sacrifice. Il arrive souvent que pour mettre en valeur un aspect de l'Eucharistie, on rejette dans l'ombre d'autres aspects. Le sacrement de l'Eucharistie est si riche qu'on est tenté de délaisser une partie de sa richesse, de l'appauvrir en vertu même de l'admiration éprouvée pour une face de son mystère.

D'autre part, une deuxième raison pousserait à l'élimination. Le développement de ce culte est tardif. Dans l'Eglise antique, l'Eucharistie était publiquement adorée, mais uniquement durant le temps de la messe et de la communion ; c'est d'ailleurs encore à ce stade cultuel que se trouve l'Eglise grecque. En Occident, la volonté d'honorer la présence réelle se fit sentir au moyen âge par un nouveau rite dans la messe, l'élévation de l'hostie consacrée au moment de la consécration, pratique introduite au XII[e] siècle. Puis au XIII[e] siècle, l'adoration de l'hostie se développa en dehors de la messe, notamment par les processions du Saint-Sacrement. L'instauration de la Fête-Dieu [2], dont l'office fut rédigé par saint Thomas [3], fut un signe marquant de ce développement. Au XIV[e] siècle s'établit la coutume de l'exposition dans l'ostensoir. A la Renaissance, on érigea sur le maître-autel un tabernacle. Les visites privées au Saint-Sacrement furent surtout propagées au XVIII[e] siècle par S. Alphonse de Liguori.

Ceux qui auraient pour idéal un retour aux usages de l'Eglise primitive et qui refuseraient de reconnaître un authentique progrès dans

---

1. Une récente lettre pastorale des évêques de Hollande (5 février 1962) invite les fidèles à réagir contre ce mouvement de désaffection.

2. Cfr F. Callaey, *Origine e sviluppo della Festa del « Corpus Domini »*, dans *Euntes Docete*, 10 (1957), p. 3, 33.

3. L'attribution de l'office à S. Thomas fut relativement tardive, même dans la tradition des frères-prêcheurs, puisqu'elle ne se répandit qu'après 1322. Mais elle est digne de foi, car elle repose finalement sur le témoignage de Tolomée de Lucques, disciple et confesseur du saint (C. Lambot, *L'office de la Fête-Dieu. Aperçus nouveaux sur ses origines*, dans *Revue Bénédictine*, 54 (1942), p. 62-66). Notons néanmoins que l'office a été notablement remanié lors de la réforme du Bréviaire par saint Pie V, et que d'autre part dans sa teneur primitive il s'inspirait d'un autre office (*ibid.*, p. 83-94). Plusieurs offices avaient en effet été composés auparavant ; le plus ancien est dû à un religieux augustin du Mont Cornillon, à Liège (Callaey, *art. cit.*, p. 18 s. ; cfr C. Lambot-I. Fransen, *L'Office de la Fête-Dieu primitive, textes et mélodies retrouvés*, Maredsous, 1946).

le culte au cours des siècles postérieurs seraient évidemment défavorables au développement de l'adoration eucharistique. Ils pourraient encore invoquer le silence de l'Ecriture sur ce point, et observer qu'au moment de l'institution du sacrement, le Christ a engagé ses disciples non point à adorer mais à manger sa chair et à boire son sang.

Néanmoins, le développement de l'adoration eucharistique n'est pas exempt de garanties doctrinales. A propos de l'office du Saint-Sacrement, nous nommions saint Thomas : l'intervention du plus grand théologien médiéval, qu'on ne pourrait accuser d'une piété mal éclairée, n'est-elle pas significative, et n'indique-t-elle pas un accord entre l'essor de l'adoration eucharistique et la doctrine profonde du sacrement? D'un plus grand poids encore est la déclaration du Concile de Trente, qui approuve le culte public d'adoration dû au Christ présent dans l'Eucharistie, la fête spéciale en son honneur, les processions et l'exposition du Saint-Sacrement [4]. Il y a là une assurance infaillible de la conformité de ce culte avec la plus authentique doctrine de l'Eglise, comme avec sa plus louable piété.

A l'encontre de ceux qui seraient enclins à penser que cette forme de culte est à reléguer dans le passé, un fait de l'Eglise contemporaine demeure frappant. Les Congrégations religieuses qui se vouent à l'adoration perpétuelle de l'Eucharistie continuent à attirer des vocations, et de jeunes Instituts qui connaissent actuellement un grand rayonnement, comme ceux qui s'inspirent de la spiritualité de Charles de Foucauld, font une place notable dans leur vie de prière à la contemplation du Christ eucharistique.

N'y a-t-il pas là une invitation à essayer de mieux comprendre ce culte, à en rechercher le fondement dans l'intention même du Christ, à le situer plus exactement dans la théologie de l'Eucharistie?

Présence affirmée de manière absolue.

Quelle fut l'intention du Christ dans l'institution du sacrement? Le fait que Jésus n'ait pas expressément invité ses disciples à adorer le pain et le vin consacrés n'implique pas que toute adoration eucharistique ait été en dehors de sa pensée et de sa volonté. Pour cerner et préciser l'intention du Maître à ce moment capital, il importe de scruter ses paroles.

Or les paroles de Jésus impliquent une volonté de donner sa présence aux disciples par l'Eucharistie, présence destinée au repas sa-

4. Dz 888. Le Concile prononce l'anathème contre ceux qui prétendent « qu'on ne doit pas adorer d'un culte de latrie, même extérieur, le Christ Fils unique de Dieu, dans le saint sacrement de l'Eucharistie, que par conséquent on ne doit pas le vénérer par la célébration d'une fête particulière, ni le porter solennellement dans les processions selon la coutume et le rite louable, universel dans la Sainte Eglise, ni l'exposer publiquement devant le peuple pour le faire adorer, et que ses adorateurs sont des idolâtres ».

cramentel mais dépassant par elle-même les exigences et le cadre de ce repas. La présence eucharistique est certes établie en vue de la communion, mais cette finalité ne l'absorbe point ni ne la justifie point totalement.

On aurait pu concevoir que la présence eucharistique ne soit donnée que dans le repas, dans la manducation elle-même : le Christ n'aurait été présent sous les apparences du pain que pour autant qu'on se mette à les manger. C'est dans ce sens, on le sait, que les luthériens ont interprété les paroles de l'institution [5]. A leurs yeux, la présence eucharistique se mesurait à l'usage qu'on en faisait dans le repas sacramentel. Aussi, tout en admettant cette présence, les luthériens condamnaient le culte d'adoration rendu à l'Eucharistie, notamment dans le tabernacle ou les processions, car précisément pareil culte faisait déborder la présence bien au-delà des limites du repas.

Cependant le récit de l'institution ne nous oriente pas, par lui-même, vers l'interprétation luthérienne. Il ne limite pas simplement aux besoins du repas de communion la présence du corps et du sang du Christ.

Il met cette présence en rapport avec le sacrifice. Dans la consécration du vin, Jésus affirme en effet : « Ceci est mon sang, le sang de l'alliance, versé pour la multitude » (Mc 14, 24). Dans la consécration du pain, il fait également allusion au sacrifice, selon la formule plus complète de Luc : « Ceci est mon corps, donné pour vous [6] ». Il y a là un indice que le corps et le sang appartiennent à un sacrifice avant d'être livrés dans un repas. Certes, Jésus songe au sacrifice du Calvaire, mais précisément il anticipe sur sa réalisation d'une façon mystérieuse, sacramentelle ; il rend son corps et son sang présents dans leur état sacrificiel [7]. Dans ce corps et ce sang, c'est la présence

5. La position de Luther lui-même était plus nuancée. Le Réformateur affirmait que la présence eucharistique se limitait à « l'usage » du sacrement, et il excluait formellement toute présence réelle dans le ciboire ou dans les processions. Mais il comprenait « l'usage » de façon élargie, et ne l'identifiait pas simplement au moment de la communion ; il distinguait entre « usus » et « sumptio ». Il admettait notamment la présence réelle depuis la consécration jusqu'à la communion, même si la communion n'avait lieu que plusieurs heures après, lorsqu'elle était portée à un malade (cfr H. Grass, *Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin*, Gütersloh, 1954, p. 212-221). Les luthériens abandonnèrent cette conception large de l'usage, et réduisirent la présence réelle à la « sumptio », à la réception du sacrement.

6. Lc 22, 20. Paul rapporte une formule plus concise, mais de sens analogue : « Ceci est mon corps, qui est pour vous » (1 Co 11, 24).

7. Les participes « donné » et « versé » sont en grec des participes présents qui peuvent signifier, en vertu d'une influence de l'usage araméen, un futur immédiat, et se rapporter ainsi au sacrifice du lendemain. Néanmoins le présent paraît garder quelque chose de sa valeur, comme pour désigner une expérience déjà actuelle de ce sacrifice imminent. C'est ce que note H. Schürmann, *Der Abendmahlsbericht Lukas* 22, 7-38, Münster, 1955, p. 42 s. ; cfr dans le même sens J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, II, 1, Fribourg-en-Br., 1961, p. 42.

de l'immolation de la croix qu'il veut déjà apporter à ses disciples. La même idée se trouve dans la déclaration rapportée par S. Jean : « Le pain que je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde » (Jn 6, 51). La chair du Christ sera donnée en nourriture en tant qu'elle aura fait l'objet d'une offrande destinée à profiter à tous les hommes. Par conséquent le corps et le sang doivent d'abord être présents dans une immolation pour être ensuite donnés à manger et à boire; la présence est requise par le sacrifice avant d'être exigée par le repas sacramentel.

Observons que dans le sacrifice, la présence du corps et du sang a un effet plus universel : « pour la multitude », « pour la vie du monde » [8]. Cet effet ne se limite pas à ceux qui participent au repas; il s'étend à tous les hommes. C'est ainsi que le sacrifice de la messe comporte une efficacité pour l'ensemble de l'humanité, au-delà du cercle de ceux qui viennent y communier.

En outre, dans la manière dont le Christ s'exprime, on perçoit un signe que la présence du corps et du sang, tout en étant impliquée dans un sacrifice et destinée à un repas, n'est pas uniquement fonctionnelle mais a une valeur absolue. En effet, d'après la version de S. Matthieu, Jésus déclare : « Prenez et mangez : ceci est mon corps » [9]. Il ne dit pas « Prenez et mangez mon corps », mots qui auraient pu convenir pour instituer un repas eucharistique; des mots « prenez et mangez » il détache l'affirmation : « Ceci est mon corps », pour lui donner une valeur plus indépendante. La réalité de la présence du corps est affirmée en elle-même [10].

Cette valeur absolue de l'affirmation apparaît davantage encore dans les versions de Paul et de Luc, où l'invitation à manger n'est même pas exprimée et où la formule commence simplement par « Ceci est mon corps... ». Dans la consécration du vin, il n'y a pas non plus

8. On sait que si Paul et Luc ont les expressions « pour vous » au lieu de « pour beaucoup », ils les doivent vraisemblablement à une application liturgique, adaptée à une assistance particulière, de la formule générale prononcée par le Christ.

9. Mt 26, 26; cfr Mc 14, 22 : « Prenez ».

10. C'est la vérité qu'a bien perçue S. Thomas lorsque, dans la question de la permanence de la présence réelle, il s'est opposé à l'opinion de S. Bonaventure, qui subordonnait cette permanence à la possibilité de l'usage dans la communion. S. Thomas a vigoureusement affirmé la permanence de la présence réelle même lorsqu'accidentellement l'hostie devient impropre à la communion; il s'en tenait au principe que la présence persiste aussi longtemps que les « espèces » du pain et du vin subsistent. Le P. de Montcheuil y a vu une manifestation du rôle que S. Thomas attribuait, dans la théologie du sacrement, à des vues philosophiques sur la constitution de la matière, alors que S. Bonaventure se fondait plus exclusivement sur la notion religieuse du signe sacramentel *(Mélanges théologiques,* Paris, 1946, p. 81 s.). On peut se demander néanmoins si S. Thomas ne doit pas plutôt sa position à une plus grande fidélité au donné révélé, notamment à l'Ecriture qui contient l'affirmation absolue de la présence réelle; le Docteur Angélique fait appel à la « vérité du sacrement » et invoque un passage de S. Augustin qui cite Paul : « Iudicium sibi manducat et bibit » *(S. Th.,* III, q. 80, a. 3).

d'invitation à boire, sauf dans le texte de Matthieu; d'après Marc Jésus dit: « Ceci est mon sang... », d'après Paul et Luc: « Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang » [11]. La première intention du Christ est donc de mettre en lumière la présence de son corps et de son sang, d'attirer sur elle l'attention des disciples. Ce n'est pas le repas qui va donner son sens à cette présence, mais c'est plutôt cette présence qui va donner son sens au repas.

Dès lors pour participer au repas sacramentel, les disciples doivent d'abord reconnaître cette présence. Saint Paul rappellera aux Corinthiens cette nécessité de « discerner le corps du Seigneur » afin de ne point faire de communion indigne (1 Co 11, 29). Pour que la communion puisse produire son effet de sanctification, elle doit s'appuyer sur ce discernement, sur la reconnaissance de la présence réelle. De plus, cette présence domine le repas, car elle ne cesse point du fait que la communion est indigne; dans ce cas elle persiste pour juger et condamner celui à qui les dispositions d'âme ne permettent pas de recevoir le profit du sacrement. En raison de la présence du corps et du sang du Christ, l'indigne mange et boit sa propre condamnation. La présence n'est donc pas simplement mesurée par son effet sanctifiant dans la communion, bien qu'elle soit destinée à produire cet effet.

D'une première lecture du récit de l'institution, on peut donc conclure que Jésus a mis expressément en relief la présence de son corps et de son sang : cette présence est affirmée de manière absolue; elle est la première réalité du sacrement de l'Eucharistie, celle qui donne sa valeur au sacrifice et au repas, celle que les fidèles doivent reconnaître pour que la communion puisse contribuer à leur sainteté.

Présence personnelle.

En affirmant la présence de son corps et de son sang, le Christ affirmait la présence de sa personne. La théologie a établi cette vérité en recourant à un raisonnement : du fait que dans le Christ corps et sang sont indissolublement unis à l'âme et à la divinité, c'est le Christ tout entier qui est présent dans l'Eucharistie. Or Jésus avait déjà suggéré cette présence totale par les termes mêmes dont il s'était servi dans l'institution du sacrement.

Vraisemblablement, il a employé le mot araméen qui signifie « chair », et il a dit : « Ceci est ma chair » [12]. C'est en effet le mot qui nous a été expressément conservé par saint Jean (Jn 6, 56-57), alors que l'usage liturgique de l'Eglise primitive avait adopté le mot « corps ». Si l'évangéliste ne suit pas ici le vocabulaire le plus ordinaire de la litur-

11. Mc 14, 24; Lc 22, 20; 1 Co 11, 25.

12. On peut en voir une démonstration dans J. Bonsirven, *Hoc est corpus meum*, dans *Biblica*, 29 (1948), p. 205-219; cfr également J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen, 1960, p. 191-193; J. Betz, *op. cit.*, II, 1, p. 37, 178; I, 1, p. 39 s.

gie, c'est sans doute qu'il veut rester fidèle au mot prononcé par le Christ.

Or en hébreu et en araméen, le terme « chair » avait tendance à désigner toute la personne. A la différence du terme grec « corps », il ne manifestait aucune opposition avec l'âme ou l'esprit, car « les sémites n'ont pas cette conception grecque dichotomique de l'être humain »[13]. Ainsi le psalmiste disait à Dieu : « Mon âme a soif de toi, ma chair languit après toi » (Ps 63, 2). Cette chair qui languit après le Seigneur, c'est la personne qui tout en ayant un corps éprouve une aspiration spirituelle. Par la partie matérielle, c'est l'ensemble de l'individu qui est visé.

Aussi lorsque le Christ affirme : « Ceci est ma chair », il veut indiquer que dans sa présence corporelle, tout son être personnel devient présent. Le corps implique la présence de la personne. Dans le discours eucharistique de saint Jean, cette signification apparaît encore par l'équivalence des deux déclarations : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle », et « Celui qui me mange vivra par moi » (Jn 6, 56-57). Manger la chair du Christ, c'est manger le Christ lui-même. Le « moi » du Christ se trouve dans la chair qu'il nous donne.

Or la présence d'une personne a une tout autre valeur que la simple présence d'un corps matériel. La présence d'un corps matériel ne sera respectée par l'homme que dans la mesure où elle lui est utile. La présence d'une personne mérite toujours d'être appréciée pour elle-même, et elle ne peut être simplement jugée à son utilité. Une personne s'impose au respect et à l'amour par le fait de sa présence ; ce serait méconnaître sa réalité de personne que de l'accueillir uniquement en fonction de l'enrichissement qu'elle apporte.

N'envisager la présence eucharistique du Christ qu'au seul titre de l'enrichissement qu'elle apporte au monde dans le sacrifice de la messe, et aux fidèles dans le repas de communion, ce serait donc négliger, au moins d'une certaine manière, ce que cette présence a de personnel ; ce serait encore trop la recevoir comme la présence d'un objet et pas assez comme la présence d'un sujet. On ne peut l'accueillir comme il se doit que si on lui reconnaît la valeur absolue que possède la présence d'une personne.

Dans l'intention du Christ, cette note personnelle de la présence eucharistique n'avait pas qu'une importance secondaire. Elle était à l'avant-plan de ses préoccupations, comme le montre le contexte de l'institution du sacrement. Au moment où le Christ va échapper au groupe de ses fidèles pour aller au sacrifice, il institue, en anticipant le sacrifice, une nouvelle présence. Lors des derniers moments qu'il passe avec les siens, il veut prolonger à jamais cette intimité, assurer

13. J. Bonsirven, *art. cit.*, p. 207.

à ses disciples une présence à la fois corporelle et personnelle qui perpétue la présence de son Incarnation. C'est ce qui explique le relief de la promesse de « demeurer », dans le discours après la Cène : le Christ désire demeurer parmi les siens, et invite ses disciples à demeurer en lui [14]. L'Eucharistie, dont il commente probablement les effets, doit contribuer à la réalisation de ce « demeurer ». Grâce à elle, l'instant de l'adieu est le début d'une nouvelle présence personnelle du Christ au milieu de sa communauté.

Pour comprendre l'importance de la présence eucharistique, il faut essayer de se replacer dans les circonstances de l'institution, se remettre devant les yeux le Christ à la dernière Cène : étreint par l'émotion de quitter ses disciples, il a la volonté de demeurer avec eux, et l'accomplit par la voie du sacrement. A l'instant où il est institué, le sacrement manifeste que la présence du Sauveur, sur le point de disparaître, est définitivement acquise aux disciples.

Présence divine.

La présence personnelle du Christ est nécessairement une présence divine, puisque c'est la présence de la personne divine du Verbe. L'Eucharistie atteste la puissance divine qui se cache dans la présence du corps et du sang : Jésus ne peut donner sa chair à manger et son sang à boire que parce qu'il est Dieu.

A s'en tenir à l'ordre naturel des choses, la présence eucharistique serait incompréhensible, inadmissible. Elle n'a de sens qu'au niveau surnaturel, dans les relations personnelles que Dieu a instituées avec les hommes par l'Incarnation. L'affirmation : « Ceci est mon corps », qui implique une domination sur l'être des choses, a pour fondement une autre affirmation du Christ : « Je suis ».

Le Christ ne peut réaliser la consécration du pain et du vin qu'en vertu du pouvoir qu'il possède sur l'être, et ce pouvoir il le détient parce qu'il est l'Etre absolu, plénitude de l'être et être tout-puissant.

Or en s'appliquant à plusieurs reprises le nom de Dieu tel qu'il avait été révélé au Sinaï [15], Jésus s'est identifié non seulement à l'Etre absolu, mais à la Présence absolue. Il est la Présence définitivement établie au milieu de l'humanité. Déjà le Dieu de l'Exode, en déclarant son nom « Je suis », avait voulu affirmer non seulement son existence absolue, en toute indépendance et souveraineté, mais aussi sa présence agissante et fidèle, avec l'aide qu'elle donnerait à Moïse : « Je suis » garantit la promesse « Je serai avec toi » [16]. De même le

14. Jn 15, 4. 5. 6. 7. 9. 10.
15. Jn 8, 24. 28. 58; 13, 19.
16. Ex 3, 12. 14. Dans son interprétation du « Je suis », le P. M. Allard a particulièrement voulu souligner l'ouverture vers autrui, « être avec », « être pour » (*Note sur la formule 'Ehyeh aser 'eyeh*, dans *Recherches de Science Religieuse*, 45 (1957), p. 84).

Christ affirme la permanence indéfectible de son « Je suis » pour garantir aux apôtres son assistance perpétuelle : « Je suis avec vous [17] ». Il est la Présence qui ne délaissera plus jamais les hommes. C'est comme Présence absolue qu'il a le pouvoir d'instituer la présence eucharistique et qu'il le fait.

Soulignons-le : Présence divine dit bien plus qu'Etre divin. Elle signifie que l'Etre divin se tourne vers les hommes, vient à leur rencontre et désire entrer en communion avec eux. Elle implique un contact personnel. Elle est certes Présence absolue, mais engagée en même temps dans des relations avec l'humanité. Aussi l'Eucharistie n'atteste-t-elle le « Je suis » du Christ que pour exprimer plus intégralement l'orientation « communiante » de ce « Je suis » : « Voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde ».

La Présence absolue survivra à la mort, car par l'Ascension, dont l'élévation sur la croix est signe et préfiguration, Jésus la manifestera : « Lorsque vous aurez élevé le Fils de l'homme, alors vous reconnaîtrez que Je suis » (Jn 8, 28). La glorification du Christ, consommation de son sacrifice, mettra en lumière le « Je suis » et étendra son rayonnement dans le monde.

Pour justifier sa promesse de l'Eucharistie, Jésus lui-même a invoqué son élévation divine. Aux disciples déconcertés par cette promesse, il déclare : « Cela vous choque ? Que sera-ce donc si vous voyez le Fils de l'homme monter là où il était auparavant ? » (Jn 6, 62). Si le Christ peut être présent dans l'Eucharistie, c'est parce que dans l'Ascension il est monté au rang divin qui était le sien depuis toujours, mais cette fois avec sa nature humaine de Fils de l'homme. Il possède désormais dans sa nature humaine une puissance divine qui lui permet d'être, par l'Eucharistie, « esprit et vie » pour ses disciples (Jn 6, 63). Si elle n'était pas présence divine, l'Eucharistie perdrait sa valeur.

C'est pourquoi le Maître souligne si vivement l'importance de la foi dans l'accueil de l'Eucharistie : le discours où Jésus annonce ce sacrement est partiellement consacré à cette attitude de foi, au point que certains exégètes ont assigné deux objets distincts au discours : la foi et l'Eucharistie. En réalité, tout le discours vise l'Eucharistie ; mais justement ce qui est primordial en ce sacrement, c'est la présence divine qui demande à être reconnue par la foi. On ne peut se nourrir du pain descendu du ciel que si on croit à la présence divine que ce pain apporte à l'humanité. L'annonce de l'Eucharistie contraint les auditeurs à une option pour ou contre la foi ; l'attitude à l'égard du discours partage les croyants et les non-croyants (Jn 6, 64).

Or dès qu'elle est reconnue par la foi, que requiert cette présence divine ? Lorsque Dieu se manifeste, il réclame notre adoration. L'adoration est l'attitude religieuse qui résulte de la foi.

17. Mt 28, 20. Cfr notre article : *« Je suis », nom de Dieu et identité de Jésus*, dans *Revue du Clergé Africain*, 14 (1959), p. 142 s.

Certes, dans l'Eucharistie, le Christ s'offre en sacrifice, et il se donne en nourriture. Il demande à ses fidèles de s'unir à son offrande et de le recevoir en eux avec amour. Mais en se rendant présent sur l'autel du sacrifice, il demande aussi qu'on l'adore. Le geste de l'élévation qui, dans le rite de la messe romaine, engage les fidèles à cette adoration répond donc à une intention fondamentale du Sauveur lui-même.

Sans cette adoration, le sacrifice ne pourrait être reconnu dans sa sublimité et le repas de communion ne pourrait prendre toute sa valeur.

Ce qui fait la grandeur du sacrifice de la messe, c'est qu'il est sacrifice du Fils de Dieu; l'humanité y est offerte, mais dans son incorporation au Christ. Aussi le sacrifice n'est-il reconnu dans sa véritable signification que s'il y a adoration de la victime, de l'hostie consacrée.

Le repas de communion doit être précédé de l'adoration du Christ eucharistique. « Personne ne mange cette chair, s'il ne l'a d'abord adorée », dit saint Augustin. Le grand Docteur commente le psaume 99, au verset 5 : « Adorez l'escabeau de ses pieds, car il est saint ». D'après Isaïe (66, 7) c'est la terre qui est cet escabeau, ajoute-t-il. Mais comment adorer la terre sans idolâtrie? C'est l'Eucharistie qui fournit la réponse : « Hésitant je me tourne vers le Christ, car je le cherche ici, et je trouve comment sans impiété adorer la terre, sans impiété adorer l'escabeau de ses pieds. En effet il a pris une terre de la terre, puisque la chair est faite de terre, et qu'il a pris chair de la chair de Marie. Et du fait qu'il a vécu ici dans cette chair et qu'il nous a donné sa chair même à manger pour notre salut, et que néanmoins personne ne mange cette chair s'il ne l'a d'abord adorée, nous avons trouvé de quelle manière adorer un tel escabeau des pieds du Seigneur, et non seulement comment ne point pécher en l'adorant mais pécher en ne l'adorant pas [18]. »

Alors que d'ordinaire la matière ne pourrait être adorée sans idolâtrie, ici elle doit être adorée sous peine de péché, déclare donc saint Augustin. Non pas évidemment que la matière puisse mériter un tel honneur pour elle-même: n'adore la chair eucharistique que celui qui « se tourne vers le Christ », et le cherche. L'adoration rejoint dans la matière la personne du Seigneur; elle est déjà une rencontre personnelle, qui prépare la communion sacramentelle. Ce n'est pas une chose qu'on adore, mais une personne; l'adoration est un amour qui reconnaît cette personne comme divine.

Présence et sacrifice.

La présence eucharistique ne pourrait être détachée du sacrifice. Il

18. *Enarr. in Ps.*, 98, 9; *P.L.*, 37, 1264.

a pu arriver que le culte de cette présence, dans certaines de ses manifestations ou interprétations excessives, donnât l'impression d'un culte étranger à celui de la messe, sans lien avec le sacrifice de l'autel. L'adoration eucharistique paraîtrait alors voiler ou reléguer au second plan l'offrande si importante de la messe, lui faire concurrence. C'est ce motif qui a inspiré bien des critiques à son égard, ainsi que certains mouvements de désaffection.

Mais l'authentique culte de la présence eucharistique ne peut se concevoir qu'en liaison intime avec la messe.

Il est significatif que cette présence est donnée dans le sacrifice. Le Christ ne devient présent sur l'autel que dans l'acte d'offrande où il renouvelle, par le ministère du prêtre, l'immolation de la croix. La consécration est, en une réalité unique et indivisible, accomplissement du sacrifice et don de la présence. Par ce seul fait, la présence eucharistique apparaîtrait déjà inséparable de la messe.

Il y a plus. Pourquoi cette présence, posée de manière absolue, se prolonge-t-elle au-delà de l'acte d'offrande? Ce n'est pas qu'en débordant la messe, elle veuille se situer en dehors de l'offrande, ni qu'après avoir été établie par le sacrifice, elle devienne, en se prolongeant indéfiniment, étrangère au sacrifice. Elle persévère en effet comme fruit de la consommation de l'offrande sacrificielle.

Pour comprendre le prolongement de la présence au-delà de l'acte d'offrande, il faut rappeler la doctrine du sacrifice telle qu'elle est exposée dans l'épître aux Hébreux. Selon cette épître, la fonction sacerdotale du Souverain Prêtre ne s'est pas achevée par l'offrande que le Christ fait de lui-même sur la croix. En vertu de son sacrifice, le Fils de Dieu est entré dans le ciel comme le grand prêtre juif entrait dans le sanctuaire avec le sang des victimes, et c'est dans le sanctuaire céleste qu'il exerce son office de prêtre, en intercédant auprès du Père en faveur des hommes (He 9, 11 s. 24). Il y a donc eu un acte d'offrande accompli « une fois pour toutes » (He 9, 28), une entrée du Christ dans le sanctuaire céleste « une fois pour toutes » (He 9, 12), mais aussi, en conséquence, une présence indéfinie du Christ devant le Père, comme prêtre et victime d'un sacrifice qui a eu lieu dans le passé, mais dont les fruits sont recueillis par une perpétuelle intercession. Le résultat du sacrifice du Calvaire s'éternise dans le ciel.

Le sacrifice eucharistique, qui renouvelle l'immolation de la croix, comporte une réalité analogue. Il s'accomplit en un acte d'offrande, entièrement achevé au moment de la consécration. Par cette offrande, instantanément agréée par le Père, le Christ vient sur l'autel comme victime glorieuse. Ensuite il y demeure, prêtre et victime devant le Père, afin d'intercéder pour les hommes et de répandre sur eux les fruits de son sacrifice.

La présence eucharistique, indéfiniment prolongée à la suite du sa-

crifice de l'autel, est le signe sacramentel de la présence céleste indéfinie du Sauveur, qui a succédé au sacrifice de la croix et en a perpétué la consommation. Dans le tabernacle, Jésus n'offre plus, sacramentellement, de sacrifice, comme il le fait à la messe; mais après l'acte d'offrande il demeure en état d'offrande, en une présence victimale qui recueille pour les hommes les faveurs divines.

C'est ainsi que la présence du Tabernacle est l'aboutissement de la messe, un résultat de l'action liturgique qui en prolonge l'efficacité. Loin de se placer en dehors de la liturgie, elle en constitue le sommet mystérieux, comme la présence céleste du Christ glorieux forme le sommet du mystère de la Rédemption. De la terre où il demeure, le souverain Prêtre présente continuellement au Père son sacrifice eucharistique, comme là-haut dans le ciel il lui présente indéfiniment le sacrifice du Golgotha.

Au lieu de gêner la messe et de se situer en concurrence avec elle, la présence eucharistique assure donc le rayonnement de la messe à tous les instants, de façon continue. Elle invite les fidèles à se joindre à l'état d'offrande victimale du Christ, et par là à vivre davantage du sacrifice eucharistique. Elle tend à implanter plus durablement au milieu des chrétiens le mouvement d'intercession par lequel le Christ sacrifié obtient la rémission des péchés et l'abondance des grâces de salut et de sainteté.

Présence et communion.

Pas plus qu'elle ne peut être détachée du sacrifice, la présence eucharistique ne peut être séparée de la communion. Comme le Christ livre sa présence sous les apparences du pain et du vin, il manifeste à l'évidence son intention qu'elle aboutisse au repas. Cette destination expresse est essentielle.

Mais pourquoi la présence, destinée au repas, se prolonge-t-elle au-delà du repas? Il s'agit ici de bien comprendre la signification du repas eucharistique, sa véritable portée.

Le repas implique une assimilation vitale : la nourriture est assimilée par celui qui la prend et s'incorpore à son être, devient sa vie. En se donnant en nourriture, le Christ fait passer sa vie dans celle du fidèle, de telle manière que celui-ci puisse vivre plus profondément de la vie divine.

Or cette vie communiquée par le Christ est une vie spirituelle. Aussi l'Eucharistie est-elle, suivant le mot de Jésus rapporté par S. Jean, « esprit et vie » (Jn 6, 63), et selon le mot de saint Paul, « aliment spirituel » (1 Co 10, 3-4). La réception du corps du Christ dans le corps du communiant a donc pour but de produire une fusion de vie spirituelle.

Dans une union intime de nature spirituelle, il y a un aspect qui n'a pas de correspondant ni d'analogue dans un repas matériel: c'est la

rencontre personnelle. La fusion spirituelle ne peut se réaliser que grâce à une communion des personnes. Ce que le repas eucharistique veut promouvoir, c'est une adhésion complète de la personne du fidèle à la personne du Christ, dans la foi et l'amour.

On se rend compte aussitôt qu'une telle adhésion doit autant que possible se prolonger. Elle ne pourrait se limiter à l'instant où le chrétien reçoit l'hostie. Elle se traduira certes par une action de grâces, prière où le contact personnel avec le Sauveur cherche à s'exprimer. Mais le dialogue intime de l'action de grâces ne suffit pas. Il demande à se continuer ou à se renouveler au cours de la journée.

La présence du Christ au Tabernacle aidera justement le fidèle à renouer le contact. Elle favorise ce qu'on a appelé la « communion spirituelle », c'est-à-dire le renouvellement purement spirituel de la communion sacramentelle. Le chrétien qui revient dans le sanctuaire trouver la présence du Seigneur adhère de nouveau à cette présence, dans des dispositions de foi et d'amour, comme il l'avait fait dans le repas eucharistique. Puisque l'effet essentiel de ce repas consiste dans une communion spirituelle, c'est vraiment cet effet qui se prolonge et reprend une nouvelle actualité. Le fidèle communie spirituellement avec le Christ en se replaçant en sa présence.

On voit comment le repas sacramentel postule une présence eucharistique qui ne se termine pas avec lui. Dans le Tabernacle le Christ continue à se présenter à ses disciples comme nourriture spirituelle, comme appel à l'adoration et à l'amour, comme invitation à la communion spirituelle. De même qu'il y poursuit la consommation du sacrifice de l'autel en s'y présentant devant le Père comme intercesseur glorieux, il y achève ce qu'il a inauguré par le repas sacramentel et complète l'effet de la communion.

La présence eucharistique permet ainsi à la communion, comme à la messe, d'imprégner davantage toute l'existence chrétienne.

Présence et Corps Mystique.

Elargissons encore la perspective. Ce n'est pas seulement en vue d'établir une plus profonde communion spirituelle avec chaque chrétien que le Christ perpétue sa présence au-delà du repas eucharistique. Cette communion, il veut l'affermir aussi bien avec toute l'Eglise qu'avec les individus. Sa présence est destinée à alimenter la vie du Corps Mystique en sa totalité.

Toute la communauté chrétienne a pour fondement la présence du Christ. Elle ne se constitue que par cette présence, et les membres n'y sont unis les uns aux autres qu'en vertu du lien plus fondamental qui les rattache au Sauveur. « Je suis la vigne, et vous êtes les sarments » (Jn 15, 5).

Or lorsque le Christ s'est proclamé la vigne, le cep qui fait monter

la vie dans les sarments, il a vraisemblablement songé à l'Eucharistie, car le discours après la Cène semble en grande partie un commentaire de l'institution du sacrement. L'image de la vigne faisait mieux comprendre tout l'arrière-fond du mystère qui se cachait dans le vin consacré, et l'exhortation « demeurez en moi comme moi en vous » (Jn 15, 4) s'apparentait à l'annonce de l'Eucharistie qui devait permettre aux disciples de demeurer dans le Christ comme lui en eux.

Sans doute est-ce plus précisément par le repas eucharistique que le Christ alimente la vie de son Eglise. C'est le repas qui établit une demeure réciproque des disciples dans le Seigneur et du Seigneur en eux : « celui qui mange ma chair et boit mon sang, demeure en moi et moi en lui » (Jn 6, 56). Saint Paul attribue à la communion un effet d'unité entre les chrétiens, ou de formation d'un corps unique : « Puisqu'il y a un seul pain, nous ne formons à beaucoup qu'un seul corps » (1 Co 11, 17).

Cependant il y a un aspect de l'influence du Christ sur le Corps Mystique, que le repas de communion ne pourrait exprimer en signe sacramentel : la continuité d'une présence qui à tout instant rayonne dans la communauté chrétienne et lui communique sa force de charité.

Cette continuité, seule la présence eucharistique perpétuelle, dans le Tabernacle, peut la traduire sacramentellement.

C'est ainsi que le Christ manifeste et incarne davantage, par une réalité sacramentelle, sa présence incessante dans le Corps Mystique. Au Tabernacle il demeure comme foyer d'amour de la communauté qu'il a fondée. La présence eucharistique montre plus vivement comment, partout où se trouve une communauté particulière de chrétiens, le Christ réside en son centre. Le mode sacramentel de présence permet une multiplication de cette présence en de nombreux endroits, ce qui la rend plus concrète, plus accessible, plus démonstrative d'un amour qui veut se porter en tous lieux pour y étendre les liens d'une charité communautaire.

C'est notamment la présence sacramentelle qui donne toute sa valeur à une des dernières paroles de Jésus, à laquelle nous avons déjà fait allusion : « Voici que je suis avec vous, tous les jours, jusqu'à la fin du monde ». Par ces mots, la présence eucharistique n'est pas spécialement visée ; il s'agit plutôt, de façon plus générale, de la présence spirituelle du Christ dans son Corps Mystique. Mais la déclaration atteste l'importance que Jésus attache à sa présence. Or dans l'ordre sacramentel, c'est l'Eucharistie qui est le moyen par excellence de propager cette présence. En instituant ce sacrement, le Sauveur n'aurait pu se désintéresser de la présence qui y était impliquée ; il devait au contraire vouloir le déploiement le plus complet de cette présence, comme signe sensible de sa présence spirituelle et comme stimulant à une intimité plus profonde avec ses disciples. Sans cette réalité sacramentelle, sa présence aurait été possible, mais elle aurait été moins engagée dans notre monde sensible.

Le culte de la présence eucharistique.

Pourrait-on négliger le culte de la présence eucharistique en invoquant le silence de l'Ecriture à ce sujet, l'absence de toute déclaration de Jésus sur l'institution d'un tel culte?

Rappelons d'abord que l'interprétation de l'intention du Maître appartient à l'Eglise. Le critère décisif se trouve dans la piété de l'Eglise qui sous la lumière du S. Esprit reconnaît l'ampleur de l'appel divin inclus dans l'Eucharistie et y répond par le culte. Or l'Eglise a favorisé ou organisé la vénération de la présence eucharistique en dehors de la messe et de la communion : conservation de l'hostie dans le Tabernacle, exposition, processions, visites au Saint-Sacrement. Nous avons vu que par son autorité infaillible le Concile de Trente a confirmé et approuvé le développement de ce culte d'adoration. Aussi un tel culte apparaît-il dans le prolongement authentique de la volonté du Christ.

Certes, à lire le texte de l'Ecriture, on doit admettre que l'institution de l'Eucharistie ne comporte aucune recommandation d'un culte d'adoration. Mais on doit également reconnaître que lors de la dernière Cène l'aspect sacrificiel de l'Eucharistie est réduit à sa plus simple expression. Le repas est plus apparemment souligné; le sacrifice tel qu'il est offert à ce moment par le Christ semble à peine se dégager du repas, et ne laisse pas encore prévoir le développement considérable que prendra dans l'Eglise la liturgie du sacrifice eucharistique. Le principe de ce sacrifice est simplement établi par le Christ; il en va de même pour la présence : le principe de la présence eucharistique est absolument affirmé, et c'est à l'Eglise qu'il appartient d'en reconnaître et d'en développer les conséquences qui ne sont pas énoncées par Jésus.

Il suffit que dans l'intention du Christ il y ait un certain fondement, implicite, au culte d'adoration de l'Eucharistie. Nous avons montré que ce fondement existait, par le fait que la présence eucharistique était affirmée de manière absolue, c'est-à-dire de façon à perdurer après l'acte d'offrande et à ne pouvoir être limitée à l'usage du sacrement dans la communion. Une telle permanence assure un prolongement de l'effet du sacrifice et du repas ainsi qu'un rayonnement plus continu dans le Corps Mystique. Dès lors les fidèles qui désirent s'associer plus complètement, en toute leur existence, à l'offrande de la messe, renouveler le contact personnel produit par la communion, et ressourcer leur charité dans le foyer permanent qui entretient l'unité de l'Eglise, sont invités à se tourner vers la présence du Tabernacle. Cette présence, en réclamant leur adhésion personnelle, tendra à devenir le centre de leur vie individuelle comme elle est le centre de la vie de l'Eglise.

Tout en étant un complément de la messe et de la communion, re-

marquons que le culte de la présence eucharistique a sa physionomie propre. L'accent y est mis davantage sur la présence elle-même. Alors que dans la messe l'acent est mis sur l'offrande personnelle qui nous unit à celle du Christ, et que dans la communion domine l'aspect de transformation de notre vie en celle du Sauveur, la présence sacramentelle demande surtout adoration et contemplation. Elle est un appel à l'intimité du face à face.

C'est cette spécificité du culte de la présence que nous allons maintenant nous efforcer de mieux saisir.

Temple et Tabernacle.

L'intention de donner une présence destinée à être reconnue pour sa valeur même de présence et à faire l'objet d'un culte particulier se trouve d'autant plus sûrement dans la pensée du Christ que déjà l'Ancien Testament avait attaché un grand prix à la présence de Yahwé au milieu de son peuple : présence dans le Tabernacle qui accompagnait les déplacements du peuple hébreu, puis présence dans le Temple de Jérusalem.

En parlant de la « Tente de réunion », Yahwé avait déclaré : « J'habiterai au milieu des enfants d'Israël, et je serai leur Dieu » (Ex 29, 45). Il y avait un endroit choisi où Dieu voulait être présent, dans une « tente » ou demeure analogue aux tentes nomades et aux demeures humaines. Yahwé était certes présent d'une manière plus générale dans la vie et dans l'histoire du peuple hébreu, par l'amour qu'il vouait à ce peuple, l'assistance qu'il lui donnait et les merveilles qu'il y réalisait. Mais pour se rapprocher davantage des hommes et pour s'adapter à leur existence terrestre, l'Etre omniprésent avait décidé de localiser plus spécialement sa présence sur la terre. Cette localisation était un commencement d'incarnation de la présence divine.

L'expression « Tente de réunion » indique bien le but de cette présence localisée, de cette habitation de Dieu sur terre. C'est en cet endroit que les hommes tiennent des réunions avec Dieu; c'est là que Dieu convoque le peuple, ou ses représentants; c'est, dit Yahwé à Moïse, le « lieu fixé pour mes rencontres avec toi » (Ex 30, 6). Dans la Demeure consacrée, se nouent les contacts les plus intimes entre les hommes et Dieu. N'est-ce pas là que, selon le mot de l'Exode, « Yahwé conversait avec Moïse face à face, comme un homme converse avec son ami » (Ex 33, 11) ?

Aussi la présence de Yahwé dans le Temple de Jérusalem fut-elle le centre du culte juif. Dans le Temple, les Israélites allaient « voir la face » de Dieu [19]. Le lévite en exil soupirait en songeant au temps où il allait à la « maison de Dieu » parmi les cris de joie et de louange,

19. Par ex. Is 1, 12; cfr Ex 23, 15-17; 34, 20-23-24; Dt 16, 16; 31, 11.

au milieu d'une foule en fête : « Mon âme a soif de Dieu, du Dieu de vie; quand irai-je voir la face de Dieu? » (Ps 42, 3). Etre loin du sanctuaire et ne pouvoir y accéder, c'était être privé de Dieu même, de la contemplation de son visage. Si le bonheur du ciel se définit par la vision de Dieu face à face, la présence de Dieu dans le Temple est une image de la présence donnée aux élus dans le ciel, et l'acte du culte qui consiste à aller « voir la face » de Dieu est le prélude de la vie éternelle.

Or l'Incarnation du Fils de Dieu a été l'accomplissement de la promesse que constituait la présence du Seigneur dans le Temple. « Le Verbe s'est fait chair et a habité parmi nous » (Jn 1, 14). On sait que le mot employé par saint Jean pour « habiter », « vivre sous la tente », a précisément pour but d'évoquer la « Tente » où habitait Yahwé au milieu de son peuple. Si dans l'ancienne alliance Dieu offrait sa présence de façon perpétuelle en un endroit déterminé, le Christ qui venait réaliser pleinement l'habitation du Seigneur en notre monde [20] n'aurait pu donner à ses disciples une présence moins concrète ni moins continue. Puisqu'en se faisant chair, le Verbe établissait sa demeure parmi nous, les paroles : « Ceci est ma chair » ont dû être l'affirmation d'un demeure mystérieuse, de nature sacramentelle, au milieu des hommes. Lorsqu'on analyse l'institution de l'Eucharistie, on ne peut faire abstraction de l'expérience, vécue par le peuple juif, de la présence divine dans le Temple, ni de l'expérience que les disciples ont eue de cette même présence dans le contact avec le Verbe fait chair. On reconnaît immédiatement dans la consécration eucharistique « Ceci est ma chair » le prolongement de l'Incarnation, une nouvelle actuation de la démarche par laquelle le Verbe, en se faisant chair, vient vivre sous la tente, implanter sa présence au milieu de notre vie humaine.

Observons que l'image « vivre sous la tente » pourrait indiquer une demeure passagère; on pourrait y voir la suggestion d'une présence transitoire, non permanente, du Verbe [21]. Mais l'idée de saint Jean est que le Verbe est venu, avec son éternité, dans le cadre mouvant de la vie humaine; il s'est solidarisé avec notre existence passagère pour y introduire sa vie éternelle. « Vivre sous la tente » signifie la présence

---

20. Dans le Prologue de S. Jean, cette mission du Christ de réaliser la présence de Dieu au milieu des hommes ne résulte pas seulement du terme « vivre sous la tente », mais de l'ensemble des versets 14-18, qui se rapprochent de la théophanie du Sinaï racontée dans l'Exode : or cette scène de l'Exode est entièrement dominée par l'idée de la présence divine parmi le peuple juif (cfr M.-E. Boismard, *Le Prologue de S. Jean*, Paris, 1953, p. 169).

21. « Le nomade transporte son abri çà et là : image du caractère transitoire de la vie humaine », note Lagrange. Il ajoute toutefois : « Mais ceux qui vivent sous la tente, s'ils semblent moins compter sur la durée que ceux qui habitent des maisons de pierre, s'en vont ensemble et n'en sont que plus solidaires les uns des autres » (*Evangile selon S. Jean*, Paris, 1925, p. 20 s.).

la plus proche de nous, mêlée aux aléas de la vie terrestre, soumise à la souffrance et à la mort, mais en vue d'une permanence définitive qui surmonte tout changement. C'est l'Eucharistie notamment qui permet à cette présence de subsister par delà la mort, et qui assure à toutes les générations la présence dont les disciples ont bénéficié pendant la vie publique. L'intention de l'Incarnation : « habiter parmi nous » s'accomplit dans l'Eucharistie.

Cette intention, nous la trouvons dans la pensée de Jésus lorsqu'il compare sa situation à celle du Temple de Jérusalem : « Je vous le dis, il y a ici plus grand que le Temple » (Mt 12, 6). Ce que le Temple offrait aux Juifs, le Christ veut donc l'offrir aux siens, en plus grand. Il l'affirme dans un épisode qui contient une discrète évocation de l'Eucharistie : il veut en effet justifier ses disciples d'avoir cueilli et mangé des épis le jour du sabbat, et il le fait en rappelant le geste de David qui, entrant dans la maison de Dieu, y avait pris les pains de proposition pour les manger avec ses compagnons [22]. Figure du Messie, David avait donné aux siens, dans le Temple, la nourriture sacrée; le Christ peut donner aux siens une nourriture supérieure car il y a en lui plus grand que le Temple, vu qu'il est la présence divine personnifiée. Présence eucharistique perpétuelle, il pourra dispenser sans cesse l'aliment eucharistique.

Le Christ s'identifie encore au véritable Temple lorsqu'il prophétise : « Détruisez ce temple, et en trois jours je le relèverai » (Jn 2, 19). Il annonce par là sa résurrection, mais plus spécialement considérée dans sa signification durable pour le culte, comme reconstruction du Temple. Le corps ressuscité du Christ est destiné à jouer le rôle qui était dévolu au Temple; il doit assurer une présence divine permanente, au centre du culte chrétien. Cette présence divine du corps glorieux de Jésus au centre du culte se réalise par l'Eucharistie.

Après avoir vu comment dans la perspective du Temple la présence eucharistique est un achèvement de l'Incarnation, nous constatons qu'elle est aussi l'aboutissement de la Résurrection : le corps glorieux du Christ fonde le nouveau Temple. Le Tabernacle de nos églises paraît donc répondre à une intention fondamentale du Maître, celle d'habiter, par sa chair ressuscitée, indéfiniment parmi nous et d'être ainsi au centre du culte chrétien.

---

22. En comparant le texte de Mc 2, 26 et Lc 6, 4 avec celui de 1 R 21, 7, H. Riesenfeld conclut « que le récit synoptique de l'épisode est complètement indépendant du texte de l'Ancien Testament, tandis que les évangélistes emploient la terminologie de l'eucharistie, comme une simple comparaison avec Mc 14, 22 suffit à le prouver ». C'est également la terminologie de la multiplication des pains. Par conséquent « Jésus fait accomplir à David, prototype du Messie, un acte préfigurant la communion chrétienne » (*Jésus transfiguré*, Copenhague, 1947, p. 321).

La visite.

Parce qu'elle est présence spirituelle incarnée, la présence eucharistique appelle un culte spirituel mais incarné ; parce qu'elle est présence en un endroit, elle sollicite une adhésion en cet endroit. La demeure de Dieu, dans l'Ancien Testament, devait recevoir la visite des hommes ; le tabernacle, multiplié dans l'univers, invite les chrétiens à des visites, plus fréquentes et plus assidues.

La visite au Saint Sacrement est une réponse à la visite de Dieu. Ici encore il importe de se remettre devant les yeux l'arrière-fond scripturaire de cette visite. Toute la destinée du peuple juif avait été inaugurée par une visite de Dieu à Abraham : cette visite avait été, suivant le récit de la Genèse, l'origine de la postérité du patriarche (Gn 18, 1-15). Racontée de manière anthropomorphique, cette visite divine fait apparaître le désir de Dieu de nouer avec les hommes des relations intimes ; comme la présence divine dans la « Tente de réunion », elle est un début d'incarnation, une démarche par laquelle Dieu se met au niveau des hommes. La marche du peuple vers la Terre promise est également annoncée par Joseph, au moment de sa mort, comme le fruit de la visite de Dieu : « Je vais mourir, mais Dieu vous visitera et vous fera remonter de ce pays dans le pays qu'il a promis par serment à Abraham, Isaac et Jacob » (Gn 50, 24 ; cfr Ex 3, 16). Aussi la visite désigne-t-elle la grande intervention de Dieu dans l'histoire d'Israël, intervention qui devait se concrétiser par la suite dans l'instauration du royaume messianique.

A l'époque de l'exil, les Juifs soupiraient après la visite de Dieu, car cette visite serait le signal de la restauration nationale (Jr 29, 10). Cette visite qui était espérée pour tout le peuple était également sollicitée comme une faveur individuelle : « Souviens-toi de moi, Yahwé, dans ton amour pour ton peuple ; visite-moi pour ton salut, afin que je puisse goûter le bonheur de tes élus, me réjouir de la joie de ton peuple et me glorifier avec ton héritage ! » (Ps 106, 4-5).

Notons que la visite est analogue à la présence, mais l'accent n'est plus mis sur la permanence ; c'est une présence qui s'offre à un moment déterminé, pour communiquer une grâce, une bénédiction. La visite comporte une nuance de plus grande activité ; elle est le temps d'un don divin plus intense, plus efficace.

Dès le seuil du Nouveau Testament, le cantique de Zacharie bénit « le Seigneur, le Dieu d'Israël, de ce qu'il a visité et délivré son peuple » (Lc 1, 68 ; cfr 1, 78). Plus tard la foule, au spectacle d'une résurrection opérée par Jésus, louera Dieu de la même manière : « Un grand prophète a surgi parmi nous et Dieu a visité son peuple » (Lc 7, 16). Cette foule n'aurait d'ailleurs pu apprécier le sens plénier de cette visite : pour le comprendre, il aurait fallu se rendre compte que le « grand prophète » surgi parmi le peuple était Dieu lui-même en visite.

Plus encore que les actions de grâces pour la « visite », un épisode de l'évangile de l'enfance éclaire la réalité recouverte par le mot. La première démarche de Marie après l'accomplissement du mystère de l'Incarnation est une visite. Cette première visite du Messie est le signe inaugural de sa visite à l'humanité. Car en Marie qui vient saluer sa parente, c'est le Sauveur qui s'approche des hommes : il vient remplir Elisabeth de l'Esprit Saint et fait tressaillir son enfant. Le Christ est le personnage agissant de cette visite.

Observons que cette visite inaugurale comporte un effet de profonde transformation spirituelle. Déjà dans l'Ancien Testament, on pouvait noter que Moïse sortait de ses entretiens avec Yahwé le visage transfiguré : « les enfants d'Israël voyaient la face de Moïse rayonner » (Ex 34, 35). Dans la Visitation, la transformation est plus intime : Elisabeth n'a pas seulement un visage rayonnant mais l'âme remplie d'une grâce nouvelle, comblée de lumière et de joie.

Encore faut-il que la visite divine soit accueillie par une âme bien disposée. Lorsque Jésus pleure sur Jérusalem, il annonce la destruction totale de la ville, et en donne le motif : « parce que tu n'as pas reconnu le temps de ta visite » (Lc 19, 44).

Lors de la dernière Cène, Jésus atteint le moment ultime de cette grande visite de Dieu à son peuple. A l'instant où la visite va se terminer, l'institution de l'Eucharistie a pour objectif de la renouveler et de la multiplier à l'infini. Elle doit assurer une présence permanente, sans cesse nourrie par des venues réitérées.

A la visite divine doit répondre la visite humaine. La visite au Saint Sacrement renoue plus spécialement le dialogue avec le Christ présent au Tabernacle. Certes, il doit y avoir dans une vie chrétienne un dialogue avec le Christ présent dans l'âme. Mais si l'habitation du Seigneur dans le secret de l'âme stimule une forme d'intimité avec lui, une autre forme d'intimité a besoin de la visite à un sanctuaire. Il ne suffit pas au chrétien de s'adresser au Christ qui se trouve en lui-même; après avoir pris conscience que le Seigneur lui est plus intime que le propre fond de son être, il doit également regarder le Seigneur en dehors de lui, se tenir devant lui et lui parler dans l'attitude d'un homme qui parle à un autre homme. La visite, qui est manifestation d'amitié entre les hommes, et dont Dieu a fait une manifestation d'amour envers l'humanité, doit être également une manifestation d'amour des hommes à l'égard du Christ. La visite au Saint-Sacrement contribue à incarner les relations d'amour.

Incarnation des relations d'amour, tel est bien le sens profond de la visite. Celle-ci, soulignons-le, ne se justifie pas seulement par des considérations psychologiques, par le stimulant donné à la prière; elle n'est pas non plus uniquement motivée par le désir de ne pas laisser dans la solitude le Christ présent au Tabernacle. Certes, il est souhaitable que le chrétien, ému par la démarche du Fils de Dieu qui a voulu

se déranger pour venir à lui, se sente plus vivement invité à se déranger pour aller au Seigneur. Mais la visite se fonde plus essentiellement encore sur la nature des relations d'amour entre Dieu et l'homme, telle qu'elle résulte du mystère de l'Incarnation rédemptrice.

En vertu de l'Incarnation, l'intimité avec le Seigneur est liée à des manifestations visibles, à des signes matériels. C'est le principe du sacramentalisme, et de tout ce qu'il y a de visible dans la croissance du Corps Mystique. Le dialogue personnel avec Dieu doit se ressourcer dans le mystère sacramentel, car c'est par des signes sensibles que le Christ rencontre les hommes et se communique à eux. Si intérieure qu'elle soit, l'union à Dieu garde un rapport essentiel avec la réalité visible de l'Eglise et avec sa structure sacramentelle. Plus ce rapport sera vécu, plus l'intimité divine pourra s'établir dans l'âme.

Par la participation plus intense à la réalité sacramentelle de l'Eucharistie, la visite incarne davantage la prière chrétienne, l'enracine dans le mystère du Verbe fait chair. Elle ranime la foi, en la remettant dans sa perspective la plus complète, car la foi du Nouveau Testament se totalise, si l'on peut dire, dans la foi en l'Eucharistie, et nous voyons par l'Evangile que le Christ a attaché une importance décisive à cette option de foi (Jn 6, 60-70). La visite épanouit également la charité, puisque les liens d'amour qui unissent les membres du Corps Mystique sont entretenus par la présence eucharistique du Sauveur.

On comprend mieux dès lors que si déjà dans l'Ancien Testament la visite de Dieu était un moment plus fécond de bénédiction, la visite eucharistique est destinée à favoriser le déploiement de la grâce. Elle le favorise en anticipant même, d'une manière encore obscure et lointaine, le terme ultime de cette grâce. En effet, elle est une occasion donnée au chrétien de « voir la face » de Dieu ; elle est une échappée vers la vision béatifique. Les yeux de la foi contemplent un instant, dans un face à face, la proximité du Christ que révélera plus tard la lumière éternelle.

Ce face à face est destiné à rendre le visage des chrétiens rayonnant, comme autrefois celui de Moïse ; il leur permet, « à visage découvert, de réfléchir comme dans un miroir la gloire du Seigneur », de manière à être « transformés en cette même image » (2 Co 3, 18). C'est-à-dire qu'après avoir contemplé le Seigneur dans sa présence eucharistique, les fidèles sont chargés d'en porter un reflet aux hommes. Ce reflet doit transparaître dans toute leur conduite. Ils sont stimulés par là à être davantage témoins du Christ.

La transformation opérée par la visite n'est pas simplement superficielle. Elle atteint le fond de l'âme, car elle tend, comme autrefois chez Elisabeth, à donner une plénitude d'Esprit Saint. La visite peut ainsi contribuer à la métamorphose de la vie humaine en vie pleinement chrétienne.

CONCLUSION

Le culte de la présence eucharistique n'est pas une aberration. L'Eglise nous en donne la certitude, de façon décisive. L'Ecriture, bien qu'elle soit fort concise dans le récit de l'institution, nous laisse soupçonner que l'intention du Christ était d'établir une présence sacramentelle permanente, au centre du culte chrétien. Cette volonté d'une présence offerte à l'adoration est confirmée par certaines déclarations du Maître; elle avait été préparée dans l'Ancien Testament par le culte de la présence divine dans le Temple.

Pour que la présence eucharistique soit vraiment vénérée selon toute sa valeur, il convient qu'elle le soit en dehors de la messe et de la communion, comme prolongement de leur mystère. Soulignons encore qu'il ne pourrait être question de formes de piété rivales : l'adoration eucharistique est étroitement solidaire de l'assistance à la messe et de la fréquentation de la Sainte Table. Le culte du Christ présent au Tabernacle est la meilleure continuation de la messe; il ne peut qu'entretenir la ferveur de la communion et de l'action de grâces.

Ce serait donc une erreur que de prétendre bannir ou restreindre l'adoration eucharistique sous le prétexte de mieux assurer la célébration du sacrifice de la messe. Dans le sacrement un et complexe qu'est l'Eucharistie, les divers aspects sont intimement liés et s'impliquent mutuellement : présence, sacrifice, repas. Sans la présence du Christ, le sacrifice et le repas perdraient leur substance la plus précieuse. Aussi le culte rendu à la présence eucharistique est-il de nature à développer la participation au sacrifice et au repas.

Par l'importance primordiale de la présence eucharistique, l'ordre sacramentel reflète et manifeste la structure de la religion chrétienne, qui est d'abord religion d'une personne, religion de la présence du Fils de Dieu incarné, mort et ressuscité. L'adhésion au christianisme est attachement à la personne du Christ, personne devenue glorieuse par la consommation de son sacrifice. Les chrétiens sont donc invités à adhérer à cette personne dans sa présence sacramentelle; c'est ainsi qu'ils peuvent entrer plus profondément, avec le Christ, dans le sacrifice rédempteur et en recueillir plus abondamment les fruits dans la communion.

Eegenhoven-Louvain J. GALOT, S.J.
95 Chaussée de Mont-Saint-Jean.