NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

83 N° 7 1961

L'eucharistie, sacrement de l'espérance ecclésiale (suite)

J.-M.R. TILLARD (op)

p. 673 - 695

https://www.nrt.be/en/articles/l-eucharistie-sacrement-de-l-esperance-ecclesiale-suite-1835

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

L'Eucharistie, sacrement de l'espérance ecclésiale

(*suite*)

La tradition latine.

La tradition latine connaît elle aussi cette mystérieuse vertu qu'a l'Eucharistie de nous conduire vers l'immortalité. Mais elle l'exprime plus discrètement, sans s'y attarder : nous sommes loin ici de la géniale synthèse de Théodore de Mopsueste. Comme témoin de cette tradition citons d'abord *Ambroise de Milan.* En son commentaire de Luc, 22 il écrit : « quant à l'homme juste, il est à l'image de Dieu si, pour reproduire la ressemblance de la vie divine, il méprise ce monde afin de connaître Dieu, et dédaigne les jouissances de la terre pour recevoir le Verbe qui est l'aliment de notre vie : ce pour quoi nous mangeons le corps du Christ, afin de pouvoir participer à la vie éternelle » (*In Luc.,* 10, 49; trad. Tissot, *Sources chrét.*, t. 2, p. 173). Mais c'est le texte du *De Mysteriis* qui est le plus évocateur :

> En vérité il est admirable que Dieu ait fait pleuvoir la manne pour nos pères, et qu'ils aient été rassasiés chaque jour du pain du ciel. C'est pourquoi il est dit : — L'homme a mangé le pain des sages. Pourtant ceux qui ont mangé ce pain au désert sont tous morts. Cette nourriture au contraire que tu reçois, ce pain vivant qui est descendu du ciel fournit le soutien de la vie éternelle (vitae aeternae substantiam subministrat) et quiconque le mange ne mourra jamais. C'est le corps du Christ. Examine maintenant ce qui est supérieur, le pain des anges ou la chair du Christ qui est certes le pain qui donne la vie. Cette manne-là était du ciel, celle-ci au-dessus du ciel; celle-là appartenait au ciel, celle-ci au maitre du ciel; celle-là était sujette à la corruption si on la gardait jusqu'au lendemain, celle-ci est étrangère à toute corruption : quiconque en goûte avec respect ne peut éprouver la corruption (*De Myst.,* 47-48; Botte, *Sources chrét.,* p. 123).

Pourquoi ce corps eucharistique peut-il nous nourrir ainsi pour la vie éternelle? Parce que par la parole du Christ (« qui a pu faire de rien

ce qui n'était pas », *ibid.*, 52) le pain est devenu « la vraie chair du Christ qui a été crucifiée, qui a été ensevelie » (*ibid.*, 53). Or cette chair du Christ est une nourriture « spiritalis » :

> Le Christ est dans ce sacrement parce que c'est le corps du Christ. Ce n'est donc pas une nourriture corporelle mais spirituelle. Aussi l'Apôtre a-t-il dit de son image : — Nos pères ont mangé une nourriture spirituelle, ils ont bu une boisson spirituelle. Car *le corps de Dieu est un corps spirituel*, le corps du Christ est le corps de l'Esprit divin (*corpus enim Dei corpus est spiritale, corpus Christi corpus est divini Spiritus quia Spiritus Christus*) comme nous le lisons : — Le Christ Seigneur est Esprit en face de nous. Et dans l'Epître de Pierre nous trouvons : — Le Christ est mort pour nous. Enfin cette nourriture affermit notre cœur et cette boisson réjouit le cœur de l'homme, comme l'a rappelé le prophète. (*De Myst.*, 58; Botte, p. 128).

Le *De Sacramentis* dit plus simplement :

> Je suis le pain vivant qui suis descendu du ciel. Cependant la chair n'est pas descendue du ciel, c'est-à-dire qu'il a pris chair d'une vierge sur terre. Comment donc le pain est-il descendu du ciel, et le pain vivant? Parce que notre Seigneur Jésus Christ a part à la fois à la divinité et au corps et que toi, qui reçois son corps, tu participes à sa nature divine par cet aliment (*De Sacr.*, VI, 1, 4; Botte, pp. 98-99),

après avoir lui aussi comparé cet aliment à la manne du ciel : « qu'est-ce qui est le plus grand, la manne du ciel ou le corps du Christ? Assurément c'est le corps du Christ, qui est l'auteur du ciel. Puis, celui qui a mangé la manne est mort; celui qui aura mangé ce corps obtiendra la rémission de ses péchés et il ne mourra jamais » (IV, 5, 24; Botte, pp. 85-86) [64].

Nous avons donc retrouvé l'équation : pain de vie éternelle parce que corps de celui qui est Dieu.

Nous ne nous attarderons pas sur *Augustin*. Le texte du *Tractatus 26* sur Jean est bien connu; comme aussi les difficultés que pose son interprétation. Mais c'est aussi l'un des plus grands textes de la Tradition sur la jonction entre l'Eucharistie sacrement de charité et l'Eucharistie aliment d'espérance :

> C'est, dit le Sauveur, ma chair qui sera donnée pour le salut du monde. Les fidèles savent ce que c'est que le corps du Christ s'ils ont soin d'en faire partie. Qu'ils deviennent donc le corps du Christ s'ils veulent vivre de son Esprit.

---

64. Quand il en arrive au commentaire du Pater, le De Sacramentis revient sur ce lien entre le pain eucharistique et la vie éternelle : « Donne-nous aujourd'hui notre pain quotidien... Avant les paroles du Christ ce qu'on offre s'appelle pain; dès que les paroles du Christ ont été prononcées on ne l'appelle plus du pain, mais on l'appelle corps. Pourquoi dans l'oraison dominicale qui suit immédiatement dit-il alors « notre pain »? Il dit pain, mais ἐπιούσιος, c'est-à-dire substantiel. Ce n'est pas ce pain qui entre dans le corps, mais ce pain de vie éternelle qui réconforte la substance de notre âme. C'est pour cela que le grec l'appelle ἐπιούσιος. Le latin a appelé quotidien ce pain que les grecs appellent « de demain » parce que les grecs appellent demain τὴν ἐπιοῦσαν ἡμέραν» (*ibid.*, V, 4, 24; Botte, p. 95).

Il n'y a à vivre de l'Esprit du Christ que son corps... Si maintenant tu veux toi-même vivre de l'Esprit du Christ, sois l'un de ses membres. Serait-ce en effet ton esprit qui ferait vivre mon corps? Certainement non; mon esprit fait vivre mon corps, ton esprit fait vivre le tien. Pour le corps du Christ il ne peut vivre que de l'Esprit du Christ. Voilà pourquoi en nous parlant de ce pain l'apôtre Paul s'exprime ainsi : — Nous sommes tous un seul pain et un seul corps. O profond mystère de piété, ô signe d'unité, ô lien de charité. Celui qui veut vivre sait où il jouira de la vie, où il la puisera. Qu'il s'approche, qu'il croie; qu'il soit incorporé au Christ pour y trouver la vie; qu'il ne lui répugne aucunement de s'unir à d'autres membres... Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle. D'où il suit que celui qui ne mange pas ce pain et ne boit pas ce sang ne l'a pas; car si les hommes peuvent, sans eux, avoir la vie du temps, ils ne peuvent aucunement, sans eux, posséder la vie éternelle. De là, quiconque ne mange pas sa chair et ne boit pas son sang, n'a pas la vie en soi; quiconque mange sa chair et boit son sang possède la vie. Pour l'un et l'autre de ces deux hommes le Sauveur parle de vie éternelle... Si celui qui ne les prend pas (cette nourriture et ce breuvage c'est-à-dire le corps et le sang du Seigneur) n'a pas la vie, celui qui les prend possède certainement la vie, et la vie éternelle (*in hoc vero cibo et potu, id est corpore et sanguine Domini non ita est; nam et qui eam non sumit non habet vitam; et qui eam sumit habet vitam et hanc utique aeternam*). Par cet aliment et ce breuvage le Sauveur veut donc nous désigner l'unité de son corps, l'union de ses membres, qui n'est autre que la Sainte Eglise, composée des prédestinés, des appelés, des justifiés, des saints glorifiés, de tous les fidèles... la glorification n'existe pour nous qu'en espérance, au ciel elle sera réalisée... Après ces paroles : — Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle, il ajoute : — Et je le ressusciterai au dernier jour. D'abord son âme jouira de la vie éternelle dans le séjour du repos où se réunissent les âmes des saints; quant à son corps lui aussi entrera en possession de la vie éternelle, car il ressuscitera au dernier jour avec tous les morts. Il dit : — Ma chair est vraiment une nourriture et mon sang vraiment un breuvage. Les hommes ne prennent nourriture et boisson que pour apaiser leur faim et étancher leur soif. Or un pareil effet n'est produit vraiment que par cet aliment et cette boisson où ceux qui les prennent trouvent l'immortalité et l'incorruptibilité (*qui eos a quibus sumitur immortales et incorruptibiles facit*); et cela dans la société même des saints où régneront la paix et une unité pleine et parfaite. Aussi, comme des hommes de Dieu l'ont déjà signalé avant nous, Notre Seigneur Jésus Christ nous a-t-il parlé de son corps et de son sang en les désignant par des réalités faites de plusieurs éléments ramenés à l'unité : le pain vient de plusieurs grains réduits à l'unité, le vin de plusieurs raisins... Nous devenons meilleurs en entrant en participation du Fils, en nous unissant à son corps et à son sang, mystère désigné par la manducation et l'action de boire dont il a parlé plus haut. Nous vivons donc à cause de lui puisque nous le mangeons, c'est-à-dire puisque nous recevons de lui la vie éternelle que nous ne pouvions trouver en nous-mêmes... Leurs pères sont morts, cela signifie qu'ils ne vivront pas pour l'éternité. Evidemment, ceux qui mangent le Christ meurent eux aussi dans le temps, mais ils vivent pour l'éternité parce que le Christ est la vie éternelle (*Tract. in Ioan. Evang.* XXVI; *P.L.*, 35, 1612-1615).

On commente difficilement pareil texte où tant de points de vue s'entrecoupent. Mais on voit comment il se situe parfaitement dans la grande perspective que nous essayons d'évoquer en cette étude. L'Eucharistie (car dans les passages que nous avons cités Augustin sem-

ble bien parler non de la foi mais du pain eucharistique) nous nourrit du germe de l'immortalité (et donc par là accroît notre espérance) en nous faisant participer non seulement au corps personnel du Christ mais à son corps ecclésial. Nous nous nourrissons de vie éternelle dans la mesure où nous nourrissons notre union fraternelle; bien plus: cette vie éternelle consistera de fait dans l'unité définitive des hommes entre eux dans le Christ : « cum enim cibo et potu id appetant homines, ut non esuriant, neque sitiant; hoc veraciter non praestat nisi iste cibus et potus, qui eos a quibus sumitur immortales et incorruptibiles facit, id est societas ipsa sanctorum, ubi pax erit et unitas plena atque perfecta ». Or tout cela nous le trouvons dans l'union vivante au Christ que procure le sacrement de la table du Seigneur [65]. On notera que nous venons de déceler la source immédiate de la position de saint Thomas d'Aquin.

Nous aurions pu élargir notre enquête, étudier les témoignages de Clément d'Alexandrie [66], de Cyprien [67], d'Hilaire de Poitiers [68], de

65. « huius rei Sacramentum, id est unitatis corporis et sanguinis Christi alicubi quotidie, alicubi certis intervallis dierum in dominica mensa praeparatur, ut de mensa dominica sumatur; quibusdam ad vitam, quibusdam ad exitium : res vero ipsa cuius sacramentum est, omni homini ad vitam, nulli ad exitium, quicumque eius particeps fuerit » (col. 1614).

66. « double est le sang du Seigneur : l'un charnel par lequel nous sommes rachetés de la corruption, l'autre pneumatique par lequel nous sommes oints. Boire le sang de Jésus c'est participer à l'incorruptibilité du Seigneur. L'esprit est la puissance du Logos comme le sang de la chair. Analogiquement le vin se mélange avec l'eau et l'esprit avec l'homme : le mélange rassasie dans la foi, l'esprit mène à l'incorruptibilité (ἀφθαρσία). Le mélange des deux — du vin et du Logos — est appelé eucharistie, grâce vénérable et belle. Ceux qui, selon la foi, y participent, sont sanctifiés corps et âme, la volonté du Père mêlant mystérieusement le divin mélange, l'homme, à l'esprit et au Logos » (*Paedag.*, II, 2; édit. Staehlin, G.C.S., t. 1, pp. 167-168). On trouvera une étude de ce texte difficile dans B a t i f f o l, *op. cit.*, pp. 258-261.

67. Dans son commentaire du Pater Noster : « notre pain de vie c'est le Christ, et ce pain n'est pas à tout le monde, il est nôtre. De même que nous appelons Dieu Notre Père du fait qu'il est père de ceux qui ont la foi, de même nous appelons le Christ notre pain, parce que le Christ est le pain de ceux qui touchent à son corps (quia Christus eorum qui corpus eius contingimus panis est). Chaque jour nous prions pour obtenir ce pain de peur que nous qui sommes dans le Christ et qui chaque jour recevons l'Eucharistie comme nourriture de notre salut, nous soyons obligés, à cause d'une faute plus grave, de nous abstenir de la communion. Ce serait en effet nous priver du pain du ciel, nous séparer du corps du Christ, lui qui a dit : — Je suis le pain vivant descendu du ciel, si quelqu'un mange de ce pain il vivra éternellement, et le pain que je donnerai c'est ma chair pour la vie du monde. Quand il dit que celui qui mange de ce pain vivra éternellement, c'est pour manifester que vivent ceux qui touchent son corps et reçoivent comme il le faut l'Eucharistie dans la communion. En sorte qu'il faut craindre et demander que celui qui volontairement se sépare du corps du Christ ne s'écarte pas du salut. Le Seigneur nous a avertis : si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang vous n'aurez pas la vie en vous. Nous demandons donc chaque jour que notre pain, le Christ, nous soit donné, afin que nous qui demeurons et vivons dans le Christ ne soyons pas écartés de sa sanctification **et de son corps » (*De Dom. Orat.*, 18; Hartel, 280). Noter qu'il semble bien que**

Cyrille de Jérusalem [69], de l'homélie pascale inspirée d'Hippolyte [70], de Jean Chrysostome [71], des nombreux commentaires de la Messe qui

pour Cyprien l'expression « le corps du Christ » désigne le corps personnel du Christ, non pas l'Eglise.

68. Citons ce texte très dense : « si enim vere Verbum caro factum est, et vere nos Verbum carnem cibo dominico sumimus; quomodo non naturaliter manere in nobis existimandus est, qui et naturam carnis nostrae iam inseparabilem sibi homo natus assumpsit, et naturam carnis suae ad naturam aeternitatis sub sacramento nobis communicandae carnis admiscuit? Ita enim omnes unum sumus quia et in Christo Pater est, et Christus in nobis est... Si vere igitur carnem corporis nostri Christus assumpsit, et vere homo ille qui ex Maria natus fuit Christus est, nosque vere sub mysterio carnem corporis sui sumimus (et per hoc unum erimus, quia Pater in eo est et ille in nobis); quomodo voluntatis unitas asseritur, cum naturalis per sacramentum proprietas, perfectae sacramentum sit unitatis » (*De Trin.*, VIII, 13; *P.L.*, 10, 246).

69. « Donc avec une complète assurance participons comme au corps et au sang du Christ. Car dans la figure du pain t'est donné son corps et dans la figure du vin son sang; et cela pour que par ce partage du corps et du sang du Christ tu deviennes con-corporel et con-sanguin avec lui. Car nous devenons christophores du fait que son corps et son sang se diffusent dans nos membres. Ainsi, selon le bienheureux Pierre, nous devenons participants de la nature divine » (*Cat. Myst.*, 4, 3; Quasten, *Monumenta Euch.*, Floril. Patrist., 7, pars 2, p. 94); « ayant appris cela, et étant entièrement persuadé que ce qui paraît pain n'est pas pain, bien que cela en ait le goût, mais le corps du Christ; et que ce qui paraît vin n'est pas vin bien que le goût y soit, mais sang du Christ (comme David l'a autrefois chanté : — et le pain fortifie le cœur de l'homme tandis que l'huile fait luire son visage) rassure ton cœur, participe à ce pain comme à quelque chose de spirituel et fais luire le visage de ton âme. Et ainsi, l'ayant revêtue par une conscience pure, puisses-tu contempler comme en un miroir la gloire de Dieu et croître toi-même de gloire en gloire dans le Christ Jésus notre Seigneur » (*ibid.*, 4, 9; pp. 96-97).

70. « Mais pour que nous soyons nourris complètement du Verbe, alimentés non des nourritures terrestres, mais des nourritures célestes, mangeons nous aussi la Pâque du Verbe avec le désir spirituel avec lequel le Seigneur lui-même a désiré la manger avec nous » (éd. Nautin, Sources Chrét., p. 122); « tels sont pour nous les mets de la fête sacrée, tel notre banquet spirituel, telles notre immortelle nourriture et nos immortelles délices. Alimentés du Pain venu des cieux et abreuvés au calice d'allégresse, le calice bouillonnant et embrasé, Sang marqué d'en haut par la chaleur de l'Esprit... » (*ibid.*, pp. 132-134); « les chairs rôties au feu, car le corps spirituel du Christ est embrasé » (p. 152; pour le sens de ce passage voir Introd., pp. 79-81). Pour comprendre ces passages lire les pp. 164-174 où l'auteur donne sa conception de l'Incarnation.

71. « Si nous participons au même pain, si nous devenons un même corps, pourquoi ne pas avoir la même charité et ne pas nous unir par ce lien puissant?... Si éloignés que vous fussiez de lui le Christ a daigné s'unir à vous, et vous ne daignez pas, comme vous le devriez, vous unir à vos frères? Que dis-je? Vous vous séparez de lui, vous à qui le Seigneur a montré tant d'amour, a donné une si noble vie! Car Dieu ne s'est pas contenté de vous donner son corps; notre chair formée d'un peu de terre, ayant été frappée de mort par le péché, et dès lors n'étant plus douée de vie; il a voulu nous faire participer à sa propre chair, semblable à la nôtre par sa nature, mais exempte de péché et surabondante de vie, afin que, nous dépouillant de la première chair qui était morte, et nous nourrissant de la sienne, nous pussions trouver à cette table l'immortelle vie (εἰς τὴν ζωὴν τὴν ἀθανατὸν διὰ τῆς τραπέξης ἀνακερασθῶμεν ταύτης) (*In I Cor. hom. 24*; *P.G.*, 61, 200); « Le Christ ne sortit pas de la bouche de la mort; mais elle aussi, ayant crevé par le milieu, laissa sortir sa victime qui s'élança de son sein, toute éclatante de splendeur et de lumière, pour aller non seulement jusqu'au ciel, mais jusqu'au trône même du céleste empire; car le corps du Christ monta jusque-là. Or, c'est le corps qu'il nous donne à prendre et à manger » (*ibid.*, 204); « la

surgissent au Moyen Age, le résultat aurait été le même : c'est une vérité traditionnelle dans l'Eglise que l'Eucharistie est le pain de l'espérance chrétienne. Non pas simplement d'une espérance individuelle coupée de toute attache ecclésiale, mais d'une espérance qui va de pair avec la rentrée de plus en plus grande du fidèle dans la communion au Père et aux frères, dans le Christ. Chaque tradition rend compte de cette donnée en fonction de son option christologique : autre point digne d'être retenu parce qu'il montre le lien étroit entre cette constatation que nous venons de faire et tout le Mystère du Salut. Concluons donc : les Pères pensent que la « res » de l'Eucharistie (pour employer cette expression augustinienne) consiste fondamentalement dans une charité gonflée d'espérance, dans un approfondissement de l'union à l'Eglise (Tête et membres) en marche vers l'union définitive que donnera la Parousie. Charité (conçue dans ses deux dimensions d'union vitale à Dieu et aux frères) et espérance sont donc de fait inséparables...

Les textes liturgiques.

Si telle est l'unanimité des Pères il ne faut pas s'étonner de trouver dans les diverses traditions liturgiques une insistance sur ce point. Ici encore il y aurait foule de documents à verser au dossier, mais nous ne ferons que rappeler quelques textes plus représentatifs.

L'Anaphore de Sérapion (le correspondant d'Athanase), immédiatement après les paroles du Seigneur sur la coupe, enchaîne : « Dieu de vérité vienne ton saint Logos sur ce pain pour que le pain devien-

---

table sainte est la force de notre âme, le lien de l'intelligence, la source de la force, notre espérance, notre salut, notre lumière, notre vie. Si nous quittons la terre après y avoir participé, nous pourrons entrer en toute confiance dans les parvis éternels, comme si nous portions des armes étincelantes d'or. Mais pourquoi parler des choses de l'avenir? Dès ce monde ces mystères s'accomplissent pour nous. Ouvrez donc les portes du ciel, non pas celles du ciel seulement mais des cieux des cieux, et regardez, vous verrez ce que nous venons de dire. Ce qu'il y a de plus précieux aux cieux je vous le montrerai sur la terre... Au ciel c'est le corps du Roi qui est le plus bel ornement. Or ce corps vous pouvez le voir sur la terre. Ce n'est ni les anges, ni les archanges, ni les cieux, ni les cieux des cieux mais leur Seigneur et maître que je vous montre. Ainsi, il vous est donné sur la terre de voir l'objet le plus estimable et le plus précieux. Non seulement vous le voyez mais vous le touchez, non seulement vous le touchez mais vous le mangez » (*ibid.*, 204-205) ; « puisque nous en sommes venus à parler du corps, nous tous qui participons à ce corps divin et buvons ce sang, n'oublions pas que *ce corps devenu nourriture ne diffère en rien, ne se distingue en aucune façon de celui qui est assis là-haut, que les anges adorent, qui partage les honneurs de l'incorruptible puissance* » (*In Ephes. hom. 3; P.G.*, 62, 27-28, tout le contexte de cette homélie donne à ce texte capital une très grande résonance théologique : c'est le corps du Kurios glorifié que nous recevons ; nous sommes ici en plein contexte antiochien) ; « ce que les anges ne voient qu'en tremblant, ce dont ils ne peuvent soutenir la rayonnante splendeur, nous en faisons notre nourriture, nous le recevons en nous, nous devenons avec le Christ un seul et même corps, une chair unique » (*In Mat. 82; P.G.*, 58, 743).

ne corps du Logos, et sur cette coupe pour qu'elle devienne sang de la vérité. Et fais que tous ceux qui communient reçoivent le remède de la vie afin qu'ils soient guéris de toute infirmité, fortifiés dans leur progrès et dans leur vertu ; qu'ils ne le reçoivent pas pour leur condamnation, Dieu de vérité, ni à leur charge et confusion » (13, 4) [72]. On retrouve dans ce texte liturgique l'expression φάρμακον ζωῆς pour désigner le pain eucharistique[73].

La célèbre anaphore des apôtres Addée et Mari — qui pose tant de problèmes aux érudits — constitue un document fort intéressant pour notre propos. Le texte de l'épiclèse est en effet le suivant :

« Que ton Esprit Saint vienne et repose sur cette oblation de tes serviteurs, qu'il la bénisse et la sanctifie, afin qu'elle soit pour nous le gage de la rémission de nos péchés, qu'elle soit notre espoir de la résurrection des morts et de la vie nouvelle dans le Royaume des cieux en compagnie de tous ceux qui t'ont plu » [74]. Plus loin cette idée reparaît : « ces mystères glorieux, sacrés, vivifiants et divins, ont été rompus, sanctifiés, consommés, parachevés, unis, mélangés, marqués l'un par l'autre, au Nom adorable et béni de la glorieuse Trinité, Père, Fils et Saint-Esprit, afin qu'ils soient, Seigneur, le gage de la rémission des péchés et du pardon des offenses, *l'espérance de la résurrection finale et de la vie nouvelle dans le Royaume des cieux, pour nous et pour toute la Sainte Eglise du Christ Notre Seigneur, ici, en tout lieu, maintenant, en tout temps, jusqu'aux siècles des siècles* » [75].

Il s'agit bien de *l'espérance ecclésiale* (et de façon explicite) nourrie par la participation au corps et au sang du Christ ; et nous avons là un des témoins les plus nets de cette foi traditionnelle de l'Eglise. D'ailleurs la même liturgie revient sans cesse sur ce thème :

« Recevons avec un amour débordant et une âme pétrie d'humilité le don de la vie éternelle » [76] ; « que ce don nous assure enfin la résurrection d'entre les morts et la vie éternelle. Puissions-nous mériter d'être les témoins indéfectibles de votre gloire, les tabernacles purs et les temples de votre demeure ; et finalement, unis au corps et au sang de votre Christ, de briller avec tous vos saints au jour de sa grande et triomphante épiphanie » [77] ; « mes frères recevez le corps du Fils, dit l'Eglise, et buvez son calice avec foi dans son Royaume » [78] ; « par votre corps et votre sang vous avez effacé les péchés de tous ceux qui ont cru en vous. Donnez-nous à tous, au jour de votre apothéose, d'aller avec assurance à votre rencontre, et, en compagnie des phalanges célestes, de vous chanter l'hymne de gloire » [79].

---

72. Quasten, *Monumenta Eucharistica et liturgica vetustissima*, Floril. Patrist., 7, pars 1, pp. 62-63.
73. Quasten, *op. cit.*, p. 63, note 1 souligne le parallèle avec Ephrem, *Hymnus Epiphaniae*, éd. Lamy, 1, 66 et 1, 72.
74. On trouvera le texte de cette anaphore dans Botte, *L'anaphore chaldéenne des Apôtres*, dans *Orient. Christ. Period.*, 1949, pp. 250-276. Nous citons ici d'après la traduction du *Petit Paroissien des Liturgies Orientales*, Harissa (Liban), 1941, p. 403.
75. *Petit Paroissien*, pp. 411-412.
76. *Ibid.*, p. 415.
77. *Ibid.*, p. 418.
78. *Ibid.*, p. 426.
79. *Ibid.*, p. 427. Voir aussi p. 430 (texte final).

Il n'est sans doute pas fortuit que cette anaphore soit un document proprement syrien...

Une enquête quelque peu serrée dans toutes les Liturgies orientales nous confirme l'universalité de cette foi en la valeur eschatologique du pain et du vin eucharistiques. Citons l'*Anaphore de saint Basile* :

« Que nous tous qui participons à l'unique pain et à l'unique calice nous soyons unis les uns les autres dans la communion d'un seul Esprit Saint, qu'il fasse que personne d'entre nous ne participe au saint corps et au saint sang de votre Christ pour son jugement ou sa condamnation, mais que nous trouvions pitié et grâce avec tous les saints qui, dans tous les siècles, vous ont plu, les anciens Pères, les Patriarches, les Prophètes, les Apôtres, les Prédicateurs, les Martyrs, les Evangélistes, les Confesseurs, les Maîtres, tout esprit juste décédé dans la foi (suit la grande louange à la *Theotokos* et la longue prière d'intercession où sont évoqués les besoins de l'Eglise entière) » [80].

Cette prière, que nous retrouvons quelque peu modifiée dans la Liturgie de Jean Chrysostome, appartient à l'épiclèse, ce qui décuple son importance. La *Liturgie des Douze Apôtres* s'exprime ainsi dans ses prières après la communion :

« Nous te rendons grâces, Dieu, Seigneur des vertus, parce que tu nous a rendus dignes malgré notre indignité des mystères célestes et immortels du Corps qui donne la Vie, du Sang qui apporte le Salut du Christ. Que par toi nous soyons dignes du sacrement reçu : que par lui nous vivions dans la sainteté avec une conscience pure tous les jours de notre vie... Rends-nous inattaquables par toute impureté de l'âme ou du corps, affermis-nous en toi; ainsi nous te rendrons une gloire éternelle » [81].

Dans l'*Anaphore de Jean Sabae,* même perspective, après la communion :

« Accorde-nous, Seigneur, d'être sanctifiés dans nos âmes comme dans nos corps par cette communion mystique, qu'elle soit le viatique de notre vie et notre salut éternel » [82].

Citons enfin la Liturgie Maronite actuelle :

« Béni êtes-vous, Seigneur Jésus Christ, Pain de Vie descendu du ciel afin d'être pour ceux qui vous reçoivent Vie pour l'éternité, que tout fidèle qui a pris part avec nous à cette Eucharistie participe à votre céleste Royaume dans les siècles des siècles. Qu'au jour du jugement, Seigneur, votre corps et votre sang ne soient pas pour notre condamnation à la peine éternelle » [83], « votre corps et votre sang que nous avons reçus seront pour nous la voie où sans crainte nous passerons des ténèbres à la lumière; joie pour les habitants des cieux, sainte espérance pour les gens de la terre, dans l'hostie que les vivants offrent pour leurs défunts » [84].

Et ce n'est pas là liste exhaustive...

---

80. On trouvera une traduction de cette anaphore dans *La Messe et sa Catéchèse,* Lex Orandi, 7, 1947, pp. 334-337.
81. Ed. Raes, pp. 224-226.
82. Ed. Raes, p. 102.
83. *Petit Paroissien,* pp. 333-334.
84. *Petit Paroissien,* p. 340.

Quant aux *liturgies occidentales,* il suffit de parcourir soit dans le *Missale Romanum* actuel, soit dans le sacramentaire gélasien, soit dans le léonien, la liste des diverses postcommunions, pour constater que là encore nous nous trouvons en face d'une constante : la Liturgie attribue comme effet à l'Eucharistie le don de l'immortalité (et par là la croissance de l'espérance) aussi fréquemment qu'elle la considère comme le sacrement de la charité et de l'unité de l'Eglise.

Parmi les textes les plus explicites du *Missale Romanum* prenons comme exemple les postcommunions suivantes :

Da nobis quaesumus Domine Deus noster ut qui nativitatem Domini nostri Iesu Christi mysteriis nos frequentare gaudemus, dignis conversationibus ad eius mereamur pervenire consortium (Messe de minuit, Noël). Praesta quaesumus omnipotens Deus ut natus hodie Salvator mundi, sicut divinae nobis generationis est auctor, ita et immortalitatis sit ipse largitor (Messe du jour, Noël)

Augeatur in nobis quaesumus Domine tuae virtutis operatio, ut divinis vegetati sacramentis ad eorum promissa capienda tuo munere praeparemur (2e dim. après l'Epiphanie)

Quaesumus omnipotens Deus ut illius salutaris capiamus effectum cuius per haec mysteria pignus accepimus (5e dim. après l'Epiphanie)

Caelestibus Domine pasti deliciis, quaesumus ut semper eadem per quae veraciter vivimus appetamus (6e dim. après l'Epiphanie)

Caelestis doni benedictione percepta, supplices te, Deus omnipotens, deprecamur, ut hoc idem nobis et sacramenti causa sit et salutis (Jeudi après les Cendres)

Fac nos quaesumus Domine, accepto pignore salutis aeternae, sic tendere congruenter ut ad eam pervenire possimus (Vendredi 2e sem. Carême)

Huius nos Domine perceptio sacramenti mundet a crimine et ad caelestia regna perducat (Vendredi 3e semaine)

Da quaesumus omnipotens Deus ut, quae divina sunt iugiter exsequentes donis mereamur caelestibus propinquare (Mardi Passion)

Refecti vitalibus alimentis quaesumus Domine Deus noster ut quod tempore nostrae mortalitatis exsequimur, immortalitatis tuae munere consequamur (Jeudi Saint)

Fac nos quaesumus Domine divinitatis tuae sempiterna fruitione repleri, quam pretiosi Corporis et Sanguinis tui temporalis perceptio praefigurat (Fête-Dieu)

Sentiamus quaesumus Domine tui perceptione sacramenti subsidium mentis et corporis, ut in utroque salvati caelestis remedii plenitudine gloriemur (11e dim. après Pent.)

Perficiant in nobis Domine quaesumus tua sacramenta quod continent, ut quae nunc specie gerimus rerum veritate capiamus (Samedi Q.T. automne) Immortalitatis alimoniam consecuti quaesumus Domine ut quod ore percepimus pura mente sectemur (21e dim. après Pent.) [85].

---

85. Parmi d'autres textes fort significatifs mentionnons les postcommunions de la Circoncision, du 4e dim. après l'Epiphanie, de la Septuagésime, de la Quinquagésime, du Samedi des Cendres, du Jeudi 1re semaine du Carême, du Mercredi 3e semaine, du Lundi 4e semaine, du Jeudi de Pâques, du 5e dim. après Pâques, du Mercredi de la Pentecôte, du 14e dim. après la Pentecôte, des 16e et 17e dim. après la Pentecôte.

Elles sont dans la même veine que ces textes du *Gélasien* :

Da nobis Domine quaesumus ipsius recensita nativitate vegitare, cuius caelesti mysterio et pascimur et potamur, Iesu Christi domini nostri filii tui (postcomm. in Natale Domini in die; Mohlberg, 10) [86]

Sit nobis quaesumus Domine cibus sacer potusque salutaris, qui et temporalem vitam muniat et praestet aeternam (postcomm. in sexagesima; Mohlberg, p. 17)

Perpetuo domine favore prosequere quos reficis divino mysterio; et quos inbuisti caelestibus institutis salutaribus comitare solatiis (postcomm. fer. sept. in quadrag.; Mohlberg, p. 23)

Refecti domine pane caelesti ad vitam, quaesumus, nutriamur aeternam (postcomm. sec. dom. in quadrag.; Mohlberg, p. 29)

Percipientes domine gloriosa mysteria referimus gratias, quod in terris positus iam caelestium praestas esse participes (postcomm. fer. tert. ebdom. tert.; Mohlberg, p. 35)

Sumpto domine sacramento suppliciter deprecamur, ut intercedentibus beatis apostolis, quod temporaliter gerimus ad vitam capiamus aeternam (postcomm. de vig. omnium apost.; Mohlberg, p. 147)

Pignus aeternae vitae capientes humiliter imploramus, ut apostolicis fulti patrociniis, quod imaginem contingimus sacramenti manifesta percepcione sumamus (in oct. apost. pridie nonas iulias; Mohlberg, p. 148)

Caelesti munere saciati quaesumus omnipotens deus, tua nos proteccione custodi ut castimoniae pacem mentibus nostris atquae corporibus intercedente sancta Maria propiciatus indulge, et veniente sponso filio tuo unigenito accensis lampadibus eius digni praestulemur occursum (postcomm. in adsumptione sanctae Mariae; Mohlberg, p. 154)

Praesta domine quaesumus ut terraenis affectibus expiatis ad superni plenitudinem sacramenti cuius libavimus sancta tendamus (postcomm. in tribulatione; Mohlberg, p. 198)

Et ce que nous disons ici des postcommunions vaut aussi d'innombrables secrètes. Témoin cette magnifique oraison « super oblata » de la vigile de l'Ascension :

« *Exaudi nos Domine salutaris noster, ut per haec sacrosancta commercia in totius ecclesiae confidamus corpore faciendum quod eius praecessit in capite* » (Mohlberg, p. 265)

Du *Missale Gallicanum Vetus* retenons les témoignages suivants, qui eux aussi affirment — avec souvent une certaine emphase — la même assurance en la valeur eschatologique de la nourriture eucharistique :

Deus qui chirografum quo tenebamur obnoxii praeciosi sanguinis effusione delesti, omnium in te sperancium praecibus annuae, cunctorum necessitatibus propiciatus adsiste, ut praesidio tuae pietatis adiuti et praesencia possint vitare discrimina et ad aeternam pervenire coronam (Mohlberg, p. 44) [87]

86. Nous citons d'après l'édition Mohlberg, *Liber Sacramentorum Romanae aeclesiae Ordinis anni circuli*, Rome, 1960 (Rerum Ecclesiast. Documenta, Series maior, fontes IV).

87. Nous citons d'après l'édition Mohlberg, *Missale Gallicanum Vetus*, Rome, 1958 (Rerum Ecclesiast. Documenta, Series maior, fontes III).

Fac nos quaesumus domine deus noster, pervigilis adque sollicitus adventum expectare Christi filii tui domini nostri, ut dum vinerit pulsans non dormientes peccatis, sed vigilantes et in suis inveniat laudibus exultantes; carisque nostris, quorum nomina recitata sunt, placita requies, secura expectatio, resurrectio desiderata contingat (Mohlberg, p. 12; il ne s'agit pas d'une postcommunion mais de la collecte « post nomina », à situer cependant dans l'esprit de toute la célébration)

Enfin rappelons que notre Canon romain est tout entier traversé par cette perspective. Elle affleure en des endroits comme le *Hanc igitur* (« diesque nostros in tua pace disponas, atque ab aeterna damnatione nos eripi, et in electorum tuorum iubeas grege numerari »), le *Supplices te rogamus,* le *Nobis quoque peccatoribus,* puis les prières de la communion (*Haec commixtio, Domine Iesu Christe, Perceptio Corporis tui. Corpus Domini Iesu Christi custodiat animam tuam in vitam aeternam, Quod ore sumpsimus*). Et sans elle notre célébration eucharistique perdrait son élan.

Nul doute donc qu'il s'agit là d'une valeur profondément traditionnelle, qu'on ne peut négliger ou même mettre dans l'ombre sans enlever à la foi de l'Eglise en l'Eucharistie un de ses éléments essentiels. Et nous avons sans cesse souligné comment cet élément se conjuguait avec la dimension ecclésiale : l'Eucharistie est le sacrement qui, dans l'union au Christ et aux frères, fait l'Eglise, mais une Eglise toute tendue vers la résurrection, dans l'espérance.

II

Il ne suffit pas d'affirmer ce point avec la Tradition tout entière : la théologie a aussi pour tâche de l'approfondir et d'en découvrir les implications. Nous voudrions ici non pas épuiser ce sujet mais simplement tracer quelques pistes de réflexion qui nous paraissent importantes pour tout l'équilibre de la théologie de l'Eucharistie et ses répercussions tant sur la pastorale que la spiritualité.

Le corps du Kurios ressuscité.

Il nous faut au préalable répondre à une question que ne peut pas ne pas poser au théologien notre enquête scripturaire et patristique. Nous avons constaté que la Tradition se scindait en deux lignes d'explication quant à l'efficacité mystérieuse du corps eucharistique du Christ. La première — représentée surtout par l'Ecole d'Alexandrie — rattachait cette action divinisante, « immortalisante », du pain eucharistique à la présence réelle en lui du corps du *Logos,* élevé par lui à une participation réelle de son pouvoir sur la Vie. La seconde, plus paulinienne — et plus spécialement affirmée à Antioche — la ratta-

chait à la présence du corps pneumatique, du corps ressuscité, du corps du *Kurios* glorifié par le *Pneuma* divin. Nous remarquions que la première explication avait tendance à trop mettre dans l'ombre la valeur et l'efficacité des actes historiques eux-mêmes (les « mysteria carnis Christi »), qu'elle était — pourrait-on dire — à orientation trop exclusivement essentialiste; tandis que la seconde, en son accent sur les événements, sur l'existentiel, pouvait parfois sembler trop réduire la part importante jouée par la constitution ontologique du Christ, homme bien sûr, mais radicalement personne divine du *Logos*. Tendances non pas contradictoires mais issues de deux regards différents et légitimes sur le même mystère.

La première ligne, que nous qualifions (un peu sommairement d'ailleurs, car la ligne de démarcation n'est pas si nette) par l'épithète « alexandrine », ne pose guère problème aujourd'hui à la théologie d'inspiration thomiste. S. Thomas, en sa géniale synthèse christologique, axée autour de la causalité instrumentale de l'humanité de Jésus assumée par le Verbe, en a parfaitement rendu compte et est parvenu à redonner aux actes historiques du Sauveur toute leur densité et leur efficacité historiques. Mais peut-on en théologie justifier que le corps eucharistique du Christ est son corps ressuscité, pneumatique? Ici le problème est moins facile à résoudre et l'on sait que dom Vonier lui-même prend sur ce point une position plutôt négative [88]. Or il nous semble que les principes majeurs qui guident la réflexion théologique sur l'Eucharistie nous conduisent à affirmer la nécessité de cette présence glorieuse.

En effet, une des thèses clés du traité de l'Eucharistie est que, *ex vi sacramenti*, nous possédons, de par l'efficacité des « verba sacramentalia », d'une part le corps, d'autre part le sang (voir III, 76, 1; III, 81, 4, ad 2, ad 3; etc.). Non pas que soit créé un nouveau corps du Christ et un nouveau sang, mais tout simplement parce que le pain et le vin sont substantiellement convertis au corps et au sang actuellement existants du Christ. De par la transsubstantiation le corps que le Christ possède actuellement en son « *esse naturale* » devient — sous un mode mystérieux que la théologie thomiste traduit par l'expression « *per modum substantiae* » — présent là où était le pain. Le pain a perdu son être de pain, mais pour trouver l'être d'une réalité existant déjà, l'être du corps du Christ. On sait comment Cajetan propose sur ce point une solution à la fois discrète et apaisante (in III, 75, art. 4). Le corps du Christ ne se déplace pas pour « descendre sous le pain »; c'est au contraire le pain qui se rend présent à l'être du corps du

88. *La clé de la doctrine eucharistique*, trad. Roguet, Lyon, 1942, pp. 117-128. Citons cette phrase typique : « le corps et le sang eucharistique du Christ représentent pleinement et avec une convenance parfaite cette phase de son existence où il était mort sur la croix; ils ne représentent en aucune façon cette autre phase de son existence où il vit glorieusement dans le ciel » (p. 118).

Christ existant actuellement. Faut-il rappeler que la présence peut se réaliser de deux façons : par un changement opéré dans la réalité qui devient présente (j'étais à Paris, je me rends à Rome; j'ai changé), par un changement opéré dans une autre réalité qui me devient présente (Pierre vient me rendre visite en ma cellule, me voilà présent à Pierre sans que j'aie bougé). Or ici nous sommes dans ce second cas : c'est le pain qui change, qui devient le corps actuel du Christ, si bien que ses accidents (une fois opérée la transsubstantiation) ont dorénavant vis-à-vis de ce corps du Christ une relation de présence. Les auteurs donnent des exemples : l'exemple du miroir qui en s'orientant vers un objet le reproduit en lui; celui de l'appareil de T.S.F. qui capte la musique, la laissant intacte en elle-même et capable d'être captée par des milliers d'autres appareils. Exemples défectueux, mais qui permettent quelque peu de saisir la présence « per modum substantiae » du vrai corps du Christ dans les milliers de pains consacrés. Dieu attire au corps *actuel* du Christ la substance du pain qui en est changée; le corps du Christ, lui, reste inchangé. Il y a donc présence « per modum substantiae » du corps que possède *actuellement* le Christ.

Or ce corps qu'*actuellement* possède le Christ est son corps pneumatique. Là gît le cœur du problème. Car en quoi consiste précisément cet état de « corps glorieux », « corps pneumatique », que reçoit le Christ en sa Résurrection? Il faut avouer que la théologie ne semble guère inquiète sur cette question, capitale cependant. En son traité du Sauveur et de son œuvre S. Thomas consacrait quatre longs articles à tâcher d'élucider ce point (III, 54, 1-4; *De qualitate Christi resurgentis*), mais la tradition thomiste (sauf quelques bien rares exceptions) préfère s'attarder à des polémiques contre les ennemis traditionnels... ce qui ne fait rien progresser. Pourtant l'Ecriture nous incite à considérer avec attention ce statut du corps glorieux du *Kurios*. En un remarquable article sur l'Ascension [89], le P. Benoit a rassemblé et analysé les divers éléments du donné scripturaire. Pour Paul il est bien certain que le Christ glorieux vit actuellement au ciel dans son corps. Le Père l'a ressuscité (1 Th 1, 10: 1 Co 6, 14; 15, 15; 2 Co 4, 14; Ga 1, 1; Rm 4, 24; 10, 9), prémices « de ceux qui se sont endormis » (1 Co 15, 20). Mais en le ressuscitant il lui a donné un corps spiritualisé, rené d'une vie nouvelle désormais incorruptible. Il s'agit toujours de son vrai corps, du corps selon lequel il a vécu sa vie terrestre, mais transformé, de « psychique » devenu « pneumatique » (1 Co 15, 44-49). Et, pour reprendre les expressions du P. Benoit, par là s'opère dans le Christ « le renouveau cosmique qui doit caractériser l'ère eschatologique. Le corps ressuscité de Jésus est la cellule première

89. Benoit, *L'Ascension*, dans *R.B.*, 1949, pp. 161-203; repris dans Benoit, *Exégèse et Théologie*, t. 1, Paris, 1961, pp. 363-411. Nous citons d'après cette dernière référence.

du Cosmos nouveau. En lui l'Esprit a déjà pris possession de la matière, comme il doit le faire de toute la Création, après la Parousie, quand le Christ 'récapitulera' définitivement toutes choses » (*op. cit.*, p. 386). On le voit, il ne s'agit pas simplement d'un élément nouveau ajouté au corps historique de Jésus, mais d'un nouvel état physique. Le corps du Christ *Kurios* n'est plus la « chair » corruptible, porteuse de toute la faiblesse inhérente à la condition humaine héritée du premier Adam (Rm 7, 5) ; tout en demeurant son corps réel il est devenu le corps pneumatique de l'humanité nouvelle, le corps du nouvel Adam d'où va jaillir la vie d'un univers restauré. Et ce qu'il importe de souligner c'est que ce qui se joue ainsi en cette mystérieuse transformation du corps du Christ correspond de fait au drame même de la *Heilsgeschichte* : passage du monde de la chair au monde de Dieu, du monde ancien marqué par la loi du péché et de la mort (Rm 8, 6-7) au monde nouveau dominé par l'Esprit de la sanctification et de la Vie, du monde de la désobéissance au monde de la communion totale aux desseins de Dieu, du monde de la coupure avec Dieu au monde du partage des biens divins dans la possession de l'héritage. Il faudrait commenter ici tout le chapitre huit de l'Epître aux Romains.

Le corps psychique du Christ et son corps pneumatique représentent donc les deux états du mystère de l'homme pécheur sauvé par l'*Agapè* de Dieu ; le terme « a quo » et le terme « ad quem » du dynamisme salvifique. Deux états donc qui — quoique états d'un même et identique corps — ne peuvent coexister simultanément. De plus, le réalisme des textes de Paul nous incite à affirmer que cette pénétration par l'Esprit de la matière transformée [90] est à ce point liée au mystère actuel du *Kurios* qu'elle donne à son corps comme un nouveau *mode substantiel radicalement inséparable de lui*. Ce mode, la raison philosophique ne parvient pas à le cerner : il transcende les cadres de son expérience. Pourtant il nous semble nécessaire de l'affirmer. La gloire du Seigneur ressuscité ne peut pas être uniquement une modification accidentelle (au sens aristotélicien du terme) de tout lui-même : elle s'enracine plus profondément en son ontologie. Elle transforme son corps et son sang, tout en les laissant essentiellement identiques au corps et au sang du Jésus né de Marie. Liaison, on le voit, beaucoup plus étroite que celle affirmée par la théologie sous le titre de *lex concomitantiae* : *de soi* le corps de Jésus reste séparable de son sang et de sa divinité (quoique *de fait* il ne le soit pas), *de soi* le corps ressuscité de Jésus n'est plus séparable de son état de gloire, de son mode pneumatique d'être. Si bien que dorénavant là où apparaîtra le corps du Christ, nécessairement il apparaîtra comme pneumatique et glorieux, antécédemment à toute loi de concomitance. Ce que l'étude attentive des textes de Paul nous amène à affirmer est confir-

90. Voir Benoit, *op. cit.*, p. 410.

mé par la tradition johannique. Ici encore le corps ressuscité de Jésus, tout en demeurant corps humain et corps ayant vécu une existence terrestre, porte en lui les valeurs propres au corps pneumatique [91] : si Jean insiste sur les preuves qu'il donne de sa *réalité*, il souligne également la soudaineté de ses apparitions et surtout leur mode anormal (« toutes portes étant closes par crainte des juifs, là où se trouvaient les disciples, Jésus vint et se tint au milieu d'eux », 20, 19, 26). Le P. Benoit (*op. cit.*, pp. 388-389), en comparant Jn 20, 27 et 6, 62-63, montre bien comment pour Jean comme pour Paul de par sa glorification le Christ prend pleinement possession de l'état spirituel qui le pénètre de l'Esprit Saint et lui permet dorénavant de dispenser celui-ci (en particulier par le moyen des sacrements). Bref, la tradition évangélique voit dans la transformation, par l'Esprit, du corps *réel* (né de Marie) du Christ, le triomphe de Jésus sur la mort, le lieu même où s'accomplit le mystère de notre Salut. Et cette transformation marque à ce point l'être du Christ qu'il faut (pour conserver au donné révélé tout son réalisme) affirmer qu'il s'agit là d'une modification intrinsèque, d'un nouveau mode substantiel, affectant le corps et le sang du Christ dans leur être de corps et de sang.

Aussi lorsque — avec la théologie de S. Thomas — on affirme que *ex vi sacramenti* sous les espèces du pain eucharistique se trouve uniquement le corps du Christ, séparé de son sang, sous les espèces du vin le sang du Christ séparé de son corps ; il nous semble que ce corps et ce sang ainsi séparés sacramentellement sont le corps et le sang glorieux du *Kurios*. Point n'est besoin de recourir à la *vis concomitantiae* pour déceler là la valeur de résurrection : au simple plan de la *vis sacramentalis* (qui est ici le plan essentiel duquel il faut partir et dans lequel il faut se maintenir si l'on veut parvenir à une explication cohérente du mystère) cela se réalise pleinement. D'ailleurs, si les deux états du corps du Christ ont entre eux la relation que nous venons d'évoquer, ne serait-il pas incohérent, voire contradictoire, que simultanément les paroles sacramentelles nous donnent *ex vi sacramenti* le corps *psychique* du Christ, *ex vi concomitantiae* son corps pneumatique [92] ? Ce télescopage du terme *a quo* et du terme *ad quem* du *transitus Christi ex hoc mundo ad Patrem* nous paraît difficilement admissible si le mystère du Salut a précisément consisté dans l'abandon du premier état pour le second.

Notre position nous semble également dans la ligne d'une juste conception des relations entre sacrifice et communion. Toute une théologie et une certaine spiritualité ont longtemps séparé les deux, mais les idées mises en avant surtout par dom Vonier ont fait leur chemin

91. Voir Benoit, *op. cit.*, p. 390.
92. Ce point a déjà été mis en relief par Journet, *La Messe présence du sacrifice de la Croix*, Desclée De Brouwer, 1957, p. 348.

et il est aujourd'hui peu de théologiens sérieux qui n'admettent la jonction essentielle entre sacrifice eucharistique et communion eucharistique. D'ailleurs cela concorde avec les conclusions de l'histoire des religions. Dans toutes les religions naturelles qui possèdent des sacrifices, le sacrifice est prégnant d'une dimension communionnelle [93] : d'une part l'homme offre quelque chose au dieu, se met en rapport avec lui au moyen d'un objet qui lui appartient et qu'il donne, en le chargeant de signifier et de réaliser d'une certaine façon le don qu'il fait par là de lui-même; d'autre part, comme en retour, il y a don de la part du dieu. Si bien que s'établit entre les deux comme un courant de don. Nous retrouvons cela dans la Bible. Dégageant les lignes de force de la théologie du sacrifice en Israël, le P. de Vaux l'a bien mis en relief [94] : la religion d'Israël (dont l'actualisation la plus parfaite est le sacrifice) ne consiste pas seulement en l'expression du sentiment de dépendance ressenti à l'égard de Yahvé, elle est aussi recherche de la communion avec lui. La victime est offerte à Yahvé; sur l'autel on lui donne sa part, le sacrifice est agréé; alors très souvent les fidèles, en un repas sacré, mangent les parties qui restent, et ainsi participent vitalement au sacrifice : ce partage du même bien renforce la communion entre Yahvé et les siens. Et la tradition biblique voit dans ce *sacrifice de communion* le sacrifice le plus complet. Or le repas pascal au sein duquel le Christ institue le sacrement de son propre sacrifice a, pour le judaïsme contemporain, valeur de sacrifice de communion [95] : valeur que le Christ assume pour le *mémorial* de sa Pâque. C'est dire que, loin d'être un appendice au sacrifice, la communion en représente la finalité même. Le sacrifice ne peut être parfait et authentique qu'une fois agréé par Dieu : dès cet agrément acquis la communion s'inaugure, et le fait que la victime retourne vers l'homme comme chargée de la bienveillance divine l'exprime *sacramentellement*.

Appliquons cela au sacrifice du Christ. La Passion douloureuse doit s'achever dans l'acceptation par le Père de cette *hostia* : sans cette acceptation pas de sacrifice parfait. Or la Résurrection-Ascension du Christ est, précisément, l'expression manifeste de cet agrément du Père qui achève le sacrifice du Fils incarné. Souvenons-nous de Ph 2, 5-11 : « s'étant comporté comme un homme il s'humilia plus encore, obéissant jusqu'à la mort, et à la mort sur une croix. *Aussi,* διό, Dieu l'a-t-il exalté ». Le corps ressuscité du *Kurios* devient ainsi le lieu de la communion définitive entre Dieu et les hommes : gorgé des biens de la Promesse, et en particulier de l'Esprit des temps escha-

93. Cela a été bien souligné surtout par Van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations*, Paris, 1948, pp. 342-352.

94. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, t. 2, Paris, 1960, p. 343.

95. Voir Haag, *Pâque*, dans *D.B. Suppl.*, t. 6, fasc. 34, Paris, 1960, col. 1126-1130 qui montre bien la dimension sacrificielle dont ce rite fut chargé dès ses origines; col. 1138-1141 pour les rites dans le judaïsme.

tologiques, il est physiquement réconciliation entre le Père et l'humanité, Dieu se donnant totalement à sa créature en toute la largesse de son don. Dans l'Eucharistie, l'Eglise rassemblée offre au Père, sacramentellement, sous les espèces du pain et du vin séparés, transsubstantiés dans le corps et le sang du Christ, le mouvement ascendant de l'oblation de la Croix. Mais parce que son sacrifice est agréé, elle reçoit en retour, dans la manducation de la victime, communion aux biens divins dont cette victime est porteuse. Si sacrifice et communion sont à ce point liés, le corps eucharistique du Christ ne peut pas ne pas être son corps pneumatique : autrement nous n'aurions pas participation au sacrifice *agréé* du Père. Les biens communionnels dont la personne du *Kurios* jouit depuis son exaltation pascale nous sont ainsi communiqués (d'une façon encore mystérieuse, sacramentelle, en simples arrhes) dans l'acte même où, passant en quelque sorte dans le dynamisme de son propre sacrifice, nous faisons, en lui, monter vers le Père l'oblation unique de sa mort offerte en charité.

L'Eucharistie sacrement de l'Eglise pérégrinante.

Dans notre enquête scripturaire et patristique, nous avons relevé la jonction : eucharistie sacrement de l'espérance, eucharistie sacrement qui constitue l'Eglise. Il nous faut maintenant, dans la lumière de ce que nous venons d'expliciter, tâcher de rendre compte de cette liaison. Car elle nous paraît, elle aussi, essentielle pour une juste compréhension du mystère eucharistique.

L'Eucharistie fait l'Eglise, sa « res tantum » est l'unité vivante des chrétiens entre eux et avec le Père dans le Christ. En d'autres termes, l'Eucharistie réalise éminemment l'Eglise en son aspect « communion de vie ». Mais l'Eucharistie — comme d'ailleurs tout l'organisme sacramentaire — appartient d'autre part à l'Eglise « moyen de Salut », c'est-à-dire à l'Eglise en tant qu'elle a charge de se construire elle-même, de s'aggréger peu à peu toutes les générations humaines en les introduisant précisément en cette « communion de vie » qui est son essence même. Or c'est là le statut de l'Eglise pérégrinante, dans l'économie actuelle de la foi. L'Eucharistie construit donc l'Eglise pérégrinante : elle est homogène à celle-ci. Là réside le point qui va nous permettre de bien situer à la fois son effet *définitif* de charité et son effet *intermédiaire* d'espérance.

Comment, en effet, traduire le statut de l'Eglise pérégrinante? Par les termes mêmes que nous avons employés tout au long de cette recherche. Elle est déjà et essentiellement communion de vie, et ses membres portent déjà en eux les biens divins : ils connaissent Dieu, ils vivent en union avec lui par la charité, ils possèdent par la grâce une participation à sa vie personnelle. Lorsque dans l'assemblée liturgique — qui l'exprime parfaitement — elle se réunit, c'est pour louer le

même Père que les saints du ciel, autour du même agneau, à cause des mêmes « merveilles » qui suscitent son admiration et son action de grâces. Elle ne constitue pas une Eglise en gestation : elle *est* l'Eglise. Elle *est* le Peuple des Sauvés (car ils sont déjà, de par leur baptême, radicalement arrachés au mal et passés dans le Christ ressuscité), elle *est* l'Epouse du Christ, elle *est* le Corps du Christ (puisque de par le baptême les fidèles sont vraiment rattachés vitalement au Christ), elle *est* l'humanité nouvelle. Et sur ce plan rien de plus à attendre. Pourtant ce qu'elle *est* ainsi, vraiment, elle l'est en un état de tension. Car elle est le Peuple de Dieu, l'Epouse du Christ, le Corps du Christ, l'humanité nouvelle, en marche vers une éclosion, une fructification ultime et définitive de ces valeurs qu'elle porte et qui la font. Ses membres connaissent le même Dieu que les saints du ciel, mais ils le connaissent dans l'obscurité de la foi, en attente de la vision face à face; ils aiment le même Dieu que les saints du ciel, mais leur charité ne saurait être toujours actuelle (II-II, 24, 8); ils possèdent les biens que Dieu leur réserve mais uniquement en germe. D'ailleurs (et cela ils l'ont en commun avec les saints du ciel jusqu'au Retour du Seigneur) ils devront passer par la mort, et ne retrouveront leur corps qu'après une longue attente. Dans l'assemblée liturgique l'Eglise pérégrinante possède le Seigneur du ciel, mais sacramentellement, sous des signes dont seule la foi peut percer le mystère; ce qui ne peut la satisfaire pleinement. Et puis, si le Péché est définitivement vaincu, les hommes doivent encore chaque jour s'affronter à lui, en demeurant vulnérables : donc sans cesse susceptibles de perdre la communion avec Dieu [96]. On saisit par ces quelques notes l'état qui caractérise l'Eglise de la terre : état d'Exode non pas vers une terre inconnue mais dans l'approfondissement d'un acquis qui n'a pas encore atteint tout son épanouissement. Traduisons : état d'espérance, et d'espérance fondée sur un donné. De fait espérance et foi sont inséparables : parce que l'on connaît dans le clair obscur de la foi on aime, mais parce que l'objet aimé n'est pas encore possédé en plénitude on tend (avec certitude) vers la possession totale et définitive dont la parole de Dieu donne la garantie. Peut-être la théologie n'insiste-t-elle pas assez sur cette quasi-identification entre Eglise pérégrinante et Eglise espérante : dans la Patrie la charité de la terre *demeurera*, la foi de la terre

96. L'ouvrage-clé sur cette tension de l'espérance chrétienne reste Cullmann, *Christ et le temps*, Neuchâtel-Paris, 1957. Pour éclairer sa pensée Cullmann prend l'exemple d'une guerre dans laquelle la bataille décisive a été livrée au cours d'une des premières phases de la campagne sans que pourtant cessent les hostilités : cette bataille signifie vraiment la victoire, pourtant la guerre doit être poursuivie jusqu'au Victory Day (*op. cit.*, p. 59). La Mort-Résurrection du Christ est la bataille décisive, gagnée une fois pour toutes, et pourtant le chrétien doit dans l'Eglise continuer la bataille. Mais dans une espérance inébranlable : « l'espérance de la victoire finale est d'autant plus intense qu'elle se fonde sur **la conviction inébranlable que la victoire décisive a été remportée** » (p. 61).

se dépassera dans la vision face à face, mais l'espérance *disparaîtra*. Elle est, pourrait-on dire, la dimension théologale exclusivement propre à la marche du Peuple de Dieu sur cette terre; elle caractérise cette étape de la réalisation du mystère de l'Eglise. L'Eglise pérégrinante (l'Eglise dans l'économie actuelle de la foi) est la communion des hommes au Père et entre eux déjà réalisée (la charité en ses deux dimensions), mais dans l'espérance, la tension vers l'entrée définitive en ces biens possédés actuellement dans les modalités de non totale éclosion, de simple germe, propres à la condition chrétienne itinérante.

Là se situe la *res tantum* de l'Eucharistie. Essentiellement et premièrement cette *res* consiste dans la charité, entendue non pas en un sens individualiste mais comme entrée plus profonde dans l'amour du Père et des frères : la participation au pain et au vin eucharistiés fait communier au Père et aux autres hommes dans le Christ, ce qui est de fait le mystère de l'Eglise *communion de vie*. Mais parce que l'Eucharistie est l'aliment de l'homme *in via*, parce qu'elle est, comme tout sacrement, sacrement *de la foi*, elle est aliment de notre économie actuelle. En nous faisant approfondir la *communion* c'est à l'Eglise pérégrinante, en marche, en Exode, qu'elle nous intègre davantage. Et comme celle-ci est, venons-nous de rappeler, fondamentalement une Eglise en état d'espérance, de tension vers la Jérusalem céleste dont la foi en la Parole de Dieu lui donne la certitude, c'est du même coup, également, et inséparablement, ce mystère de l'espérance ecclésiale qu'elle nourrit en nous. Ne tranchons pas au couteau entre les trois vertus théologales, parlons plutôt ici du climat théologal, de l'état théologal de la vie chrétienne : les trois vertus se recoupent sans cesse, s'appellent l'une l'autre. Aussi, affirmer que l'Eucharistie fait l'Eglise revient à dire qu'elle la construit dans la tension dynamique de l'espérance, qu'elle réalise cette communion réelle mais encore en attente qui dessine l'authentique visage de la société des croyants. Ajoutons une remarque (que nous expliciterons en une autre étude) : nous avons noté plus haut que dans le statut actuel de la foi l'Eglise de la terre se trouvait sans cesse en butte au péché, que malgré la victoire du Christ il lui fallait encore lutter. Or (puisque l'Eucharistie est homogène à ce statut d'Eglise pérégrinante) là vient s'insérer l'effet (*res tantum* également) du pain eucharistique sur le péché. Il ne s'agit pas là d'un tout nouvel ordre (comme la présentation des manuels qui insistent sur ce point pourrait le laisser croire) : nous sommes toujours dans la dimension ecclésiale de l'Eucharistie, dans son efficacité vis-à-vis du mystère de l'Eglise pérégrinante. Parce que, essentiellement, elle est le sacrement qui édifie l'Eglise en son entité mystérieuse de communion de vie, et cela sous le signe de l'aliment qui nourrit, elle fait les fidèles vaincre progressivement l'élan en eux du mal, donc affermir et stabiliser leur attache réelle au Christ Tête, attache dont

le seul ennemi est le péché. Allons plus loin : dans ce rôle négatif (de préservation et de pardon) elle opère encore comme sacrement d'espérance, puisque par là elle solidifie l'élan portant le chrétien vers sa fin.

Bref, en stricte théologie la *res tantum* de l'Eucharistie n'est pas autre chose que l'Eglise, l'*unitas Corporis Mystici*. Mais non pas une Eglise vague, abstraite, hors du contexte existentiel de l'expérience chrétienne : l'Eglise encore sur cette terre en état d'Exode, encore pécheresse et sujette à la tentation, encore en tension vers la possession de ce dont elle n'a que les « arrhes » ; et pourtant déjà *communion de vie*. En d'autres termes l'Eucharistie construit l'Eglise pascale, en état de *transitus ex hoc mundo ad Patrem*, dans le Christ, sa Tête, déjà ressuscité et glorieux.

Cette dernière phrase nous ramène au corps ressuscité du *Kurios*. Si l'Eucharistie peut réaliser cette édification de l'Eglise pérégrinante dans tout le réalisme de sa condition existentielle, cela découle de la présence en elle du Seigneur de la gloire. Il est lui, disions-nous plus haut, comme la cellule initiale de l'univers définitif vers lequel converge toute l'espérance des hommes. Et il se donne aux siens, dans ses signes sacramentels, en cet être même de gloire. Ils le possèdent donc déjà, et en lui tous les biens de la Promesse ; mieux encore, en passant réellement en lui ils participent vraiment à ces biens : la présence eucharistique n'est pas présence statique mais présence dynamique, transformante. Tel est le fondement de l'espérance ecclésiale puisée dans la célébration du repas du *Kurios* (noter cette expression de Paul qui n'est sans doute pas fortuite) : non pas pure espérance verbale, appuyée sur une promesse tout entière orientée vers le futur, au contraire espérance fondée sur un acquis, sur un donné, sur une expérience. Le terme est déjà là, l'homme a déjà franchi le pas définitif qui l'introduit en cet univers de la gloire. Mais parce que ce corps pneumatique est aussi corps sacramentel, corps donné dans la foi, la rentrée dans ce qu'il porte n'a pas encore le statut définitif de la vision. Toutefois, de ce fait même la tension vers le ciel s'intensifie, retrouve une nouvelle vigueur. Et l'Eglise (la communauté paroissiale signe de la communauté universelle) en ressort à la fois plus proche du terme, et plus libérée de la morsure du péché, et plus confiante. Elle a — toujours dans le Christ pascal — accompli une étape nouvelle dans le passage de la condition de la chair à celle de l'Esprit.

Tel est, nous semble-t-il, le sens fort et prégnant qu'il faut donner à l'expression traditionnelle : l'Eucharistie construit l'Eglise. Ainsi s'harmonisent dans l'unité les trois effets que toute la Tradition affirme de l'Eucharistie : charité dans l'union au Père et aux frères, pardon des péchés, accroissement de l'espérance.

L'Eucharistie fondement de la vie morale du chrétien.

Il en résulte une conséquence importante pour la vie chrétienne. La grâce sacramentelle n'est pas donnée uniquement pour l'instant où elle est reçue, mais pour la vie du fidèle : elle doit fructifier en des actes quotidiens permettant à l'homme racheté de vraiment vivre en racheté et par là d'atteindre sa fin. Il ne s'agit pas, rappelons-le, de valeurs à amasser, d'un tout quantitatif à thésauriser, mais avant tout d'une certaine qualité de vie à réaliser. Car ici encore se vérifie la loi de la priorité de l'acte second sur l'habitus : celui-ci n'existe qu'en fonction de celui-là.

Qu'en est-il dans le cas de l'Eucharistie? Il nous semble que c'est toute la vie morale du chrétien qui y trouve un nouveau ressort. En effet, en quoi consiste celle-ci? Fondamentalement en la réponse à un *donné*. A l'encontre de toutes les éthiques philosophiques, même les plus sublimes, le point de départ ne réside pas en un effort inquiet de l'homme essayant d'atteindre l'objet seul capable de combler ses aspirations les plus profondes : Dieu fait le premier pas, dans son *Agapè* il vient ouvrir le dialogue. On sait comment S. Thomas a fortement mis en relief ce point dans son traité de la justification de l'impie et celui de la pénitence : « primum principium est Dei operatio convertentis cor » (III, 85, 5). Après s'être révélé Dieu fait irruption dans la vie de l'homme, et, si celui-ci l'accepte, lui donne dans la justification baptismale les dons de son intimité. Toutefois tout ne peut pas s'arrêter là. Dieu respecte la liberté de l'homme et ses responsabilités : dans ce *donné* il faudra s'engager, y répondre en droiture, et cela en mettant en jeu les valeurs humaines informées par la charité. Tout comme le Christ parce que vraiment homme a assumé en lui toutes les valeurs humaines authentiques (aussi bien vertus morales que qualités physiques), faisant d'elles l'instrument (porté par son entrée amoureuse dans le dessein du Père sur lui) de son œuvre salvifique. Tout est donné, mais il faut répondre : cette réponse au *donné* voilà la morale chrétienne, aussi exigeante que la morale naturelle puisqu'elle en recoupe les éléments, et pourtant non plus fiévreuse et inquiète, parce qu'elle ne s'appuie pas sur les maigres efforts humains mais au contraire sur le don initial et permanent de la grâce divine. Une morale de l'espérance...

On devine alors le rôle-clé que va jouer en cette réponse humaine la grâce eucharistique, définie, comme nous venons de le faire, grâce d'incrustation dans le mystère de l'Eglise pérégrinante. Ce donné, point d'appui du dynamisme humain chrétien, est, dans le signe du pain eucharistique, proposé au chrétien en tout son réalisme : si la vie chrétienne consiste à passer de plus en plus dans le Christ qui se donne et qui porte en lui tous les biens communionnels dans lesquels réside concrètement la fin même de la vie humaine, ici le Christ s'offre non

pas simplement en promesse mais réellement, physiquement (quoique sacramentellement) dans son corps glorieux. Le *donné* atteint son maximum d'intensité et de vérité. Et dorénavant ce n'est pas à une réalité extérieure à lui-même (comme l'objet béatifiant de l'éthique naturelle) que le chrétien cherchera à s'unir : il tendra au contraire à rentrer davantage dans un mystère qu'il est déjà. Il se sanctifie donc comme déjà membre de la *communion* à Dieu et aux frères, comme déjà en Eglise. Dimension essentielle que l'enseignement théologique courant ne met peut-être pas assez en exergue. Effort personnel de sainteté et effort ecclésial sont, à cette profondeur, radicalement inséparables. Dieu nous sauve en nous plongeant dans l'Eglise, puisqu'il le fait en nous donnant participation aux biens du *Kurios*; et l'Eucharistie avive sans cesse ce point d'origine de l'effort moral chrétien.

Allons plus avant dans notre réflexion. Puisque — comme nous l'avons jusqu'ici montré — l'Eucharistie alimente l'espérance, l'avive; du même coup elle intensifie la réponse humaine, l'effort libre du fidèle vers le terme qui aimante son action. Et comme tout ce mystère se joue en Eglise, c'est à l'effort de l'Eglise pérégrinante vers la réalisation eschatologique du dessein de Dieu sur elle que, de fait, le chrétien est ainsi plus vivement associé. Il ne s'agit plus pour lui simplement de puiser dans le contact vivant avec le corps de son Seigneur la grâce d'une fidélité personnelle, d'une sainteté close. Il s'agit au contraire d'épouser le grand élan de l'Eglise, le grand mouvement qui la porte en avant : là se réalise la sainteté personnelle, puisque l'Eglise est *communion,* société des saints. Incrusté davantage dans l'Eglise, il participe davantage à la grande espérance de celle-ci, donc entre plus généreusement en œuvre pour la réalisation de sa mission dans ce monde. Mission de sainteté de ses membres, bien sûr, mais aussi mission de conquête. Si bien que le chrétien adulte, confirmé, trouve dans le partage du pain eucharistique l'aliment de sa vocation de témoin du Christ. Et n'oublions pas que ce partage du corps du Christ se situe au terme du mouvement sacrificiel dans lequel, avec toute l'Eglise, il a offert au Père le sacrifice de l'humanité entière. L'Eucharistie nous apparaît donc, après cette réflexion, comme le lieu de ressourcement de la vie de l'Eglise dans toute la complexité de cette vie : vie trouvant son appui dans la possession d'un donné, mais pourtant encore en tension et vers un approfondissement de cette possession et vers une diffusion. Sera-t-il vain de noter que nous retrouvons là les propriétés que la Tradition reconnaît à l'Eglise : unité (approfondie dans le partage du corps du Seigneur qui soude la communion), sainteté (nourrie par une rentrée plus intense dans le mystère du Christ), catholicité (excitée par l'inclusion dans le mouvement d'espérance qui sous-tend la mission du Peuple de Dieu)? L'apostolicité elle-même est réalisée dans le fait que l'Eucharistie ne peut être

vraiment et *validement* offerte que par une communauté groupée autour d'un des successeurs des Apôtres ou d'un ministre consacré, par un de ces successeurs, comme son coopérateur participant à la plénitude de son sacerdoce.

Dans cette étude, nous avons essayé de cerner de plus près la liaison entre Eucharistie et Eglise. Si la *res tantum* de l'Eucharistie est, selon la plus pure Tradition, l'*unitas Corporis mystici*, il ne faut cependant pas isoler cette Eglise ainsi construite de tout son contexte existentiel. L'Eucharistie — qui appartient comme tous les sacrements à l'économie de la foi — construit l'Eglise pérégrinante, cette mystérieuse réalité déjà porteuse des biens eschatologiques et pourtant encore en tension, disons cette réalité en état d'espérance. Nous avons vu la Tradition affirmer avec force cette dimension d'espérance eucharistique. Il nous semble que — si nos réflexions sont justes — pareille vue est de la plus haute importance pour non seulement la théologie de l'Eucharistie mais aussi l'ecclésiologie. Tout le mystère de l'Eglise en marche vers la Parousie du Seigneur, tout le mystère de la vie des fidèles membres de cette Eglise et en qui concrètement elle se réalise, trouve sa source dans la *communion* au Corps du Christ ressuscité. L'Eucharistie est sacrement de la charité ecclésiale en nourrissant l'espérance du Peuple de Dieu; elle est sacrement de l'espérance ecclésiale en faisant le Peuple de Dieu passer davantage dans la *communion* au Père et aux frères dans le Christ. C'est ce sens prégnant, plus riche que l'explication ordinaire, de l'expression *l'Eucharistie fait l'Eglise* que nous avons voulu dégager ici.

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