NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

77 Nº 5 1955

Le mystère eucharistique dans les perspectives de la Bible

J. DE BACIOCCHI (s.m.)

p. 561 - 580

https://www.nrt.be/it/articoli/le-mystere-eucharistique-dans-les-perspectives-de-la-bible-2414

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le Mystère eucharistique dans les perspectives de la Bible [1]

Dans le plan que suivent habituellement nos théologiens, la question de la présence sacramentelle et de la transsubstantiation précède celle de l'acte sacrificiel de la messe. A cela conduit assez naturellement le grand principe scolastique selon lequel les actes sont spécifiés par leur objet. Reste à savoir si cet axiome s'applique aux actes sacramentels... Quand on pose un acte qui a valeur de signe au sens fort du terme, la signification n'est-elle pas plutôt conférée à l'objet par la visée de l'acte, par l'intention de l'agent? Quand nous usons de signes conventionnels tels qu'une phrase écrite ou une salutation protocolaire, cela n'est significatif qu'en raison des usages du milieu et de nos intentions, nullement par soi-même. C'est aussi le cas des signes religieux en général et particulièrement de l'eucharistie. Il y a corps et sang du Christ sacramentellement présents parce qu'il y a messe, et il y a messe parce que l'Eglise renouvelle la Cène avec l'intention d'obéir à l'ordre de réitération donné le Jeudi Saint par le Christ.

Quand on reconnaît plus de clarté théologique à l'acte religieux de l'Eglise qu'aux objets utilisés, on préfère commencer l'étude de l'eucharistie par l'*acte* cultuel, pour éclairer à partir de là, dans une seconde partie, le cas des *choses* consacrées. Ainsi procèdent de bons théologiens catholiques, voire thomistes bon teint, tels Dom Vonier, le Père de Montcheuil, le chanoine Masure, qui étudient le sacrifice de la messe en premier lieu, et ensuite seulement la transsubstantiation.

Un des moindres avantages de ce cheminement n'est sûrement pas son aptitude à faciliter le dialogue entre théologiens catholiques et réformés; car il aide sensiblement à situer l'eucharistie dans son contexte de théologie biblique. Et si mon effort présente quelque

1. Cet exposé a été prononcé devant un groupe de théologiens et de pasteurs réformés, dans une conférence donnée, en suivant les règles de l'instruction « Ecclesia Catholica », au cours de la Semaine de l'Unité.

originalité, ce doit être par son orientation biblique plus accentuée. Je regrette d'autant plus les insuffisances de la théologie classique en matière scripturaire qu'il en résulte pour notre dogmatique de l'eucharistie une apparence fort injuste d'arbitraire ou de spéculation philosophique. Je me suis donc attaché à mettre en évidence les tenants et aboutissants bibliques de ce dogme. Il s'est agi d'abord de bien voir en quel sens le sacramentalisme eucharistique prolonge la structure de la pâque juive ; et pour ce travail le livre de Franz Leenhardt [2] m'a été des plus précieux. Il fallait aussi situer le sacrifice de la messe à sa vraie place dans le sacrifice unique du Christ tel que le présente l'épître aux Hébreux ; et enfin étudier la consécration du pain et du vin eucharistiques dans la perspective de la consécration globale de l'univers au Père par le Christ glorieux.

Cet effort pour un meilleur encadrement théologique n'ambitionne pas de démontrer que les affirmations catholiques sont vraies ; il voudrait seulement aider à saisir la véritable signification de nos dogmes, à dissiper les malentendus auxquels donne lieu parfois une présentation trop étriquée de la doctrine.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, qu'on me permette un dernier préambule : un bref rappel du sens de l'*opus operatum* sacramentel. Le véritable plan de l'acte sacramentel est celui de la mission de l'Eglise, plutôt que celui de la psychologie religieuse. Bien entendu, je ne puis pas célébrer la messe sans attacher d'importance aux dispositions de foi, de repentir, de piété que j'y apporte, puisque la qualité de l'hommage que je rends à Dieu en dépend. Mais ce qui importe avant tout au Christ et à son Père, donc finalement à moi, leur ministre, c'est que j'exprime authentiquement la foi et le culte de l'Eglise, son obéissance au Seigneur, en célébrant une *véritable messe*. Aussi bien, si je n'avais pas ce souci dominant, où seraient ma foi et ma piété catholiques ? Ma sainteté repose sur celle de l'Eglise, sur son union au Christ : ce qui importe avant tout, c'est que l'union du Christ avec l'Eglise s'entretienne par les signes authentiques destinés à cela par le Seigneur. Telle est la messe.

Or la portée religieuse de la messe, l'échange qui s'y opère entre le Sauveur et son épouse terrestre, ne dépend essentiellement que de deux conditions : d'une part, la volonté qu'a l'Eglise, et que doit obligatoirement partager le ministre, d'accomplir le précepte du Christ : « faites ceci en souvenir de moi » ; d'autre part, la présence actuelle et active du Christ, sa responsabilité, ici et maintenant, sur l'acte sacramentel. Ces deux conditions fondamentales, à quoi se ramènent les autres conditions de validité, se résument elles-mêmes dans la Seigneurie présentement exercée par le Ressuscité et acceptée par l'Eglise et son ministre. En vertu de cette relation réciproque

2. *Le Sacrement de la Sainte Cène*, Delachaux et Niestlé, 1948.

autorité-obéissance, l'action eucharistique du prêtre est aussi et d'abord action du Christ vivant. L'*opus operatum* sacramentel, le voilà : c'est l'engagement actuel du Seigneur dans l'action de son ministre. De toute évidence, les dispositions morales et religieuses de ce dernier ne seront jamais à la hauteur du mystère divin dont il est l'instrument conscient et libre ; mais le Christ est assez saint et puissant pour engager dans cet acte liturgique de son Eglise toute sa sainteté et sa divine puissance de salut, le Saint-Esprit. Tel est le fondement de la grandeur que nous reconnaissons à la messe, centre de toute l'activité sacramentaire de l'Eglise.

La perspective sacramentelle de l'action eucharistique ainsi déterminée, nous pouvons aborder les deux grands débats qui s'y rapportent.

En premier lieu, nous verrons en quel sens et à quel titre l'action de la messe est un véritable sacrifice, sans nul préjudice pour l'unique Sacrifice de la Croix. En second lieu, nous examinerons le mode particulier selon lequel le Christ est présent comme victime sacrificielle et aliment spirituel par les signes du pain et du vin : pourquoi et comment la consécration de ces objets, qui leur donne valeur de signes au sens le plus fort du terme, est-elle une transsubstantiation ?

*
* *

Dès avant le concile de Nicée, les Pères de l'Eglise voyaient dans l'action eucharistique une offrande, un sacrifice, et l'Eglise n'a jamais varié sur ce point. Mais il est bien entendu que, si le Christ s'offre journellement au Père par les mains du prêtre, c'est dans le mémorial de sa mort, une fois pour toutes, sur le Calvaire, et sans nouvelle immolation. En une multiplicité de lieux et de moments, par de multiples ministres, l'unique Grand Prêtre offre à Dieu son unique immolation de la Croix, en y associant la portion terrestre de son Corps mystique, l'Eglise militante, que représente le célébrant entouré en principe d'une assemblée locale. La nouveauté de chaque messe ne réside pas dans le Seigneur ressuscité, mais dans l'Eglise en continuel devenir, renouvelant de jour en jour, par ordre de son Fondateur, les rites qui ont distingué la Cène du Jeudi Saint. Sous la responsabilité permanente et en la présence actuelle du Christ glorieux, l'Eglise commémore ainsi, avec action de grâces, la vie terrestre de Jésus, sa Passion rédemptrice et sa glorification. Ainsi donne-t-elle chaque jour une expression nouvelle, dans l'histoire, au Sacrifice unique du Sauveur. C'est à ce titre-là que la messe est un véritable sacrifice, sous des modalités liturgiques et non sanglantes : par les rites, le Rédempteur place les fidèles en présence de son unique immolation, il leur fait reconnaître et ratifier son acte sacrificiel, il leur en applique au jour le

jour l'efficacité, il offre son expiation pour leurs fautes quotidiennes et pour celles de tous les pécheurs.

Unique en Jésus-Christ, le sacrifice de la Croix se révèle en une multitude de points de l'espace et du temps, par autant d'actes distincts de l'Eglise. Si ces actes sont sacrifices, c'est par la croix bien plus que par eux-mêmes : ils sont les signes multiples de l'unique réalité sacrificielle absolue. Dom Vonier caractérisait la messe comme « un acte qui est nouveau chaque jour, bien que le sacrifice ne soit pas nouveau » (*La clef de la doctrine eucharistique*, ch. XIV).

C'est l'essentiel de cette doctrine traditionnelle, contestée par les Réformateurs, que le Concile de Trente a défini comme dogme dans sa XXII[e] session, en se gardant bien d'enseigner que par la messe le Christ ajoute quoi que ce soit aux satisfactions et aux mérites de sa Passion.

Mais les théologiens de la Contre-Réforme ne s'en sont pas tenus là : ils ont voulu préciser en quoi consiste l'essence du sacrifice eucharistique, à partir de telle ou telle définition attribuée au sacrifice en général. Si certains surent le faire en respectant les données traditionnelles, d'autres se sont laissés aller à majorer et dénaturer inconsciemment l'affirmation dogmatique. Tels ceux qui ont cherché dans le rite eucharistique une *nouvelle* immolation, non sanglante, bien sûr, mais immolation tout de même : moyennant ce, chaque messe serait vraiment un nouveau sacrifice du Christ. Ainsi Lessius, avec son *immolation virtuelle* ; ou, pis encore, De Lugo, d'après lequel le sacrifice consiste pour le Christ glorieux à s'enfermer dans l'hostie, où il ne peut plus exercer les activités normales d'un vivant et n'est plus apte qu'à la fonction d'aliment. Il fallait, pour en arriver là, perdre de vue ce qu'est pour la tradition catholique un sacrement. Pour combattre une erreur, on tombait dans une autre, qu'un Thomas d'Aquin ou tout autre grand théologien du XIII[e] siècle aurait pourfendue sans ménagements.

Le renouveau thomiste provoqué par le pape Léon XIII dans les dernières années du XIX[e] siècle se traduisit donc par une réaction salubre, avec Billot, Lepin, de la Taille, Dom Vonier, Dom Casel... Par des voies diverses et avec un succès inégal, ces théologiens, refusant l'idée d'une nouvelle immolation effective du Christ, s'efforcent de retrouver en sa pureté l'idée traditionnelle du sacrifice sacramentel.

Dès 1928, dans l'article « Messe » du Dictionnaire de Théologie Catholique, M. A. Michel dresse un bilan très positif de ce retour aux sources : la messe n'est sacrifice que par relation à la Croix, le Prêtre principal y étant le même, la Victime et l'immolation aussi ; mais maintenant l'Eglise intervient activement en la personne du célébrant investi du pouvoir sacerdotal.

Dans son encyclique « Mediator Dei » de novembre 1947, Pie XII développe une belle doctrine du culte liturgique en général et parti-

culièrement de la messe, où le Christ Chef associe étroitement à son acte sacerdotal et victimal l'hommage cultuel et le « sacrifice spirituel » vécu de son Corps mystique, l'Eglise entière. Partant de là, le chanoine E. Masure s'efforcera en 1950 d'opérer une mise au point synthétique de la théologie de la messe-sacrifice, sous ce titre suggestif : « Le sacrifice du Corps mystique » [3]. Pour serrer de plus près la réalité, il distingue dans l'acte eucharistique deux composantes, qu'il nomme le *rite* et le *geste*. Le *rite* est un comportement symbolique, réitérable, détachable de tel ou tel célébrant individuel, de tel ou tel contexte local et temporel ; c'est par là que le mystère de la Rédemption (préexistant, en Jésus mort et ressuscité) nous devient actuel, ici et maintenant, « ex opere operato », selon le schéma du sacrement. Le *geste*, au contraire, est essentiellement lié à tel sujet dans telle situation : il exprime de façon absolument singulière l'intention de l'agent ici et maintenant. Nouvelle comme *geste* commémoratif et religieux de l'Eglise, chaque messe ne l'est pas en tant que *rite* sacramentel signifiant efficacement l'actualité permanente du Sacrifice unique. La multiplicité des *gestes* ne contamine pas le *rite*, ni, par conséquent, le sacrifice engagé dans le rite. Le *geste* cultuel de l'Eglise est, grâce au *rite* qu'il met en œuvre, assumé et transmué par le Christ en l'acte permanent où il s'offre au Père, dans la Gloire du ciel, comme l'Agneau immolé. Dieu pousse envers nous son amour jusqu'à nous mettre en état de lui donner la plus précieuse victime, son propre Fils, dans l'acte même où elle se livre à la mort rédemptrice.

Assurément ces quelques phrases ne sauraient prétendre à livrer toute la pensée, si riche, pénétrante et subtile, du chanoine Masure, et je m'en excuse. Mais peut-être y aura-t-on reconnu ce que je présentais tout à l'heure comme la doctrine traditionnelle. C'est dire que j'en accepte l'essentiel. Je ne vois à y ajouter qu'une mise en lumière plus nette des fondements bibliques.

Partons donc de cette grande idée du Nouveau Testament, que l'Exode et la Pâque préfigurent la libération messianique accomplie par le Christ. Avant de partir à la rencontre de la mort, vers la gloire, Jésus a pris avec ses apôtres un solennel repas d'adieux dans un contexte plus ou moins proche de pâque juive. Ce repas prélude à la libération religieuse du monde comme préludait à la sortie d'Egypte le tout premier repas pascal. Et de même qu'Israël revivait chaque année sa libération par Dieu en réitérant le repas pascal, ainsi l'Eglise revit l'événement rédempteur en renouvelant à la messe la Cène du Jeudi Saint. Gardons-nous, d'ailleurs, d'isoler de leur contexte respectif, comme s'ils se suffisaient à eux-mêmes, les deux événements-clefs : le passage de la Mer Rouge, la mort-résurrection du

3. Desclée, De Brouwer, 1950.

Christ. Chacun de ces moments n'est religieusement compréhensible que situé dans l'histoire du Peuple de Dieu. L'exode doit être pensé comme une phase décisive sans doute, mais une phase tout de même, de la marche d'Israël, depuis la promesse de Dieu à Abraham, vers le Règne messianique : c'est alors que le clan du Père des croyants amorce sa constitution en entité politique autonome et qu'il reçoit sa Loi, en attendant de conquérir son territoire et de fonder la dynastie qui doit aboutir au Messie. D'Abraham au Messie se poursuit l'unique dessein de Dieu, dans l'histoire d'un peuple unique, et l'un de ses temps forts n'est autre que le passage de la Mer Rouge. Ainsi en est-il de la Passion du Christ, rupture entre les deux Testaments : elle n'a son sens que située à sa place, au terme de la préparation juive, dans l'unique intervention sacerdotale que le Verbe inaugure en s'incarnant et qu'il doit achever lors de sa Parousie. C'est toujours le dessein miséricordieux du Dieu d'Israël qui se poursuit, mais en sa phase ultime, les « derniers temps », et par la médiation d'un nouveau et définitif Grand Prêtre, l'Homme-Dieu.

Nous ne pouvons nous dispenser d'évoquer ici en passant (nous y reviendrons plus loin) la grandiose doctrine de l'épître aux Hébreux sur le sacerdoce du Christ, base de la nouvelle alliance. Pénétrant une fois pour toutes dans le sanctuaire céleste avec le sang du Calvaire, le Christ y donne accès à tout son peuple, et il poursuit son œuvre sacerdotale jusqu'à ce que soit parvenu là-haut tout son cortège. Sa tâche ne sera accomplie que le jour où le dernier élu aura été ressuscité et reçu auprès de lui dans la Maison du Père.

Il ne s'agit donc pas seulement, à la messe, d'évoquer avec action de grâces les exploits de Dieu, jadis, pour notre salut, puisque la même action divine se poursuit actuellement par le Fils incarné, jusqu'à la pleine rédemption des enfants adoptifs. Le chrétien dans l'Eucharistie, comme le juif dans le repas pascal, resserre son union avec la communauté croyante en marche vers le salut promis, il se replonge dans le courant historique de l'Alliance, reliant le grand événement passé à la rédemption future. L'unité de ce courant ne traverse la conscience des croyants, sous forme d'une vivace espérance, qu'en provenance de Dieu. Le vouloir rédempteur de Dieu qu'elle exprime, nous l'adorons aujourd'hui dans l'eucharistie, vivant dans la conscience humaine de Jésus mort et glorifié. Par la médiation de l'Homme-Dieu nous avons actuellement affaire à l'Amour transcendant qui oriente toute notre histoire vers la suppression de la mort.

Une fois saisie la structure pascale de l'eucharistie, la façon dont elle symbolise et actualise le Sacrifice du Calvaire ne doit pas faire difficulté : renouveler la Cène, c'est rejoindre la Croix, toujours actuelle, plus encore que les Israélites, en renouvelant la pâque selon l'ordre de Dieu, ne retrouvaient spirituellement le miracle de la Mer Rouge en sa signification efficace.

Le rite eucharistique nous apparaît donc, suivant le schéma de la pâque juive, comme le sacrement de l'acte rédempteur pour la communauté. Non pas en nous rendant contemporains du Vendredi Saint par je ne sais quel escamotage du temps, mais en posant une double relation : mémorial officiel de la mort du Christ jadis, et rencontre actuelle de l'Acte rédempteur qui manifesta sa portée sur la Croix et à l'aube de Pâques.

Jusqu'ici, semble-t-il, catholiques et réformés pourraient s'entendre. Mais voici le désaccord qui se fait jour sur la question de savoir si le sacrement du sacrifice, le rite eucharistique, est lui-même véritable sacrifice. Du point de vue catholique déjà il y a lieu d'expliquer pourquoi, tous les sacrements étant en définitive sacrements de la Croix, la qualité de sacrifice est réservée cependant à l'action eucharistique. Plus précisément, pourquoi la seule consécration eucharistique est sacrifice, car la communion, tout en faisant partie intégrante de la messe, entre dans le schéma général des autres sacrements : le Christ y sanctifie un croyant par le ministère de l'Eglise; c'est le mouvement « descendant » du don de la grâce, et non le mouvement « ascendant » du sacrifice.

Mais le don divin fait aux hommes dans la communion conclut un acte d'hommage que le Christ adresse à son Père en y entraînant l'Eglise : le Sauveur réserve le don total de lui-même aux membres authentiques et fidèles de sa communauté cultuelle, aux associés de son Sacrifice.

A la Cène, pour exprimer la part qu'il réservait à son Eglise dans sa Pâque de douleur et de gloire, le Seigneur fit circuler la coupe de vin que Luc mentionne en second lieu. Selon le témoignage le *plus ancien, celui de Paul, il dit alors : « Cette coupe est la nouvelle* alliance en mon sang; toutes les fois que vous en boirez, faites-le en souvenir de moi ». Le sens de ce geste était assez clair pour Jésus et ses contemporains, à la suite de l'Ancien Testament, la coupe symbolisant le destin de la personne qui la reçoit. La coupe, ici, c'est l'annonce du Règne messianique, du salut futur par la résurrection, pour Jésus d'abord, et ultérieurement pour ses disciples; mais auparavant elle signifie la route douloureuse du salut : la souffrance et la mort; le désert sinistre avant la Terre promise. N'est-ce pas cette coupe amère que le Sauveur peina tant à accepter dans le jardin des oliviers et que ses disciples devront partager dans les renoncements apostoliques et les persécutions? Jésus ne tend cette coupe aux siens que parce que d'abord *il l'accepte pour lui-même, en hommage total d'obéissance* envers son Père.

Depuis son entrée dans le monde, en effet, il est le « Serviteur de Iahvé ». Fils unique, il s'est offert pour être le messager du Père auprès des mauvais vignerons, et il ne se dédira pas, dût sa mission lui coûter la vie. Par cette fidélité tragique il rend à Dieu l'hommage le

plus parfait que celui-ci puisse recevoir : l'hommage tout filial de son existence humaine fait par une Personne divine. Cette soumission jusqu'à la mort, dont fait preuve le second Adam, répare la désobéissance du premier Adam et de toute sa race. En acceptant de la main de Jésus la coupe eucharistique, les disciples ratifient cet hommage et acceptent implicitement d'en prolonger dans leur propre vie la coûteuse expression. Dans toute la mesure où ils acquiescent aux intentions du Christ leur tendant sa coupe, ils reçoivent leur part du Sacrifice de Jésus, entraînant pour plus tard leur propre immolation. Et ce qui s'est passé à la Cène se renouvelle à chaque messe : l'Eglise y exprime officiellement son adhésion au vouloir sacerdotal du Rédempteur, qui l'entraîne en son passage de ce monde à son Père par l'effort et la prière, la souffrance et la mort, dans la charité et l'espérance. Saint Paul résume cela vigoureusement, au chapitre VIII des Romains, quand il nous déclare : « enfants, donc héritiers; héritiers de Dieu, et cohéritiers du Christ, puisque nous souffrons avec lui pour être avec lui glorifiés ». C'est cet « avec », ce « syn Christô » si typique des exposés pauliniens que signifie le rite de la coupe.

En cette adhésion, constitutive de l'Eglise, se conjuguent inséparablement deux mouvements inverses et complémentaires : le Fils est donné aux hommes par le Père en qualité de Sauveur, et le Fils adresse au Père, dans sa propre existence historique et dans l'existence de son Corps mystique, l'hommage de sa parfaite obéissance jusqu'à la Croix. L'Eglise ne peut accepter religieusement sa mission et sa destinée que comme coupe du Christ partagée; mais le Christ, de son côté, ne transmettrait pas sa coupe aux chrétiens sans l'avoir acceptée de la main du Père, non seulement jadis, mais aujourd'hui *même, dans un acquiescement prolongeant sans rupture l'Ecce venio* de l'Incarnation. « C'est pourquoi, en entrant dans le monde, le Christ dit : Tu n'as voulu ni sacrifice ni oblation; mais tu m'as façonné un corps. Tu n'as agréé ni holocaustes ni sacrifices pour les péchés. Alors j'ai dit : Voici, je viens — car c'est de moi qu'il est question dans le rouleau du livre, — pour faire, ô Dieu, ta volonté... Et c'est en vertu de cette volonté que nous sommes sanctifiés par l'oblation du corps de Jésus-Christ, une fois pour toutes » (*Hébreux*, X, 5-7, 10).

L'acte du Christ auquel nous donne part la coupe est inséparablement pardon divin et sacrifice : en recevant la coupe, l'Eglise reçoit la grâce et fait sien le sacrifice de son Seigneur.

Vouloir que l'Eucharistie soit sacrement sans être également sacrifice, n'est-ce pas refuser l'une des deux intentionnalités qui caractérisent inséparablement l'acte du Christ à la Cène? N'est-ce pas accepter que cet acte soit don de Dieu à recevoir dans la foi tout en refusant qu'il soit sacrifice à ratifier et partager par nous? En tout cas, pour nous, catholiques, reconnaître à la messe sa double valeur de

sacrement communautaire et de sacrifice, c'est la seule façon de recevoir la coupe dans son intégralité, comme don du Père par le Fils et comme offrande de notre Grand Prêtre au Dieu trois fois saint.

*
* *

L'intervention actuelle du Christ à la messe donne à ce rite une structure sacramentelle qui, tout en reproduisant celle de la pâque juive, l'enrichit prodigieusement. Moïse n'était pour les contemporains de Jésus célébrant la pâque qu'un grand souvenir du passé, un grand mort; il ne jouait actuellement aucun rôle de sacrificateur. La messe, au contraire, tient sa valeur essentielle de la médiation sacerdotale actuellement exercée, à travers le célébrant, par Jésus ressuscité. L'agneau pascal ne pouvait être que différent d'une année à l'autre, tandis que la victime offerte au Père dans l'eucharistie est identiquement celle de la Croix et ne peut être aucune autre. L'actualité sacramentelle du Sacrifice unique n'est possible que moyennant la présence sacramentelle de la seule victime parfaite par elle-même et agréée pour elle-même, Jésus-Christ. Du coup s'impose à la messe un fait nouveau, sans homologue dans la pâque juive, et que nous devons étudier avec soin.

Dès l'origine l'Eglise croit fermement que, dans l'eucharistie, elle se nourrit de la chair et du sang, de la personne vivante du Seigneur, au moyen des signes sacrés. Et dès le IV^e^ siècle un Cyrille de Jérusalem affirme de la manière la plus explicite la conversion substantielle du pain et du vin. Dans l'épiclèse, dit-il, « nous supplions le Dieu miséricordieux d'envoyer son Esprit Saint sur les offrandes... afin qu'il *fasse* du pain le corps du Christ, du vin le sang du Christ. Car tout ce que touche le Saint-Esprit est sanctifié et *transmué*... [4] ». On trouverait des affirmations équivalentes dans le « De mysteriis » de S. Ambroise et chez d'autres auteurs du même siècle. Pour eux, le pain et le vin sont si réellement signes du corps et du sang du Christ qu'ils *deviennent* corps et sang du Christ, sans perdre pour autant leurs propriétés empiriques. A coup sûr, on aurait beaucoup étonné les Pères du IV^e^ siècle en leur objectant, comme on l'a trop fait depuis le IX^e^ siècle, l'incompatibilité de la conversion substantielle avec le symbolisme sacramentel.

L'effervescence théologique du IX^e^ siècle franco-germanique se manifeste en particulier sous la forme de traités et controverses relatifs à l'eucharistie; posée en termes trop imaginatifs et matériels, la question de la présence sacramentelle du Christ ne reçoit alors aucune réponse satisfaisante, ni dans le camp de Ratramne, ni dans celui de

4. Catéchèse mystagogique 5, n° 7 (*P.G.*, XXXIII, 1113).

Paschase Radbert. La querelle se ranime au XI[e] siècle avec les conceptions symbolistes de Bérenger de Tours. Bérenger se fait condamner, et un concile de Rome, en 1079, lui impose une profession de foi reconnaissant la « conversion substantielle », un changement réel et foncier du pain et du vin au corps et au sang du Christ. Le terme *transsubstantiation*, créé vers le milieu du XII[e] siècle, est canonisé par le IV[e] concile du Latran, en 1215, en attendant les exposés plus développés que le concile de Trente consacrera au maintien de cette idée contre la Réforme (Denzinger, 355 et 430).

Entre-temps, saint Thomas d'Aquin précise la doctrine de la transsubstantiation, avec une finesse et une vigueur remarquables, au moyen des notions aristotéliciennes de la substance et de l'accident. Mais, il est très important de le noter, le Magistère n'a jamais érigé en dogmes ces précisions théologiques liées à un système philosophique particulier et facultatif, malgré l'intérêt très vif qu'y prend la théologie catholique. Saint Thomas n'oublie pas qu'il s'agit ici d'un sacrement, donc d'un rapport de signe à signifié, mais il est plus sensible à l'idée de conversion substantielle opposée par l'Eglise aux hérétiques du temps. L'équilibre si heureux que les Pères avaient su maintenir entre symbolisme sacramentel et transmutation réelle se trouve donc altéré au profit du second terme. Les affirmations demeurent identiques, mais un accent plus fort marque le point qui se trouvait contesté dans les polémiques du temps. — S. Thomas ne pouvait être dépassé dans cette voie sans détriment pour la vérité : ce gauchissement se produira dans les controverses, plus aiguës que jamais, déclanchées par la Réforme. Certains de nos théologiens, alors, tomberont dans un physicisme grossier condamné à l'avance par Thomas d'Aquin. Leur imagination verra le Christ se substituer, sous la mince pellicule des apparences sensibles et dans le même volume, au pain et au vin. Descartes supposera l'âme du Christ unie aux particules matérielles du pain d'une manière analogue à celle dont notre âme anime les éléments constitutifs de notre corps. Le cartésien Maignan imaginera une substitution totale du Christ au pain et au vin, ne laissant des signes sacramentels que de pures impressions subjectives miraculeusement provoquées par Dieu dans nos sens.

Les extravagances cartésiennes, après avoir été tolérées de justesse par l'autorité romaine, ont cessé de l'être vers la fin du XIX[e] siècle : certaines d'entre elles, reprises à son compte par Rosmini, ont été condamnées parmi tout un lot de propositions de ce pieux philosophe, en 1887 [5]. Sur cette question comme sur celle du sacrifice, le renouveau thomiste lancé par Léon XIII a fait œuvre de salubrité doctrinale en éliminant aussi bien les excès d'un réalisme imaginatif que ceux d'un symbolisme insuffisamment consistant.

5. Denzinger, 1919-1921.

En 1950, l'encyclique « Humani generis » met en garde les catholiques contre ceux qui soutiennent « que la doctrine de la transsubstantiation, fondée, disent-ils, sur une notion philosophique vieillie de la substance, doit être corrigée, de telle sorte que la présence réelle du Christ dans l'eucharistie se réduise à une sorte de symbolisme; en ce sens que les espèces consacrées ne seraient que les signes efficaces de la présence spirituelle du Christ et de son intime union en son Corps mystique avec les membres fidèles ».

Ce texte mérite quelques mots de commentaire. Sa portée, d'abord, est bien doctrinale, mais ne constitue pas une définition dogmatique : l'encyclique est un document du magistère ordinaire, dont l'autorité est grande, certes, mais pas infaillible. En l'occurrence d'ailleurs, le contenu doctrinal du texte a fait antérieurement l'objet de définitions infaillibles : c'est un simple rappel qui nous est adressé en fonction de l'actualité théologique. En second lieu, le Pape n'attaque pas l'idée du symbole, mais la *réduction* de tout le sacramentalisme eucharistique à un symbolisme; de même, il ne conteste pas (comment le pourrait-il?) que le pain et le vin consacrés soient signes efficaces d'une présence spirituelle du Seigneur et de son union aux fidèles, mais il interdit de tout *réduire* à cela, de méconnaître les implications ontologiques de ce donné religieux.

Ce sont ces implications ontologiques que signifie le terme *transsubstantiation*, elles qui justifient son maintien; car, bien comprise, la doctrine qui s'y accroche n'a rien de choquant pour la raison croyante. Mais, il faut le reconnaître, la différence de mentalité entre les grands penseurs du XIII[e] siècle et nos contemporains, ainsi que le changement qui s'en est suivi dans le sens courant du mot *substance*, sont loin de faciliter l'exacte intelligence de la thèse catholique en sa formulation stéréotypée. Quand, de nos jours et en dehors des milieux philosophiques, on parle de substance, on a en vue un *matériau* quelconque, doué d'une certaine homogénéité, et on l'envisage dans l'ensemble de ses caractères sensibles et de ses propriétés physico-chimiques et biologiques, en faisant abstraction des particularités de forme et d'usage qu'il revêt dans tel ou tel objet concret. Cette notion de la substance physique, chimique ou organique diffère radicalement de ce qu'évoque dans la langue médiévale et théologique le mot *substantia*. Il s'agit alors, en effet, d'un être concret et complet, corporel ou non, envisagé dans son unité fondamentale et constitutive, dans le « dernier mot » intrinsèque de son existence. C'est tel ou tel être atteint au plus profond par l'intelligence. C'est en ce sens-là, non au sens vulgaire ou scientifique actuel, que la *substance* du pain devient celle du corps du Christ.

Matérialisons par un exemple très simple l'évolution du concept de substance. Un chien ou un chat est *une* substance au sens scolastique, alors qu'il est fait d'une multiplicité de substances au sens actuel :

tissus très divers, éléments chimiques multiples; inversement le chimiste reconnaîtra une même substance dans plusieurs objets issus de la même coulée de fonte, alors que ce sont autant de substances au sens scolastique du terme.

Par opposition à la substance, notre théologie nomme apparences eucharistiques ou *espèces sacramentelles* les réalités sensibles du pain et du vin envisagées après la consécration, en tant que la réalité dernière dont elles signalent la présence, la *substance,* n'est plus pain ou vin, mais corps et sang du Christ. Quand on dit *apparences,* cela ne signifie pas que nos sens soient trompés de quelque façon, comme si les excitants sensoriels normaux du pain et du vin avaient été anéantis. Les données sensibles demeurent telles qu'avant la consécration *en réalité* et pas seulement en apparence; mais ce qui nous y est finalement donné, ce n'est plus du pain ou du vin, c'est Jésus-Christ. Ce que reçoit le communiant est autre chose que ce qui est indiqué à la raison par la perception sensible : c'est en ce sens qu'on parle d'apparence; le décalage ne se situe pas au niveau de la perception, mais au niveau de son interprétation intellectuelle.

Les « espèces » ou « apparences » sacramentelles entrent dans les catégories aristotéliciennes sous la dénomination générique « accident »; est-il besoin d'ajouter que le sens actuel du mot « accident », dans le langage courant, n'a qu'un rapport lointain avec la question?

En fin de compte, « substance » traduit mal *substantia,* « accident » traduit plus mal encore *accidens.* Cela ne présente pas d'inconvénients sérieux dans les dialogues entre théologiens catholiques : il est entendu qu'en théologie on conserve à ces mots français le sens scolastique des termes latins d'où ils dérivent. Mais, il faut bien l'avouer, pour qui n'a pas reçu ou a oublié la formation scolastique, le risque de malentendu est réel. Aussi l'actuel « Catéchisme à l'usage des diocèses de France », dans sa 32e leçon, consacrée à l'eucharistie comme sacrement de la présence du Christ, laisse-t-il de côté ces termes. Il se contente d'énoncer que le sacrement « contient réellement le corps, le sang, l'âme et la divinité de Jésus-Christ sous les apparences du pain et du vin » (n° 203); que le Christ, à la Cène, a « changé le pain en son corps et le vin en son sang » (n° 206)...

En approuvant ce catéchisme, les évêques français n'ont certes pas renié la transsubstantiation, mais ils ont tenu compte de l'évolution du vocabulaire. Tout en évitant les mots équivoques de « substance » et « accident », ils ont sommairement exprimé la dogmatique du concile de Trente. Si nous voulons expliciter cette doctrine, nous disposons de traductions suffisantes du couple *subtantia-accidens* dans les suivants: « chose » et « qualités, propriétés », ou bien « être » et « présentation », ou encore « ce qui existe » et sa « manière d'exister ». L'utilisation de tels couples dans le langage courant suffit à montrer que les notions de *substantia* et *accidens* ne sont pas périmées, que la transsub-

stantiation n'est pas, de ce fait, devenue inintelligible. Mais il est nécessaire d'éviter les formulations trompeuses : tout en regrettant que les mots aient changé de sens, on doit prendre acte de ce fait et en tirer les conséquences. On pourra soit recourir aux équivalences, soit, avec des gens assez cultivés, expliquer le sens ancien que conservent en théologie les termes techniques.

Ce problème d'expression signalé, tentons de préciser le sens de l'affirmation dogmatique, sa raison d'être religieuse. Pour cela, me semble-t-il, nous aurons avantage à procéder par élimination, en examinant successivement les diverses façons de concevoir ou d'imaginer les relations que l'être pris en lui-même soutient avec l'expérience que nous en avons. Car l'imagination a joué plus d'un tour, en ce domaine, soit aux philosophes conscients, soit à ceux qui, refusant de philosopher, n'en font peut-être pas moins de la philosophie sans le savoir, comme monsieur Jourdain faisait de la prose.

Je laisse de côté comme incompatibles avec les données constantes de la Tradition et du Magistère les interprétations exclusivement symbolistes ou subjectivistes de la présence sacramentelle. Il suffira de passer en revue les diverses conceptions d'une présence véritable du Christ à l'Eglise, d'une présence corporelle et non réductible à la foi du communiant. Ce faisant, je me garde bien d'insinuer que la foi n'est pas une vraie présence personnelle, mais cette présence n'est-elle pas préalable au sacrement? Peut-on dire qu'elle s'établit *par* lui, ou ne serait-il pas plus vrai de dire qu'elle se développe *à l'occasion* du rite? Les conceptions que je voudrais examiner sont celles qui ont tenté de rendre compte d'une présence corporelle du Christ à l'Eglise *par* les signes sacramentels.

On peut les répartir entre trois perspectives philosophiques, suivant la façon d'envisager les rapports de l'expérience avec l'être de l'objet. On peut, en effet, considérer l'existant comme dissimulé par ses apparences, on peut, au contraire, refuser toute distinction, et réduire l'être au paraître; on peut enfin estimer que l'être nous est vraiment donné dans l'expérience, manifesté par les sens à l'esprit, tout en ne se réduisant pas aux données sensibles.

La première perspective est, en gros, celle du philosophe anglais John Locke. Chaque chose, pense-t-on, comporte des éléments qui se livrent à nous dans l'expérience sensible, qui, par conséquent, nous sont connaissables; mais elle inclut aussi un résidu inaccessible à notre perception. Cet *en soi,* ce résidu invisible et impalpable, donc pratiquement inconnaissable, c'est, dit-on, la substance. Nous avons beau démonter, disséquer les choses, nous ne pouvons en atteindre que l'écorce, l'apparence : la réalité intrinsèque nous échappera toujours. En somme, la substance se cache sous les données sensibles comme la pulpe d'une orange sous son écorce, avec cette aggravation qu'il n'est jamais possible d'éplucher le fruit.

Que devient là-dedans la présence réelle du Christ par le sacrement? Deux solutions sont également imaginables (j'emploie ce terme à dessein). On peut imaginer la substance du pain supprimée, anéantie, et remplacée par celle du Christ : substitution clandestine et miraculeuse de la pulpe dans l'écorce. Ou encore la substance du Christ venant cohabiter avec celle du pain sous la même pellicule sensible selon un mode mystérieux : la consubstantiation luthérienne n'a-t-elle pas quelque rapport avec cela?

La première hypothèse n'est qu'une caricature de la transsubstantiation : remplacer une chose par une autre et la changer en une autre, cela fait deux : pensez à ce qui se passe dans la justification du pécheur, par exemple. Selon les expressions des Pères et des conciles, le pain *devient* le corps du Christ, il n'est pas supprimé pour lui céder sa place; et saint Thomas d'Aquin a consacré tout un article de sa Somme Théologique (III^a, q. 75, a. 3) à écarter cette hypothèse. Quant à la consubstantiation, vous savez sans doute que le concile de Trente l'a formellement condamnée dans sa XIII^e session, canon 2 (Denzinger 884). De part et d'autre, c'est la perspective philosophique qui est mauvaise, non seulement du simple point de vue rationnel, mais du point de vue religieux. Une apparence dissimulant la réalité, ce n'est pas un sacrement, c'est même assez exactement le contraire, s'il est vrai qu'un sacrement est un signe et qu'un signe est destiné à faire connaître une réalité. D'autre part, si nous ne pouvons connaître que des apparences, comment connaître Dieu et l'incarnation? Par la Révélation biblique? Mais cette révélation nous est livrée dans des mots et les mots nous renvoient toujours, directement ou indirectement, à des expériences : s'il n'existe aucune transparence de l'expérience à l'être véritable, comment les mots de la Bible nous feraient-ils connaître Dieu, l'Etre absolu et transcendant, eux qui ne peuvent se référer qu'à nos connaissances, donc aux apparences sensibles?

On va donc renoncer à embusquer la substance derrière les données sensorielles. Au fond, le mieux ne serait-il pas de l'identifier purement et simplement avec ce qui est expérimenté? Et voilà David Hume (un autre philosophe anglais) qui s'offre, avec son phénoménisme, à exorciser le fantôme Substance. Exister, c'est être perçu : si la substance a quelque réalité, elle ne peut être que l'unité stable saisie par l'expérience dans un ensemble donné de qualités, étendue, etc. grâce à quoi cet ensemble de perceptions ressortissant à différents sens constitue *un objet* déterminé. La substance du pain va donc être la liaison relativement stable constatée entre un certain volume, un certain goût, une certaine consistance tactile, etc. Et la substance « corps du Christ », que devient-elle alors? Ce peut être ou l'unité des perceptions diverses que nous aurions si le Ressuscité nous apparaissait comme jadis à ses disciples, ou mieux l'unité de l'expé-

rience spirituelle qui nous est donnée dans la foi chrétienne, puisque cette foi est adhésion personnelle au Ressuscité, présence salutaire du Seigneur. Quand je communie, dirait à peu près un phénoméniste, les diverses perceptions qui composent l'objet « pain » se trouvent absorbées dans une expérience globale plus riche, plus spirituelle et complexe : celle de la présence salutaire du Christ dans la foi. L'expérience du communiant ne s'unifie plus au niveau du pain, mais au niveau du Christ reçu par ce signe. La substance « pain » est donc absorbée en quelque sorte par la substance « Christ glorieux », puisque la perception du pain sacramentel se trouve imprégnée et transfigurée par la présence spirituelle du Christ : le pain est devenu pour le Seigneur invisible comme un nouveau corps visible. Le signe sacramentel est englobé dans l'existence personnelle du Christ glorieux d'une façon qui rappelle l'inclusion de l'être humain de Jésus dans l'existence personnelle du Verbe, telle que l'a définie le concile d'Ephèse. Ne pourrait-on, en conséquence, admettre une « impanation » du Christ, prolongeant analogiquement l'incarnation du Verbe?

Cette conception, moins rudimentaire que la précédente, respecte mieux la nature du sacrement, qui est signe et non voile. Mais l'Eglise catholique ne peut encore s'en contenter. Sans doute peut-on concevoir que le pain devienne vraiment corps du Christ sans, pour autant, cesser d'être pain, comme Jésus-Christ est Fils de Dieu en vérité tout en restant aussi véritablement homme. Mais en prolongeant le mouvement de l'incarnation jusqu'au pain, ne donnerait-on pas à entendre que le Christ est venu pour le pain à travers l'humanité, alors que c'est au contraire à l'Eglise qu'il se donne par la réalité sensible du pain? Le concile de Trente parle d'une présence sacramentelle du Christ *à nous* (session XIII, chap. 1 : Denz. 874), et tout le chapitre 2 de la même session détaille les diverses intentions du Christ envers nous dans l'institution de ce sacrement : de toute évidence, le destinataire de la venue sacramentelle du Christ n'est pas la réalité sensible du pain, mais l'Eglise. L'idée d'impanation est donc très inadéquate; d'ailleurs, comment la concilier avec ce qui s'est passé à la Cène? Dans le Cénacle, les deux unités empiriques « pain » et « corps du Christ » sont bien demeurées extérieures l'une à l'autre, malgré le lien de la parole. En tout cas, cette idée phénoméniste de l'impanation rejoint, dans un contexte philosophique tout différent, l'énoncé de la transsubstantiation que proposa le Père Bayma, au siècle dernier : en 1875 le Saint-Office déclarait qu'un tel énoncé n'est pas tolérable (Denz. 1843-1846). Quant au phénoménisme, on voit mal comment le concilier avec une connaissance quelconque de Dieu respectueuse de la transcendance divine.

Nous voilà donc amenés à écarter aussi bien l'identification totale de l'objet avec l'expérience humaine que la substance inconnaissable dissimulée sous les qualités sensibles. Reste à examiner ce que donne

la perspective philosophique intermédiaire. Pourquoi la *substantia* ne serait-elle pas tout simplement l'existant saisi par l'intelligence, tandis que l'*accidens* est la manifestation de ce même existant au niveau de l'expérience sensorielle et scientifique? Ce qui existe est cela même qui se manifeste, mais l'intelligence y saisit plus de richesse que les sens. Contre l'empirisme substantialiste, maintenons que dans la perception nous avons affaire à l'être lui-même, et non à un camouflage; contre le phénoménisme, reconnaissons que l'être est inépuisable à la connaissance humaine, et surtout à l'expérience brute. Par la porte de la perception, nous entrons dans un champ d'exploration illimité : celui des lois et des relations causales, celui des significations humaines et de la révélation divine. Les données sensibles ne sont pas purement et simplement l'être affirmé par l'intelligence, mais elles en font partie, et, loin de dissimuler quoi que ce soit, elles invitent l'esprit à une fréquentation de plus en plus intime de la réalité totale. C'est toujours par une expérience, par un signe (signe matériel, ou verbal, ou mental) que Dieu nous accorde ses dons, y compris sa propre présence et l'orientation qu'il veut imprimer à notre vie.

Parmi les signes de Dieu, il en est un qui commande et surpasse tous les autres : l'être humain et l'histoire terrestre de son Fils, puisque Jésus-Christ est, de par sa personnalité divine, la parfaite image, la Révélation totale du Père. Jésus, c'est le Verbe créateur incarné : par sa parole et son action humaines, il nous *fait savoir* le sens profond et la suprême destination des êtres; parfois même il leur *donne* ce sens et cette destination en les exprimant humainement. Il arrive que la parole du Christ effectue ce qu'elle énonce, donne ce qu'elle désigne, avec une tout autre puissance que celle des prophètes hébreux. Rappelez-vous le récit tellement expressif du paralytique pardonné et guéri tout ensemble [6]. En Jésus le Père parle en toute vérité, agit en toute souveraineté : par ce signe fini, l'être humain de Jésus, les hommes rencontrent la Lumière et la Vie infinies, qu'il *est* lui-même en sa personnalité divine.

Le Christ ressuscité règne sur l'univers : de lui tout être reçoit sa raison de vivre et sa mission; à lui tous doivent rendre compte de leur conduite en dernière instance. Il lui revient de donner à tout être son nom, et de le lui changer s'il le juge à propos; et quand il change un nom, il en transforme le signifié (les exemples d'Abraham et de Pierre sont dans toutes les mémoires). Les choses *sont* donc purement et simplement ce qu'elles sont pour Jésus-Christ.

C'est en fonction de cette relation essentielle des créatures à Jésus-Christ que la doctrine de la transsubstantiation s'éclaire.

En donnant le pain sacramentel (qui n'existe actuellement que créé

6. Marc, II, 1-12 et parallèles.

par lui et pour lui), le Christ donne son propre corps à l'Eglise. Si ce qui est donné est le corps du Seigneur, est-il pensable que ce qui existe pour être ainsi donné soit autre chose que ce corps? L'acte créateur du pain se prolonge dans l'acte sacramentel et porte cet humble aliment infiniment au delà et au-dessus de son existence naturelle, en le re-créant corps du Christ. Il n'en fait pas je ne sais quel nouveau « corps du Christ », mais le seul véritable corps du Christ, le seul dont l'Eglise soit l'Epouse et dont elle ait le désir, le seul qui nous sauve en mourant et ressuscitant, celui-là même qui est né de Marie.

C'est donc le corps du Christ que le croyant reconnaît là, sans nul artifice, bien que rien n'ait changé sur le plan de la perception brute et des excitants sensoriels. L'expérience sensible est la même, mais l'objet expérimenté a changé, puisque maintenant c'est le corps du Christ; en d'autres termes, la réalité empirique du pain, qui manifestait précédemment la réalité ontologique du pain, sa *substantia,* signale maintenant au croyant la *substantia* corps du Christ; cela, sans que rien ait été enlevé ou détruit de cette réalité empirique du pain perçue par les sens. De pain qu'elle était, la réalité profonde que me livre l'acte créateur du Christ est *devenue* par son acte sacramentel le propre corps du Seigneur. Ce n'est assurément pas le Seigneur qui est devenu pain.

Telle est la transsubstantiation : en changeant le *don* du pain en don de son corps, Jésus-Christ change également l'*être* donné. De ce qui était pain il fait son corps; non sur le plan de la perception, mais sur celui de la vérité proprement dite, celui de l'affirmation d'être. Si les savants, par leurs interprétations rationnelles de l'expérience, nous livraient le dernier mot des choses, il ne pourrait être question de transsubstantiation. Mais si ce dernier mot appartient exclusivement à la Parole créatrice qui s'exprime humainement en Jésus-Christ, il paraît difficile d'y échapper : en donnant son corps, comme il le déclare, Jésus fait exister *maintenant* comme son corps ce qui avait été d'abord créé par lui comme pain; la *substantia* du pain est *devenue* celle du corps rédempteur.

Ce qui est en question ici, ce n'est donc pas tant une métaphysique ni surtout une physique particulière que la maîtrise absolue et créatrice du Christ sur toutes choses. On voit mal comment nier ce dogme sans attribuer plus de vérité à la raison scientifique qu'à la Parole puissante du Seigneur, sans relativiser l'Incarnation en ses prolongements sacramentels, face à la réalité empirique comprise rationnellement. Et cela, n'est-ce pas contredire la christologie des Colossiens et de Jean? En fin de compte, le mystère de la transsubstantiation semble réductible à une incidence particulière du Mystère central dans la contemplation duquel se complaisait le saint Paul des épîtres de la captivité : le Mystère de la Seigneurie universelle et transfigurante du Christ glorieux.

Ainsi comprise, la transsubstantiation est loin de s'opposer au symbolisme sacramentel accepté dans toute sa densité : elle se fonde sur lui, au contraire, s'il est vrai que la vérité dernière d'une expérience est la signification dernière que lui donne le Verbe créateur et que Jésus-Christ a révélée à son Eglise.

Alors, pourquoi les autres sacrements ne comportent-ils aucune transsubstantiation? La raison de cette différence doit se trouver dans le fait qu'ils sont simples sacrements d'une *action* du Christ sur tel ou tel croyant. L'eucharistie est aussi un sacrement-action, mais il lui est réservé de signifier directement le don total que le Christ fait de lui-même à son Père comme victime du Sacrifice unique et définitif, à l'Eglise comme époux et sauveur, aux fidèles comme manne véritable et véritable agneau pascal.

*
* *

Dans le cadre que je viens de dessiner, tentons, pour conclure, de situer les unes par rapport aux autres les croyances eucharistiques du catholicisme et de la Réforme.

D'un commun accord catholique et réformé reconnaissent dans la Cène du Jeudi Saint le repas de la véritable Pâque, celle par laquelle Jésus-Christ nous a retirés de la servitude du péché et mis en route vers le Royaume éternel; et dans la célébration chrétienne de l'eucharistie ils reconnaissent l'analogue de la pâque annuelle des Juifs : en accomplissant l'ordre de réitération donné par le Seigneur, nous nous « resituons » dans le courant historique de la Rédemption, sous l'acte libérateur de Dieu qui est en pleine actualité aujourd'hui.

Mais comment rencontrer l'acte de Dieu en Jésus-Christ sans nous trouver dans la présence personnelle de l'Homme-Dieu, l'unique Grand Prêtre éternel et la seule victime parfaite? Nous croyons donc, les uns et les autres, que la communion eucharistique reçue avec foi nous donne la présence du Christ et nourrit notre âme de sa Personne.

Sur des formulations aussi sommaires l'accord est possible entre nous; mais notre foi réclame une intelligence plus nette des dons que Dieu nous fait dans ce sacrement : il ne peut nous être indifférent de savoir en quoi nous sommes sauvés et de quoi nous devons rendre grâces à Dieu. Alors apparaissent nos divergences.

En quel sens, donc, nous atteint aujourd'hui, par l'action eucharistique, l'événement rédempteur de la Croix et de Pâques? Vécu librement par Jésus, cet événement exprime une double intentionnalité. D'une part « c'était Dieu qui, dans le Christ, se réconciliait le monde, ne tenant plus compte des fautes des hommes... » (*II Cor.*, V, 19); d'autre part, le nouvel Adam, notre Chef, « s'offrait à Dieu

en sacrifice d'agréable odeur » (*Eph.*, V, 2). Ce ne sont pas là deux actes différents du Sauveur, mais deux aspects complémentaires d'*un seul et même acte* d'amour pour le Père et pour nous. En se sacrifiant pour ses brebis, le Bon Pasteur fait à son Père le plus bel hommage d'amour filial, tout en nous donnant la plus grande preuve de dévouement; on reconnaît ici la doctrine de Jean, X, 11-18. Comment cette double intentionnalité nous est-elle présente dans le sacrement eucharistique? Si je ne m'abuse, le croyant réformé se reconnaît ici pur bénéficiaire de l'acte de Dieu frappant le Christ à notre place et nous signifiant par le Christ notre pardon. A cela le catholique *ajoute* sa conviction qu'en lui tendant la coupe le Seigneur entend faire de lui, dans l'Eglise, l'associé actif de son sacrifice. Face au don de Dieu, l'Eglise se reconnaît d'abord réceptive, constituée par la grâce Peuple de Dieu et Epouse du Christ; mais elle n'est pas qu'épouse, elle est aussi Corps mystique du Ressuscité, humanité nouvelle incluse dans le nouvel Adam, par la puissance même et la souveraine efficacité de l'acte rédempteur; et à ce titre-là elle prend part, en chaque célébration eucharistique, à l'hommage sacrificiel qui va du Fils au Père.

En ce qui concerne la présence sacramentelle du corps et du sang du Christ, catholique et réformé s'accordent à la reconnaître signifiée par le pain et le vin eucharistiés; à quoi le catholique *ajoute* que cette signification pleinement effective implique que le pain et le vin sont *devenus* corps et sang du Seigneur. Autrement dit, cette signification conférée aux matières liturgiques n'est pas pour celles-ci une fonction accidentelle qui vient se juxtaposer à leurs fonctions naturelles, c'est une consécration de *leur être même*, une recréation. Il ne s'agit pas seulement de recevoir du pain et du vin « comme si » c'était Jésus-Christ[7]; mais les recevoir, c'*est* recevoir Jésus-Christ, une fois qu'ils ont été consacrés par la prière eucharistique, mémorial de la Cène, de la Croix et de Pâques; ils sont donc *devenus* Jésus-Christ; leurs propriétés antérieures n'ont pas disparu pour autant, mais elles ne correspondent plus à leur existence présente, définie par la volonté expresse du Créateur.

Bien entendu, il n'est pas question, pas plus pour le catholique que pour le réformé, d'attribuer un pouvoir transsubstantiateur à tout rite de consécration accompli par un particulier ou par l'Eglise même en tant que société des croyants. Un tel pouvoir ne peut appartenir qu'à un *acte du Christ*, Seigneur universel et absolu. Quand un homme donne à un objet le nom d'un autre, il se trompe; il est réservé à la Parole créatrice de changer les êtres en leur donnant un nom nouveau.

---

7. Cela dit sans réduire à ce mimétisme creux l'idée réformée de la présence eucharistique.

La transsubstantiation eucharistique suppose donc nécessairement que *le Christ* s'engage en toute certitude par les paroles du célébrant. Cela n'est possible que si ce dernier est objectivement *mandaté* par lui pour exercer sur le pain et le vin l'autorité souveraine du Chef universel. La transsubstantiation ne peut avoir plus de consistance objective que le pouvoir transsubstantiateur. C'est le principe de la *succession apostolique* qui assure dans le catholicisme la réalité historique de la mission et du pouvoir consécrateur. Ainsi notre ecclésiologie est-elle impliquée dans notre doctrine eucharistique; et il me semble qu'il en va de même dans la Réforme : en refusant la succession apostolique, elle refuse le pouvoir d'ordre et la transsubstantiation; et réciproquement. Il faut donc compléter ma formule de tout à l'heure au sujet de la transsubstantiation, et dire : le mystère de la transsubstantiation traduit sur un point particulier celui de la Seigneurie cosmique du Ressuscité, *tel que le vit une Eglise à succession apostolique*. Le débat sacramentaire ne fait pas deux avec le débat ecclésiologique.

Nous voilà donc remis en face de nos désaccords; en nous divisant entre frères, nous avons fait du sacrement de l'unité lui-même un signe et un motif de division. Que cette semaine de l'Unité chrétienne approfondisse en nous la conscience douloureuse et repentante de ce scandale si blessant pour notre Seigneur; qu'elle nous soit l'occasion d'intercéder plus ardemment que jamais pour que l'Esprit Saint convertisse nos cœurs et guide la recherche des théologiens de toute obédience vers la Vérité unifiante et vivifiante. Un chemin considérable reste à parcourir, un dur labeur à accomplir, avant que nous puissions communier tous ensemble, comme nous le désirons tous, autour d'une même table, à l'unique Pain de Vie.

Que la puissance de la grâce divine, suppléant aux insuffisances de nos efforts et pardonnant nos fautes, hâte le jour où sera exaucée la prière du Christ à la Cène : « Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient un en nous, afin que le monde croie que tu m'as envoyé » (Jean, XVII, 21).

J. DE BACIOCCHI, S.M.