NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

98 Nº 9 1976

Identité du message évangélique et changement dans les expressions doctrinales. Résurrection et eucharistie

Gustave MARTELET (s.j.)

p. 769 - 783

https://www.nrt.be/en/articles/identite-du-message-evangelique-et-changement-dans-les-expressions-doctrinales-resurrection-et-eucharistie-1139

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Identité du message évangélique et changement dans les expressions doctrinales

RÉSURRECTION ET EUCHARISTIE

Le sujet est immense. Il recouvre au fond le problème du discours dogmatique lui-même, sous un de ses aspects les plus connus et les plus travaillés qu'il suffit d'évoquer au début. Comment l'*homoousios,* par exemple, exprime-t-il le message scripturaire sur l'identité véritable du Fils avec le Père — « le Père et moi sommes un », dit Jésus en *Jn 10,30* — ? Comment « l'union hypostatique » répond-elle au témoignage unique et conjugué de l'Evangile sur le fait que le Christ, comme Fils de Dieu dans la chair, est également homme et également Dieu ? En quoi le *Filioque* est-il scripturaire ? Les sept sacrements sont-ils vraiment dans l'Ecriture ? En un autre domaine, quel appui la Primauté pontificale et l'infaillibilité du successeur de Pierre ont-elles dans l'Evangile ? Comment dire que l'Immaculée Conception et l'Assomption de Marie sont vraiment scripturaires ? Tous ces points ont été cent fois traités et souvent de façon magistrale : je ne veux pas y revenir. Je ne veux pas davantage revenir sur les principes plus formels ou les règles d'ensemble que la théologie a pu mettre en lumière [1]. Newman, dans son *Essai sur le Développement de la doctrine chrétienne,* demeure incomparable, par la finesse extrême du jugement, par l'ampleur équilibrée de son savoir sur l'Eglise des Pères, non moins qu'en raison de l'enjeu vital de sa propre recherche. Les grands maîtres de l'Ecole catholique de Tübingen [2] et plus tard Blondel [3]

1. Bonne rétrospective de l'état du problème chez les catholiques : H. HAMMANS, *Le développement du dogme durant ces dernières années,* dans *Concilium* 21 (1967) 97-113.

2. W. SCHULZ, *Dogmenentwicklung als Problem der Geschichtlichkeit der Wahrheitserkenntnis,* Rome, Univ. Grégor., 1969.

3. *Histoire et dogme,* republié dans *Premiers Ecrits,* Paris, PUF, 1956.

ont eu aussi une influence décisive dans l'élucidation des processus que le développement dogmatique, souvent à son insu, met en œuvre. Beaucoup de choses importantes ont naguère été dites sur ce point [4].

Il me semble d'ailleurs que, depuis le dernier Concile, l'orientation d'esprit s'est un peu modifiée. On est plus soucieux, semble-t-il, des questions qui concernent la signification elle-même du dogme que de sa définibilité ou de son expansion [5]. Témoin d'ailleurs le sujet qui m'est aujourd'hui proposé. Il ne s'agit pas d'étudier la manière dont s'engendre le dogme, mais la manière dont les expressions doctrinales — la formule est, à dessein je crois, très générale — se rapportent à l'identité du message évangélique. On retrouve d'ailleurs, de la sorte, les soucis initiaux d'un des théologiens, trop oublié, de Tübingen, dans ses études sur les conditions du développement dogmatique [6]. De nos jours en tout cas, pour autant qu'on puisse parler de tendances à l'heure d'un « pluralisme » hautement affiché, on chercherait comment l'Ecriture doit dominer la formulation doctrinale [7] plutôt que la manière technique dont cette formulation s'élabore en elle-même. Cette tendance, si tendance il y a, nous paraît importante et pleine de promesses, car elle coïncide avec l'esprit qui anime en son fond, comme on le sait, l'œuvre du dernier Concile.

---

4. Parmi les auteurs auxquels je suis en ce domaine le plus redevable : H. DE LUBAC, *Le Problème du Développement du Dogme,* dans *RSR* 35 (1948) 130-160 ; du même, dans *La foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres,* Paris, Aubier, 1970-1972, p. 285-306 ; H. RONDET, *Les dogmes changent-ils ? Théologie de l'histoire du dogme,* Paris, Fayard, 1960 ; K. RAHNER, « Le problème du développement dogmatique » (1950), dans *Ecrits théologiques,* IV, Paris, DDB, 1966 ; « Réflexions sur le développement dogmatique » (1957), *ibid.,* VIII, 1968, p. 10-49 ; Cl. DILLENSCHNEIDER, *Le sens de la foi et le progrès dogmatique du mystère marial,* Rome, Academia Mariana, 1954 ; et, à l'origine de tout, L. DE GRANDMAISON, *Le dogme chrétien. Sa nature, ses formules, son développement,* Paris, Beauchesne, 1928.

5. J. RATZINGER, « Zur Frage nach der Geschichtlichkeit der Dogmen », dans *Martyria. Leiturgia. Diakonia,* édit. O. SEMMELROTH, Mayence, Matthias-Grünewald, 1968, p. 59-71. « Le contenu de la foi, écrit de son côté W. Kasper, et donc l'objet de la théologie spéculative ne sont pas les vérités générales et les principes universels, mais les promesses historiques et les actes sauveurs qui les réalisent et qui annoncent un accomplissement ultime qui les vérifie... Si toutes les affirmations théologiques particulières apparaissent comme des aspects, des attestations, des traductions et des interprétations historiques de l'unique assurance du salut donnée en Jésus-Christ, la foi peut alors de nouveau être comprise du dedans et être assimilée » : W. KASPER, *Renouveau de la méthode théologique* (1967), traduit de l'allemand par LIEFOOGHE, Paris, Cerf, 1968.

6. Johannes Ev. Kuhn († 1887), dont la pensée est analysée par W. SCHULZ, *op. cit.,* p. 134-144.

7. Dans cette ligne, de nos jours, W. KASPER, *Dogme et Evangile* (1965), traduit de l'allemand, Paris-Tournai, Casterman, 1967. Du même, dans *Concilium* 21 (1967) 133-146, *Les rapports de l'Evangile au Dogme. Réflexions historiques sur un thème d'actualité.* Mais plus encore tout le premier tome de H.U. VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix,* Paris, Aubier, 1965.

Jean XXIII, dès l'ouverture de Vatican II, donna le coup d'envoi. « En effet, déclara-t-il sans ambages, autre est le dépôt lui-même de la foi, c'est-à-dire les vérités contenues dans notre vénérable doctrine, et autre est la forme sous laquelle on énonce ces vérités, en leur conservant toutefois le même sens et la même portée ». Le Concile, après lui, a dit très clairement, à propos du travail œcuménique : « Si donc, par suite des circonstances, en matière morale, dans la discipline ecclésiastique, ou même dans la formulation de la doctrine, qu'il faut distinguer avec soin du dépôt de la foi, il est arrivé que, sur certains points, on se soit montré trop peu attentif, il faut y remédier en temps opportun d'une façon appropriée » (*Unitatis redintegratio,* 6). C'est dire, aussi nettement que possible, deux choses capitales : que, d'une part, tout n'est pas nécessairement au point dans l'expression, même publique, de la doctrine de la foi et que, d'autre part, un travail constant s'impose, non pas pour modifier cette doctrine, mais pour en signifier le contenu d'une manière vraiment satisfaisante. Ici encore le sujet qui m'est assigné répond à ce souci.

On n'attend pas de moi que j'analyse une fois de plus le développement dogmatique en lui-même ; on me demande, d'une façon à la fois plus modeste et plus ample, de dire quel rapport existe entre l'identité du message évangélique et le changement des expressions doctrinales. Il est donc entendu qu'un tel changement a lieu : là n'est plus le problème ou du moins le problème s'est sensiblement déplacé. Il n'est pas de savoir si et comment *se fait* le changement, mais d'établir comment on le *décèle* en fonction d'un repère qui nous permet de le juger. On suppose donc aussi qu'il existe un repère. Serait-ce illégitime ? Même dans la théorie de la relativité généralisée où tout est supposé bouger en même temps, il demeure, à ce que j'ai compris, des constantes cosmiques comme la vitesse de la lumière et comme la granulation élémentaire d'énergie que représentent les *quanta*. Ici, la constante absolue qui permet de juger, c'est le message évangélique.

Pareille affirmation pourrait ne pas aller de soi à tous égards. Comment traiter l'Evangile en *critère normatif* d'expression, pourrait-on demander, alors qu'il est lui-même une *expression* ? C'est le fameux problème du « cercle herméneutique » [8], dont on ne sort vraiment qu'en se dispensant d'y entrer. Il y a, en effet, dans la Révélation, et c'est là notamment le mystère de la Résurrection, quelque chose qui transcende de façon radicale le temps et les cultures, dans lesquels pourtant elle plonge. L'Ecriture, à

8. P. Ricœur, dans la Préface qu'il écrit à la traduction française du *Jésus*

son tour, qui est le *corpus* inspiré de cette Révélation, n'est pas seulement un produit culturel de l'histoire ; elle exprime le mystère qui juge cette histoire et se trouve donc arrachée, dans son origine et sa fin [9], à la pure contingence du monde. Toutefois l'Ecriture, ainsi divinement soustraite à la pure relativité de l'histoire des cultures, ne devient le principe de discernement qu'elle doit être que si elle est traitée par les hommes pour ce qu'elle est vraiment : non pas comme un produit sociologique et littéraire de la communauté, mais comme le résultat signifiant de la Seigneurie de Jésus [10]. En un mot, l'Ecriture ne joue son rôle de critère que s'il existe des croyants pour la reconnaître et pour la respecter. Faute de quoi, l'identité du message évangélique deviendra lettre morte et le changement d'expressions doctrinales, une pure mutation et un signe, d'ailleurs sans intérêt, des discontinuités de l'histoire. Bien des questions sont donc sous-jacentes au sujet qui me fut proposé ; je les laisse pour la plupart dans l'ombre et n'en retiens qu'une seule : comment le changement des expressions doctrinales implique-t-il l'identité, supposée reconnue, du message évangélique ?

Ainsi définitivement limité, notre sujet semble trouver dans l'œuvre de Vatican II une réponse doublement stimulante. Avec le Concile en effet, les formulations doctrinales ont nettement bougé et, par ailleurs, ce mouvement a rapproché sensiblement la doctrine elle-même du contenu évangélique et scripturaire. Le changement est évident et peut être sobrement évoqué. Il porte, en ecclésiologie, sur la sacramentalité de l'Eglise, le mystère du Peuple de Dieu, la collégialité de l'épiscopat, la place de la mission. De même la déclaration sur la liberté religieuse, la reconnaissance et même l'analyse des valeurs spécifiquement religieuses des religions non chrétiennes, la condamnation formelle d'un antisémitisme à base soi-disant « théologique », l'œcuménisme défini comme tâche de l'Eglise et, plus que tout peut-être, la Révélation présentée à partir du fait du Christ et non plus d'un pouvoir naturel de reconnaître Dieu, tous ces points et tant d'autres encore nous disent que le Concile a beaucoup innové en matière doctrinale. Mais plus profondément encore, ce changement notable dans les formulations courantes marque, sur la plupart des points, un rapprochement très sensible à l'égard du message évangélique lui-même, soit dans sa lettre, soit aussi bien dans son esprit. La Constitution *Dei Verbum* sur la nature de la Révélation en est un exemple éclatant.

---

9. K. RAHNER, *Über die Schrift-Inspiration*, Fribourg-en-Br., Herder, 1958, p. 47-62.
10. O. CULLMANN, *La Tradition*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1953, p. 22-28.

Pourquoi, dès lors, ne pas poursuivre, à notre tour, l'effort que le Concile a ainsi amorcé ? Pourquoi ne pas le faire sur un point difficile et vital qu'il n'a pas abordé et qui relève directement du sujet qui nous est proposé ? Il s'agit à mes yeux du rapport entre l'Eucharistie et la Résurrection. En effet, une relecture du témoignage évangélique sur la résurrection s'impose de nos jours. Elle se double d'un défi qu'on pourrait exprimer de la sorte : est-il possible de rester entièrement fidèle au témoignage évangélique et de parler d'une manière culturellement plausible pour notre temps ? C'est la première question qui en implique directement une autre. A supposer que ceci soit possible s'agissant de la Résurrection, sommes-nous capables de redonner à l'Eucharistie elle-même, considérée comme sacrement de la Présence, une expression doctrinale nouvelle, qui, sans nier le dogme de la transsubstantiation, permettrait d'exprimer sa signification dans des catégories à la fois plus familières à nos contemporains et plus proches du message lui-même ? Si tout ceci était réalisable, nous aurions démontré, autant que faire se peut, à propos de deux mystères fondamentaux de notre foi, qu'un changement dans les expressions doctrinales, loin de contredire l'identité du message, est bien plutôt commandé par cette identité, qui, à son tour, en reçoit un relief nouveau.

Les développements que je vais donc proposer sont une reprise, libre et succincte, du livre *Résurrection, Eucharistie et Genèse de l'homme. Chemins théologiques d'un renouveau chrétien.* Je me permettrai d'y renvoyer, surtout dans la seconde partie de cet article, pour des analyses plus précises que celles que je peux faire ici [11].

I. — REPRISE CRITIQUE DE LA THÉOLOGIE COMMUNE SUR LA RÉSURRECTION DU CHRIST

Chose paradoxale ! l'intelligence théologique de la Résurrection du Christ en est longtemps restée, si elle n'en reste pas souvent encore, à ce que saint Thomas en dit dans la *Tertia*. Malgré tous les bouleversements culturels qu'a subis notre représentation de la planète, de l'homme et de tout l'univers, l'anthropologie de la Résurrection, pour ne rien dire de sa cosmologie, n'a pas substantiellement bougé depuis le XIII[e] siècle, qui fut d'ailleurs, en ces domaines, l'héritier direct et nullement critique des représentations des Pères. Preuve et conséquence à la fois de la distance qu'ont gardée le plus grand nombre des théologiens à l'égard des transformations culturelles et notamment des perspectives scienti-

11. A cet ouvrage (Paris, Desclée, 1972), nous renverrons par le sigle *REGH*.

fiques les plus élémentaires de l'époque moderne. Même les plus avertis des penseurs, un Teilhard excepté, ont souvent accepté sur la Résurrection des représentations pourtant très critiquables, qui leur venaient, en droite ligne, du moyen âge le moins accrédité. C'est ainsi qu'un auteur de la classe du P. Fessard, dans un ouvrage aussi pénétrant que sa *Dialectique des Exercices,* part de l'équivalence : « Réanimation d'un cadavre-Résurrection » (p. 126) et analyse la « subtilité », comme une propriété naturelle de la Gloire (p. 130), selon la plus pure tradition de la *Somme* [12]. Sans décrire ici en détail la conception générale du monde qu'implique une telle anthropologie de la Résurrection [13], il nous faut cependant reprendre de manière critique la conception que saint Thomas nous a léguée de ce mystère. Elle a dominé en effet la théologie catholique, bien après qu'un Edouard Le Roy en ait critiqué de manière pertinente les conséquences sur l'exégèse et sur le dogme [14].

Même si l'on omet la fameuse expression de l'« oculata fide » [15] — les considérations de Rousselot sur *Les yeux de la foi* relèvent de la théologie de la foi plus que de l'anthropologie de la Résurrection spécialement envisagée ici —, les remarques suggestives ne manquent sûrement pas dans les sept *questions* que saint Thomas consacre à la gloire du Christ ressuscité. Signalons la notion d'« excellentia virtutis Christi » (53,2 ad 1), qui reparaîtra dans la causalité des sacrements (64,3), en rapport d'ailleurs avec la notion d'« instrumentum divinitatis » qui permet de parler de l'influence causale du Christ sur notre propre résurrection (56,1) ; l'idée d'une « aequalitas honoris » (58,3) qui sied à l'humanité de Jésus en raison de son rapport à la divinité ; celle aussi d'une « refluentia divinitatis » — tout d'abord sur l'âme il est vrai, et, *seulement après,* sur le corps ! (59,1 ad 3). Certes toutes ces idées ne sont pas négligeables ; elles sont susceptibles d'un heureux réemploi. Il reste cependant que l'horizon d'ensemble où la pensée se meut n'est pas réellement libéré, en ce qui concerne la Résurrection de Jésus,

---

12. Pour la subtilité des corps glorieux, voir *S. Theol.,* III (Suppl.), 83. La réanimation du cadavre est présentée comme reprise du corps que l'âme avait « laissé » ou « déposé » (III, 53,4) : ce qui n'empêche pas saint Thomas d'affirmer clairement une résurrection excluant toute mort, comme l'enseigne saint Paul en *Rm 6,* 9, et comme lui-même le rappelle, *ibid.,* III, 55, 3.

13. Th. Litt, *Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin,* Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1963.

14. *Dogme et critique,* Paris, Bloud, 1907. Voir *REGH,* p. 67-68.

15. *S.Theol.,* III, 55,2 ad 1 ; si elle ne l'a pas inspiré — cette formule de la *Somme* n'est pas citée par l'auteur —, cette expression justifie en tout cas le point de vue de P. Rousselot dans son article célèbre intitulé *Les Yeux de la Foi,* dans *RSR* 1 (1910) 241-259, 444-475, qui voulait marquer un coup d'arrêt à l'égard des analyses dites « théologiques » et en fait purement rationalistes de l'acte et de la vie de foi.

d'un franc naturalisme dont, depuis Augustin (*REGH*, 131-139), la théologie est comme prisonnière.

Un premier indice de ce naturalisme, inconscient mais finalement souverain, se trouve dans le fait que saint Thomas envisage la vérité du corps dans la Résurrection, non pas comme une *expression de la personne*, mais avant tout comme une *somme d'organes*. Aussi, lorsqu'il se demande si le corps du Christ est ressuscité dans son *intégrité*, il nous répond en distinguant l'identité de la nature et l'altérité de la gloire (54,2). Le principe est parfait. Il est honoré de façon excellente par l'« incorruptibilité » de la Résurrection, qui soustrait le corps du Christ à toute mort (53,3), mais il va être irrémédiablement compromis par la représentation que saint Thomas se fait du corps. La nature du corps, en effet, s'identifiant pour lui avec la réalité empirique « des chairs, des os, du sang et du reste », comme il le dit lui-même (54,2), l'identité de nature implique nécessairement pour lui, dans le ressuscité, l'intégrité du corps humain *biologiquement considéré*. L'altérité de gloire, réduite en fait à l'incorruptibilité, reviendra donc pour le reste à *dé-conditionner, partiellement et de manière contradictoire*, le corps ressuscité des contraintes les plus violentes que l'espace empirique ferait peser sur lui.

Quoique « non animal, puisque ressuscité » (54,3 ad 3), le corps du Christ dans la gloire est donc vraiment corporel, nous venons de le voir ; il est dès lors sensible et donc, aussi, naturellement « palpable » (54,3 ad 2). Mais, comme il est ressuscité, il est incorruptible (55,6 ad 2). Comment donc concilier l'incorruptible et le palpable ? C'est la difficulté dont Ratramne, au IX^e^ siècle, et Béranger de nouveau, au XI^e^, ne se sont pas tirés (*REGH* 138-139). Il est en effet impossible d'y échapper vraiment lorsqu'on projette l'Evangile dans le contexte naturaliste où ces difficultés ne peuvent que surgir. D'une part en effet, on enferme le Christ par son corps dans l'univers physique, où il demeure comme un objet de gloire, et d'autre part, en l'affirmant incorruptible, on nie qu'il en soit tributaire. En disant, quant à lui, que cette « contrariété » découle, non pas de la nature des choses, mais de la « condition présente » (55,6 ad 2) — il parle des apparitions —, saint Thomas fait preuve de finesse, il ne supprime pas pour autant le problème. Il le supprime d'autant moins qu'il refuse tout net le principe qui lui permettrait de réellement le dépasser.

C'est à propos de l'Ascension que, revenant sur les apparitions, saint Thomas réfute, bien à tort, l'idée que le corps du Christ dans les apparitions serait une modalité de son corps glorieux ; il veut que ce soit le corps même de gloire, tel qu'il est maintenant dans le ciel, qui est réellement apparu (57,6 ad 3). C'est évidemment une erreur. Puisqu'en effet, comme le dit l'Apôtre : « le Christ ressuscité des morts ne meurt plus » et que « la mort sur lui n'a plus d'empire » (*Rm 6*, 9), il est clair que le corps de la gloire, principe et résultat tout ensemble d'une vie qui dépasse entièrement la mort, se trouve, entièrement aussi, arraché au « système » du monde, où la vie et la mort sont liées. Dès lors, le Christ ressuscité ne peut pas apparaître dans ce monde tel qu'il **est dans la gloire, sans transformer ce monde en le faisant passer dans une**

que le monde poursuive réellement son cours, autrement l'eschatologie serait l'arrêt empirique de l'histoire et non sa plénitude. « Il faut » dès lors que le Ressuscité, s'il apparaît aux siens comme il « doit » le faire pour les réconforter, ne leur apparaisse pas tel qu'il est dans sa gloire ; « il faut » que ses apparitions soient des apparitions et non la Parousie. D'où cette conséquence inéluctable, que saint Thomas refuse, que le Christ des apparitions ne se présente pas selon la vérité de son corps de gloire, mais selon une modalité ou une « économie » évidemment mystérieuse et déroutante et cependant proportionnée au « système » du monde, concrètement considéré. Saint Thomas, quant à lui, ne *veut* pas de cette modalité ou plutôt il ne *peut* pas la concevoir, parce que le seul corps qu'il considère vrai est le corps organique ou, si l'on veut, moléculaire, spatialement déterminé et dont le mode d'être exclut tout apparaître qui ne soit pas chosiste. Un corps ainsi conçu, aussi incorruptible qu'il soit, aussi glorieux qu'on le dise, n'est en fait rien d'autre qu'un pur élément du « système » puisqu'il y est toujours pensé selon les coordonnées spatio-temporelles des objets de ce monde, comme on le voit, à l'évidence, dans « l'Ascension ».

Il ne convenait pas, en effet, que le Ressuscité restât sur notre terre, « lieu de la génération et de la corruption », mais il convenait au contraire qu'il « montât dans le ciel », « lieu de l'incorruption » (57,1). Ceci implique évidemment un certain « mouvement ». Inacceptable pour le Christ comme Dieu, un tel « mouvement » convient très bien à son humanité (*ibid.*, ad 1). Comme l'explique clairement saint Thomas, qui confirme de la sorte, à nos yeux, la conception toute spatialisée qu'il a ici du corps : « l'Ascension revient au Christ selon son humaine nature, qui est *contenue dans un lieu* et peut être *soumise à un déplacement* » (57,2). Il va de soi aussi que ce mouvement de montée, étant un mouvement réel, ne saurait être instantané, puisque le temps est essentiel au corps et à l'espace (57,3 ad 3). Au reste, l'Ascension n'ajoute rien de vraiment essentiel à la gloire du Christ : elle existe plutôt « par raison de décence locale » (ad decentiam loci), et appartient donc, à vrai dire, au « bene esse » de la gloire (57,1 ad 2). Mais ce « bien être » ou ce « mieux être » de la gloire fait que « le Christ a placé dans le ciel » (in coelo collocavit) sa nature humaine assumée (*ibid.*, ad 3), car ce « site céleste (locus caelestis) va à merveille (congruit) avec le Christ ressuscitant pour la vie immortelle » (*ibid.*, ad 4). Tout ceci, qui respire le naturalisme spatial le plus naïf et le plus pur, ne gêne aucunement saint Thomas. Il estime, semble-t-il, s'en être, si besoin est, pleinement délivré, en expliquant que cette localisation céleste du corps de la gloire s'accomplit tout d'abord « virtute divina » et par ailleurs, étant donné l'incarnation, « virtute animae glorificatae moventis corpus prout vult » (57,3). Saint Thomas ne semble pas s'apercevoir qu'une telle âme, si glorifiée qu'elle soit (57,3 ad 5), demeure ici la prisonnière d'un corps « qu'elle meut bien comme elle veut », mais sans l'arracher pour autant à la naturalité absolue d'un « site » de la gloire, qui doit être d'ailleurs « d'autant plus élevé », remarque saint Thomas, que ce « lieu est plus noble ».

Saint Thomas a donc beau nous expliquer que le Christ a vraiment traversé « tous les cieux », « non par la vertu de son corps mais par l'effet du pouvoir divin qui l'assistait et obtenait ce résultat » (57,4 ad 4) ; il a beau remarquer que le nuage de l'Ascension n'était en rien « un support d'ordre véhiculaire du Christ en état d'ascension »[16], mais qu'il ne se trouvait là qu'« en signe de la divinité » (57,4 ad 4) ; il reste que sa réflexion sur le « lieu » de la gloire et sur la manière dont le Christ « y (illuc) parvient » (57,4 ad 2) se

16. « Adminiculum Christo ascendenti per modum vehiculi » !

ressent tout entière d'une représentation vraiment spatialisée de la gloire physique du Christ ressuscité. Il n'est pas arrivé à purifier l'imagination chrétienne d'une représentation localisée et donc au fond *mythologique* du mystère de la Résurrection. Il n'a pas pu le faire parce que sa conception du corps est demeurée, quoi qu'on dise, foncièrement naturaliste. — Le rôle qu'il attribue à l'âme pourrait faire illusion ; en fait, il est de type dualiste : l'âme mouvant son corps un peu comme un pavois, pour le placer aussi haut que possible ; elle le dérobe ainsi au regard des humains mais non pas à l'espace des choses. Car, et c'est là le défaut radical de cette anthropologie de la gloire, la Résurrection touche le corps humain comme un objet ; elle lui restitue, par l'âme glorifiée qui de nouveau l'assume, un prétendu statut de gloire qui lui confère, en fait, une condition spatiale privilégiée ; mais celle-ci revient à nier, sans qu'on le sache ni qu'on le veuille, la réalité même de la Résurrection. En effet, en dépit des affirmations suggestives que nous avons notées en commençant, saint Thomas ne parvient ni à *penser* la gloire de la Résurrection comme une transmutation, dans le corps du Christ et par lui, du rapport naturel de l'homme avec le monde, ni donc à *justifier,* car les deux sont, en fait, liés, le contenu de l'Ecriture.

Distinguer, dans le Christ, comme saint Thomas le fait sans cesse, ce qui revient à Dieu et ce qui revient à l'homme c'est, en fait, détruire l'unité vivifiante du Christ ; c'est ventiler, pour ainsi dire, au souffle ontologique de cette différence qui sépare d'ordinaire la créature du Créateur, l'originalité souveraine du Christ qui unit à jamais dans sa propre Personne, de façon admirable, l'homme et Dieu. En Lui, comme l'ont dit à l'envi les Pères grecs, *le propre de l'homme est devenu le propre de Dieu pour que le propre de Dieu devienne aussi le propre de l'homme* [17]. Abolir, par un jeu permanent de distinctions qu'on veut respectueuses et qui sont cependant destructrices, la vertu, humanisatrice pour Dieu et déifiante pour l'homme, de cette *communication des idiomes,* c'est compromettre, au plan de la pensée, le paradoxe de la foi et rendre difficile, en outre, l'intelligence de la Résurrection. Deux facteurs différents mêlent ici leurs effets négatifs. En ne donnant au corps, dans l'anthropologie, qu'un statut objectif de chose, saint Thomas ne peut pas pleinement honorer les propos de la Sainte Ecriture, dont le message se trouve ainsi neutralisé par la théologie qui l'interprète et sans le vouloir la déforme.

L'emploi d'un simple adjectif à la place d'un autre peut suggérer ici tout un monde. « La droite du Père », explique saint Thomas, où le Christ de l'Ascension « s'est assis », désigne la béatitude divine à laquelle l'humanité du Christ est glorieusement introduite ; quant à la « session » même « à la droite du Père », elle désigne, précise saint Thomas, cette béatitude, mais « avec *un certain* pouvoir dominatif » (58,4 ad 2). Or le pouvoir dominatif est le mode mineur sous lequel s'exerce, dans la société domestique, le pouvoir

17. Présentation synthétique de cet aspect essentiel de l'incarnation dans I.-H. DALMAIS, « Divinisation, II. Patristique grecque », dans *Dict. Spir.,* Paris, Beauchesne, 1957, III, col. 1376-1389.

royal qui seul représente la forme parfaite du pouvoir[18]. C'est dire ce qui demeure au Christ de la gloire, puisque le pouvoir qu'il reçoit du fait de sa « session à la droite du Père », déjà atténué par rapport au pouvoir royal lui-même, est encore affecté d'une limite ! Assis à la droite du Père, le Christ dispose seulement, en effet, d'« *un certain* pouvoir dominatif ». Sans doute, saint Thomas va-t-il développer, dans la question suivante, le caractère *universel* du pouvoir judiciaire du Christ. Absolu au titre de la divinité, ce pouvoir ne passe à l'humanité de Jésus que par l'intermédiaire de la grâce d'union et il n'en vient à concerner le Christ dans son *corps* que par la médiation de l'*âme* glorifiée (59,2 et 3). Aussi bien le Christ ne domine-t-il totalement les anges qu'en tant que Verbe et non pas en tant qu'homme (59,6). Tout ceci est parfaitement logique par rapport aux principes qui régissent la christologie de la *Somme*, parfaitement logique aussi par rapport à la vision du corps qui régit saint Thomas. Comment le corps humain, qui demeure finalement un objet et qui n'est pas pensé, en tout cas, comme l'expression et le langage de la personne dans son rapport tout spécifique avec le monde, pourrait-il signifier que le Christ est devenu Seigneur et qu'il a, de ce fait, « reçu, comme le dit l'Apôtre, le Nom au-dessus de tout Nom » (*Ph 2,9*) ? Glorifié, c'est-à-dire, pour la *Somme*, divinement rangé à la cime du monde, il relève seulement de l'humain, et la domination du Christ, pour autant qu'on le voit du côté de l'humain, demeure relative et finalement limitée. Elle comporte, comme dit saint Thomas, « *un certain* pouvoir dominatif » : elle n'est pas absolue, contrairement au témoignage le plus formel de l'Ecriture.

L'Ecriture, en effet, est limpide sur ce point : le Fils dans la chair a les pouvoirs entiers du Père sur toute créature, pouvoirs d'amour transfigurant et non de tyrannie suffocante bien sûr. « Comme le Père, dit Jésus en saint Jean, ressuscite les morts et les rend à la vie, ainsi le Fils donne vie à qui il veut. Car le Père ne juge personne : *tout le* jugement » (et non pas *un certain* seulement) « il l'a remis au Fils, afin que tous honorent le Fils comme ils honorent le Père » (*5,* 21-23a). Parlant de notre propre résurrection, saint Paul nous rappelle qu'elle s'enracine dans la résurrection du Seigneur lui-même, « en vertu du pouvoir qu'il a de dominer même *tout l'univers* » (*Ph 3,* 21). Nulle trace en ceci d'un pouvoir tant soit peu limité, en raison du fait que le Christ Seigneur demeurerait un homme ! Tel est, tout au contraire, le mystère et donc l'objet très précis de la foi, qu'en demeurant vraiment un homme le Christ acquiert *en son humanité* la gloire même de Dieu : ce qui s'appelle, dans la Révélation et selon l'Ecriture, *devenir le Seigneur* (*Ph 2,* 6-11). Rien ne reste, dès lors, hors du domaine de Jésus ainsi constitué Seigneur. « *Tout* pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre », nous dit-il comme Ressuscité (*Mt 28,* 18) et l'on pourrait multiplier à plaisir les textes pauliniens (*1 Co 8,* 6 ; *15,* 25-28 ; *Ep 1,* 10.18-23 ; *3,* 18-19 ; *Col 1,* 15-20 ; *He 2,* 8-10), qui déploient *en tout sens,* spirituel et cosmique, la gloire du Fils de Dieu dans son humanité et qui excluent, aussi clairement que possible, *toute* limitation à la grandeur du Christ, que l'on pourrait tirer de son humanité. On pourrait dire qu'aux yeux de l'Ecriture le Christ de la gloire est bien moins *situé* qu'universellement *situant*. Il l'est en vertu de la domination bienheureuse qu'il acquiert en son humanité sur le *monde* et, à travers le monde, sur la *création tout entière*. Ce qu'on pourrait exprimer encore en disant qu'aux yeux du Nouveau Testament c'est moins le Ressuscité qu'il faut voir dans le monde que *le monde lui-même dans le Ressuscité*. Seule d'ailleurs la Parousie nous permettra de « réaliser » pleinement le contenu bouleversant d'une telle vérité de la foi.

---

18. Cf. *S. Théol.*, II-II, 50, 3 ad 3.

Par où l'on voit avec une certaine évidence qu'une expression doctrinale aussi autorisée que celle d'un saint Thomas peut se trouver marquée par des limites culturelles, qui restreignent tellement l'expression doctrinale du mystère que le message de l'Ecriture n'y est plus réellement respecté. Dès lors le changement de formulation qui s'impose et que nous avons, ailleurs, longuement proposé (*REGH*, 35-100), loin de nous éloigner, nous rapproche au contraire de l'identité du message.

Si je viens d'insister longuement sur cet exemple de la Résurrection, c'est qu'il est à la fois central et encore peu connu et qu'il est, au surplus, décisif pour un vrai renouveau de la christologie. Cependant, je voudrais maintenant moins m'attarder sur cet aspect que suggérer les conséquences de la théologie de la Résurrection sur la doctrine de la Présence eucharistique.

II. — CONSÉQUENCES DE TELLES ANALYSES SUR LA DOCTRINE DE LA PRÉSENCE EUCHARISTIQUE

Comme j'ai essayé de le montrer dans mon ouvrage sur la Résurrection et l'Eucharistie, c'est avant tout saint Augustin qui permet de comprendre comment la vision du Christ ressuscité dont saint Thomas est tributaire rend théologiquement *impensable* la Présence réelle en langage de corps. Formé par une philosophie qui fait du corps humain un objet naturel du monde, saint Augustin a accepté une représentation spatialisée de la gloire — le ciel ! — comme *lieu où se trouve le corps du Christ ressuscité*. Il a d'ailleurs ainsi *localisé* le corps glorieux du Seigneur, pour refuser plus sûrement au Christ de la gloire une divine ubiquité qui volatiliserait l'humanité du Christ et qui contredirait formellement le message du Nouveau Testament (*REGH*, 133-136). Mais il n'a pas saisi qu'on pouvait refuser une pareille ubiquité sans naturaliser pour autant le corps glorieux du Seigneur. Il n'a pas soupçonné, semble-t-il, que le corps est dans l'homme un rapport personnel à ce monde, expressif de l'homme en tant que tout homme est sujet. Bien au contraire, dans la ligne du néoplatonisme et en rupture profonde avec la pensée sémitique où la Révélation s'est cependant coulée, saint Augustin a vu le corps de l'homme comme un objet. L'idée que le *corps*, comme l'a noté Bultmann à propos de *Rm 12*, 1, notamment dans saint Paul, désignait *l'homme comme sujet vivant dans l'univers* [19], ne l'a pas effleuré, semble-t-il, lorsqu'il a réfléchi sur la Résurrection.

---

19. R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, Mohr, 1948, 189-199. C'est là que j'ai rencontré pour la première fois cette signification du

Par voie de conséquence, il n'a pas deviné que, la mort étant le corps lui-même vécu, si l'on peut dire, dans la totale passivité, la Résurrection apparaît dès lors, dans le Christ, comme une *inversion radicale de sens*. En effet le Christ, d'abord *dominé* par la nature à laquelle il se rapporte dans la vie et la mort, devient entièrement *dominant*, c'est-à-dire *le Seigneur* « à qui tout est soumis » (*1 Co 15, 27*), dans sa Résurrection. Pour l'évêque d'Hippone, comme pour saint Thomas, son héritier direct sur ce point, la Résurrection du Christ, étant simple reprise du corps par l'âme glorifiée, n'est ni ne peut être une refonte entière des rapports de l'homme avec le monde « en vertu du pouvoir qu'a le Christ de se soumettre même tout l'univers » (*Ph 3, 21*) ; c'est tout au plus une manière nouvelle d'exister dans l'espace. Soustraite apparemment, elle est soumise en fait — l'incorruptibilité demeurant néanmoins toujours sauve — aux déterminations naturelles d'un univers où le Christ, malgré toute sa gloire, se trouve à jamais *contenu*. Dès lors c'est imparfaitement que l'on peut *dire* avec saint Paul que « le Christ ressuscité des morts ne meurt plus » et que « la mort sur lui n'a plus d'empire » (*Rm 6, 9*), puisque le Christ ressuscité est, en fait, *pensé* comme étant intérieur au « système », dans lequel il demeure prisonnier et donc encore mortel.

Prisonnier, le Christ de la gloire l'est si réellement qu'il ne peut pas, pour Augustin, être à la fois « au ciel » et « dans l'Eucharistie ». S'il faut donc, car l'Ecriture le dit, *affirmer* sa présence, Augustin reprendra sans les changer les mots de l'Ecriture, mais pour les *expliquer*, c'est-à-dire pour les traduire dans son *système de pensée* ; il devra, s'agissant du corps même du Christ, s'exprimer de façon *symbolique*, en y voyant l'Eglise, et non pas *réaliste*, en y montrant le Christ. Le résultat n'est pas pourtant que négatif, puisqu'il ouvre un chemin par lequel saint Augustin introduit l'Occident à la vérité des rapports qui unissent l'Eglise et l'Eucharistie [20]. Et cependant, du point de vue qu'on nommera par la suite celui de la *Présence réelle*, c'est pratiquement un échec. Si, en effet, saint Augustin n'a nulle envie de nier l'Ecriture qui nous dit que le pain c'est le corps et le vin, le sang même du Christ, il ne peut pas néanmoins *réfléchir* pleinement ce qu'il *affirme* en toute droiture de croyant (*REGH*, 137). S'il voulait en effet *penser* ce qu'il *confesse* ainsi, il tomberait dans une contradiction insupportable, puisqu'il devrait dire que le corps du Christ de la gloire, qui

---

sôma paulinien. Sur les racines sémitiques de cette anthropologie, E. DHORME, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*, Paris, Gabalda, 1923. Voir aussi J.A.T. ROBINSON, *The Body. A Study in Pauline Theology*, Londres, S.C.M. Press, 1952 (trad. *Le corps*, Lyon, Ed. du Chalet, 1966).

20. H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum*, Paris, Aubier, ²1949, p. 23-47, 89-139.

est, évidemment, *au ciel,* est, en même temps, *comme corps,* sur la terre, dans le pain et le vin de nos eucharisties. Affirmation strictement impensable du point de vue d'Augustin, puisque le Christ ressuscité jouit de l'immutabilité *locale* de la Gloire. Le Christ ne peut donc *venir* dans nos eucharisties, et sa présence en elles est symbolique, à la manière, semble-t-il, dont les idées platoniennes sont présentes au sensible (*REGH,* 136).

Cette difficulté, qui est encore celle de Calvin et que celui-ci résout par le rôle dynamique de l'Esprit Saint (*REGH,* 156-160), aura été, bien avant lui, celle de Ratramne et celle de Bérenger au IX^e^ et au XI^e^ siècles. Aucun de ceux qui s'opposèrent au moine de Corbie ou au théologien de Tours ne résoudra les difficultés qui relevaient du corps du Christ ressuscité. Ni Paschase Radbert, ni plus tard Alain de Lille, n'y apportèrent de solution. Ils ne pouvaient d'ailleurs le faire, car tous avaient, comme plus tard saint Thomas et Calvin, une vision *localisée* du Christ de la gloire, qui rendait impensable, à partir de la Résurrection, une présence réelle du corps du Christ dans l'Eucharistie. Chez saint Thomas, la rupture de fait entre les deux mystères est tellement consommée, que, sauf meilleure enquête, on ne trouve nulle trace, dans la *Somme,* de la Résurrection pour éclairer l'Eucharistie, ni inversement nulle trace de l'Eucharistie à propos de la Résurrection. La chose n'a rien de surprenant s'il est vrai que, depuis la crise bérengarienne au moins, les défenseurs du réalisme eucharistique ont « désespéré » de parler du Christ dans l'Eucharistie en partant du mystère de la Résurrection (*REGH,* 146-149). Non certes qu'ils nient l'existence d'un rapport entre les deux mystères, mais parce que l'anthropologie dont ils disposent et dont nous avons vu le développement systématique chez saint Thomas ne leur permet pas de penser comment le corps du Christ ressuscité, enfermé dans la spatialité de sa gloire, peut être effectivement présent *comme corps,* ici-bas et là-haut. Pour résoudre une telle aporie, il eût fallu disposer d'une vision du corps qui permît de comprendre comment, dans la Résurrection, le Christ passe d'une entière dépendance à l'égard du monde, en sa mort, à une entière domination de ce monde, où s'exprime, de façon strictement personnelle, sa gloire révélée de Seigneur.

Faute de pouvoir penser le corps du Christ ressuscité comme le principe même du renouvellement eschatologique de l'univers, on abandonna, pour exprimer l'Eucharistie, le langage anthropologique du *corps* et l'on passa au langage métaphysique de la *substance.* De cette façon on sortit des apories où une anthropologie insuffisante avait engagé l'intelligence de la foi. On mit aussi en plein relief le caractère métempirique de la Présence eucharistique, qu'il **ne faudra jamais abandonner. Mais on aboutissait à ce résultat**

surprenant que, pour exprimer dans le domaine eucharistique une Présence de *corps,* on devait recourir à un vocabulaire de *substance !* Rien n'est *a priori* critiquable dans un comportement dont la christologie offre maints exemples analogues. Les calvinistes eux-mêmes, qui furent si opposés à la doctrine de la transsubstantiation, ont vu tout récemment tel ou tel de leurs théologiens se rallier au sens véritable que les catholiques attribuent à ce dogme [21]. Cet accord tardif laisse entier cependant le problème que nous croyons devoir poser. Si l'on pouvait, en effet, sans nuire à la vérité du message, sans renier non plus la valeur, réelle et pourtant relative à la Révélation elle-même, du dogme de la transsubstantiation, exprimer le mystère de la Présence réelle en repartant du mystère du Corps du Christ ressuscité, de sorte que la Présence eucharistique ne soit qu'*un cas particulier de la Résurrection,* ne serait-ce pas un grand profit ?

Nous le croyons. Nous avons donc essayé de le faire, en montrant que dans l'Eucharistie le Christ de la Résurrection anticipe, de façon parcellaire et cachée, sur un double élément de ce monde, la conversion de l'univers en la vérité de son corps. Au terme de l'histoire, en effet, le Christ ressuscité, maîtrisant de façon souveraine et visible, au titre de sa gloire, le « système » du monde, où la vie se trouve encore inextricablement mélangée à la mort et l'énergie à l'entropie, transfigurera, sans le détruire, ce « système » de vie mêlée de mort en un monde de vie délivrée de la mort. Il fera donc ainsi, du cosmos tout entier, son propre corps, puisqu'il exprimera dans l'univers ce qu'il est en Lui-même comme Ressuscité, à savoir le Principe et la Source d'une Vie sur laquelle, comme nous dit saint Paul, « la mort n'a plus d'empire ». L'eschatologie de la Gloire, envisagée de ce point de vue essentiel mais non pas exclusif, n'est donc pas autre chose que ce renouvellement de la terre et des cieux, dont parle l'Ecriture (*Is 65, 17 ; Ap 21,* 1-4). En « cette terre nouvelle » et dans « ces cieux nouveaux » le Christ n'est plus un *contenu,* déterminé par l'univers, mais il est, en toute vérité, son *Seigneur.* Il l'est dans le pouvoir que non seulement il possède, mais qu'il *exercera* aussi, de transfigurer l'univers, en vue de signifier la communion parfaite et transformante de l'homme avec Dieu, enfin réalisée.

L'Eucharistie apparaît donc comme l'anticipation sacramentelle du monde de la Parousie. Le Christ est là présent, en tant que jouissant d'une maîtrise entière mais encore dérobée, sur le monde. A ce titre, il fait d'un élément de l'univers ce qu'il fera de l'univers

21. Ainsi Fr.J. LEENHARDT, *Ceci est mon corps,* Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1955. Pour plus de détails, *REGH,* p. 115-118.

lui-même lors de la Parousie, en le convertissant à la Vie délivrée de la mort, qui définit son propre corps. La Présence réelle dans le mystère eucharistique nous apparaît, dès lors, comme une Présence du Christ par maîtrise personnelle du monde. Grâce à cette maîtrise, inhérente à sa Résurrection et que saint Paul appelle « le pouvoir qu'il a de dominer même tout l'univers », le Christ peut nous donner, par le pain et le vin, sa propre Vie sans mort. Attirant à lui-même en secret des *éléments du monde pour qu'ils deviennent et qu'ils demeurent l'expression personnelle et vivante de sa mort indissociable de sa Résurrection, le Christ en fait, en toute vérité, son corps.*

Il ne saurait être question de développer ici toute cette pensée. Qu'il nous suffise d'en avoir indiqué le chemin, pour nous trouver aussi autorisé à conclure.

A supposer qu'il soit possible de réussir ce qu'on vient d'esquisser ici, on aura donné une nouvelle preuve qu'un changement d'expression doctrinale n'a d'autre raison d'être que l'identité du message lui-même. C'est parce que certains « référents » culturels ont vieilli ou se sont déplacés, et plus simplement encore que la conscience a découvert des profondeurs nouvelles, qu'un changement d'expression doctrinale s'avère indispensable, non pas pour abolir la foi, mais pour réactualiser le contenu de son message. Le vrai profit d'un tel changement concerne davantage l'*intelligence* de la foi, en vue de retrouver ce que Teilhard appelait « la contagion » du christianisme, que sa défense négative contre l'erreur. La foi reprend ici l'initiative de se penser globalement en référence à l'Ecriture, selon la variation apparemment insurmontable des cultures. On le comprend aussi, le problème qui se trouve posé est moins celui d'une *définibilité* des formules doctrinales ainsi élaborées que celui de leur *plausibilité* culturelle au cœur de notre temps, et plus encore de leur *fidélité* au message, concernant soit la Résurrection soit l'Eucharistie. On peut également pressentir quel intérêt œcuménique présenterait une théologie qui change ses formules afin de mieux saisir la seule réalité qui lie inconditionnellement tous les chrétiens : le mystère du Christ révélé à l'Eglise dans l'Ecriture de l'Esprit.

F 75007 Paris G. MARTELET, S.J.
42, rue de Grenelle