

La Maison-Dieu, 215, 1998/3, 59-78

Dennis M. FERRARA

IN PERSONA CHRISTI

VALEUR ET LIMITES D'UNE FORMULE

LES axiomes théologiques nous fournissent un utile résumé des vérités théologiques fondamentales. Un danger existe cependant : qu'ils deviennent, selon l'expression de Husserl, « sédimentés » et qu'ils prennent ainsi un sens qui déforme à ce point la vérité à laquelle ils doivent rendre témoignage, qu'ils en viennent à compromettre d'autres vérités, complémentaires, qui situent précisément cette vérité particulière dans une juste perspective vis-à-vis de l'*analogia fidei*. Aucun axiome, peut-être, n'est plus susceptible de cette dérive que celui selon lequel le prêtre consacrant l'Eucharistie « agit dans la personne du Christ » (*in persona Christi*). En effet, pris de manière absolue et sans référence à sa « vérité sœur » – selon laquelle également le prêtre « agit dans la personne de l'Église » (*in persona Ecclesiae*) – l'axiome *in persona Christi* peut donner lieu à une fausse interprétation selon laquelle le prêtre agirait isolément, voire même contre la communion ecclésiale de la foi, conception qui réduirait dans son principe l'Église à n'être plus qu'un simple canal pour la grâce du Christ et qui, par voie de conséquence, saperait la base théologique de la participation active des fidèles du Christ dans la célébration liturgique.

En ce domaine, un juste équilibre ne s'obtient pas facilement ; il demande une analyse attentive qui préserve le sens précis de chaque axiome et la juste relation entre eux. Seule une telle analyse nous permet de laisser de côté le piège subtil, mais toujours présent, de n'éliminer une erreur que pour tomber dans l'erreur opposée, nous laissant dans une situation finale éventuellement pire que la première. Ce danger est particulièrement aigu dans le cas présent en raison de la tendance presque universelle à comprendre ces deux axiomes comme signifiant un acte de « représentation » par le prêtre et s'opposant ainsi l'un à l'autre. Ce qui n'est pas du tout le cas. En effet, tandis que l'action *in persona Ecclesiae* signifie de fait une représentation de l'Église, ce n'est pas le cas de l'action *in persona Christi*. Cette dernière pointe plutôt vers une réalité bien plus insaisissable, une réalité qui touche au mystère le plus profond de l'Eucharistie elle-même. Pour cette raison, suivant en cela le sage conseil que nous donne Aristote, je traiterai en premier lieu de l'axiome *in persona Ecclesiae*, comme étant plus intelligible *quoad nos*, avant de poursuivre sur cette base par l'axiome *in persona Christi*. Par ce biais, j'espère jeter quelques lumières sur le sens de ce dernier axiome en lui déniait d'entrée de jeu une intelligibilité facile et en le plaçant à l'extrême fin de l'enquête théologique.

In persona Ecclesiae

Excepté l'acte de la consécration, tout ce que le prêtre fait dans la célébration de l'Eucharistie est fait *in persona Ecclesiae*. Ceci n'est pas une opinion isolée mais l'enseignement de Thomas d'Aquin lui-même : « Le prêtre en récitant les prières de la messe parle à la place de l'Église, dans l'unité de laquelle il demeure. Mais en consacrant le sacrement, il parle comme dans la personne du Christ, dont il tient la place en vertu du pouvoir de l'ordre ¹. » Tout,

1. *Somme de théologie* [ST], III, 83, 7, ad 3.

sauf la consécration, c'est-à-dire les prières de supplication et de louange qui unissent l'assemblée, la proclamation des Écritures et l'homélie qui s'ensuit, la direction de l'assemblée dans la confession de notre foi catholique commune, la préparation des offrandes, la prière de la grande anaphore d'action de grâce, l'offrande du sacrifice au Père *pro vivis et defunctis*, la distribution de la communion, les prières de conclusion et l'envoi de l'assemblée, tout, excepté la consécration elle-même, est fait par le prêtre *in persona Ecclesiae*. À partir de ces actions, le sens fondamental de *in persona Ecclesiae* apparaît car, en toutes ces actions, le prêtre agit comme représentant officiel et porte-parole de la communauté, et président de son culte.

Cette notion de représentant *officiel* est fondamentale. En célébrant l'Eucharistie, le prêtre n'agit pas comme une simple personne privée mais comme une figure publique et officielle, comme quelqu'un qui est délégué et qui a reçu par l'ordination la capacité de présider le culte public de l'Église. Ce culte est sacramentel par nature. Extérieurement et visiblement, il est « une célébration de l'Église, qui est le "sacrement de l'unité", c'est-à-dire le peuple saint réuni et ordonné sous l'autorité des évêques ² » et, de ce fait, il est régulé par l'évêque ³. En effet, l'Eucharistie est célébrée premièrement par l'évêque et elle n'est célébrée par les pasteurs et les prêtres qu'en dépendance de lui ⁴ et en tant qu'ils tiennent sa place ⁵. Cette relation à l'évêque relie l'Eucharistie paroissiale à l'Église universelle tant dans le temps que dans l'espace, dans la mesure où l'évêque est relié au collège épiscopal uni sous l'autorité du pape, lequel collège est, en vertu de la succession apostolique, en communion avec l'*Ecclesia fundata super apostolos*.

La structure hiérarchique de l'Église n'est pas, bien sûr, une bureaucratie préoccupée de son autopréservation insti-

2. *Sacrosanctum Concilium* [SC], 26.

La traduction des textes conciliaires est prise dans l'édition réalisée sous la direction de G. ALBERIGO, Paris, Éd. du Cerf, 1994. [NdT.]

3. *Lumen Gentium* [LG], 26.

4. *Ibid.*, 28.

5. SC, 42. THOMAS, *De veritate* 29, 4c.

tutionnelle. Elle existe au service de la communauté de foi⁶, principalement à travers la prédication de l'Évangile dont l'écoute engendre et nourrit la foi et la vie chrétienne qui en découle, culminant dans le culte liturgique rendu à Dieu. Représenter l'Église officiellement n'est donc pas un exercice de domination comme dans le cas des organisations séculières mais un ministère et un service en imitation du Christ (Mt 20, 25-28). Dire que dans l'Eucharistie le prêtre agit *in persona Ecclesiae* n'implique ainsi d'aucune manière que son rôle seul soit important ou même, si l'on part du point de vue de la fin pour laquelle la liturgie est célébrée, premier. Au contraire : le prêtre proclame la Parole afin qu'elle puisse être écoutée et crue par les fidèles ici et maintenant. Il prie afin que les fidèles puissent élever leurs cœurs et leurs esprits dans la prière, se joignant eux-mêmes au Christ dans sa prière et son sacrifice au Père. L'action du prêtre *in persona Ecclesiae* ne remplace pas la participation active de l'assemblée ; il la rend possible.

En même temps, le caractère officiel de l'action du prêtre nous indique la vraie nature de la participation active. Car, en agissant comme le représentant officiel de l'Église, le prêtre agit aussi comme son porte-parole *autorisé*, prêchant l'Évangile pour le compte de l'Église en obéissance au grand envoi en mission (Mt 28, 19-20) et disant les prières officielles et rituelles qui expriment la foi de l'Église transmise par les apôtres. Sa fonction de « porte-parole officiel » est précisément de présenter l'esprit et la foi de l'Église, de servir le bien commun en agissant comme représentant et gardien de la foi commune. Cette foi commune sert en retour de norme pour toutes les célébrations liturgiques locales. C'est seulement en entrant dans ces célébrations que l'assemblée locale devient non pas simplement un groupe de gens réunis par hasard, ou même volontairement, mais le corps vivant du Christ. C'est seulement ainsi que les fidèles s'engagent dans cette

6. LG, 18, 24.

« participation pleine, consciente et active » que Vatican II promeut⁷.

Tout ceci a lieu au sein de l'unité de l'Église et comme expression de sa vie commune. Tout ceci a donc lieu par la grâce et le pouvoir de l'Esprit du Christ qui, habitant dans l'Église comme son « âme⁸ » à la fois l'unit au Christ et confère l'unité au corps lui-même (1 Co 12). La caractérisation de l'Esprit-Saint comme *anima Ecclesiae* est essentielle pour une juste compréhension de ces deux aspects. Elle est essentielle pour comprendre l'union du Christ et de l'Église car – alors que l'on peut parler à juste titre, en raison de cette union même, du « Christ entier, tête et membres⁹ » – cette union n'est en aucune façon celle d'une personne particulière, comme c'est le cas du Christ. Dans ce dernier cas, en effet, l'union du divin et de l'humain est strictement hypostatique, *unio in persona divina*, tandis que dans le cas du Christ et de l'Église, l'union est simplement analogique¹⁰ puisqu'elle concerne deux sujets, le Christ et l'Église, et qu'elle est effectuée par une autre personne divine, à savoir l'Esprit Saint. « Il y a dans l'Église une certaine continuité en raison du Saint Esprit, qui est numériquement un, et qui remplit et unifie l'ensemble de l'Église ; le Christ selon sa nature humaine est appelé tête de l'Église en raison de son influence¹¹. »

Mouvements ascendant et descendant

En outre, en raison de la différenciation hiérarchique de sa structure visible, l'Église a une double relation au Christ. D'un côté, l'Église est unie avec et à travers le Christ dans un mouvement ascendant de prière et d'adoration vers le Père : *per ipsum et cum ipso et in ipso*. D'un autre côté, elle témoigne d'un mouvement descendant par

7. SC, 14.

8. LG, 7.

9. ST I, 1, 7c.

10. LG, 8.

11. SAINT THOMAS, *De veritate* 29, 4c.

lequel elle agit au nom et par le pouvoir du Christ, en étant médiatrice de sa grâce et de son salut comme c'est le cas pour les sacrements. Ces deux actions sont l'œuvre en elle de l'Esprit Saint.

C'est plus évident en ce qui concerne le mouvement ascendant. En effet, comme le dit Paul, c'est l'Esprit qui prie en nous avec des « gémissements inexprimables ¹² » (Rm 8, 26) ; c'est l'Esprit « qui sonde tout, même les profondeurs de Dieu » et qui nous est donné, « afin que nous connaissions les dons de la grâce de Dieu » (1 Co 2, 10-12). C'est dans l'Esprit que nous confessons que « Jésus est Seigneur » (1 Co 12, 3). C'est dans l'Esprit que nous nous écrions « “Abba”, “Père” » (Ga 4, 6). C'est parce que la prière de l'Église s'effectue dans cet Esprit qu'elle n'est pas prière dans un sens religieux général mais bien la prière de l'épouse indéfectible du Christ (Ep 5, 25-27), laquelle est toujours unie à lui, dans le « une seule chair » du corps mystique ; mais comme épouse, elle a sa propre voix, la voix de la prière confiante et du désir eschatologique : « L'Esprit et l'Épouse disent “Viens !” » (Ap 22, 18).

Mais l'Église n'est pas seulement une suppliante devant le Christ et le Père, elle n'est pas seulement une communauté confessante et doxologique. Le Christ lui a aussi donné l'Esprit (Ac 1, 8) avec puissance de prêcher et d'agir en son nom et avec son autorité (Lc 10, 16 ; Mt 10, 20 ; Jn 20, 21-23), pas seulement pour garder vivante sa mémoire mais pour porter et communiquer sa présence vivante, pour être son « sacrement » efficace. Le sommet de cette activité « descendante », réalisée « avec puissance », se produit bien sûr dans les sacrements eux-mêmes. Cette puissance cependant n'est pas un pouvoir que l'Église posséderait de manière autonome. Car la puissance par laquelle elle agit vient de l'Esprit du Christ qui « lui donne la vie en vue de la croissance du corps ¹³ » (Ep 4, 16).

12. Les traductions de la Bible sont prises dans la TOB. [NdT.]

13. LG, 8.

Ce rôle vivifiant de l'Esprit Saint est décisif pour comprendre l'axiome selon lequel « le Christ agit dans les sacrements ». En effet, dire que les sacrements, considérés précisément comme le don efficace de la grâce du Christ, sont accomplis par l'Église par la puissance de l'Esprit qui habite en elle, c'est reconnaître qu'ils sont, directement et immédiatement, des actes de l'Église elle-même, actes dont elle est le sujet le plus proche et dans lesquels elle actualise sa nature de « sacrement primordial du Christ ». Admettre ceci n'est pas nier que les sacrements sont, à un plus haut degré, les actes du Christ, mais revient seulement à insister sur le fait qu'ils ne sont tels que par un acte de médiation accompli par l'Église, comme Rahner et Schillebeeckx l'ont montré. Dans la formulation succincte de Schillebeeckx, un sacrement est un « acte de salut personnel du Christ céleste lui-même, dans la forme de manifestation visible d'un acte fonctionnel de l'Église ¹⁴ ». Dire ceci, c'est reconnaître que le sujet qui accomplit directement les sacrements n'est pas le Christ mais l'Église. C'est seulement à ce titre qu'il est juste de dire avec le Concile, suivant Augustin, que « lorsque quelqu'un baptise, c'est le Christ lui-même qui baptise ¹⁵ ».

Cette double médiation ecclésiale de l'activité du Christ – le mouvement ascendant de la prière et le mouvement descendant du don de la grâce – définit le sens de l'activité du prêtre *in persona Ecclesiae*, qui assume de ce fait deux formes corrélatives. D'un côté, le prêtre prie au nom et « dans la personne » de l'Église, comme lorsqu'il prononce le « nous » de la prière eucharistique : « nous voici réunis pour te louer et te rendre grâce », « nous te présentons, Dieu de gloire et de majesté, le sacrifice pur et saint ». D'un autre côté, il parle pour l'Église avec puissance, comme lorsqu'il prononce le « je » rituel – « je te baptise », « je te pardonne » – dans lequel l'Église, par la puissance de l'Esprit, accorde la grâce du Christ. On doit souligner tout particulièrement le fait que le dernier mot, le

14. E. SCHILLEBEECKX, *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Lex orandi » 31, 1960, p. 83.

15. SC, 7.

mot prononcé avec puissance, est prononcé avant tout *in persona Ecclesiae*. C'est seulement parce qu'il parle au nom de l'Église, ce qu'il est habilité à faire en vertu de son ordination, que le prêtre parle pour le Christ et agit comme le ministre efficace de l'action du Christ.

Rien de tout cela, cependant, ne revient à agir *in persona Christi*. Nous en venons donc au second sujet de cet article, qui est à la fois plus difficile et plus mystérieux.

In persona Christi

En contraste avec le caractère spontané de l'affirmation de foi, la théologie, en tant qu'elle est l'œuvre de la raison illuminée par la foi, procède, pour une bonne part, non par des éclairs soudains de lumière mais plutôt en différenciant lentement et patiemment les significations les unes des autres, en définissant mieux les termes, en discernant la vérité de l'erreur dans des positions qui peuvent apparaître semblables au premier regard. Tout cela pour arriver à une compréhension, toujours imparfaite, de ce qui doit être tenu fermement et clairement par la foi elle-même. La question de l'axiome *in persona Christi* illustre parfaitement cette tâche de la théologie.

Un texte particulièrement pertinent pour l'étude de cette question nous est fourni par la Déclaration de la congrégation pour la doctrine de la foi de 1975, *Inter insigniores*. Son invocation du *in persona Christi* comme un *argumentum ex convenientia* pour rejeter l'admission des femmes à la prêtrise a donné à cet axiome traditionnel, et jusque-là incontesté, une soudaine *actualité*¹⁶. Selon cette Déclaration, le prêtre « agit à la place du Christ » et « représente le Christ », et ce de manière toute spéciale dans « la célébration de l'Eucharistie », où « le prêtre, qui seul a le pouvoir de l'accomplir, n'agit pas seulement par la vertu qui lui a été conférée par le Christ, mais en représentant la personne du Christ dont il tient la place, de sorte qu'il est son

16. En français dans le texte. [NdT.]

image même lorsqu'il prononce les paroles de la consécration¹⁷ ».

Ce passage contient deux affirmations, l'une essentielle à une juste compréhension de cet axiome, l'autre pouvant conduire à une conception erronée et même dangereuse. De manière positive, la Déclaration définit correctement le champ où l'axiome *in persona Christi* s'applique spécifiquement. Elle le fait premièrement en identifiant ce champ comme l'acte de la consécration, et deuxièmement en mettant cet acte « suprême » en contraste avec d'autres qui le sont moins, ce qui fait clairement référence aux autres sacrements. Dans ces derniers, le prêtre « agit... seulement en vertu du pouvoir efficace qui lui est conféré par le Christ ». Cette affirmation restreint à juste titre l'application du *in persona Christi* à la « confection » de l'Eucharistie et indique par là son sens technique, qui ne s'applique nulle part ailleurs de la même manière. Quelqu'un peut dire par exemple, *familiariter loquendo*, que le prêtre absout un pénitent « dans la personne du Christ », mais il ne s'exprime pas alors techniquement et dogmatiquement ; car ici, comme dans les autres cas similaires, « dans la personne du Christ » ne signifie rien d'autre que « au nom et par le pouvoir du Christ », c'est-à-dire « seulement en vertu du pouvoir efficace qui lui est conféré par le Christ ». Un tel acte n'est que médiatement un acte du Christ. De manière immédiate, il est accompli *in persona Ecclesiae*, comme nous l'avons vu plus haut. *Formaliter loquendo*, seul l'acte de consécration est accompli par le prêtre *in persona Christi*.

L'usage strict de l'axiome

Par elle-même, cette vérité relie l'axiome *in persona Christi*, non pas à la prêtrise mais, comme pour saint Thomas, au mystère de la Présence Réelle. Ce lien est obscurci lorsque cet axiome est relié à un langage et à une image-

17. Section 5 : Denzinger-Hünemann, n° 4599.

rie « représentationnaliste » qui se situe, comme nous le verrons, dans le contraste le plus total avec saint Thomas. J'ai traité, dans un autre article, la façon dont la Déclaration essaie de soutenir son raisonnement par l'argument mal choisi de la « ressemblance naturelle ¹⁸ ». Je me limiterai ici à commenter l'argument nouveau et risqué du symbolisme nuptial, qui a été explicitement confirmé dans *Mulieris dignitatem* ¹⁹ et qui continue de trouver des avocats.

Selon cet argument, le prêtre consacrant l'Eucharistie est l'image, représente visiblement, « le Christ lui-même, l'auteur de l'Alliance, l'Époux et la Tête de l'Église ». Cette prétendue image est profondément troublante à deux égards. Premièrement, outre le fait qu'elle n'a pas de fondement dans les Écritures, lesquelles assignent à l'apôtre le rôle purement ministériel d'un « entremetteur » entre le Christ et l'Église (2 Co 11, 2), cette position court-circuite le rite eucharistique lui-même. Celui-ci en effet n'a pas la forme d'un mariage mais d'une anamnèse de la dernière Cène, dans l'obéissance au commandement du Christ. Cette position confond ainsi la *res* de l'Eucharistie – l'amour entre le Christ et l'Église – avec le rite visible qui l'opère. Le second point, qui est encore plus troublant, apparaît clairement lorsque nous identifions la réalité précise que le prêtre est dit représenter. Cette réalité n'est rien moins que celle du Christ, tête de l'Église : *in Persona Christi capitis*. Lorsque la Déclaration invoque l'image scripturaire de l'Époux, cette mention du Christ Tête est formelle ; cela se dégage clairement du fait que, quelques paragraphes plus loin, la même réalité est désignée par l'image du berger : « le prêtre représente le Christ lui-même, qui est Tête et Berger de l'Église. »

18. Pour une critique de cet argument, voir D. M. FERRARA, « Quaestio disputata. "In persona Christi". A Reply to Sara Butler [Une réponse à Sara Butler] » dans *Theological Studies* [TS] 56, 1995, p. 85-88.

19. JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Mulieris dignitatem* (15 août 1988), n° 26 : Denzinger-Hünemann, n° 4840.

La difficulté ne vient pas ici de la simple addition de *capitis* à *in persona Christi*. En effet, puisque le Christ est bien en réalité la tête de l'Église, quiconque agit en sa personne agit *eo ipso* en la personne de la tête. La difficulté vient du fait que cette action est vue comme une image et une représentation *directe* du Christ. On peut bien sûr parler du prêtre agissant *in persona Christi capitis* dans la mesure où il a part à l'autorité hiérarchique de l'évêque dans l'exercice de sa charge pastorale. Vatican II par exemple a utilisé l'expression dans ce sens : « La fonction des prêtres, en tant qu'elle est unie à l'ordre épiscopal, participe à l'autorité par laquelle le Christ lui-même édifie, sanctifie et gouverne son Corps. C'est pourquoi le sacerdoce des prêtres... [est conféré au moyen d'un sacrement particulier qui les...] marque d'un caractère spécial et les configure au Christ Prêtre, de façon qu'ils soient capables d'agir au nom du Christ Tête²⁰ », et encore, « exerçant, pour la part d'autorité qui est la leur, la charge du Christ Tête et Pasteur, les prêtres, au nom de l'évêque, [rassemblent la famille de Dieu...] »²¹. Cependant une telle action n'est pas une action *in persona Christi* dans le sens propre et strict de cet axiome. L'autorité hiérarchique n'est pas exercée directement en la personne du Christ mais seulement en son nom et par son autorité. Transférer cette signification à la consécration de l'Eucharistie, où le prêtre agit dans la personne du Christ *directement*, est profondément trompeur, puisque cela pourrait laisser penser que là le prêtre agit comme une sorte de « double sacramentel » du Christ, comme s'il se tenait au même niveau que lui, en face du corps, pour effectuer à nouveau le mystère fonda-

20. *Presbyterorum Ordinis* [PO]. 2. Pour une critique détaillée de la référence faite par la Déclaration, tant à Vatican II qu'à l'encyclique *Mediator Dei* de Pie XII, voir D. M. FERRARA, « Representation or Self-Effacement » ? The *in persona Christi* Axiom in St Thomas and the Magisterium. [Représentation ou auto-effacement ? L'axiome *in persona Christi* chez saint Thomas et dans le Magistère] », TS, 55, 1994, p. 216-218. [Les passages entre crochets ont été ajoutés pour une meilleure lecture de la phrase dans la traduction française (NdT).]

21. PO, 6.

teur par lequel le Christ est devenu Tête de ce corps. Une telle vision sépare le pouvoir presbytéral de la réceptivité à la grâce qui caractérise le corps comme un tout, prêtres inclus, et par là, elle obscurcit la vérité fondamentale selon laquelle le pouvoir des prêtres n'est pas univoque avec celui du Christ mais lui est radicalement inférieur et subordonné.

C'est précisément cette subordination au Christ qui émerge d'une lecture de saint Thomas qui, au-delà des traces de « représentationnalisme » que l'on peut trouver dans quelques textes isolés²², se tourne vers la notion de ministère qui définit son interprétation formelle de la charge presbytérale en général et du *in persona Christi* en particulier.

Lecture thomiste de l'axiome

Thomas n'utilise pas le terme *minister* de manière vague mais avec une précision toute aristotélicienne, c'est-à-dire dans le sens d'une cause instrumentale, qui agit uniquement lorsqu'elle est mue par un agent principal²³. Or, comme un instrument agit selon la forme de l'agent principal plutôt que selon la sienne, aucune ressemblance n'est requise entre l'instrument qu'est le prêtre et la cause principale²⁴. Cet enseignement n'est pas affaibli par le fait que le caractère sacramentel (en parlant ici en général puisque Thomas ne traite pas *ex professo* du caractère sacerdotal) implique une « configuration au sacerdoce du Christ », puisque Thomas interprète cette *configuratio* non pas comme une ressemblance du Christ mais comme une référence au Christ Seigneur, comme « configurant quelqu'un à une personne principale en laquelle est investie l'autorité sur ce qui lui est assigné », de la façon par exemple dont un soldat est marqué du signe de son chef et peut ainsi être

22. Par exemple, ST III, 83, 1 ad 3, cité par *Inter insigniores*.

23. ST III, 64, 1c.

24. *Suppl.* 19, 4 ad 1.

distingué sur le champ de bataille des soldats ennemis²⁵. L'argument de Thomas ne vise certes pas la réalité et le caractère indélébile du caractère sacerdotal mais seulement sa prétendue nature de représentation. L'enseignement de Thomas sur le *in persona Christi* confirme et approfondit les vérités générales sur l'ordre sacramentel.

Comme l'a montré B. Marliangeas, Thomas utilise l'axiome *in persona Christi* avec une fréquence, une précision et une profondeur sans équivalent chez ses prédécesseurs comme chez ses successeurs, au point d'émerger virtuellement comme son créateur²⁶. Son application est limitée à la consécration de l'Eucharistie. Même la *potestas clavium*, par ailleurs si étroitement liée à l'Eucharistie comme une expression du pouvoir sacramentel du prêtre²⁷, n'est pas dite être exercée *in persona Christi*. Cette restriction ne signifie pas cependant que le prêtre en consacrant transcenderait sa fonction telle qu'elle se dégage des autres sacrements, pour représenter le Christ directement. Au contraire, non seulement Thomas considère l'acte de consécration, ainsi que les autres actes sacramentels du prêtre, comme un acte de causalité instrumentale en vertu du mandat du Christ²⁸, mais il explique en outre cette instrumentalité d'une façon qui la réduit au plus strict minimum. Cela se dégage clairement de son analyse de la *forma Eucharistiae* en ST III, 78, 1, qui commence par souligner de manière significative que cette *forma* n'est pas la parole du prêtre mais celle du Christ : *sermo Christi hoc conficit sacramentum (sed contra)*. Les conséquences de cette position sont explicitées dans le corps de la question qui constitue l'exposé le plus détaillé de Thomas sur le *in persona Christi*.

25. ST III, 63, 3c, ad 2, ad 3.

26. B.-D. MARLIANGEAS, *Clés pour une théologie du ministère : in persona Christi, in persona Ecclesiae*, Paris, Beauchesne, 1978, p. 69-170. Une liste complète des occurrences chez Thomas du *in persona Christi*, du *in persona Ecclesiae* et des expressions connexes est fournie dans les pages 141-146.

27. *Suppl.*, 8, 1c.

28. ST III, 78, 4c. Voir aussi 82, 5.

Le sens eucharistique de l'axiome

En net contraste avec les autres sacrements, argumente Thomas, lesquels impliquent l'application d'une matière déjà consacrée, le prêtre dans l'Eucharistie consacre la *materia sacramenti* elle-même. En outre, cette consécration ne consiste pas simplement, comme dans le cas des autres sacrements, en une bénédiction de la matière mais dans un « changement miraculeux de la substance, qui ne peut être opéré que par Dieu ». Pour cette raison même, « le ministre en accomplissant ce sacrement n'a aucune action à faire si ce n'est prononcer les paroles ». « Pas d'autre action » – pas de geste ou de rite, comme par exemple baptiser ou effectuer un signe de croix, ce qui indiquerait un usage ou une application de la matière, alors qu'ici c'est la matière elle-même qui est transsubstantiée. Thomas conclut que c'est précisément pour cette raison que, là où dans les autres sacrements, la *forma* est prononcée dans la personne du ministre – par exemple « je te baptise » ou « je te confirme » –, ici, dans ce sacrement, la *forma* « est prononcée comme si le Christ parlait en personne », de telle sorte que « le ministre ne fait rien d'autre en accomplissant ce sacrement que prononcer les paroles du Christ ». Pour le dire de la manière la plus vigoureuse possible : « Les paroles de la consécration n'ont aucun pouvoir si ce n'est pas le Christ qui les énonce » (ad 1).

Cet argument dévoile, je crois, la signification de l'axiome *in persona Christi* en indiquant la raison essentielle pour laquelle Thomas ne l'applique qu'à l'Eucharistie seule. Cette raison n'est pas la représentation du Christ par le ministre qu'est le prêtre, mais la *réelle identité* entre le Christ, le véritable énonciateur de la forme – *sermo Christi hoc conficit sacramentum* – et la réalité, que l'énonciation de cette forme effectue par un acte divin de transsubstantiation : le *corpus Christi verum*. En d'autres termes, l'axiome *in persona Christi* veut servir et protéger la doctrine catholique de la transsubstantiation et de la Présence Réelle. Sa véritable origine se trouve dans le mys-

tère de la foi et toute sa signification découle de ce mystère. Le voir comme se référant à une caractéristique du prêtre, en particulier une caractéristique visible, revient fondamentalement à se méprendre sur son sens. *In persona Christi* ne signifie pas plus – mais également pas moins – que ceci : le prêtre, en remémorant les paroles du Christ, dans l'obéissance à son commandement, est l'instrument de la Présence Réelle du Christ, en vertu du pouvoir conféré par l'ordination. C'est cette instrumentalité même qui permet à l'Eucharistie d'être célébrée par plusieurs prêtres, comme Thomas l'ajoute en un autre passage. Comme ils consacrent tous « dans la personne du Christ », ils sont « un dans le Christ ²⁹ ». Pour résumer, le *in persona Christi*, dans son sens technique, n'a pas pour but, chez Thomas, d'exalter le prêtre mais d'affirmer et de sauvegarder l'excellence unique et suprême de l'Eucharistie : « Si grande est la dignité de ce sacrement qu'il n'est effectué que dans la personne du Christ ³⁰ ».

« À la façon d'un récit. »

De quelle manière l'instrumentalité du prêtre est-elle sacramentellement manifestée selon Thomas ? Dans la mesure, dit-il, où les paroles sont prononcées « à la façon d'un récitatif » (*recitative*) « comme si elles étaient dites par le Christ ³¹ » ; un récitatif qui exprime la *différence* entre la Messe et la dernière Cène ³². La compréhension de cette différence par Thomas est encore renforcée par la précision maintes fois répétée que les paroles sont énoncées « par » plutôt que « dans » la personne du Christ *quasi ex persona Christi ipsius loquentis* ³³. Si évidente est pour lui cette différence, qu'il la voit comme une objection possible à l'efficacité de la consécration, objection qu'il surmonte

29. ST III, 82, 2, ad 2.

30. ST III, 82, 1c.

31. ST III, 78, 5c.

32. *Ibid.* ; voir aussi 78, 1, ad 1.

33. ST III, 78, 1c et ad 4, 4c et 5c ; 82, 5, ad 3.

en en appelant, non au pouvoir du prêtre, mais au pouvoir du Christ agissant à travers « n'importe quel prêtre », « comme si le Christ était en train d'énoncer [ces paroles] ici et maintenant³⁴ ». Pour ajouter encore au caractère concluant de l'argument de Thomas, on peut ajouter, avec Duns Scot³⁵ et contre Thomas³⁶, la nécessité absolue des mots « en disant » qui introduisent le récit ; ils font apparaître de manière non équivoque que les paroles de la consécration ne sont pas dites dans la personne même du prêtre mais dans la personne du Christ. Cette position a recueilli le plus large soutien dans la tradition médiévale et surtout postmédiévale³⁷.

L'opinion de Scot s'accorde parfaitement avec ce que nous trouvons dans la liturgie. En effet, comme le dit Thomas lui-même, alors que dans toutes les prières de la célébration eucharistique le prêtre parle *in persona Ecclesiae*, au moment de la consécration, il abandonne la *première personne du pluriel* et le *présent* et rappelle à la *troisième personne du singulier* et au *passé*, le récit de la Dernière Cène. Le sujet n'est plus « nous » – l'Église rassemblée ici et maintenant au nom du Christ – mais « lui » – le Christ : « Il prit le pain... le donna à ses disciples en disant : "Prenez et mangez-en tous : ceci est mon corps" ... Il prit la coupe... et la donna à ses disciples en disant : "Prenez et buvez-en tous : Ceci est la coupe de mon sang." » Le prêtre, en énonçant ainsi les paroles du Christ « à la manière d'un récitatif », ne les énonce pas comme les siennes mais précisément comme celles du Christ, de telle sorte que ces paroles ont formellement pour sens : « Lui, le Christ – non pas moi, son ministre, mais bien lui –, dit : "Ceci est mon corps". » Loin d'impliquer une quelconque représentation du Christ, la *forma Eucharistiae* signifie le contraire : par l'acte même d'énonciation des

Christi hoc conficit sacramentum – et la réalité, que

34. ST III, 78, 5c.

35. IV Sent., dist. 8, q. 2 *Report. Paris.*

36. ST III 78, 1, ad 4.

37. M. DE LA TAILLE s.j., *Mysterium fidei*, Paris, Beauchesne, 1921, *Elucidatio XXXV*, p. 455 s.

paroles du Christ, le prêtre indique que ce n'est pas lui-même, mais le Christ qui est le locuteur principal.

Si cet argument nous permet de corriger certains risques d'interprétation du *in persona Christi* par la Déclaration, il nous permet également de ressaisir la vérité que la Déclaration veut exprimer, certes maladroitement, lorsqu'elle affirme que « le prêtre représente l'Église qui est le corps du Christ » seulement parce qu'il « représente [sic]³⁸ d'abord le Christ lui-même qui est Tête et Pasteur de l'Église ». En effet, s'il est exact, selon la doctrine catholique commune, que le prêtre offre le sacrifice « au nom de toute l'Église³⁹ », ce n'est pas, et ce ne peut pas être en vertu de son action *in persona Ecclesiae* qu'il prononce les paroles de la consécration. Soutenir cette dernière affirmation dans le simple but de s'opposer à une fausse séparation entre le prêtre et l'Église reviendrait à tomber dans l'erreur opposée, la confusion entre la tête du corps et le corps lui-même. Néanmoins, des théories ont été avancées ces dernières années qui, quoique bien intentionnées, succombent à cette erreur.

Selon un auteur par exemple, l'axiome *in persona Christi* signifie seulement que le prêtre agit « comme le représentant officiel de l'Église dont Jésus Christ est la tête et, par le fait même, au nom de Jésus Christ Tête de l'Église⁴⁰ ». Un autre, arguant du fait que « le Christ glorifié est totalement un avec le corps » (ce que symbolise le « une seule chair » de l'image nuptiale), interprète « l'action sanctificatrice et adoratrice du Christ dans l'Église [comme]⁴¹ l'action de l'Église elle-même en tant que communauté confessante, lorsqu'elle est unie par le ministre ordonné ». Selon cette perspective, « les actions du Christ dans l'Église sont les actions du corps, ou plu-

38. [...] ajoutés par D. M. Ferrara. [NdT.]

39. PO, 2.

40. E. J. KILMARTIN s.j., « The Catholic Tradition of Eucharistic Theology : Towards the Third Millenium [La tradition eucharistique dans la théologie catholique : vers le troisième millénaire] », TS 55, 1994, p. 440-441.

41. [...] ajoutés par D. M. Ferrara. [NdT.]

tôt, il n'y a qu'une seule action, qui est celle du corps, tête et membres ensemble, comme s'ils étaient une personne⁴² ». Plus récemment encore, certains auteurs sont allés jusqu'à contester la signification même de l'action du prêtre *in persona Christi* en expliquant la présence du Christ dans la liturgie comme résultant, non pas tant de l'action du prêtre mais plutôt de celle de la communauté toute entière agissant dans l'Esprit⁴³.

Mirabilis conversio

Tous ces arguments perdent de vue le mystère insondable qu'est l'Eucharistie. Par l'acte de consécration est rendue présente, ici et maintenant, la réalité personnelle du Christ en son mystère pascal, mystère sur lequel l'Église, issue du côté du Sauveur, est fondée pour l'éternité. Cette présence fondatrice est un don de la grâce dans son sens strict, créatif (qui, dans le contexte de la justification, est appelée *gratia operans*) et pour cette raison, elle ne peut être causée que par Dieu seul. Comme le pape Paul VI le souligna, *la mirabilis conversio* est effectuée par la même puissance par laquelle Dieu créa le monde⁴⁴, une puissance qui ne peut être transférée à aucune créature, pas même, comme le soutient Thomas, à l'âme humaine du Christ⁴⁵. Attribuer ce pouvoir à l'Église reviendrait à faire coopérer l'Église à sa propre création, conception blasphématoire qui validerait totalement la critique radicale faite du catholicisme par Karl Barth.

42. D. N. POWER o.m.i., « Roman Catholic Theologies of Eucharistic Communion [Les théologies catholiques de l'Eucharistie] », TS, 57, 1996, p. 115-116.

43. M. COLLINS o.s.b., CTSA Proceedings 52, 1997, p. 22, 26, 34. J. F. BALDOVIN s.j., « The Eucharist and Ministerial Leadership [L'Eucharistie et la présidence ministérielle] », *ibid.*, p. 68-77.

44. PAUL VI, Encyclique *Mysterium Fidei* (3 septembre 1965), 46. Voir ST III, 78, 2 ad 2 ; 75. 4.

45. ST III, 13, 2.

« Comment » la présence du Christ se réalise par les paroles du prêtre, la chose est aussi mystérieuse que la *mirabilis conversio* effectuée par ces paroles. Il n'y a point ici d'explication, il n'y a que la réalité de la foi ainsi que la signification que la foi attache à cette réalité. La réalité de la foi est la vérité de la *conversio*. Et la signification de cette réalité est que l'Église, au sommet de son auto-actualisation comme Corps du Christ, dans la célébration de ses chastes épousailles avec le Christ, manifeste qu'elle est ce Corps et cette Épouse, et rien de plus ; elle n'existe que pour rendre le Christ présent. Les mots d'ouverture de la Constitution dogmatique sur l'Église de Vatican II expriment parfaitement cette autocompréhension de l'Église : *Lumen gentium... Christus*. L'Église existe afin que la lumière du Christ puisse illuminer le monde. Cette vérité de la primauté du Christ est mystérieusement présente dans le léger silence, écho de l'expérience d'Élie dans sa grotte, qui sépare les mots introductifs du récit d'institution de l'Eucharistie, de la récitation des mots instituants du Christ lui-même. En effet, dans ces mots introductifs – « Il prit du pain, le bénit et le donna à ses disciples en disant » – le prêtre parle encore par la voix et dans la personne de l'Église. Il est l'agent de son anamnèse du mystère pascal du Christ. Mais ensuite, il fait une pause, même très légère, et, dans cette pause, l'Église fait silence et adore, car « désormais vient le Seigneur » pour parler à travers l'instrument qu'est le prêtre, pour se rendre lui-même présent dans sa réalité personnelle et salvatrice. Dire que cette présence est accomplie dans l'Esprit n'est en rien amoindrir cette vérité, car, dans la *conversio*, l'Esprit n'agit pas d'en bas, comme dans tous les autres actes du prêtre et de la communauté, mais d'en haut. Il agit non pas comme *anima Ecclesiae* mais comme *Creator Spiritus*, comme le feu venu du ciel qui transforme les offrandes sacrificielles, vérité que la théologie orientale connaît fort bien et qui constitue un point d'accord essentiel entre l'Orient et l'Occident en dépit de la controverse sur l'épiclèse.

En revanche, si le « comment » de cette présence du Christ nous échappe à jamais, son « pourquoi » est aussi réjouissant et stimulant que la vie chrétienne elle-même. Il

n'est pas présent simplement pour être présent, mais pour être présent à nous et pour nous. Sa présence n'est pas un simple être-là mais un don de soi personnel. Il est là pour être mangé afin que nous ayons part à sa vie : « Prenez et mangez. » Nous mangeons son corps afin que nous puissions devenir son corps. Nous avons part à sa vie afin que nous puissions vivre sa vie (Ga 2, 20) et mener ainsi à l'accomplissement le grand cercle de grâce qui procède du Père par le Christ vers nous, et qui, de nous, retourne au Père, par et en Christ, dans la *koinonia* de l'Esprit Saint (1 Jn 1, 1-4). Cette *koinonia* d'amour est la fin, le *telos*, que le ministère sacerdotal a pour mission de servir, que ce soit en agissant *in persona Ecclesiae* – en répandant la grâce du Christ au nom et par la puissance du Christ et en guidant la prière et la liturgie en union avec lui – ou en agissant *in persona Christi*, non pas pour « représenter » le Christ mais pour servir comme un pur instrument s'effaçant lui-même et par lequel le Christ devient présent, réellement et personnellement, à l'Église afin que l'Église lui soit présente, lui à elle et elle à lui, lui comme son seul Époux et Tête, elle comme son Corps et son Épouse bien-aimée.

Dennis M. FERRARA.

(traduit de l'américain par Marc Rastoin, s.j.)