

L'UNITÉ DU CORPS MYSTIQUE  
DANS LA CHARITÉ  
« RES SACRAMENTI » DE L'EUCCHARISTIE

*Précisions sur « Res et Sacramentum ».*

Au risque de donner à cet exposé une allure très scolaire, je crois nécessaire de commencer par rappeler ce qu'est, exactement, la *res* d'un sacrement. Nous verrons d'ailleurs assez vite que ces considérations d'apparence abstraite entraînent des conséquences précieuses pour la pastorale.

Dans l'enseignement courant, la trichotomie *sacramentum tantum, res et sacramentum, res tantum* est généralement négligée. J'ai entendu des prêtres cultivés la traiter de subtilité inutile, d'appareil scolastique périmé et purement verbal. Alors que la dichotomie matière et forme, qui devait avoir un tel succès qu'on la retrouve même dans les ouvrages élémentaires, apporte plus d'obscurité que de lumière dans la théologie sacramentelle, la trichotomie qui va nous occuper est au contraire extrêmement précieuse et s'adapte à la réalité sacramentelle avec une précision et une souplesse vraiment merveilleuses. Cela n'a rien d'étonnant. Le couple matière et forme, d'origine aristotélicienne, concerne les êtres physiques considérés dans leur immobilité. Il est donc tout à fait hétérogène à la réalité sacramentelle, réalité d'un être avant tout significatif, et d'un être en mouvement. Alors que la triade *sacramentum tantum, sacramentum et res, res tantum* est d'inspiration augustinienne (si sa formulation définitive ne semble dater que du XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle, avec Pierre Lombard et Innocent III<sup>1</sup> notamment); elle se

1. [Quelle que soit la vérité de la présence et du sacrifice dans l'Eu-

tient dans l'ordre du signe et de son efficacité, qui est l'ordre propre du sacrement; elle est essentiellement dynamique, si bien qu'elle n'analyse pas le sacrement comme une structure immobile, mais dans son être fluent d'action. Enfin, appartenant à l'ordre du signe, par conséquent de la relation, elle est essentiellement analogique, ce qui lui permet de s'adapter à la radicale diversité du septénaire sacramentel.

Mettons-nous naïvement en face d'un sacrement actuellement administré, non pas en face d'une idée de sacrement, mais en face d'un sacrement réel. La seule chose qui apparaît à nos yeux, — à tous les yeux, ceux des fidèles comme ceux des incroyants, — c'est un ensemble de gestes et de paroles, un rite. Celui-ci ne peut avoir en lui-même sa valeur et sa fin. Il est un simple signe : *sacramentum tantum*. Je verse de l'eau sur la tête d'un enfant en prononçant l'invocation trinitaire : voilà le *sacramentum tantum*.

Si j'ai la foi, je professe que ce signe produit un effet invisible, une réalité mystérieuse : *res*. C'est, dans le baptême, le caractère, lequel est bien une réalité puisqu'il modifie l'âme de l'enfant en y imprimant une ressemblance avec le sacerdoce du Christ, en l'agrégeant officiellement à l'Église, en l'ordonnant au culte. Mais ce n'est pas là l'effet ultime du sacrement, ce n'est pas encore la *res tantum*. C'est déjà une réalité, — *res*, — mais qui est encore un signe, — *et sacramentum*. Comment une réalité invisible peut-elle être qualifiée de signe? Du fait qu'elle est nécessairement liée à la célébration du rite visible. Quand le baptême est administré selon les conditions requises, je suis sûr que la célébration du rite entraîne l'impression du caractère. Celui-ci a

charistie], « on l'appelle cependant *mystère de foi*, parce qu'on y croit autre chose que ce qu'on voit, et on voit autre chose que ce qu'on croit. On voit en effet l'apparence (*species*) du pain et du vin, et on croit la réalité (*veritas*) de la chair et du sang, et la vertu [qui produit] l'unité et la charité... Il faut cependant distinguer avec précision (*subtiliter*) entre trois choses qui sont distinctes (*discreta*) dans ce sacrement, savoir la forme visible, la réalité du corps et la vertu spirituelle; la forme du pain et du vin, la réalité de la chair et du sang, la vertu de l'unité et de la charité. La première chose est *sacramentum* et non *res*. La seconde est *sacramentum* et *res*. La troisième est *res* de ce double *sacramentum*. Et la seconde existe comme *sacramentum* de l'une et *res* de l'autre. » INNOCENT III, *Epist. ad Joannem*, P. L., 214, 1120-1121.

donc valeur de signe et, par conséquent, il nous indique une réalité autre.

Nous parvenons maintenant au cœur même du mystère sacramentel. Si le *sacramentum et res* est produit dans une âme qui n'y met point d'obstacle, il produit une réalité ultime, au delà de laquelle il n'y en a point d'autre : la *res tantum*. En quoi consiste-t-elle ? En ce que cet homme, dans le cas du baptême, est non seulement marqué du sceau du Christ, agrégé comme extérieurement à l'Église et député au culte chrétien, mais intérieurement transformé, doué de la vie éternelle, régénéré par la grâce, participant de la nature divine, identifié au Christ et membre vivant de son corps.

Après avoir établi les éléments de notre triade, nous pouvons maintenant les caractériser dans leurs relations mutuelles. Le *sacramentum tantum* est transitoire : la cérémonie du baptême ne dure que quelques minutes. La *res et sacramentum*, qui en découle immédiatement, est au contraire permanente : nous sommes marqués pour l'éternité par le caractère baptismal. La *res tantum*, en droit, dérive de la *res et sacramentum* et, en droit, elle est permanente ; mais en fait, par suite des mauvaises dispositions du sujet, son apparition peut être retardée, ou bien elle peut disparaître après avoir été produite. Dans ces deux cas, rien n'est perdu cependant, car la *res tantum* pourra toujours être produite ou restaurée, grâce à l'existence et à l'efficacité permanente de la *res et sacramentum* qui, elle, dépend uniquement de l'efficacité inconditionnée du *sacramentum tantum*. La grâce baptismale, que le baptisé mal disposé ne reçoit pas, ou que le baptisé pécheur a perdue, sera toujours récupérable, une fois l'*obex* disparu, parce qu'elle émane de son caractère indélébile.

Entre ces trois saisies, qui plongent de plus en plus profondément dans le mystère sacramentel, il n'y a donc pas seulement une relation de signification, mais une relation de causalité, en vertu de l'axiome : *significando causant*, les sacrements causent en vertu de leur signification. Le *signum tantum* est cause de la *res et signum*, qui à son tour est cause de la *res tantum*. Celle-ci est un effet ultime : non seulement elle ne signifie rien d'autre, mais elle ne cause rien d'autre dans l'ordre sacramentel. Mais ce lien de cau-

salité joue tout à fait différemment entre *signum tantum* et *res et signum* d'une part, entre *res et signum* et *res tantum* d'autre part. Dans le premier enchaînement, il y a causalité nécessaire et comme automatique; dans le deuxième il y a causalité contingente, dépendant de la liberté du sujet. Cet aspect de notre doctrine a une grande portée apologétique. Il nous permet de maintenir absolument l'efficacité *ex opere operato* du sacrement, tout en respectant son caractère d'acte moral et libre, tout en échappant au reproche de magie. Il y a efficacité *ex opere operato* en ceci que le rite, ou *signum tantum*, célébré comme il faut, produit de lui-même la *res et signum* sans échec possible. Mais le sacrement ne sanctifie pas l'homme sans lui ou malgré lui, car la *res tantum* n'est produite par la *res et signum* que si le sujet s'y prête.

Ce serait donc une erreur grave de croire que la *res tantum* est « contenue » dans le sacrement. Ce serait revenir à la notion statique et spatiale d'Hugues de Saint-Victor, qui se représentait le sacrement comme une sorte de récipient pour ce remède qu'est la grâce. La *res* n'est pas contenue, n'est pas donnée d'avance dans le sacrement. La *res* doit bien plutôt être considérée comme la fin vers laquelle tend l'institution sacramentelle, et comme sa raison d'être. Le Seigneur n'a pas institué le baptême pour imprimer le caractère dans les âmes, mais pour les régénérer par la grâce. Et cette grâce n'est pas contenue d'avance et telle quelle dans le sacrement : elle jaillit, comme une réalité nouvelle, de la rencontre entre le sacrement et une âme bien préparée. Son siège, si l'on peut dire, n'est pas tellement le sacrement que l'âme repentie et croyante, lorsque celle-ci est atteinte par le sacrement.

Pour simplifier, je viens de parler comme si la *res sacramenti* s'identifiait à la grâce sacramentelle. C'est vrai, à condition qu'on ne se représente pas celle-ci comme une sorte de grâce générale et préexistante, qui serait seulement débitée par le sacrement. La *res sacramenti*, c'est l'effet profond et dernier du sacrement, non seulement produit, mais signifié et comme dessiné par ce qui est significatif dans le sacrement : le *sacramentum tantum* et la *res et sacramentum*. La *res* du baptême, ce n'est donc pas cette essence abstraite et commune qu'on appelle la grâce sanctifiante,

mais cette réalité très concrète et particulière que signifie et que produit le rite propre du baptême : une grâce, dans *cette* âme, de régénération, d'identification au Christ mort et ressuscité, d'incorporation à l'Église, de purification, de victoire sur le démon, d'entrée dans la famille des trois Personnes, etc.

« *Res et sacramentum* » de l'Eucharistie.

Appliquons maintenant ces catégories à l'Eucharistie. Nous considérerons d'abord le sacrement dans son être — ce qu'on appelle habituellement l'Eucharistie — et ensuite l'Eucharistie dans son *fieri*, sous son aspect dynamique, — ce que nous appelons la messe.

Le *signum tantum* de l'Eucharistie, ce sont les espèces consacrées : le pain et le vin auxquels se joignent les paroles sacramentelles; en deux mots, la matière et la forme. Ce sont bien là, comme dit le Concile de Trente, des signes : les symboles du Corps et du Sang du Seigneur<sup>2</sup>, signe accessible à tout témoin, croyant ou non.

Opérant ce qu'il signifie, ce *sacramentum tantum* entraîne *ex opere operato* le Corps et le Sang du Seigneur, qui constituent la *res et sacramentum* accessible à la foi seule. C'est là, sans doute, une réalité, une présence *réelle* infiniment noble et précieuse, mais qui n'a pas en elle-même sa raison d'être. C'est encore un *sacramentum*, le signe d'autre chose, qui est la *res tantum*, l'unité du Corps mystique<sup>3</sup> produite par la charité qui unit les fidèles au Christ et les unit entre eux. On voit donc déjà pourquoi on peut dire, en raccourci, que l'Eucharistie est le sacrement de la charité.

Mais notre trichotomie s'applique beaucoup mieux encore à l'Eucharistie prise dans son dynamisme. On aura pu, en effet, objecter à ce qui précède que les espèces consacrées ne répondent pas à cette caractéristique, que nous avons assignée au *sacramentum tantum*, d'être transitoire : les espèces consacrées sont, au contraire, permanentes. Car si la forme consécrationnaire passe dans son être physique, elle

2. Sess. XXII, cap. 1, D.-B., 938.

3. Conc. Trid. Sess. XIII, décr. de SS. Euch. D.-B., 873 a.

subsiste dans son être significatif : la matière en demeure si profondément marquée qu'elle a totalement et définitivement évacué la substance du pain pour faire place à la substance du Corps du Christ. Mais on aura remarqué, au bénéfice de cet exposé, que la présence réelle, tout en occupant dans l'Eucharistie une place importante, une place centrale, n'est pas le dernier mot du sacrement, puisque sa *res* est, en fin de compte, l'unité du Corps mystique par la charité.

Dans le sacrifice eucharistique, le *sacramentum tantum*, c'est la célébration rituelle et passagère de ce sacrifice, notamment le prononcé des paroles de l'institution sur la matière du pain et du vin.

La *res et sacramentum*, c'est l'immolation sacramentelle du Christ dans la consécration des espèces. C'est une immolation, — *res*, — mais sacramentelle — *et sacramentum*. Immolation qui demeure aussi longtemps que demeurent les espèces pour être notre nourriture sacrificielle.

La *res tantum*, c'est, produit et signifié par l'immolation du Christ, le sacrifice de son Corps mystique, sacrifice qui consiste à le sanctifier en l'unissant au Christ et en l'unifiant en lui-même, dans la charité.

Deux difficultés :

1) *Un signe peut-il produire le Corps du Christ?*

Avant d'abandonner cet exposé de la *res et sacramentum* dans l'Eucharistie, il faut résoudre deux difficultés importantes.

On voit bien, dans le baptême, que le *signum tantum*, le rite baptismal, produit la *res et signum*, le caractère, qui n'existait pas auparavant. Sans doute, le sacerdoce du Christ est préexistant au baptême, mais la participation au sacerdoce, en quoi consiste le caractère, existe comme un être nouveau, produit dans l'âme de celui dont le corps a été soumis au rite baptismal. Mais on ne peut certainement pas dire, dans l'Eucharistie, que les espèces sacramentelles, ni même la formule de consécration, produisent le Corps du Christ, ni son immolation. Car le Corps du Christ préexiste à toute consécration, son immolation préexiste à toute consécration, à l'exception de la première, celle de la Cène.

C'est que le *signum tantum* de l'Eucharistie ne signifie pas et ne produit pas l'existence du Corps du Christ; la consécration signifie et produit que *ceci est désormais (le) Corps du Christ*. La consécration ne produit rien de nouveau dans le Corps du Christ<sup>4</sup>. Ce qu'elle produit, c'est seulement une relation actuelle qui affecte le pain, et le pain seul, sans créer, ni modifier, ni apporter le Corps du Christ. La consécration produit seulement dans le pain un changement par lequel celui-ci, perdant sa substance propre et ne gardant que ses accidents, le Corps du Christ préexistant devient la substance de *Ceci*.

2) *Comment le Corps du Christ peut-il être signe?*

Une autre difficulté, plus embarrassante, est celle-ci. Comment le Corps du Christ (réellement présent dans l'Eucharistie et constituant sa *res et signum*) peut-il être signe d'autre chose, d'une autre chose forcément inférieure à lui? N'est-ce pas rabaisser le Corps du Christ, réalité absolument adorable, que d'en faire un signe, une simple figure comme les *éléments vides, egena elementa* (Gal., iv, 9) du culte mosaïque?<sup>5</sup> Si l'on répond que le Christ eucharistique est pleinement réel, et n'est signe que de lui-même, selon la formule de Lanfranc : « *Christus Christi est sacramentum* », peut-on encore parler de signification, car tout signe est signe d'autre chose? Et si l'on dit que le Christ physique

4. D'où la faiblesse des catéchèses qui assimilent la consécration eucharistique à l'Incarnation ou à la Nativité du Christ. Ceci condamne également toutes les théories qui, sous une forme ou sous une autre, introduisent dans la transsubstantiation, soit une production, soit une adduction. Dans tous ces cas on manque à un principe fondamental : le Christ présent dans l'Eucharistie n'est absolument pas autre (sinon par l'état sacramentel) que le Christ né de la Vierge Marie, mort sur la Croix et présentement à la droite du Père.

5. « Il faut rompre la disjonction fatale qui égare beaucoup d'esprits : ou fait brut, ou symbole, c'est-à-dire signe qui n'a d'existence qu'idéale. Il y a une troisième chose : le fait auquel il est essentiel d'être signe, le fait réel qui n'aurait point de raison d'être comme fait s'il n'était un signe; ou si l'on veut, le signe auquel il est essentiel d'être un fait, qui ne pourrait remplir efficacement son rôle de signe s'il n'était un fait réel » (DE MONTCHEUIL, *Mélanges théologiques*, Paris, 1946, ch. II, p. 53). Cette « disjonction » est à l'origine de beaucoup de faux problèmes, notamment en ce qui concerne les sens de l'Écriture. Le fait d'avoir une valeur symbolique ne diminue aucunement la réalité d'un être.

ou eucharistique est le signe et la cause du Christ mystique, n'est-ce pas dire, ce qui est inadmissible, que le Christ personnel est inférieur au Christ total, enrichi de nos misérables humanités ?

A cette difficulté, le P. de la Taille donne cette profonde réponse, que je me contente de traduire : « De même que le Verbe auprès du Père est expressif de toute la création qui se réalise par lui, de même, dans l'Eucharistie, le même Verbe incarné, en tant qu'il a raison de victime qui doit être donnée aux peuples fidèles, est significatif d'une réalité sacrée produite par lui-même, qui est notre transfert en lui. »

Et, plus loin, le même théologien : « Il n'y a rien de plus, quant à la grâce et à la sainteté, dans le Christ accompli par tous les membres qui lui sont agrégés, que dans le Christ considéré individuellement dans son humanité, car rien ne peut advenir au Christ qui lui soit plus honorable [que lui-même]. On revient ainsi à la formule de Lanfranc, mais en lui donnant un sens un peu différent : « Le Christ est donc le sacrement (le signe) du Christ. » C'est-à-dire que le Christ, homme unique, [est signe] du Christ à qui doivent s'intégrer la multitude des élus<sup>6</sup>. »

#### *Liturgie et engagement de charité.*

On voudra bien nous pardonner ce long exposé, un peu aride et technique. Sans y paraître peut-être, il nous a conduits au cœur même du thème de cette session.

Si la *res et sacramentum*, le sacrifice sacramentel du Christ, est l'élément central, permanent, et forcément réalisé, de l'Eucharistie, s'il en est l'élément cultuel (tout comme le caractère, dans les sacrements qui en comportent un, est essentiellement ordonné au culte), il n'est pas la fin dernière de l'Eucharistie, la raison d'être de son institution. Ainsi la liturgie n'est pas le dernier mot du culte, n'est pas le but ultime de l'Eglise. Si un pasteur s'imagine avoir accompli toute sa mission parce qu'il célèbre bien le sacrifice, il est coupable de liturgisme, il pèche par omission en découronnant l'Eucharistie de ce qui est sa réalité ultime.

Et cette réalité ultime, la *res sacramenti*, n'est pas néces-

6. *Mysterium fidei*<sup>3</sup>, Elucidatio 40, p. 511.



sairement produite par la célébration sacramentelle. S'il suffit de célébrer la messe pour réaliser l'immolation sacramentelle du Christ, il ne suffit pas de célébrer la messe pour réaliser l'unité du Corps mystique dans la charité. Selon la distinction classique, c'est ici une *res significata et effecta, sed non contenta*. Il faut un effort moral et théologique des chrétiens, il faut un effort missionnaire des pasteurs pour que l'Eucharistie s'accomplisse pleinement.

On constate, par ces conclusions anticipées, que l'étude théorique de la *res sacramenti*, bien loin de se borner à un jeu de verbalisme scolastique, atteint des réalités pastorales très concrètes.

*Peut-on atteindre la « res » à partir du « signum tantum » ?*

Il nous faut maintenant établir que cette *res sacramenti* de l'Eucharistie est bien l'unité du Corps mystique dans la charité. Ce ne sera pas là une démonstration au sens fort du mot. Que la *res* de l'Eucharistie soit l'unité du Corps mystique n'est pas une conclusion du travail théologique. Cette affirmation fait partie du donné révélé; et si elle est trop rarement enseignée de façon expresse, les chrétiens la possèdent par une sorte d'intuition qu'il s'agit seulement d'explicitier et de motiver.

Quelle méthode employer ? Au premier abord, il semble très tentant de partir de ce qu'on voit dans le sacrement pour aller du signe au signifié, de la matière, qui est une première ébauche du *signum tantum*; peut-être y trouverions-nous sans attendre, sans avoir besoin de franchir aucune étape intermédiaire, la *res sacramenti* elle-même ? Le pain, formé d'une multitude de grains de blé, broyés, pétris et cuits ensemble; le vin, formé par le jus exprimé d'une multitude de grains de raisin, ne sont-ils pas par eux-mêmes un symbole tout naturel de l'unité ecclésiastique produite par l'Eucharistie ? Nous y sommes encouragés par une tradition étayée d'innombrables textes patristiques, dont les plus connus remontent à saint Cyprien et à saint Augustin; par de nombreux textes liturgiques tels que la prière de la Didachè ou l'anaphore de Sérapion<sup>7</sup>.

7. « De même que ce pain était épars sur les montagnes et a été

Pourtant, quelle que soit la masse imposante de ces témoignages, qui donnent l'impression d'un consentement unanime des Pères, il faut rejeter cette méthode, grâce à laquelle la *res* de l'Eucharistie serait atteinte immédiatement à partir du *signum tantum*. Nous avons ici un exemple frappant du contrôle qu'une théologie réflexive peut exercer sur les affirmations des Pères, non certes pour les rejeter, mais pour en préciser la portée véritable. Mon attention a été attirée sur ce point délicat, qui importe grandement à notre catéchèse liturgique, par le *Mysterium fidei* du P. de la Taille, à qui on ne peut reprocher de ne pas recourir aux sources patristiques et liturgiques. Il suffira de résumer fidèlement sa remarquable discussion<sup>8</sup>.

Le *signum tantum* de l'Eucharistie ne signifie pas, par soi-même et immédiatement, la *res tantum*. La structure du sacrement exige que le *signum tantum* ne signifie et ne produise immédiatement que la *res et signum* qui, à son tour, signifie et produit immédiatement, dans le sujet du sacrement et avec le consentement de celui-ci, la *res tantum*. Le rite eucharistique, les espèces consacrées et, à plus forte raison, la matière eucharistique ne signifient et ne produisent l'unité ecclésiastique que par l'intermédiaire du Corps du Christ.

Les sacrements, en effet, ne sont pas des signes naturels qui signifieraient par eux-mêmes la grâce invisible, comme la fumée révèle l'existence du feu. Autrement, une sorte de phénoménologie sacramentaire, plus ou moins suggestive selon l'ingéniosité du docteur ou du prédicateur, suffirait à introduire dans le mystère. Les sacrements sont des signes conventionnels, selon une convention établie par Dieu lui-même, et accessibles seulement à la foi. S'il suffisait de scruter attentivement le *signum tantum* pour y découvrir la *res tantum*, l'institution divine et la foi du croyant deviendraient superflues. Il n'y aurait plus besoin d'une initiation, d'une catéchèse, il suffirait d'une philosophie. Le P. de

rassemblé dans l'unité, de même rassemblez votre Église sainte de toute nation et de tout pays, de toute ville, bourg et maison, et faites-en une seule vivante Église catholique » (« Anaphore de Sérapion », dans *Mysterium fidei*, Eluc. 43, p. 535).

8. Eluc. 43, en entier, sous ce titre : *SIGNUM TANTUM nullam habet causalitatem aut significationem respectu REI TANTUM*.

la Taille montre le caractère contingent et gratuit de la signification sacramentelle attribuée aux grains de blé ou de raisin réduits à l'unité, en alignant quelques comparaisons du même genre, qui peuvent s'autoriser, elles aussi, de grands noms : le mélange du vin et de l'eau dans le calice; le mélange de l'eau et de la farine nécessaires à la confection du pain; les caractéristiques du pain azyme, symbole de sincérité et de pureté; voire la blancheur du pain ou la rougeur du vin.

Il nous est facile de voir la valeur arbitraire de ces notes relevées dans la matière eucharistique. Aucune n'est révélée par l'Écriture; aucune n'est nécessaire à la validité, puisqu'on peut consacrer validement le pain ou le vin tirés d'un seul grain; du vin qui n'aurait pas été mélangé d'eau; du vin rouge ou du vin blanc; du pain azyme ou fermenté. Et les Orientaux ont trouvé en faveur du pain fermenté au moins autant de convenances symboliques que les Latins en ont découvertes en faveur du pain azyme...

Or, s'il est admis que l'Église jouit d'une grande liberté dans la détermination des rites sacramentels, tout le monde est d'accord pour lui refuser cette liberté à l'égard des matières du baptême et de l'Eucharistie. Son indifférence, quant à leur validité, à l'égard des symbolismes secondaires que nous venons d'énumérer prouve donc que ceux-ci n'appartiennent pas à l'intention de celui qui a institué l'Eucharistie.

Si nous découvrons la *res sacramenti* dans le *signum tantum*, nous rendons inutile la présence réelle du Christ. « On parvient par cette voie à éliminer le Corps du Christ du sacrement », et l'on tombe dans l'erreur de Bérenger, qui fait du sacrement un simple signe, ou de Calvin, qui n'y voit qu'un rappel de la bonté du Christ pour nous, un mémorial purement psychologique, sans rien d'objectif, de l'œuvre rédemptrice.

Par la même voie, on élimine l'utilité, la fécondité du sacrifice eucharistique, lequel réside dans la présence réelle du Christ immolé. Or tous les symbolismes dont nous avons parlé, outre qu'ils n'exigent pas un sacrifice réel, ne sont même pas des symboles sacrificiels. Car si l'on parle maintenant de la valeur significative des grains de blé, broyés et cuits, ou du raisin foulé au pressoir, comme évoquant la

Passion du Christ, qui ne voit qu'il ne peut s'agir là que d'un romantisme de l'imagination ?

Enfin, conclut le P. de la Taille, la plupart des fidèles, surtout à notre époque, n'ont jamais pensé à ces symbolismes, alors qu'ils sont convaincus de l'union spirituelle au Christ où se réalise vraiment l'union des fidèles entre eux. Nous ne pouvons faire consister la signification proprement sacramentelle de l'Eucharistie en des considérations accessibles seulement à l'homme cultivé et qui a lu les Pères<sup>9</sup>.

Est-ce à dire que nous devions purement et simplement rejeter de tels symbolismes au rayon des accessoires périmés ? Non pas. Ils ont une valeur pédagogique — utile, mais nullement nécessaire — d'introduction, de suggestion imaginative.

D'autre part, si nous nions que le symbolisme du *signum tantum* puisse nous introduire immédiatement et par lui-même à la signification de la *res tantum*, nous ne nions pas que ce symbolisme ne nous y conduise, mais par l'intermédiaire de la *res et sacramentum*. Le *signum tantum* nous rapproche de la *res et signum* en tant que le Corps du Christ immolé nous est rendu proche et assimilable par sa présence sous un mode de nourriture et de boisson. Plus que le symbolisme analytique des grains de blé et de raisin, de la goutte d'eau dans le vin, ou du pain azyme, ce qui est important ici, c'est le symbolisme global du pain et du repas. Car ici nous rejoignons, sans aucun doute, l'institution du Christ. Les espèces sensibles nous aident donc à pénétrer dans le mystère, mais à condition que nous ne les

9. « On peut... dire que la messe est le sacrement du sacrifice spirituel de l'humanité, parce qu'elle le produit, s'il est permis de s'exprimer ainsi, en détail; et ce sacrifice spirituel est, par rapport à la messe, comme la *res sacramenti*. La messe le représente aussi, et cela est nécessaire pour qu'elle en soit le sacrement : mais elle ne le représente pas d'une façon directe. Ce qu'elle représente directement, c'est le sacrifice historique et visible du Christ; et c'est parce que celui-ci représente (et contient) le sacrifice de l'humanité que la messe le représente à son tour. Alors que le sacrifice du Christ est directement le symbole de celui de l'humanité, la messe ne l'est que par l'intermédiaire de la croix » (DE MONTCHEUIL, *op. cit.*, p. 54). Nous citons ce passage parce qu'il apporte un *confirmatur* intéressant, à travers la différence des points de vue. Nous essaierons plus loin de montrer, non pas que le sacrifice du Christ signifie le sacrifice spirituel de l'humanité, mais que le sacrifice du Christ produit l'unité du Corps mystique.

examinions pas indépendamment du Corps du Christ qu'elles signifient et qu'elles contiennent.

Nous ne devons pas dire, ce qui serait inverser toute l'économie sacramentelle, que le Corps du Christ nous fait connaître la véritable signification sacramentelle du *signum tantum*, ou que les espèces sensibles servent au Christ d'instrument pour nous faire atteindre la *res sacramenti*. Mais, pour citer une dernière fois le P. de la Taille : « Admettons que les espèces soient POUR NOUS comme des instruments pour saisir et recevoir intérieurement le Corps du Christ comme un aliment, mais elles ne sont pas POUR LE CORPS DU CHRIST des instruments au moyen desquels il produirait la grâce. Elles sont un intermédiaire entre nous et la nourriture céleste, mais non entre la nourriture céleste et son effet vital<sup>10</sup>. »

Que tirer de cette longue mais nécessaire mise au point ? D'abord une conclusion pastorale : notre catéchèse ne peut se contenter d'un enchaînement d'analogies ingénieuses et de paraboles gratuites ; même parées du nom d'un grand docteur. Notre catéchèse doit faire appel avant tout à la foi possédée par nos fidèles, viser à confirmer et à préciser cette foi. Notre catéchèse doit sans cesse s'appuyer sur le *mysterium fidei*, sur la présence, sous les espèces sacramentelles, du Corps du Christ immolé, si difficile qu'il soit de l'y reconnaître, quitte à acheminer les esprits vers un symbolisme aussi peu obvie par des analogies empruntées à l'ordre naturel.

Ensuite nous tirons de ceci une conclusion de méthode. Comment établir que la *res sacramenti* de l'Eucharistie est bien l'unité de l'Église ? Il nous faudra avant tout montrer que la *res et signum* de l'Eucharistie (le Christ immolé) a par elle-même pour but le rassemblement des chrétiens en un seul Corps du Christ.

*Le sacrifice du Christ a pour fin l'unité du Corps mystique.*

Il nous faut donc maintenant dresser, en raccourci, un traité de la rédemption, orienté sur cette question : quelle est la fin de la rédemption ?

10. *Op. cit.*, p. 541.

Ici, nous commencerons par abandonner en apparence les chemins battus de la théologie classique (la théologie des classes). Celle-ci, au mot de rédemption, attache les idées de libération du péché, d'expiation, de satisfaction vicarie, de substitution, de nécessité de la souffrance du Christ, beaucoup plus que l'unité des chrétiens. Il faut le regretter. La théologie de la rédemption s'est beaucoup plus préoccupée des modes et des conditions de la rédemption que de son but et de sa substance. C'est une théologie des cadres beaucoup plus que du contenu, une théologie des moyens plus que de la fin. Une théologie dialectique et polémique plus qu'une théologie contemplative et nourrissante. Cela tient à ce que, pour s'en tenir à l'effort de la Contre-Réforme, le protestantisme a mis en doute la valeur objective de la rédemption, son mode par mérite, sacrifice, satisfaction, etc. Il n'a pas mis en question la fin de la rédemption. Cette question a donc été négligée par les théologiens modernes. De même, en ce qui concerne l'Eucharistie, on a beaucoup insisté sur la *res et signum*, menacée par Béranger, puis par les divers réformateurs, et l'on a à peu près totalement cessé de parler de la *res sacramenti*.

Avant tout, deux textes scripturaires me semblent définir le but de la rédemption, le but final du sacrifice de la Croix, d'une façon apodictique. Ils se trouvent dans saint Paul, dont on a voulu faire le protagoniste d'une conception sanglante et sacrificielle de la Rédemption.

Citons d'abord, en abrégé, le chapitre deuxième de l'Épître aux Éphésiens :

Voici qu'à présent, *dans le Christ Jésus*, vous qui jadis étiez loin, vous avez été rapprochés par le Sang du Christ. Car c'est lui qui est notre paix... Il a voulu ainsi, rétablissant la paix, ne faire en lui de ces deux peuples qu'un seul homme nouveau, et en lui encore et par la croix, où il a mis à mort la haine, réconcilier à Dieu l'un et l'autre devenus un seul corps. Et il est venu vous annoncer la paix, à vous qui étiez loin, la paix aussi à ceux qui étaient près; car c'est par lui que, les uns et les autres, nous avons accès auprès du Père en un même Esprit.

Ainsi donc, vous n'êtes plus des étrangers ni des hôtes de passage, etc.

On trouve les mêmes idées et presque les mêmes expressions dans l'Épître aux Colossiens (I, 12-14, 18-22) :

Avec joie vous remercirez le Père, qui vous a rendus capables d'*avoir part à l'héritage* des saints dans la lumière, qui nous a arrachés à la puissance des ténèbres et nous a *transférés dans le royaume* de son Fils bien-aimé, en qui nous avons la rédemption, le pardon de nos péchés... C'est lui encore qui est la tête du Corps, de l'Église. Il est en effet principe, premier-né d'entre les morts, afin qu'il obtienne en tout la primauté, car il a plu à Dieu de faire habiter en lui la plénitude, et *par lui, qui a rétabli la paix dans le sang de sa croix, de se réconcilier* tout ce qui existe, dans la terre et dans les cieux.

Et vous qui, jadis, avec vos pensées et vos œuvres mauvaises, étiez pour lui des étrangers et des ennemis, voici qu'à présent *il vous a réconciliés en son corps de chair par la mort*, pour vous faire paraître devant lui saints, sans tache et sans reproche.

Ainsi la Rédemption si, dans son *terminus a quo*, elle se définit par la libération du péché, l'expiation, le rachat, s'opère par le sang de la Croix pour atteindre, comme *terminus ad quem*, le rassemblement des sauvés entre eux en un seul corps, rempli de grâce et de sainteté, qui est réconcilié avec le Père.

Au point de vue négatif, la Rédemption est rachat, libération, expiation. Au point de vue positif, elle est propitiation, réconciliation, rassemblement et vie<sup>11</sup>.

Cette conception de la Rédemption n'est pas seulement paulinienne, elle est joannine. Ici les textes sont innombrables. Un des plus frappants est celui où Jean rappelle et complète la prophétie inconsciente de Caïphe : « Il prophétisa que Jésus « devait mourir pour sa nation », et non pas seulement pour sa nation, mais aussi afin d'amener à l'unité les enfants de Dieu qui sont dispersés » (II, 52).

C'est encore, dans l'entretien avec Nicodème, la parole de

11. On trouve, dans le Concile de Trente, des notations intéressantes en faveur de cette fin positive du mystère rédempteur. Ainsi, à propos de la pénitence : « Sane vero res et effectus huius sacramenti, quantum ad ejus vim et efficaciam pertinet, *reconciliatio est cum Deo* (Sess. XIV, D.-B. 86). Et, à propos de l'Eucharistie (Sess. XIII, can. 5, D.-B. 887) : « Si quis dixerit, vel praecipuum fructum sanctissimae Eucharistiae esse remissionem peccatorum, vel ex ea non alios effectus provenire, A. S. »

Jésus lui-même se comparant au serpent d'airain (III, 14) : « De même que Moïse éleva le serpent dans le désert, ainsi faut-il que soit élevé le Fils de l'Homme (élevé, c'est-à-dire à la fois crucifié et exalté) afin que tous ceux qui croient en lui possèdent la vie éternelle. » « Et moi, quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai à moi tous [les hommes] » (Jo., XII, 32). C'est la parole du discours sur le pain de vie, qui vaut à la fois pour le sacrifice de la Croix et le sacrifice eucharistique (VI, 51) : « Le pain que je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde. » L'allégorie du grain de blé (XII, 24) : « S'il ne meurt pas, il reste seul; s'il meurt, il porte beaucoup de fruit. »

Tous ces textes ne mettent pas seulement en relation le sacrifice, la croix, la mort avec la production de la vie chez les sauvés, mais encore avec la notion de multitude rassemblée en même temps que vivifiée.

Plus explicite encore ce texte de l'Apocalypse (I, 5) : « A celui qui nous aime et qui nous a *délivrés de nos péchés dans son sang*, et qui a fait de nous *un royaume* (donc une unité ordonnée), des prêtres pour Dieu et pour son Père. » Texte auquel on peut épingle ce commentaire de saint Bède : « Parce que le Roi des rois et le Prêtre céleste, en s'offrant pour nous, nous a établis dans l'unité avec son corps (*nos suo corpori adunavit*), il n'est aucun des saints qui soit démuné de l'office du sacerdoce, puisqu'il est membre du sacerdoce éternel. » Dans l'Apocalypse encore (V, 9-10) : « Tu as été immolé, et tu as *racheté pour Dieu*, dans ton sang, (des hommes) de toute tribu, de (toute) langue, de (tout) peuple et de (toute) nation, et tu as fait d'eux, pour notre Dieu, un royaume et des prêtres. »

Bien des textes évangéliques que nous avons pris l'habitude d'envisager sur le plan du salut individuel ont en réalité une portée sociale. Lorsque Jésus dit à Zachée (Luc, XIX, 10) : « Le Fils de l'Homme est venu chercher ce qui était perdu », comment ne pas rattacher cette définition de la mission rédemptrice à la parabole de la brebis perdue et à l'office du bon Pasteur, dont la tâche est de réintégrer la brebis perdue au troupeau, et de rassembler toutes les brebis dans l'unique bercail ? Cette conception du salut évoque encore les textes, vraiment innombrables, des prophètes, surtout Isaïe et Jérémie, qui décrivent la Rédemption non seu-



lement comme une délivrance, mais comme une sanctification et tout ensemble un rassemblement des exilés et des dispersés.

Le mot même de rédemption a trop souvent connoté un rachat qui délivre du mal et du démon. Le peuple de Dieu n'a pas seulement été racheté, par là même il a été *acheté* par Dieu, pour lui appartenir. Il est un « *populus acquisitionis* ». Ainsi (I Petr., II, 9) : « Vous êtes une race élue... un peuple que Dieu s'est acquis... vous qui jadis n'étiez pas un peuple et qui maintenant êtes le peuple de Dieu. » Et encore l'Épître aux Éphésiens (I, 14) : (Vous avez reçu...) « ces arrhes de notre héritage, en attendant la pleine rédemption de ceux que Dieu s'est acquis ».

Terminons enfin par un texte liturgique, que j'emprunte à la grande prosopopée de la Pâque, l'*Exultet*, qui marque bien à la fois l'aspect de dépouillement, de délivrance, de la Rédemption, et son aspect d'enrichissement divin et d'unité :

« C'est ici la nuit qui, aujourd'hui, à travers le monde entier, après avoir séparé des vices du siècle et de la ténèbre du péché ceux qui croient au Christ, les restitue à la grâce, les agrège à la sainteté.

« ... O vraiment bienheureuse nuit, qui dépouilla les Égyptiens, enrichit les Hébreux! Nuit dans laquelle les choses célestes rejoignent les terrestres, le divin s'unit à l'humain. »

Tout ceci aurait pu être beaucoup plus étoffé encore; je me contente de vous renvoyer à deux belles études : celle du P. Médebielle, dans l'article « Expiation » du *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, pour la théologie biblique. Et pour l'exploitation patristique de ce thème capital et trop négligé, les pages splendides par lesquelles s'ouvre *Catholicisme*, ce chef-d'œuvre d'un maître que je tiens à saluer très spécialement en ce domaine de la *res sacramenti* dont il nous a rouvert les portes : je veux dire le P. de Lubac, dont il faudrait citer aussi le *Corpus mysticum*, si convaincant sur le thème qui nous occupe.

Si j'ai opposé théologie constructive, contemplative, et théologie défensive et dialectique, j'ai pensé à l'enseignement appauvri des manuels beaucoup plus qu'à l'enseignement des grands docteurs comme saint Thomas. Son traité

de la Rédemption (qui s'opère par mode de mérite, de satisfaction, de sacrifice, de rédemption et d'efficience) ne semble sec qu'à ceux qui se contentent d'en regarder les têtes de chapitres. Si nous considérons non plus le cadre abstrait mais le contenu, nous y découvrirons une substance succulente et profondément religieuse.

Pourquoi le Christ nous a-t-il mérité le salut? (*III<sup>a</sup> P.*, q. 48, 1). Parce que sa grâce n'est pas seulement une grâce individuelle, mais encore une grâce capitale, la grâce du chef de l'Église, qui rejaillit sur tous ses membres.

Si sa Passion a causé notre rédemption par mode de satisfaction surabondante, c'est premièrement à cause de la grandeur de sa charité, en vertu de laquelle il a souffert (art. 2). Et il a satisfait pour nous parce que « le Chef et les membres ne font qu'une seule personne mystique », et parce qu'ils ne sont pas deux, mais un, par la charité qui les unit.

Il nous a sauvés par mode de rédemption parce qu'il a versé pour nous le plus grand prix qui soit : en se donnant lui-même pour nous (art. 4).

Les idées essentielles qui sous-tendent visiblement ce traité de la Rédemption, c'est donc à la fois la solidarité qui unit le Christ aux hommes, en vertu de sa grâce de chef qui rejaillit sur ses membres, et la charité qui a inspiré la Passion du Christ, qui l'a rendue volontaire, agréable au Père et valable pour les hommes, que le Christ a aimés au point de se donner lui-même tout entier pour eux.

Si la Rédemption a pour but l'unité dans la charité, elle a pour fondement la solidarité, elle a pour inspiration l'amour :

« Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que tous ceux qui croient en lui ne périssent pas, mais possèdent la vie éternelle » (*Jo.*, III, 16).

« Personne n'a de plus grand amour que celui qui livre sa vie pour ses amis » (*Jo.*, XV, 13).

« En ceci nous avons connu l'amour, c'est qu'il a, lui, donné sa vie pour nous » (*I Jo.*, III, 16).

« L'amour consiste en ceci : ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu; non, c'est lui qui nous a aimés et qui a envoyé son Fils comme victime de propitiation pour nos péchés » (*Ibid.*, IV, 10).

J'ai gardé pour la fin l'article troisième de cette question : la rédemption a-t-elle été opérée par mode de sacrifice ? Saint Thomas, comme toujours, s'y appuie sur la définition du sacrifice qu'il emprunte à saint Augustin : *Le vrai sacrifice est toute œuvre bonne accomplie pour que nous nous unissions à Dieu en une sainte société — œuvre rapportée à cette fin du bien qui est de pouvoir nous rendre véritablement bienheureux.*

Or, continue saint Thomas, « le Christ s'est offert lui-même pour nous dans la Passion, et cela même — qu'il a volontairement enduré la Passion — fut suprêmement agréable à Dieu, comme provenant d'une suprême charité ». Vous voyez que la charité est toujours le nœud de ces syllogismes théologiques.

*La messe, sacrifice sacramentel.*

Mais il faut nous arrêter à la définition de saint Augustin. Elle peut surprendre : toute œuvre bonne. Alors le sacrifice n'est plus une action particulière ? Où est l'immolation ? Où est l'offrande ? Saint Augustin parle ici du sacrifice réel, intérieur, dont le sacrifice rituel n'est que le signe. Le grand devoir de l'humanité, c'est de se rapporter à Dieu comme à sa fin. Ce devoir s'exprime spécialement par le sacrifice visible, qui n'est que le signe du sacrifice invisible, lequel consiste en tout acte vertueux. L'immolation et l'offrande rituelle seront sans doute nécessaires pour exprimer cela d'une façon indubitable. Mais l'offrande et l'immolation ne sont que des points de départ et des conditions. Ce qui fait la substance et la fin du sacrifice, tout sacrifice, visible et invisible, c'est que nous nous unissions à Dieu « ut sancta societate inhaeremus Deo, ... quo veraciter beati esse possimus ». L'essence et la fin de tout sacrifice, ce n'est pas la destruction, la mort et le sang, c'est l'union à Dieu, c'est la vie et l'enrichissement qui en résultent<sup>12</sup>.

Ceci nous fait comprendre comment le sacrifice eucharistique peut être signe et cause propre et immédiate de la *res sacramenti* : l'unité ecclésiale.

12. Nous nous inspirons ici de l'étude si éclairante du P. DE MONT-CHEUIL, *op. cit.*, ch. II : *L'unité du sacrifice et du sacrement dans l'Eucharistie.*

Nous voyons donc que la messe ne doit pas être présentée comme composée de trois parties successives comme les trois actes d'un drame : l'offrande, où seraient déjà contenus notre don et notre unité, sans référence au sacrifice qui suit; un sacrifice qui ne serait que séparation du corps et du sang (celle-ci *signifie*, mais ne constitue pas le sacrifice), et mise à mort; une communion enfin, qui nous rassemblerait dans l'unité. *Signum tantum, res et signum, res tantum* sont des approfondissements successifs du mystère par notre esprit, ce ne sont pas des réalités successives et séparées; ce sont des significations et des réalités qui s'enveloppent simultanément les unes les autres.

*L'unité de l'offertoire, de la consécration et de la communion.*

Ceci peut nous aider à résoudre le problème si discuté de l'offertoire. L'offertoire est-il ou non l'offrande de nous-même? Réalise-t-il déjà l'unité ecclésiale dans la charité? Il faut répondre fermement que *non*. L'offertoire n'est, pris formellement en lui-même, que l'apport et l'offrande du pain et du vin. Mais nous savons déjà, en les présentant, que ce pain et ce vin sont destinés à devenir le Corps et le Sang du Christ. La consécration, en réalisant la présence du Christ immolé, signifie et produit déjà la *res sacramenti*<sup>13</sup>, qui s'exprimera de façon éclatante dans la communion. Dans la consécration se fait l'offrande et l'immolation du Christ (en un seul acte indivisible), qui signifie et contient son Corps mystique : l'Église unie à lui, et unie en elle-même, dans cette charité qui est à la fois l'inspiration profonde, la fin ultime et la loi de la fécondité de son sacrifice. Déjà, à la consécration, nous ne formons qu'un seul pain, avant même que ce pain nous soit donné en nourriture. Mais cette nourriture ne se réalisera que dans la communion. Ceci peut nous faire comprendre pourquoi les théologiens nous disent que la communion est partie intégrante et non essentielle du sacrifice : parce que celui-ci est entièrement réalisé dans la consécration. Ceci peut aussi aider à admettre qu'une messe où les fidèles ne communient pas

<sup>13</sup>. Nous disons ceci sans oublier les réserves exprimées plus haut, p. 4, sur la *res significata et effecta, non contenta*.

soit parfaitement valable, contrairement à l'opinion de Luther. Non seulement parce que le prêtre qui communie représente et récapitule tous les fidèles, mais aussi parce que la *res sacramenti* est déjà réalisée dans la consécration du pain et du vin.

La méconnaissance de cette vérité essentielle aboutit à une malfacon regrettable dans la façon de célébrer la messe et de l'expliquer. Je songe à la négligence habituelle envers les prières pourtant capitales qui suivent la consécration. On croirait que, pour beaucoup, il n'y ait là que du remplissage et qu'il ne se passe rien d'important entre la consécration et le *Pater*. Or ces prières expriment l'essence même et la *res* du sacrifice.

« Unde et memores », *c'est pourquoi, Seigneur, nous vos serviteurs, mais aussi votre peuple saint... nous vous offrons en mémoire de la bienheureuse Passion, bienheureuse parce qu'elle nous introduit dans la béatitude : « ut sancta societate inhaereamus Deo »... en mémoire de la résurrection du séjour des morts, parce que le sacrifice de la Croix s'achève dans la résurrection, agrément du sacrifice par Dieu, don de la vie nouvelle, prémices de la résurrection générale, qui fera tomber toutes les barrières et nous unira définitivement en une sainte société... en mémoire de l'Ascension glorieuse dans les cieux, parce que l'Ascension achève la gloire du Christ et achève notre rédemption, notre libération : « Ascendens in altum, captivam duxit captivitatem » ; parce que l'Ascension ouvre le ciel où nous serons rassemblés, et commence le regroupement des élus en installant leur chef à la droite du Père, en commençant le peuplement de ce ciel où Dieu sera tout en tous, où l'Église de la terre se transfigurera en la Jérusalem céleste.*

Je passe rapidement sur le *Supra quae*, qui met notre sacrifice d'aujourd'hui en relation avec le sacrifice de toute l'humanité.

Mais qu'est-ce que le *Supplices*, sinon la demande d'une réalisation finale du sacrifice par sa translation en Dieu, par notre translation dans les richesses surabondantes de la divinité, qui est le but de la rédemption et de l'Eucharistie ? Cette prière réunit et identifie notre participation présente à l'autel de la terre avec le sacrifice unique et unifiant de l'unique autel divin. Et cette prière s'oriente déjà vers la

communion, qui scellera notre unité dans le sacrifice du Christ et lui fera porter tous ses fruits de sainteté. Il faudrait ici peser tous les mots pour apprécier leur valeur communautaire.

Dans cette perspective, on voit comment un offertoire qui ne déboucherait par immédiatement sur la consécration serait un acte purement humain, sans valeur sacramentelle, et comment nous ne pouvons donner à l'offertoire une valeur de sacrifice et d'offrande de nous-mêmes qu'en l'éclairant par avance des lumières du sacrifice : tel est, d'ailleurs, très exactement, le sens de la secrète.

On voit aussi comment la communion qui se donnerait totalement en dehors d'une référence au sacrifice de la messe n'est pas seulement quelque chose d'anormal, mais de proprement impensable et absurde. C'est pourquoi nous devons éviter autant que possible la célébration rituelle de la communion en dehors de la messe, qui risque d'habituer les fidèles à une séparation véritablement contraire à la nature profonde des choses.

#### *Manifestation de la « res » de l'Eucharistie.*

Et maintenant, il me resterait à entrer dans ce qui m'avait paru, au premier abord, être le sujet même de cet exposé. Mais je me suis aperçu que tout cela : comment il se manifeste que l'unité du Corps mystique est la *res* de l'Eucharistie, vous le savez déjà, ou bien cela vous a été dit par le P. Vergriete.

Je me contenterai donc de quelques rappels très brefs.

Les figures de l'Eucharistie ont presque toutes une portée communautaire : l'Agneau pascal fonde, en le libérant, le peuple de Dieu; la manne le nourrit et achève sa constitution comme peuple, avant l'entrée dans la terre promise. Parmi les figures de l'Eucharistie, n'oublions pas la multiplication des pains, que Notre-Seigneur rattache explicitement au don de la manne dans le désert<sup>14</sup> (Jean, VI, 32, 49).

14. Dans son livre récent, *Sacramentum futuri*, le P. DANIELOU note d'ailleurs que les évangélistes Matthieu et Jean montrent les événements figuratifs de l'Exode comme repris et réalisés par le Christ, saint Matthieu dans les événements de sa vie, et saint Jean dans ses institutions sacramentelles.

Comme il n'y avait d'abord, au désert, qu'une assemblée désordonnée, nous voyons, dans une solitude agreste, une foule désordonnée, « comme des brebis sans pasteur » (Marc, vi, 34), que le Seigneur rassemble, qu'il fait placer en ordre (Luc, ix, 14; Marc, vi, 40), et la foule a si bien senti cette réussite communautaire qu'elle veut le faire roi (Jean, vi, 15).

Mais c'est surtout dans l'institution qu'il faut chercher la signification communautaire de l'Eucharistie. Ce qui est primordial, c'est le fait, si simple et si évident qu'on risquerait de l'oublier, que le Christ a institué le sacrifice de son Corps et de son Sang sous les espèces d'un aliment et d'une boisson, permettant avec lui l'union personnelle la plus étroite, et dans la forme d'un banquet fraternel. Mais, si l'on veut scruter les détails, il convient d'accorder une importance particulière à cette catéchèse préparatoire que fut le lavement des pieds. Non point seulement acte d'humilité, mais geste de solidarité, exhortation à la charité fraternelle et au service mutuel. En se faisant serviteur, Jésus ne peut qu'évoquer, en sa personne, le serviteur de Yahweh, lui qui, dit-il en une occasion semblable, est venu « pour servir et pour donner son âme comme rançon pour plusieurs » (Matth., xx, 28; Marc, x, 45). Il faudrait insister aussi sur les paroles consécatoires. Le pain, qui doit être rompu, est par lui-même symbole d'unité, comme le calice, qui circule de main en main. Et si le calice est répandu pour la rémission des péchés, c'est afin de conclure une nouvelle alliance. Le péché, c'est la rupture de l'alliance. La rédemption ne consiste donc pas seulement à remettre les péchés, mais à restaurer l'alliance, ou plutôt à conclure une alliance nouvelle plus belle, aboutissant à une unité infiniment plus profonde que l'ancienne. Il faudrait aussi étudier longuement le discours de la Cène et la prière sacerdotale, qui sont comme une grande catéchèse de la charité, de l'unité dans le Saint-Esprit, et de la force que donne l'Eucharistie pour résister aux persécutions.

Il faudrait enfin parler des rites de la messe, qui expriment et confirment cette unité ecclésiale dans la charité. Dom Capelle et le P. Gy l'ont fait pour les rites d'offertoire et de communion. Mais, à côté des rites particuliers, auxquels les fidèles attachent parfois trop d'importance (au

point de ne plus reconnaître la messe quand ils constatent une variante secondaire dans l'ordre extérieur des cérémonies), il faut mettre en valeur des aspects globaux qui passent inaperçus : que la messe est une assemblée; que le prêtre est à la fois son chef et son délégué; qu'il parle, à ce titre, au pluriel; que l'assemblée se réunit le dimanche parce que c'est le jour de la résurrection, mais aussi (Pline le Jeune, qui ignorait la mystique dominicale, l'avait bien remarqué) parce qu'une réunion à jour fixe (*stato die*) est nécessaire à l'unité. N'oublions pas enfin le chant, qui est un signe magnifique d'unité.

La croyance de l'Église est résumée à cet égard dans la secrète du *Corpus Christi* : « Accordez à votre Église, Seigneur, les dons de l'unité et de la paix, qui sont signifiés mystiquement dans ces offrandes. » En effet, ces « dons » n'y sont pas signifiés naturellement, en vertu de la nature des offrandes, mais « mystiquement », c'est-à-dire en raison du mystère opéré.

Quant au Concile de Trente, préoccupé avant tout de définir et de sauvegarder la présence réelle dans le sacrement, et le caractère sacrificiel de la messe, voici comment il présente d'emblée l'Eucharistie : « Notre Sauveur l'a laissée dans son Église, comme le symbole de l'unité et de la charité de celle-ci, par laquelle il a voulu que tous les chrétiens fussent joints et unis entre eux<sup>15</sup>. »

### *Conclusions pastorales.*

Voici maintenant les conclusions de cet exposé. Les trois premières ont déjà été signalées.

1) La *res* de l'Eucharistie n'est pas nécessairement produite par la célébration rituelle. Pour réaliser la *res* de l'Eucharistie, il faut un effort pastoral et missionnaire. C'est tout le sens de notre session.

15. Sess. XIII, D.-B. 873. Cf. même Sess., cap. 8 (« sur l'usage de cet admirable sacrement ») : « Enfin, avec une affection paternelle, le saint Concile exhorte, demande et supplie, « par les entrailles de la miséricorde de notre Dieu » (Luc, 1, 78) pour que tous et chacun de ceux qui portent le nom chrétien finissent, un jour, désormais, par se réunir et s'accorder (jam tandem aliquando conveniant et concordent) dans ce « signe d'unité », dans ce « lien de charité », dans ce symbole de concorde... » D.-B. 882.



2) La *res* de l'Eucharistie n'est pas signifiée directement par le *signum tantum*, les espèces consacrées dans leur matérialité et leur signification obvie, mais par la *res et signum*, qui est le Corps du Christ immolé, réellement présent sous ces espèces.

3) Notre catéchèse de la messe doit donc faire appel avant tout au mystère sacramentel. Ceci ne veut pas dire qu'elle doit s'arrêter à la transsubstantiation ou à la merveille de la présence réelle sans aller au delà; mais qu'en s'appuyant sur cette base très solide, sur ce roc de la foi, notre catéchèse doit aller jusqu'à la *res sacramenti* : le Christ immolé, à la messe, est réalité, mais il est encore signe d'autre chose. Étant donné cette situation centrale, fondamentale, de l'immolation du Christ, nous devons donc, dans notre célébration et notre catéchèse, accorder une particulière attention aux prières qui suivent la consécration.

Voici enfin deux conclusions nouvelles, d'ordre tout à fait pratique, où s'exprime l'expérience du prédicateur liturgique.

4) Il est souvent nécessaire de donner aux fidèles une explication détaillée des rites. Nous devons, certes, leur faire une catéchèse globale, leur expliquer comment la messe tout entière est un sacrifice, un repas, une fête, etc. Mais cela risque de leur paraître abstrait, et, en tout cas, ils tiennent à savoir pourquoi le prêtre baise l'autel, dit *Dominus vobiscum*, rompt l'hostie en trois, etc. Or la multiplicité des notations historiques, anecdotiques, littéraires, risque alors de les fatiguer et de les éparpiller. En sortant, ils auront tout oublié. Le meilleur moyen de récapituler ces détails innombrables et de laisser aux auditeurs un souvenir profond et profitable, c'est de tout ramener à une seule vérité de fond : que la messe est le sacrifice de l'unité.

C'est là aussi le meilleur moyen d'éviter l'archéologisme. Nous sommes obligés, très souvent, pour expliquer l'état actuel d'un rite, de faire appel aux pratiques de l'Église primitive. Il faut dire et redire aux fidèles que nous devons les ramener ainsi aux origines non seulement parce que la messe ne date pas d'hier, mais parce que nos Anciens, comme nous le montrent avec insistance les Actes des Apôtres, étaient des modèles de charité et de joie fraternelles.

5) Enfin, lorsque nous demandons à nos paroissiens de

modifier leur comportement : ne pas rester près de la porte, occuper les premiers rangs, ne pas avoir de place réservée, se lever tous ensemble, chanter à l'unisson et à plein cœur, répondre au prêtre, apporter un missel ou n'en pas apporter, selon le degré de maturité liturgique de la paroisse — veillons à motiver ces réformes, voire ces révolutions, par une raison d'unité et de charité. Ne laissons pas croire que ces exigences sont des marques d'autoritarisme, ou qu'elles procèdent d'un désir éperdu de nouveauté. Que nos gens ne nous obéissent pas pour nous faire plaisir ou pour suivre une mode. Ne leur persuadons même pas que c'est plus beau ou plus méritoire d'agir ainsi. Donnons à tout cela une signification de charité. Si nous leur demandons de se rapprocher les uns des autres et de se rapprocher de l'autel, c'est parce qu'il est inadmissible qu'au banquet de la charité on fasse bande à part, et qu'on n'aille pas puiser sa charité à sa source qui est l'autel, symbole du Christ, pierre d'angle et prêtre qui rassemble l'humanité dispersée. Si nous leur demandons de chanter ensemble, c'est parce qu'au festin de la charité nos prières et nos louanges doivent être unanimes. Si nous leur demandons de gagner la sainte Table en procession, et non pas à la débandade, c'est parce que cette procession est signe d'unité et de célébration communautaire.

Nous pourrions conclure en démarquant le mot de saint Paul. Il y a, dans notre liturgie et dans notre vie chrétienne, de grandes choses. Beaucoup passeront. Mais plus grande est la charité, qui demeure.

A.-M. ROGUET.