

*La Maison-Dieu*, 137, 1979, 81-102

Pierre-Marie GY

## L'EUCCHARISTIE DANS LA TRADITION DE LA PRIÈRE ET DE LA DOCTRINE

**D**EPUIS quatre siècles, il y a eu en Occident de grandes interrogations doctrinales et pratiques sur l'Eucharistie de trois points de vue : Quelles doivent être la fréquence et les formes de la Communion ? L'Eucharistie est-elle un sacrifice, et en quoi ? Interrogations enfin sur la transsubstantiation. Notons d'emblée que ces différentes questions, même s'il faut les considérer successivement, doivent être liées ensemble pour être vraiment comprises.

Au 20<sup>e</sup> siècle, ces questions ont été vues sous un jour nouveau par l'effet conjoint du mouvement liturgique et d'une connaissance plus approfondie de la Tradition. C'est dans cette perspective que je vais tenter d'en présenter la problématique.

### I. *LES PRATIQUES DE LA COMMUNION ET SA FRÉQUENCE*

C'est dans ce domaine que le mouvement liturgique et eucharistique — je voudrais, en perspective globale, ne pas séparer l'un de l'autre — a modifié de la façon la plus profonde

la physionomie de la célébration eucharistique, soit parce que des questions théologiques restées en suspens ont été résolues au préalable (S. Pie X), soit parce que le mouvement liturgique a été accompagné par un ressourcement théologique, ou même a en quelque mesure provoqué celui-ci.

Une telle observation justifie, je pense, que mon exposé commence par cette partie qui, dans les traités théologiques classiques, reçoit d'ordinaire la dernière place.

On peut, sans trop simplifier, dire que depuis le 4<sup>e</sup> siècle, donc à peu près depuis la paix de l'Église jusqu'à S. Pie X, la pratique eucharistique moyenne a été de trois ou quatre communions par an<sup>1</sup>. Une seule exception notable : l'Église Romaine, qui semble s'en être tenue à la communion hebdomadaire jusque vers le 8<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>. Mais par ailleurs la constante médiévale s'est en général maintenue autant que je sache, à peu près jusqu'à nos jours, malgré les efforts des Réformateurs<sup>3</sup> et d'importants renouveaux à différentes époques. Et le canon 21 du IV<sup>e</sup> concile du Latran (1215), si important pour l'appareillage sacramentel de l'Église, se présente, lorsqu'il prescrit la communion pascale (DENZINGER-SCHÖNMETZER 812), non comme un précepte surajouté mais comme la détermination d'un minimum dans l'obéissance au vouloir du Christ. Comme disait la formule que nous avons héritée du moyen âge, « ton Créateur recevras, au moins à Pâques humblement ». Ainsi S. Louis, qui assiste à la messe tous les jours et se confesse une

1. Pour la période qui va jusqu'au concile de Trente, les études sur le sujet ont été résumées par J.A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, trad. française, T. III, Paris: 1954, 291-298. Pour la période depuis Trente, J. DUHR, dans l'article « Communion fréquente » du *Dictionnaire de Spiritualité*, T. II, 1937-1953, c. 1234-1292, traite plutôt de la communion des personnes pieuses que de la pratique commune. Ce dernier point mériterait d'être étudié dans son ensemble, notamment à partir des catéchismes.

2. *Ep. à Egbert*, ch. 9 (P.L. 94, 666). Cf., pour la communion régulière de ceux qui assistent à la messe, le c.11 des *Fausses Décrétales* (HINSCHIUS, 70) : « Peracta consecratione, omnes communicent, qui noluerint ecclesiasticis carere liminibus. Sic enim et Apostoli statuerunt, et sancta Romana tenet Ecclesia ». Ce texte ayant été reproduit au XII<sup>e</sup> s. par le Décret de Gratien (*De Consecratione* II, 10.- FRIEDBERG I, c.1317), la Glose dira qu'il vise seulement les ministres de l'autel.

3. Pour Luther et le luthéranisme allemand du XVI<sup>e</sup> s., cf. H.B. MEYER, *Luther und die Messe*, Paderborn 1965, 363-368.

fois par semaine, ne communie guère que six fois par an<sup>4</sup>. Et les religieuses de son temps communient en général une fois par mois.

Or il se trouve que la théologie n'a jamais cessé d'enseigner que la communion fréquente, voire quotidienne, était bonne en soi. Mais en même temps on considérait comme allant de soi que pour communier il fallait se confesser au préalable. Le vieil adage le dit fort bien : il faudrait que quelqu'un ait une qualité chrétienne exceptionnelle pour qu'on lui donne « le Bon Dieu sans confession ».

En même temps, les théologiens se sont demandé s'il était bon de communier lorsqu'on était attaché à des péchés véniels délibérés. Beaucoup, aux 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> s., répondent que non, en particulier les jansénistes<sup>5</sup>, dont la doctrine sur la Pénitence et la Communion a une importance historique encore plus grande que leur doctrine sur la grâce. C'est cette question précise des conditions théologiques de la Communion que S. Pie X a tranchée en 1905 (DENZ.-SCH. 3379-3381), en affirmant qu'il suffisait, pour communier, de l'état de grâce et de l'intention droite. Par là, en même temps que par le décret *Quam singulari* sur la communion des petits enfants (DENZ.-SCH. 3530-3536), il a exercé une influence décisive sur la pratique eucharistique dans l'Église<sup>6</sup>.

4. Cf. P. BROWE, *Die häufige Kommunion im Mittelalter*, Münster 1938, 119.

5. L'ouvrage essentiel est le traité d'Antoine ARNAULD *De la fréquente Communion*, Paris 1643. Henri BREMOND a soutenu, contrairement à l'opinion reçue, que la thèse d'Arnauld n'était guère différente de l'enseignement théologique du temps. La question est réelle, et mériterait d'être réétudiée dans son ensemble.

6. *Quam singulari* apporte deux compléments au canon correspondant du IV<sup>e</sup> Concile du Latran. Tout d'abord il détermine que l'âge de raison (« anni discretionis ») se situe vers sept ans. En second lieu, là où le canon du Latran énonçait que la communion pascale est obligatoire à partir des *anni discretionis*, le décret de S. Pie X requiert, pour que les enfants puissent communier, une première connaissance des mystères de la foi.

De toute façon, il est à noter que la notion même des *anni discretionis* est prise du sacrement de pénitence, ou plus précisément de la capacité de distinguer entre le bien et le mal, c'est-à-dire de la possibilité de commettre un péché mortel. La discipline, propre à l'Église latine, selon laquelle les enfants doivent attendre l'âge de raison pour pouvoir communier, si légitime qu'elle puisse être, ne découle pas de façon nécessaire de la nature de l'Eucharistie.

Toujours à propos des pratiques de la Communion, plusieurs autres points seraient ici à examiner : - En premier lieu la restauration par Vatican II de la communion au calice, très importante, à mon avis, pour une pratique et une intelligence juste de l'Eucharistie, notamment sous son aspect sacrificiel. - En second lieu l'impossibilité de communier lorsqu'on a commis une faute grave ( ce qui pose la question de savoir si la pratique eucharistique peut être en bon état lorsque la pratique de la Pénitence ne l'est pas). - En troisième lieu le rapport de la communion eucharistique à la communion ecclésiale. Arrêtons-nous un instant sur ce dernier point. La piété eucharistique des décennies qui ont suivi S. Pie X a retrouvé la portée communautaire et fraternelle, au sens le plus profond du mot, de la communion eucharistique, qui est *koinônia* avec toute la richesse néo-testamentaire de ce terme. Mais, à partir de son grand livre *Catholicisme* (1935), le P. de Lubac, qui est assurément le théologien de langue française qui a le plus contribué en notre siècle à la théologie de l'Eucharistie, a souligné l'interconnexion entre l'Eucharistie et l'Église, la communion eucharistique et la communion ecclésiale. A mon avis, comme à celui du P. Congar, la portée essentielle de la constitution conciliaire *Lumen Gentium* consiste en ce que, d'une part, la vision catholique de l'Église se redécouvre non pas seulement sociétaire et organisationnelle, mais basée et enracinée dans les sacrements et principalement dans l'Eucharistie, et que, d'autre part, la fraternité eucharistique fait corps avec la communion ecclésiale, s'objective en elle, est structurée par elle et inséparable de celle-ci. Comme théologien et comme historien catholique, je fais miennes les paroles de l'historien Rudolf Sohm : « De l'ordre interne de la liturgie eucharistique procède l'ordre interne de l'Église »<sup>7</sup>.

---

7. « Aus der Ordnung des eucharistischen Gottesdienstes ist die Ordnung der Kirche hervorgegangen » (*Kirchenrecht* I, Leipzig 1892, 68).

## II. L'EUCCHARISTIE, ACTION DE L'ECCLESIA, SACRIFICE ET MÉMORIAL

Nous allons envisager en premier lieu la redécouverte de l'Eucharistie comme action de l'Ecclesia, en second lieu comment on a retrouvé que la messe était non seulement sacrifice mais également mémorial, Eucharistie.

### 1. L'action de l'Ecclesia

Ici, le facteur essentiel de la redécouverte a été la pratique du mouvement liturgique, mettant en œuvre l'idée, lancée par S. Pie X, de la « participation active » des fidèles à la messe, et lui donnant une ampleur et une portée sacramentelle et ecclésiologique qu'on ne pouvait prévoir à l'origine. La pratique, éclairée par la connaissance de l'histoire liturgique ancienne, fit découvrir progressivement que non seulement la participation des fidèles s'était au cours des siècles comme affaissée, mais que certains rôles, qui paraissaient à l'époque moderne spécifiquement sacerdotaux, ne l'étaient pas en réalité. Je me rappelle le mal que j'ai eu, dans les années 50, à en établir la preuve pour la lecture de l'épître, et j'entends encore mon maître Dom Bernard Botte me dire alors, par mode de boutade : « le seul rôle que le prêtre ne se soit pas pris pour lui-même est celui de présenter les burettes ». C'est dire le prix, pour l'ecclésiologie de la célébration, de l'article 28 de la constitution conciliaire sur la Liturgie : « Dans les célébrations liturgiques que chacun, ministre ou fidèle, fasse seulement et totalement — *solum et totum* — ce qui lui revient en vertu de la nature des choses et des règles liturgiques ».

La mise en œuvre de la constitution sur la Liturgie et l'approfondissement ecclésiologique que lui apporte la constitution sur l'Église conduisent, me semble-t-il, à dépasser la notion de participation active et à lui préférer celle, mise en avant par le P. Congar, de l'Ecclesia, sujet de la liturgie, y

compris de la liturgie eucharistique<sup>8</sup>, tout en faisant remarquer qu'on affecte parfois l'étude du P. Congar d'une sorte d'évidence brutale qu'il n'y a pas mise. Dire que l'Ecclesia est le sujet de la célébration n'est nullement mettre en cause le rôle spécifique du prêtre, auquel il appartient de présider l'Ecclesia et de consacrer l'Eucharistie *in persona Christi*<sup>9</sup> ou, pour parler comme S. Ambroise et S. Jean Chrysostome, de prononcer les paroles du Christ par lesquelles toute Eucharistie est consacrée<sup>10</sup>. C'est rendre sa force néo-testamentaire au mot *Ecclesia*, qui désigne inséparablement l'Église du Christ qui est en ce lieu et l'assemblée célébrante<sup>11</sup>. C'est aussi rendre son ampleur ancienne au verbe « célébrer », que le moyen âge a restreint au prêtre<sup>12</sup>. Quand le missel de Paul VI remplace le mot *celebrans* par celui de *sacerdos celebrans*, il veut dire précisément que l'évêque ou le prêtre — *sacerdos* englobe les deux — célèbrent l'Eucharistie, mais que toute l'Ecclesia le fait avec eux. La célébration est *Actio Christi et populi Dei hierarchice ordinati* (Présentation générale du Missel Romain, n. 1).

## 2. La célébration eucharistique

Au cours des trois derniers siècles, la piété et la théologie catholiques ne disposaient pas d'autre notion que de celle de

8. « L'« Ecclesia » ou communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique », dans J.-P. JOSSUA et Y. CONGAR, *La liturgie après Vatican II* (Unam Sanctam, 66), Paris 1967, 241-282.

9. Cf. B.-D. MARLIANGEAS, *Clés pour une théologie du ministère : In persona Christi, in persona Ecclesiae* (Theologie historique, 51), Paris 1978.

10. Cf. ci-dessous, notes 15 à 17.

11. Cf. mon article « Eucharistie et 'Ecclesia' dans le premier vocabulaire de la liturgie chrétienne », LMD 130, 1977, 19-34.

12. Dans l'usage ancien, liturgique et patristique, *celebrare* se dit de l'Église ou des chrétiens en général (cf. B. DROSTE, « *Celebrare* » in *der römischen Liturgiesprache*, München 1963). A partir du XIII<sup>e</sup> s. au plus tard, *celebrare* est réservé au prêtre qui célèbre la messe. Cf. par exemple S. Thomas d'Aquin : « Sacerdos est quasi persona publica, et ideo oportet quod non solum pro se, sed etiam pro aliis celebret » (*In Sent.*, L. IV, Dist. 12, q. 3, art. 1, quaestiunc. 4, ad primum.— MOOS 234). Je compte étudier pour elle-même cette évolution de *celebrare* et sa portée théologique.

sacrifice pour désigner l'Eucharistie comme action. Elle est assurément un sacrifice, mais nous avons besoin d'autres notions encore pour la caractériser pleinement. Ici de nouveau, la pratique eucharistique, éclairée par la redécouverte de la Tradition, a joué un rôle essentiel. Il faut mentionner ce que nous devons à deux grands liturgistes de langue allemande, le bénédictin Odo Casel et le jésuite Josef Andreas Jungmann, grâce auxquels la prière eucharistique a retrouvé un rôle central dans la célébration de la messe et dans la manière dont nous vivons la messe<sup>13</sup>.

### *Le rôle central de la prière eucharistique*

Le canon romain, la prière eucharistique I, est une prière eucharistique entre toutes puisque c'est celle de l'Église de Pierre depuis le 4<sup>e</sup> s., celle aussi de S. Ambroise et bientôt de tout l'Occident. Néanmoins il a un point faible : avec l'ancienne préface commune, il n'y était plus question d'action de grâces après la première phrase de la préface, sinon dans la brève mention du *gratias agens* dans les paroles de la consécration. La prière eucharistique II, celle de la Tradition apostolique d'Hippolyte, et les deux prières eucharistiques qu'on y a ajoutées, restaurent l'action de grâces pour toute l'histoire du salut, tandis que la prière eucharistique IV réserve la partie qui précède le Sanctus, celle que nous appelons la préface, à l'action de grâces pour la création. On demande parfois si l'on peut, avec la prière eucharistique IV, employer une préface de son choix. Ce n'est pas une simple question rubricale, c'est une grande question théologique : peut-on bien rendre grâces pour la Rédemption sans rendre grâces en même temps pour la création ? Peut-on croire au salut de Dieu en laissant se

13. D'O. CASEL, cf. en particulier son important ouvrage posthume *Das christliche Opfermysterium. Zur Morphologie und Theologie des eucharistischen Hochgebetes*, Graz 1968. De JUNGSMANN, outre *Missarum Sollemnia* (1<sup>re</sup> éd. 1948), il faut mentionner spécialement son petit livre *Das eucharistische Hochgebet*, Würzburg 1954 (traduction française *La grande prière eucharistique*, Paris 1955). Ce sont les traducteurs de Jungmann, à ce qu'il me semble, qui ont créé l'expression française de « prière eucharistique » (*Eucharistiegebet*).

séculariser la foi en Dieu créateur? « Je crois en Dieu le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre ».

La place, heureuse je pense, faite dans les prières eucharistiques romaines à l'épiclese consécratoire, comporte un inconvénient pour leur structure. L'épiclese interrompt la progression et l'enchaînement qui font déboucher l'histoire du salut dans l'événement pascal dont nous célébrons le mémorial. Il y a continuité dans l'histoire du salut jusqu'au mystère pascal qui achève cette histoire et d'une certaine manière la récapitule. La prière eucharistique de S. Jean Chrysostome évoque cela dans les mots qui introduisent le récit de l'Institution : « Lorsqu'il fut venu, et qu'il eût accompli toute l'économie du salut qui était pour nous, la nuit où il se livra... ». Toute l'histoire du salut jusque et y compris la Pâque est, avec la création, objet d'action de grâce, et tout le salut est récapitulé dans le mémorial, jusqu'au retour du Christ, qui est en quelque sorte précontenu dans le mémorial que nous célébrons. C'est dans l'anamnèse des prières eucharistiques antiochiennes et byzantines que l'exégète anglais Dodd a puisé l'idée de l'eschatologie réalisée<sup>14</sup>.

Sur l'unité de l'événement pascal célébré dans l'Eucharistie, sur les paroles du Christ : « Ceci est mon Corps », « ceci est mon Sang » et sur le mémorial, trois remarques sont nécessaires.

#### *L'Eucharistie, mémorial total*

La première est que l'Eucharistie, que le Seigneur Jésus a instituée au seuil de la Pâque, l'Église, quasi d'emblée, l'a célébrée et la célèbre le dimanche matin, au matin de la résurrection, marquant ainsi qu'elle célèbre dans l'Eucharistie

14. C.H. DODD, *La prédication apostolique et ses développements*, trad. française, Paris 1964 (1<sup>re</sup> éd. anglaise 1936), 124 : « La vraie nature de ce *geminus adventus* du Seigneur ne pourra mieux s'étudier que dans l'Eucharistie, où la conscience spirituelle de l'Église atteint son point culminant. L'Eucharistie a été depuis le début un sacrement eschatologique, une anticipation du banquet céleste, qui était le vénérable et mystérieux symbole de la vie parfaite dans l'Age à venir. Son caractère eschatologique est conservé le plus clairement et le plus expressivement dans les liturgies orientales... ».

ce que Dom Cyprien Vagaggini a appelé l'unitotalité du mystère pascal, indissolublement mort-et-résurrection, faisant mémoire à la fois de la mort et de la résurrection du Christ. Le dimanche est un jour total, et l'Eucharistie un mémorial total.

### *Le rôle des paroles du Christ*

Ma deuxième remarque porte sur le rôle des paroles du Christ et leur rapport à l'unité de toute la prière eucharistique. Il y faudrait un développement et des précisions que je ne puis introduire ici. Je me contenterai de rappeler l'idée de S. Jean Chrysostome selon laquelle les paroles du Christ, prononcées une fois pour toutes à la Cène, réalisent toutes nos Eucharisties<sup>15</sup>, et la catéchèse de S. Ambroise sur les paroles de l'Eucharistie : c'est le Seigneur Jésus lui-même qui crie (*ipse clamat*)<sup>16</sup> : « Ceci est mon Corps, Ceci est mon Sang ». Avant ces paroles, c'est du pain ordinaire ; après elles, c'est le Corps du Christ<sup>17</sup>. Lorsque nous parlons, dans notre catéchèse ou

15. Le jeudi saint, Jean Chrysostome prêche : « Le Christ est là... En effet ce n'est pas un homme qui fait que les oblats deviennent corps et sang du Christ, mais c'est le Christ lui-même, lui qui a été crucifié pour nous. Le prêtre se tient là, remplissant un rôle sacramentel (*schéma plèrôn*) et prononçant ces paroles, mais la puissance et la grâce sont de Dieu. Il dit : 'Ceci est mon Corps'. Cette parole transforme les oblats. Et de même que cette parole : 'Croissez et multipliez-vous, et remplissez la terre' (Gn 1, 28), qui a été prononcée une seule fois, donne en tout temps force à notre nature pour engendrer des enfants, de même cette autre parole, prononcée une seule fois, réalise le sacrifice parfait à chaque table dans les églises, depuis lors jusqu'à aujourd'hui et jusqu'à son retour. » (*In proditione Iudae Hom I, 6* (P.G. 49, 380)).

16. Dom B. BOTTE traduit : « Le Seigneur Jésus lui-même le *proclame* » (dans l'évangile), mais *clamat* vise aussi la parole du Christ dans l'acte même de la célébration eucharistique (*De Mysteriis, 54*).

17. *De Mysteriis, 54* : « Le Seigneur Jésus lui-même clame : 'Ceci est mon corps'. Avant la bénédiction par les paroles célestes, on nomme une autre apparence (*alia species nominatur*); après la consécration (*post consecrationem*), c'est le corps qui est signifié. Lui-même dit que c'est son sang. Avant la consécration, on dit autre chose ; après la consécration, on l'appelle le sang. Et tu dis : 'Amen', c'est-à-dire : 'c'est vrai'. »

Cf. la catéchèse parlée du *De Sacramentis IV, (14)* « Tu dis peut-être : 'C'est mon pain ordinaire'. Mais ce pain est du pain avant les paroles sacramentelles (*ante verba sacramentorum*); dès que survient la consécration,

notre théologie, des « paroles de la consécration », nous n'employons pas seulement un vocabulaire hérité de la scolastique, nous continuons la catéchèse d'Ambroise et nous nous servons des mêmes mots qu'a entendus à Milan Augustin catéchumène.

### *Mémorial et sacrifice*

Ma troisième remarque portera sur le lien entre le mémorial et le sacrifice ; et sur les mots *memores offerimus*, dont on trouve l'équivalent dans à peu près toutes les prières d'anamnèse. Aussitôt après les paroles du Christ, « faites ceci en mémoire de moi », le prêtre célébrant en chaîne : « faisant mémoire de sa mort et de sa résurrection, et même de son retour, nous offrons... ». Comme si le réalisme du mémorial allait jusqu'à offrir, comme si nous ne serions pas allés jusqu'au bout de son mémorial si nous ne l'avions pas offert, en offrant — pour employer les termes du canon romain — ce qui n'est plus seulement une *oblatio* mais une *hostia*<sup>18</sup>.

---

le pain se change en la chair du Christ (*ubi accesserit consecratio, de pane fit caro Christi*). Prouvons donc ceci. Comment ce qui est du pain peut-il être le corps du Christ ? Par quels mots se fait donc la consécration et par les paroles de qui ? Du Seigneur Jésus. En effet tout le reste qu'on dit avant est dit par le prêtre... Dès qu'on en vient à produire le vénérable sacrement (*ubi venit ut conficiatur venerabile sacramentum*), le prêtre ne se sert plus de ses propres paroles, mais il se sert des paroles du Christ. C'est donc la parole du Christ qui produit ce sacrement (*ergo sermo Christi hoc conficit sacramentum*). (15) Quelle parole du Christ ? Eh bien, c'est celle par laquelle tout a été créé (*quo facta sunt omnia*)... (16)... avant la consécration ce n'était pas le corps du Christ ; mais après la consécration, je te dis que c'est désormais le corps du Christ. Il a dit et ce fut fait, il a ordonné et ce fut créé. »

18. Sur l'inclusion de l'*offerimus* dans le *memores*, cf. l'important article de J.A. JUNGSMANN : « Das Gedächtnis des Herrn in der Eucharistia », *Theologische Quartalschrift* 133, 1953, 385-399. Mais, contrairement à ce que pense Jungsmann, le *memores* reste dans les textes d'anamnèse l'élément principal et ne passe pas au second plan par rapport à l'*offerimus*.

L'idée selon laquelle la consécration est opérée par la prière eucharistique comme tout organique, lancée par P. CAGIN, (*L'Eucharistia*, Rome 1912, 69-70), développée par J.R. GEISELMANN (*Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter*, München 1933, 198-224) et popularisée depuis, n'est sûrement pas vraie telle quelle pour le canon romain et S. Ambroise.

*L'importance de l'épiclese*

L'épiclese est l'invocation de l'Esprit dans l'Eucharistie pour que le pain et le vin soient Corps et Sang du Christ, pour que l'Eucharistie nous fasse Corps du Christ. L'épiclese exprime la foi constante de l'Église en la puissance et l'action du Saint-Esprit. Liturgiquement, c'est un développement, ébauché chez Hyppolyte et qui prend son ampleur dans les prières eucharistiques orientales du 4<sup>e</sup> s.<sup>19</sup>. Théologiquement et spirituellement, c'est une lacune dans la théologie et la spiritualité de l'Occident médiéval et moderne, et le P. Congar s'est demandé s'il fallait parler là d'un certain « christomonisme »<sup>20</sup>. Les nouvelles prières eucharistiques romaines comportent une double épiclese de consécration et de communion, et cela est bien. C'est maintenant à la vie de foi du peuple de Dieu, y compris des prêtres, d'incorporer cette doctrine à notre prière vécue, de faire que celle-ci soit non seulement vie spirituelle, mais vie dans l'Esprit.

Il est sans doute trop tôt pour mesurer toute la portée historique et théologique de cette sorte de restauration de la prière eucharistique dans la liturgie romaine : restauration de son rôle central de prière faite à haute voix et entendue en langue vivante, remise en valeur de l'action de grâces pour la création et l'histoire du salut, du mémorial du mystère pascal, mise en valeur du rôle de l'Esprit. Nous pouvons dire en tout cas qu'elle est à la fois intégralement fidèle à la tradition romaine — la prière eucharistique III souligne au moins autant que la prière I le caractère sacrificiel de l'Eucharistie — et plus largement et plus pleinement catholique. Par ailleurs, au contact de la réforme liturgique de Vatican II, toutes les liturgies anglicanes et protestantes ont à leur tour adopté des prières eucharistiques, et l'on décèle dans la vision de l'Eucharistie qui s'y exprime depuis dix ans une convergence œcumé-

19. L'étude essentielle est ici celle de Dom B. BOTTE, « L'épiclese dans les liturgies syriennes orientales », *Sacris Erudiri* 6, 1954, 48-72.

20. « Pneumatologie ou 'christomonisme' dans la tradition latine? », dans *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta (Lumen Gentium, 53). Mélanges théologiques. Hommage à Mgr Gérard Philips*, Gembloux 1970, 41-63.

nique plus forte que dans les discussions interconfessionnelles au cours des trois derniers siècles<sup>21</sup>. Là, plus que dans la question de l'intercommunion, pourrait sans doute progresser le travail œcuménique.

### III. LA PRÉSENCE RÉELLE

Ici, moins encore qu'ailleurs, on ne peut épuiser le sujet. On peut au moins tenter de faire progresser les questions en déplaçant la problématique courante. Je l'aborderai en six points : 1) le changement du pain et du vin au Corps et au Sang du Christ ; 2) symbolisme et réalité ; 3) transsubstantiation et métaphysique ; 4) ce à quoi Aristote a servi ; 5) la notion de présence ; 6) intrépidité et agnosticisme.

#### *Le changement du pain et du vin*

En premier lieu, l'affirmation d'un changement du pain et du vin au Corps et au Sang du Christ n'est pas un emprunt de la théologie médiévale à la philosophie aristotélicienne. L'idée en est clairement dégagée, non seulement chez S. Ambroise<sup>22</sup>, mais chez les Pères antiochiens, et chez eux elle va de pair avec l'épiclese, par exemple dans l'épiclese de la prière eucharistique de S. Jean Chrysostome : « Envoie ton Esprit-Saint sur nous et sur les dons proposés, et fais de ce pain le Corps précieux de ton Christ, le changeant (*metabalôn*) par ton Esprit-Saint. Amen. — de ce qui est dans ce calice, le Sang précieux de ton Christ, le changeant par ton Esprit-Saint. Amen »<sup>23</sup>.

21. Il faut faire une place à part à la redécouverte de la Tradition ancienne dans l'anglicanisme depuis le XVII<sup>e</sup> s., en particulier dans l'Église d'Écosse et chez les *non jurors*. Cf. à ce sujet L. BOUYER, *Eucharistie*, Tournai 1966, 405-413.

22. Cf. ci-dessus, notes 16 et 17.

23. A. HÄNGGI — I. PAHL, *Præx eucharistica*, Fribourg 1968, 80. — Sur le vocabulaire de la conversion eucharistique chez les Pères grecs, cf. J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter I/1*, Freiburg 1955, 300-318.

Théodore de Mopsueste, de son côté, commentant les paroles du Christ à la Cène, souligne : « Il n'a pas dit : 'Ceci est le symbole de mon Corps', mais : 'Ceci est mon Corps' »<sup>24</sup>. Et l'on pourrait trouver des réflexions analogues dans les catéchèses d'Ambroise avec le mot *natura*<sup>25</sup> et dans une homélie pascale célèbre de l'évêque gaulois Fauste de Riez qui, lui, emploie le mot de *substantia*<sup>26</sup>.

### *Symbolisme et réalité*

Une deuxième remarque ne doit pas être séparée de la première. La catéchèse patristique, y compris celle d'Ambroise et de Théodore de Mopsueste, insiste beaucoup plus sur les préfigurations et les symboles bibliques (notamment sur les figures de la conversion eucharistique) que sur la conversion elle-même, et il y a des Pères, ainsi S. Augustin, qui parlent à peine de la présence réelle tout en traitant très amplement de sa fonction symbolique<sup>27</sup>. A ce sujet je ne connais rien de plus profond qu'une réflexion du P. de Lubac, au sujet de la réaction antibérenghienne. Bérenger de Tours, explique le P. de Lubac, victime de sa dialectique, pose le dilemme : ou bien l'eucharistie est *sacramentum* — et pour lui le *sacramentum* n'est que symbole —, ou bien elle est réalité. Les adversaires de Bérenger se sont laissé enfermer dans le dilemme et sont

24. *In Mt* 26, 26 (P.G. 66, 713). Sur la position prise par Théodore au sujet du terme *symbolon*, cf. BETZ, *Die Eucharistie* I/1, 221.

25. Cf. en particulier *De Mysteriis* IX, 50 : « Probemus non hoc esse quod natura formavit, sed quod benedictio consecravit maioremque vim esse benedictionis quam naturae, quia benedictione etiam ipsa natura mutatur ».

26. Dans une homélie pascale inspirée d'Ambroise et très souvent citée par les théologiens médiévaux, Fauste dit : « ... invisibilis sacerdos visibiles creaturas in substantia corporis et sanguinis sui, verbo suo, secreta potestate convertit, ita dicens : 'Accipite et edite, hoc est corpus meum' et, sanctificatione repetita : 'Accipite et bibite, hic est sanguis meus' » (Collection dite d'EUSÈBE GALLICAN, *Hom.* 17, 2 (C. C. 101, 196-197)).

27. Ceci est plus net encore dans l'iconographie de l'Eucharistie qui, jusqu'au VI<sup>e</sup> s., est à peu près exclusivement symbolique et biblique. La figuration directe de l'action eucharistique se développe lentement à partir du VII<sup>e</sup> s. Cf. l'essai d'iconographie historique de M.-Ph. HUBERT, *La Messe. Histoire du culte eucharistique en Occident*, Paris 1965.

passés avec lui du symbole à la dialectique alors qu'il eût fallu s'en tenir à la position des Pères, à savoir que le *sacramentum* ne s'oppose pas à la *res*, et qu'au contraire il l'appelle naturellement<sup>28</sup>. Et ici, sans le savoir, le P. de Lubac rejoint une affirmation quasi identique de Harnack<sup>29</sup>.

### *Transsubstantiation et métaphysique*

En troisième lieu il faut nous arrêter au terme de transsubstantiation, auquel on a parfois fait reproche d'avoir introduit la métaphysique d'Aristote dans la théologie<sup>30</sup> et le dogme<sup>31</sup>. En réalité il y a deux termes à considérer, celui de conversion substantielle dans la profession de foi imposée à Bérenger au

28. H. de LUBAC, *Corpus mysticum*, Paris 1944, 257 : « Dichotomie meurtrière, dont il eût fallu commencer par refuser l'hypothèse. Plusieurs se contentent de la retourner, faisant preuve d'une incompréhension analogue à celle de Bérenger, quoiqu'orientée en sens inverse. » Et quelques pages plus loin (260-261) : « Nos nouveaux dialecticiens ne savent plus que dissocier une réalité qu'on pouvait croire à jamais unifiée par ces génies du symbolisme ontologique que furent les Pères de l'Église. Entre les mains de Bérenger, la synthèse sacramentaire se désagrège... Toutes les inclusions symboliques se muent, dans son intelligence, en antithèses dialectiques. Constamment il sépare ainsi ce que la tradition unissait. »

29. A. HARNACK, *Dogmengeschichte*, 4<sup>e</sup> éd., T.I, Tübingen 1909, 476 (à propos de l'Eucharistie au II<sup>e</sup> s.) « Nous entendons aujourd'hui par symbole une chose qui n'est pas ce qu'elle signifie. On comprenait alors sous (l'idée de) symbole une chose qui, en un certain sens, est réellement ce qu'elle signifie. D'un autre côté, selon la conception de ce temps, la réalité céleste était toujours présente dans ou derrière sa manifestation, sans se recouvrir totalement avec elle sur cette terre. » (autres références dans le même sens dans Y. CONGAR, *Ecclésiologie du haut moyen âge*, Paris 1968, 107).

30. Premier témoin, les *Sententiae magistri Rolandi*, vers 1140-45 (éd. GIETL, Freiburg 1891, 231) : « ... si necessitate imminente sub alterius panis specie consecraretur, profecto fieret transsubstantiatio, sanguinis autem nunquam fit nisi de vino transsubstantiatio. »

31. Profession de foi *Firmiter* du IV<sup>e</sup> concile du Latran (DENZ.-SCH. 802) : « ... Iesus Christus, cuius corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, *transsubstantiatis* pane in corpus et vino in sanguinem... » Cf. déjà Innocent III, lettre *Cum Marthae* 1202) : « Christus..., cum in corpus et sanguinem suum panem *transsubstantiavit* et vinum... » (DENZ.-SCH. 782).

concile romain de 1079<sup>32</sup>, puis celui de transsubstantiation dans la profession de foi du IV<sup>e</sup> concile du Latran. C'est le premier qui est doctrinalement le plus important<sup>33</sup>, le second n'y ajoutant pas de contenu nouveau. La notion de conversion substantielle (*substantialiter converti*) au concile de 1079, et déjà chez Guitmond d'Aversa<sup>34</sup>, n'a rien à voir avec Aristote : elle ne fait que combiner celle du changement, déjà tout à fait nette chez les Pères grecs du 4<sup>e</sup> s. et dans la catéchèse d'Ambroise<sup>35</sup>, avec celle de *substantia*, prise dans son acception de sens commun préphilosophique : la réalité du pain et du vin est changée en celle du Corps et du Sang. S'il y a alors une influence d'Aristote, c'est chez Bérenger lui-même, et uniquement dans sa dialectique<sup>36</sup>. La métaphysique d'Aristote ne sera connue que dans la deuxième moitié du 12<sup>e</sup> s.<sup>37</sup>, et nous n'avons aucun signe qu'elle soit à l'origine du mot de transsubstantiation.

De toute façon, ce dernier terme n'a pas, même chez les théologiens du 13<sup>e</sup> s., l'importance centrale qui lui sera donnée après Trente, une fois que la contestation de Luther aura conduit à en faire la pierre de touche de l'orthodoxie eucharistique. C'est la notion de conversion substantielle qui reste fondamentale, par exemple pour S. Thomas d'Aquin, qui

32. « Ego Berengarius corde credo et ore confiteor, panem et vinum, quae ponuntur in altari, per mysterium sacrae orationis et verba nostri Redemptoris *substantialiter converti* in veram et propriam ac vivificatricem carnem et sanguinem Iesu Christi... (DENZ.-SCH. 700).

33. Cf. J. GEISELMANN, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, Paderborn 1926, 405.

34. *De Corp. et Sang. Domini*, III (P.L. 149, 1194 D) : « ... per divinam consecrationem *substantialiter* commutentur... »

35. Pour les Pères grecs, cf. ci-dessus, note 23. Pour S. Ambroise, cf. par ex. *De Mysteriis* IX, 52 : « Sermo ergo Christi, qui potuit ex nihilo facere quod non erat, non potest ea, quae sunt, in id mutare quod non erant? Non enim minus est novas rebus dare quam mutare naturas ».

36. Cf. R.W. SOUTHERN, « Lanfranc of Bec and Berengar of Tours », dans R.W. HUNT - W.A. PANTIN - R.W. SOUTHERN (éd), *Studies in Medieval History Presented to Frederick Maurice Powicke*, Oxford 1948, 27-48; J. de MONTCLOS, *Lanfranc et Bérenger. La controverse eucharistique du XI<sup>e</sup> siècle* (Spicilegium Sacrum Lovaniense, 37), Leuven 1971.

37. État de la question dans L.-J. BATAILLON, « Bulletin d'histoire des doctrines médiévales », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 61, 1977, 264-271.

montre — je ne sais pourquoi — une réserve croissante dans l'emploi du mot de *transsubstantiatio*<sup>38</sup>, sans pour autant en contester la justesse<sup>39</sup>.

#### *Ce à quoi Aristote a servi*

Les précisions ci-dessus ne veulent pas dire, et c'est ma quatrième remarque, qu'Aristote n'ait servi à rien. Mais l'usage qu'on en a fait<sup>40</sup>, et sur ce point je suis tout à fait d'accord avec P. Schillebeeckx<sup>41</sup>, est diamétralement opposé à celui qu'on lui prête communément. Il n'a pas servi à introduire une affirmation ontologique : cette affirmation était présente depuis des siècles dans la catéchèse et même dans certaines prières eucharistiques. En revanche la distinction entre substance, au sens aristotélicien cette fois, et accidents, a permis une mise au point contre l'ultra-réalisme de la première réaction anti-béregarienne, dont nous avons un exemple dans la première profession de foi demandée à Rome à Bérenger, celle de 1059, dans laquelle il est obligé de confesser que le Corps du Christ est mâché par les dents des fidèles<sup>42</sup>. En recourant à la distinction entre substance et accidents, la Glose sur le Décret de Gratien (*De Cons.* II, 42), puis les théologiens du 13<sup>e</sup> s. diront : cette formule n'est vraie en rigueur de termes que des accidents du pain et du vin<sup>43</sup>. La substance, c'est l'affirmation

38. Pour *transsubstantiare* et *transsubstantiatio*, il passe de 88 emplois dans le Commentaire sur les Sentences à 4 dans la Somme.

39. « Unde haec conversio... proprio nomine potest dici transsubstantiatio » (IIIa Pars, Q. 75, art. 4 C.).

40. Cf. H. JORISSEN, *Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik* (Münsterische Beiträge zur Theologie 28,1). Münster 1965.

41. *La présence du Christ dans l'Eucharistie*, Paris 1970, 8-10.

42. DENZ.-SCH. 690. Cf. L. HÖDL, « Die confessio Berengarii von 1059. Eine Arbeit zum frühscholastischen Eucharistietraktat », *Scholastik* 37, 1962, 370-394.

43. Cf. S. ALBERT LE GRAND, *Sent.*, L. IV, dist. 13, art. 7; S. BONAVENTURE, *Sent.*, L. IV, dist. 12, P. 1, art. 3, Q.1; S. THOMAS, III<sup>a</sup> Pars, Q. 77, art. 7, ad 3. — En revanche Luther est d'accord avec le texte de la *Confessio Berengarii* (*Von Abendmahl Christi Bekenntnis*, Weimar 6, 442-443).

absolue d'être : « Ceci est mon Corps, mon Sang ». Tout le reste, ce sont les accidents. Aucune connaissance humaine ou angélique n'a accès à l'être substantiel de l'Eucharistie sinon par la foi, ou dans la vision béatifique<sup>44</sup>.

Ce que je viens de dire de la substance prend position par rapport à un débat qui a pesé lourdement, à l'époque moderne, en doctrine eucharistique, soit qu'on ait bloqué ensemble métaphysique et physique, soit qu'on ait réduit la métaphysique à une sorte de physique, comme fait Descartes, qui s'est beaucoup occupé de l'Eucharistie<sup>45</sup>. Paul Claudel a parlé à l'occasion de la physique de l'Eucharistie : je crois qu'une telle formule est fautive et qu'elle bouche le chemin de l'essentiel.

#### *La notion de présence*

Ma cinquième remarque porte sur la notion de présence réelle. Pour le concile de Trente et pour mon catéchisme la présence réelle consiste en ce que l'Eucharistie est vraiment et substantiellement le Corps et le Sang du Christ. La foi de Trente est la nôtre mais je pense, au risque de choquer certains de mes contemporains, que la notion de présence, spirituellement riche, est moins bonne théologiquement que celle de conversion substantielle ou, si l'on préfère, de changement de la réalité. Voyons comment la théologie en est venue à parler de présence eucharistique.

Cette notion est étrangère à la pensée ancienne, qui est encore celle de S. Bernard et même du *Iesu dulcis memoria*, ce grand poème cistercien de la fin du 12<sup>e</sup> s.<sup>46</sup> : la mémoire est antithétique de la présence ; depuis l'Ascension le Christ nous a enlevé sa présence corporelle et nous vivons de sa mémoire (et de son mémorial) en aspirant à sa présence, qui nous sera

44. Cf. S. THOMAS, III<sup>e</sup> Pars, Q. 76, art. 7.

45. Cf. J.-R. ARMOGATHE, *Theologia Cartesiana*. L'explication physique de l'Eucharistie chez Descartes et dom Desgabets (Archives internationales d'histoire des idées, 84), La Haye, 1977.

46. Cf. les premiers vers du poème : « Dulcis Iesu memoria, Dans uera cordi gaudia, Sed super mel et omnia, Eius dulcis presentia » (A. WILMART, *Le « Jubilus » dit de saint Bernard*, Rome 1944, 146 p. avec, en note, de nombreux passages parallèles de S. Bernard).

donnée dans la vision bienheureuse. Cependant chez Hugues de Saint-Victor commence à apparaître l'idée que l'Eucharistie renouvelle la présence corporelle du Christ<sup>47</sup>. Avant même de prendre pied définitivement en théologie, le thème va avoir beaucoup de succès chez les religieuses et les laïques, en même temps que la dévotion à la sainte Réserve<sup>48</sup>. Parallèlement se répand l'interprétation eucharistique de Mt 28, 20 : « Voici que je suis avec vous jusqu'à la fin du monde »<sup>49</sup>. Le thème de la *praesentia corporalis* est au centre du premier Office de la Fête-Dieu, composé vers 1240 par sainte Julienne du Mont-

47. Le texte d'Hugues de Saint-Victor combine avec l'idée ancienne — selon laquelle, après l'Ascension, la « présence corporelle » est remplacée par la « présence spirituelle » promise en Mt 28, 20 — l'idée nouvelle de la « présence corporelle » dans l'Eucharistie : « Dicit ergo tibi cor tuum : ' Quid factum est de corpore Christi, postquam illud sumpsi et manducavi ? ' Audi ergo : Corporalem praesentiam Christi quaeris ? In coelo quaere. Ibi Christus est ad dexteram Dei Patris sedens. Tecum ad tempus esse voluit, quando et quamdiu necesse fuit. Exhibuit tibi ad tempus corporalem praesentiam suam, ut te ad spiritualem excitaret. Ideo corporaliter ad te venit, et exhibuit tibi ad tempus corporalem praesentiam suam, ut per illam spiritualis inveniretur, quae non auferretur. Ita per carnem assumptam olim in mundum venit, et secundum praesentiam corporalem ad tempus cum hominibus conversatus est, ut eos ad spiritualem praesentiam quaerendam et inveniendam excitaret. Postea, completa dispensatione secundum corporalem praesentiam, recessit, et secundum spiritualem praesentiam remansit. Nam, ut ostenderet quod secundum spiritualem praesentiam non recedebat, quando secundum corporalem praesentiam abire disponebat, ait : ' Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi ' . Sic ergo in sacramento suo modo temporaliter venit ad te... » (*De Sacramentis* II, 8, 13 (P.L. 176, 470)).

48. Cf. S. ROISIN, *L'hagiographie cistercienne dans le diocèse de Liège au XIII<sup>e</sup> s.*, Louvain-Bruxelles 1947, 178-184.

49. Aucune allusion encore à l'Eucharistie dans la Glose ordinaire sur S. Matthieu, qui est de l'École de Laon (premier tiers du XII<sup>e</sup> s.). Avant 1180, le cistercien BAUDOIN DE FORD voit dans la présence corporelle du Christ dans l'Eucharistie un accomplissement de la promesse de Mt 28, 20 (*De Sacramento altaris* II, 3 ; III, 2 (Sources chrét. 93-94, 273, 511)). Pour S. Bonaventure, c'est spécifiquement à l'Eucharistie que ce verset s'applique : « Constat quod hoc non dicit quantum ad Apostolos, quia ante sunt mortui. Ergo quantum ad credentes, sed non quantum ad effectum divinitatis et gratiae, quia secundum divinitatem est cum omnibus hominibus, secundum gratiam non est semper cum fidelibus omnibus. Intelligit ergo secundum humanitatem. Sed hoc non visibiliter, sed sub Sacramento... » (*In Sent.* L. IV, dist. 10, q. 1 (Quaracchi IV, 216)). S. Thomas laisse tomber cette argumentation.

Cornillon, auquel l'oraison donne pour objet de vénérer cette *praesentia* dans l'Eucharistie <sup>50</sup>.

Urbain IV, ami et protecteur des béguines liégeoises, reprenant à son compte l'institution de la fête par la Bulle *Transiturus* (11 août 1264), fait bon accueil à cette spiritualité eucharistique :

« Nous saisissons par l'esprit (*spiritu menteque complectimur*) les autres réalités dont nous faisons mémoire, mais nous n'en obtenons pas pour autant la présence réelle, tandis que, dans cette commémoration sacramentelle du Christ, Jésus Christ est avec nous, présent sous une autre forme, mais dans sa propre substance. Avant son Ascension il dit aux Apôtres et à leurs disciples : 'Voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde', les confortant par la bienveillante promesse qu'il resterait et serait avec eux, même par sa présence corporelle » (DENZ.-SCH. 846).

Chose étonnante, ni la messe ni l'Office que la Bulle promulgue, ni plus précisément le grand exposé doctrinal, symétrique de la Bulle, qui sert pour les leçons de matines <sup>51</sup> ne reprennent Mt 28, 20 ni la notion de présence, à part une brève allusion <sup>52</sup>, et l'oraison remplace le thème central de la présence corporelle par celui de la mémoire :

« Deus qui nobis sub sacramento mirabili Passionis tuae memoriam reliquisti... »

La liturgie de la fête partage la réserve de S. Thomas théologien envers l'interprétation eucharistique de Mt 28, 20 et envers la notion de présence corporelle ou réelle. Pour S. Tho-

50. « Deus qui gloriosum corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi misterium nobiscum manere voluisti, da nobis quaesumus eius praesentiam corporalem ita venerari in terris... » (C. LAMBOT - I. FRANSEN, *L'Office de la Fête-Dieu primitive*, Maredsous 1946, 97).

51. Texte dans C. LAMBOT, « L'Office de la Fête-Dieu. Aperçus nouveaux sur ses origines », *Revue Bénédictine* 54, 1942, 75-77 ou S. THOMAS, *Opera Omnia* (Parme), T. XV, 1864, 234-235.

52. « Convenit itaque devotioni fidelium sollemniter recolere institutionem tam salutiferi tamque mirabilis sacramenti, ut ineffabilem modum divinae praesentiae in sacramento visibili veneremur » (LAMBOT 76, 39-41). L'explication théologique suggérée ici — celle d'un mode de la présence divine — semble d'un autre type que celle d'une multilocation corporelle.

mas, si passionné qu'il soit par la théologie de la conversion substantielle, la présence relève de la localisation, donc des accidents : ce sont les espèces du pain et du vin qui sont localisées sur l'autel ou dans le tabernacle, mais le lieu du Corps du Christ est au ciel : « ... le Corps du Christ n'est pas dans ce sacrement comme dans un lieu mais par mode de substance... »<sup>53</sup>.

### *Intrépidité et agnosticisme*

Indépendamment de ce point particulier, une dernière remarque est à faire au sujet des deux attitudes parallèles qu'on rencontre constamment, du 12<sup>e</sup> s. à nos jours, envers la théologie de la présence réelle. Elles ont en commun une même adhésion fidèle et fervente à l'Eucharistie, mais elles se séparent l'une de l'autre au sujet de l'exercice théologique de l'intelligence croyante. Bien des théologiens, surtout au moyen âge, et encore au 17<sup>e</sup> s., ont appliqué avec intrépidité, passion même, les ressources de leur intelligence à scruter la présence réelle, plus difficile à comprendre, dit S. Thomas, que la création même<sup>54</sup>. L'intérêt qu'ils y portent ressemble parfois à une sorte de vertige, et le dogme de la présence réelle est le seul pour lequel on constate que les médiévaux, pour me référer à la question naguère posée par L. Febvre<sup>55</sup>, ont eu parfois des doutes contre la foi : on en rencontre non seulement chez des théologiens<sup>56</sup>, mais dans des communautés religieuses<sup>57</sup> et même en milieu rural<sup>58</sup>.

53. III<sup>a</sup> Pars, Q. 76, art. 5. — Je reviendrai ailleurs tant sur l'office de la Fête-Dieu que sur l'histoire de la notion de présence réelle jusqu'à Trente (DENZ.-SCH. 1636).

54. S. THOMAS, III<sup>a</sup> Pars, Q. 75, art. 8, ad 3<sup>m</sup>.

55. *Le problème de l'incroyance au XVI<sup>e</sup> s. La religion de Rabelais*, Paris 1942.

56. Cf. Guillaume d'Auvergne qui, à un théologien qui lui confie ses doutes sur la présence réelle, lui répond que Dieu lui saura plus gré d'avoir gardé une place frontière qu'à Guillaume d'avoir gardé le château de Montlhéry (JEAN DE JOINVILLE, *Histoire de S. Louis*, ch. 9 (N. de WAILLY, 4<sup>e</sup> éd., Paris 1872, 20-22)).

57. L'*Exordium magnum cisterciense* raconte l'étonnante histoire d'un moine de Clairvaux qui ne communie plus parce qu'il ne croit plus à la transsubstantiation et auquel S. Bernard prescrit d'aller communier en lui disant : « Vade, communica fide mea » (P.L. 185, 419). Cf. un prêtre

Une autre attitude craint toute réflexion théologique sur l'Eucharistie et se réfère à la parole de l'Écriture : « Altiora te ne quaesieris »<sup>59</sup>. Comme le constate le P. de Lubac, « le mystère à comprendre s'efface donc devant le miracle à croire, parce que l'idée même du 'comprendre' a changé. La foi n'ouvre plus la carrière à l'intelligence contemplative : elle est un obstacle, posé par Dieu même, en travers des appétits de spéculation rationnelle »<sup>60</sup>. Comme l'écrit Pierre Lombard dans ses *Sentences*, qui seront pour près de quatre siècles le texte de base de l'enseignement théologique, « le mystère de la foi peut être cru de manière salutaire, il ne peut être l'objet d'une recherche salutaire »<sup>61</sup>. Il vaudrait la peine de faire l'histoire de cette attitude jusqu'à nos jours. Je n'en mentionnerai que deux grands témoins : l'*Imitation de Jésus-Christ*<sup>62</sup> et Pascal. Le Dieu caché de Pascal n'est pas, comme l'a cru L. Goldmann<sup>63</sup>, celui du tragique de la foi, mais Dieu caché dans l'Eucharistie, *Deus absconditus* (Is 45, 15). C'est autour de l'Eucharistie que s'organise la spiritualité du monastère de Port-Royal du Saint-Sacrement, qui a *Deus absconditus* pour devise, et celle-ci semble bien organiser aussi toute la pensée pascalienne en une sorte d'agnosticisme mystique, dans un sens très élevé du mystère des dogmes<sup>64</sup>. Pascal écrit à ce sujet à M<sup>elle</sup> de Roannez :

« ... Quand (Dieu incarné) a voulu accomplir la promesse qu'il fit à ses Apôtres de demeurer avec les hommes jusqu'à son dernier avènement, il a

---

franciscain mentionné par GUILLAUME DE MÉLITON, *Quaestiones de sacramentis* Tr. 4, P. 6, Q. 32, 7 (GAL II, 647); une moniale d'Unterlinden (J. ANCELET-HUSTACHE, « Les vitae sororum d'Unterlinden », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 5, 356-357).

58. Cf. une paysanne du comté de Foix dans E. LE ROY LADURIE, *Montaillou, village occitan*, Paris 1975, 474.

59. Eccli 3, 22. — Cf. H. de LUBAC, *Corpus Mysticum*, 274.

60. H. de LUBAC, *Corpus Mysticum*, 275.

61. « Si vero quaesieris modum quo id fieri possit, breviter respondeo : *Mysterium fidei credi salubriter potest, investigari salubriter non potest* » (*Sent.* L. IV, dist. 11, 2).

62. Cf. IV, 18 : « *Quod homo non sit curiosus scrutator Sacramenti, sed humilis imitator Christi, subdendo sensum suum sacrae fidei* ».

63. *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les « Pensées » de Pascal et le théâtre de Racine*, Paris 1955.

64. Cf. Ph. SELLIER, *Pascal et la liturgie*, Paris 1966, 103-105.

choisi d'y demeurer dans le plus étrange et le plus obscur secret de tous, qui sont les espèces de l'Eucharistie. C'est ce Sacrement que S. Jean appelle dans l'Apocalypse une manne cachée ; et je crois qu'Isaïe le voyait en cet état lorsqu'il dit en esprit de prophétie : 'Véritablement tu es un Dieu caché'. C'est là le dernier secret où il peut être... le reconnaître sous des espèces de pain, c'est le propre des seuls catholiques : il n'y a que nous que Dieu éclaire jusque là »<sup>65</sup>.

Peut-être y a-t-il encore aujourd'hui des théologiens qui se sentent plus proches de l'agnosticisme pascalien que de l'intrépidité de S. Thomas d'Aquin.

Pierre-Marie GY

---

65. *Œuvres*, éd. BRUNSCHVICG, VI, Paris 1914, 88-89.