



Livre

1955

Published version

Public access

This is the published version of the publication, made available in accordance with the publisher's policy.

Ceci est mon corps : explication de ces paroles de Jésus-Christ

Leenhardt, Franz Jehan

How to cite

LEENHARDT, Franz Jehan. Ceci est mon corps : explication de ces paroles de Jésus-Christ. Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1955. (Cahiers théologiques)

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:22927>

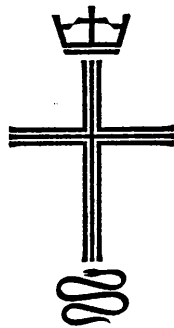
© This document is protected by copyright. Please refer to copyright holder(s) for terms of use.

Last deposit update in Archive ouverte UNIGE on 26.01.2026 14:14

F.-J. LEENHARDT

Ceci est mon corps

*Explication de ces paroles
de Jésus-Christ*



CAHIERS THÉOLOGIQUES

37

CAHIERS THÉOLOGIQUES

publiés sous la direction de

J.-J. VON ALLMEN

avec la collaboration de P. Bonnard, O. Cullmann, Ed. Jacob,
J.-L. Leuba, Ed. Mauris, R. Mehl, Ph.-H. Menoud et Chr. Senft.

N^{os}

Ont paru :

1. O. CULLMANN, *Le retour du Christ, espérance de l'Eglise*, 3^e édition 2 fr. 35
2. K. BARTH, *La confession de foi de l'Eglise*, 2^e édition 2 fr. 85
3. PH.-H. MENOUD, *L'Evangile de Jean d'après les recherches récentes*, 2^e édition revue et augmentée 4 fr. 05
4. F.-J. LEENHARDT, *Le baptême chrétien, son origine, sa signification*, 2^e édition 3 fr. 65
- 5-6. *La Confession helvétique postérieure*, traduction française de 1566. Introduction et notes de J. COURVOISIER 4 fr. 70
7. H. D'ESPINE, *Les Anciens, conducteurs de l'Eglise*, 2^e édition 2 fr. 60
8. O. CULLMANN, *Le culte dans l'Eglise primitive*, 3^e édition 2 fr. 35
9. PH.-H. MENOUD, *Le sort des trépassés, d'après le Nouveau Testament*, épuisé
10. H. ASMUSSEN, *Le ministère de l'intercession*, épuisé
11. CH. MASSON, *Les paraboles de Marc IV*, avec une introduction à la lecture des Evangiles, épuisé
12. J.-L. LEUBA, *Résumé analytique de la dogmatique ecclésiastique de Karl Barth*, 1^{er} fascicule : La doctrine de la Parole de Dieu, I 2 fr. 85
13. TH. PREISS, *Le témoignage intérieur du Saint-Esprit* 1 fr. 80
14. R. DE PURY, *La maison de Dieu, éléments d'une ecclésiologie trinitaire* 1 fr. 80
- 15-16. J. ELLUL, *Le fondement théologique du droit* 4 fr. 40
17. G. PIDOUX, *Le Dieu qui vient, espérance d'Israël* 2 fr. 85
18. H. ROUX, *L'argent dans la communauté de l'Eglise* 2 fr. 60
- 19-20. O. CULLMANN, *Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême* 3 fr. 90
21. P. BONNARD, *Jésus-Christ édifiant son Eglise*, le concept d'édification dans le Nouveau Testament 2 fr. 85
22. PH.-H. MENOUD, *L'Eglise et les ministères* 2 fr. 95
- 23-24. R. PRENTER, *Le Saint-Esprit et le renouveau de l'Eglise* 4 fr. 70
25. O. CULLMANN, *Noël dans l'Eglise ancienne* 2 fr. 10
26. K. BARTH, *La prière*, 2^e édition 2 fr. 60
27. E. MAURIS, *Le travail de l'homme et son œuvre* 2 fr. 10
28. H. MEHL-KÖHNLEIN, *L'homme selon l'apôtre Paul* 2 fr. 85
29. J.-J. VON ALLMEN, *Maris et femmes d'après saint Paul* 3 fr. 90

(Suite en page 3 de la couverture)

Ysbrand Henne
Geneve, oct. 193

CECI EST MON CORPS

F.-J. LEENHARDT

Docteur en théologie
Professeur à la faculté autonome de théologie
de l'Université de Genève

CECI EST MON CORPS

Explication de ces paroles de Jésus-Christ

DELACHAUX & NIESTLÉ S. A.
NEUCHÂTEL | PARIS VII^e
4 RUE DE L'HOPITAL | 32 RUE DE GRENELLE

Edité en Suisse

Tous droits réservés.

Copyright 1955 by Delachaux & Niestlé s. a., Neuchâtel (Switzerland)

Avertissement

Il est impossible de prévenir tous les malentendus que soulèvera ce petit écrit. Je crains qu'on ne le lise pas sereinement. On dénoncera immédiatement, et sans plus réfléchir, ce que l'on appellera sa tendance catholicisante, son romanisme même. On dira que ce n'était pas la peine de faire la Réforme, pour en arriver à cela maintenant. Dans certaines églises protestantes, on ferait peut-être à son auteur un bon petit procès en hérésie, avec un anathème pour en finir.

Cependant un auteur peut inviter son lecteur à s'imposer le devoir d'une tranquille réflexion avant de juger sur les mots et selon les réactions de sa sensibilité. Que les positions dont on trouvera ici l'exposé surprennent à la première lecture, cela serait normal. Mais l'examen devrait montrer que les démarches de ma pensée sont demeurées fidèles au principe fondamental de la Réforme. J'ai simplement essayé de répondre à une question qu'on ne peut manquer de se poser, et j'ai répondu sur la seule base de l'Écriture, en approfondissant ses enseignements selon les exigences de sa propre pensée. *Sola scriptura. Scriptura scripturae interpres.* La Réforme est tout entière dans cette double règle. Or j'ai demandé à la Bible les arguments de mes explications et la substance de mes conclusions. Même les réflexions qui ont un aspect un peu philosophique entendent n'être qu'une élaboration prochaine de ce que l'on peut appeler la métaphysique de la Bible, et le substantialisme d'Aristote n'a vraiment rien à y faire!

Si l'on me fait l'honneur et la joie de discuter mon écrit, il faudra donc se plier à la méthode qui a été la mienne, conformément à l'authentique héritage des Réformateurs. Je fais même remarquer à qui cela pourrait intéresser, que j'ai essayé d'expliquer la parole de Jésus qui fait l'objet de ce travail, en ne recourant qu'aux seules indications des Évangiles synoptiques.

Je souhaite par conséquent que l'on évite, dans la discussion, les arguments d'autorité, dont la pensée protestante fait un usage si généreux, à son insu d'ailleurs. On devra s'abstenir d'invoquer la tradition protestante, car ce n'eût pas été la peine de rompre avec la tutelle d'une tradition en porte-à-faux avec l'Écriture, pour se placer maintenant sous la tutelle, plus jeune mais non moins sévère, d'une nouvelle tradition qui s'avérerait aussi imperméable aux enseignements de l'Écriture quand ils ne s'accordent pas avec ce qui a été admis jusqu'ici par elle. A mesure que le protestantisme vieillit, il court les risques des organismes humains. Il s'alourdit de son propre passé. Il est guetté par la sclérose. Quand Vinet disait que la Réforme est toujours à reprendre, il exprimait une exigence que les protestants auront de plus en plus de peine à satisfaire. Leur fidélité même aux réformateurs menacera toujours davantage leur fidélité aux principes qu'ils ont reçus. On devrait y veiller attentivement.

Il s'agira de savoir si ces pages sont fidèles aux principes fondamentaux que les réformateurs ont posés, davantage qu'à la traduction verbale qu'ils ont donnée à l'application qu'ils en firent. C'est sur ce terrain que les contradicteurs devront s'imposer de rester. Mais il se peut aussi que ces pages rencontrent quelque approbation de la part de ceux qui verront ici la démonstration de la fécondité de l'attitude des réformateurs. En ne posant pas le principe d'une définition autoritaire du dogme et des frontières de la doctrine, la Réforme a couru bien des risques. Et elle a dû souvent payer cher cet aveu de la faiblesse de l'Église dans l'appréhension et la compréhension de l'objet de sa foi. Mais elle a eu là un courage qui fut une des formes de sa foi. Elle a laissé ouvertes des possibilités qu'elle ne pouvait pas alors soupçonner. En ne se posant pas comme maîtresse de son présent, elle déclinait la prétention de gouverner son histoire. Elle remettait au Christ seul une autorité qui n'appartenait qu'à lui. Et par là même, elle lui permettait d'exercer sur son développement une action rectrice et correctrice. La fidélité aux réformateurs consiste à penser que la Réforme de la Réforme doit toujours continuer.

Si l'on regarde à un passé récent, on pensera que les thèses ici présentées sont assez neuves. Mais le fond de la thèse ne l'est pas en réalité. Non seulement l'Église chrétienne a professé une foi semblable pendant de longs siècles avant la Réforme, mais encore après la Réforme

la foi des protestants a vécu des mêmes certitudes que j'expose ici. Le langage des théologiens réformés rompit, il est vrai, avec la terminologie traditionnelle. Il le fallait à cette époque, car la théologie romaine s'était trop asservie aux catégories de la philosophie aristotélothomiste, pour qu'on pût sans inconvénient conserver son vocabulaire. De déplorables perversions s'en étaient ensuivies, dans la pensée des clercs et dans la piété des fidèles, qui indignèrent certains chrétiens. Dieu fit alors se lever quelques voix puissantes pour réclamer la réforme non seulement des mœurs du clergé, mais surtout de sa théologie, de sa foi et de sa piété. On sait le refus qu'ils essayèrent. Mais la rupture qui s'ensuivit ne vida pas la foi de ces hommes de sa substance authentique. Forgeant une langue hâtivement et non sans maladresses — car on n'improvise guère en ces matières — les protestants dirent des pensées anciens avec des mots nouveaux. L'authentique théologie protestante n'est pas, sur le sujet ici traité, aussi éloignée que beaucoup l'imaginent de la théologie romaine, au moins en certaines de ses manifestations. Si bien que j'ai pu lire la première moitié de ce travail, qui contient tout le reste, à une réunion groupant une trentaine de pasteurs sans soulever de protestation radicale. Je passe sur l'étonnement... Et si Luther eût été là, il se fût prononcé plus favorablement que ce groupe de théologiens réformés!

Les mots ne doivent pas nous arrêter. Je n'ai pas cru devoir me laisser effrayer par eux. Ils disent ce que je veux dire. Suis-je obligé de les bannir de mon vocabulaire parce qu'ils sont familiers aux théologiens romains? A ce titre, il faudrait congédier tout le vocabulaire théologique. On me dira que ces mots sont ambigus, étant chargés d'un sens différent selon les présuppositions de ceux qui les utilisent. Sans doute, mais alors il faudrait également renoncer au mot Eglise — Luther l'avait osé, et cela ne constitue pas un précédent encourageant — au mot grâce, et même au mot Dieu, s'il est vrai qu'en définitive la Réforme a redécouvert dans la Bible une notion de Dieu qu'Aristote avait obscurcie. Tous les mots présentent une certaine ambiguïté.

Mais il y a mieux à dire là-dessus. Je vois un avantage positif à l'usage de ces expressions que les protestants furent obligés jadis de répudier en raison des temps où ils vivaient. Cette raison, c'est précisément que nous ne vivons plus en leur temps. Le sens des mots

évolue. Il n'y a pas que les protestants chez qui le travail de la pensée engendre l'évolution des mots et des idées. Nous sommes très disposés à reprocher au catholicisme romain son immobilisme, le *Syllabus*, même *Humani generis*, etc. Mais alors, soyons au moins logiques avec nous-mêmes et loyaux avec lui, et sachons être attentifs aux variations qui se manifestent en son sein, quand il y en a. Pourquoi penser que le catholicisme romain n'a pas fait des progrès dans certains secteurs de la pensée depuis quatre cents ans? On me dira que son dogme n'a pas varié, c'est exact; mais l'interprétation du dogme présente une marge de liberté dont il faut que les théologiens protestants ne disent pas toujours — non sans quelque suffisance d'ailleurs — qu'elle est dérisoire et illusoire. Nous devons examiner chaque cas pour lui-même. Saint Thomas reste bien le grand patron de la théologie, cela est vrai; mais il n'est pas le seul autorisé, et ceux qui s'en écartent en matière philosophique courent un risque, mais ne sont pas bâillonnés pour cette seule raison. Je connais des théologiens romains qui travaillent avec une ardeur sincère et non sans efficacité à décrasser le catholicisme historique de superstructures dissonantes, d'expressions inexactes, de surcharges étouffantes. Il en est parmi eux qui réagissent contre certaines erreurs que les réformateurs ont condamnées dans la messe papiste et les superstitions eucharistiques. Travaillant en faveur du catholicisme authentique, leurs efforts rencontrent en partie ceux des réformateurs. Nous n'avons pas le droit de contester leur absolue sincérité, ni de prophétiser doctement que leurs efforts sont vains. Une pareille attitude manquerait autant de charité que de clairvoyance.

Les théologiens romains nous donnent ici une utile leçon. Ils ne sont pas nombreux, je le veux bien, mais enfin il y en a assez pour que leur exemple nous parle. Ils ont la volonté de réinterpréter le dépôt de foi qui constituait la force essentielle de la chrétienté à l'aube du xvi^e siècle. Qui dira quelle eût été l'attitude de nos réformateurs s'ils eussent trouvé, pour répondre à leur inquiétude de fidélité à la Parole de Dieu, tels de ces hommes d'aujourd'hui qui s'exposent pour retrouver le catholicisme authentique? Alors pourquoi, en face de ces hommes en marche, donnerions-nous le spectacle de l'immobilisme et de la mauvaise humeur? Parlant à ceux qui avaient repoussé la prédication de l'austère Jean-Baptiste et qui refusaient maintenant la

joyeuse nouvelle du salut, Jésus-Christ disait qu'ils ressemblaient à des enfants assis sur la place publique, qu'aucune proposition ne peut entraîner au jeu; leur offre-t-on de danser, ils veulent chanter des complaintes; entonne-t-on des complaintes, ils voudraient danser. L'avertissement s'adresse aussi à ceux qui montreraient toujours un visage sombre et rébarbatif au catholicisme, quelles que soient les propositions qu'il fait. On se met dans son tort en faisant perpétuellement la moue. Il faut veiller à ne pas donner au visage du protestantisme, en cette affaire, le regard sombre de la mauvaise humeur, qui est parfois aussi le regard de la mauvaise conscience.

A certaines heures, en face de certaines réactions, on en vient à se poser des questions plus graves. On en vient à se demander si, chez beaucoup de protestants, les réactions ne sont pas dominées principalement par je ne sais quelle inquiétude panique. J'ai quelque peine à le dire ici, parce qu'il est plus décent de laver son linge sale en famille. Mais nul n'en ignore, et je me dis que la lavandière au lavoir public fait besogne utile à tout le monde... Nous avons des réflexes faussés, et parfois notre réflexion elle-même a perdu sa liberté. La présence du catholicisme romain à côté de nous nous impose certaines attitudes de défense. Nous avons peur de tout ce qui paraît nous en rapprocher, de tout ce qui pourrait apparaître comme une infiltration catholique. Est-ce un véritable souci de pureté? Dans l'intention peut-être, et j'y applaudirais, s'il était clairvoyant. Je souhaite que nous soyons vigilants et clairvoyants à l'égard de certaines menaces qui guettent la foi évangélique. Mais il y a aussi un souci de pureté qui n'a plus rien à voir souvent avec la sauvegarde des valeurs essentielles du protestantisme authentique. Nous nous accordons toutes les libertés et toutes les fantaisies quand elles nous poussent loin de Rome. Alors nous ne nous soucions pas toujours de savoir quel prix nous payons cette sécurité inutile et parfois nuisible. Pourvu que ce ne soit pas suspect de romanisme, nous sommes tranquilles et cela nous suffit. Certaines étrangetés de chez nous pourraient s'expliquer ainsi, et nous préférons en souffrir plutôt qu'en démordre. On ne suspectera pas de sortir des normes du protestantisme un théologien qui s'avancera jusqu'aux extrêmes limites du libéralisme théologique encore compatible avec la foi chrétienne, même très diluée. Mais dès que l'on parle de placer des répons dans la liturgie

ou de s'agenouiller au culte pendant la prière, vous voilà taxé de crypto-catholicisme. Il y a, dans cette disproportion des réactions, quelque chose de grotesque et de dangereux. Nous nous sommes laissé imposer des comportements absurdes.

Combien de telles réactions sont préjudiciables! On ne peut pas faire que le catholicisme romain n'ait hérité de quinze siècles de pensée et d'expérience. C'est trop, dira-t-on, et l'héritage est très mélangé. Sans doute; il faut donc rester clairvoyant pour examiner toute chose. Mais il faut aussi savoir retenir ce qui est bon. A vouloir nous distancer toujours de ces richesses séculaires, nous nous trouvons appauvris de biens qui nous appartiennent cependant en propre, et nous en profiterions si nous agissions en toute liberté d'esprit.

Il serait donc souhaitable que les lecteurs de ces pages dépouillassent un moment la lourde habitude, presque héréditaire parmi nous, de flairer une infidélité à la Réforme dans toute nouveauté qui n'est pas antiromaine par quelque côté. Il faudrait que les lecteurs protestants de ces pages fussent assez protestants pour pratiquer le libre examen dans une réelle liberté d'esprit.

Ces lignes viendront aussi sous les yeux de lecteurs catholiques romains. Je n'ai pas autorité pour leur adresser des avertissements comme à mes frères protestants. Mais le lecteur romain doit savoir qu'il est, lui aussi, menacé de se trouver prisonnier de ses habitudes. Il sera porté à se réjouir avec autant de précipitation que le protestant en pourra mettre à s'indigner. L'un et l'autre auraient tort et pour la même raison. Pas plus qu'il n'y a ici infidélité au protestantisme, il n'y a coquetterie à l'égard du catholicisme romain. Je souhaite que les protestants m'épargnent d'absurdes reproches; mais je ne souhaite pas moins que les catholiques m'épargnent d'absurdes louanges. Les uns et les autres seront surpris dans leurs habitudes de penser. Une fois la surprise passée, il faudra qu'ils se demandent si ces lignes ne posent pas aux uns et aux autres une question que chacun doit entendre selon sa position propre. Dans les formes historiques qu'ils ont prises depuis le xvi^e siècle, catholicisme romain et protestantisme se dressent face à face, et ils sont irréconciliables. Mais loué soit Dieu de n'avoir point abandonné son Eglise. Les facteurs contingents qui ont joué dans la rupture entre les deux fractions du christianisme occidental, dans la formation de leurs caractères et dans l'évolution

de leurs rapports commencent à perdre l'importance anormale qu'ils eurent longtemps. On travaille à faire progresser au sein du catholicisme ce qu'il faut bien appeler l'authentique catholicisme; on écarte ce qui avait affaibli la substance biblique du catholicisme traditionnel. Au sein du protestantisme, un effort parallèle se poursuit, qui vise les mêmes buts et doit aboutir aux mêmes conséquences : renforcement de la substance biblique grâce à l'élimination de superstructures philosophiques ou sociologiques. Le catholicisme romain et le protestantisme ont, l'un et l'autre, continué à lire la Bible, malgré leur rupture, quoiqu'ils l'aient lue séparément et diversement. Serait-il possible que ce foyer commun de leur pensée théologique et de leur foi vivante, de leur prière et de leur liturgie, ne conduise pas à la longue les uns et les autres à réviser et à dépasser les positions acquises ?

Il ne s'agit pas de mesurer aujourd'hui le chemin parcouru, ni d'apprécier le chemin à parcourir. A bien des points de vue, le chemin parcouru est minime, et l'on se prend parfois à douter que les voies où s'avancent difficilement certains hommes conduisent quelque part. L'échec de tant d'efforts paraît décevant. On voudrait reconnaître des signes annonciateurs dans certains faits, qui s'avèrent n'être que des aventures bientôt répudiées. On aimerait pouvoir, non seulement distinguer l'un de l'autre en pensée, mais séparer dans les réalités concrètes, le catholicisme authentique et le romanisme. Malheureusement le renouveau biblique au sein du catholicisme n'a pas diminué l'empire d'une Tradition qui a puisé constamment aux sources polluées de la religion naturelle — et certes trop naturelle — à l'homme. La théologie du laïc n'a point modifié la théologie du sacerdoce, ni mis en cause les prérogatives de la hiérarchie. On voudrait n'avoir pas à se poser de troublantes questions concernant la confusion ou la collusion de l'autorité spirituelle de l'Eglise romaine avec les puissances de ce monde et leurs moyens d'action. Certes, toutes les Eglises ont leurs misères, parce que l'homme apporte à l'œuvre de Dieu sa collaboration impure. Mais les protestants restent confondus que l'aveu que font les catholiques des faiblesses et des misères de l'Eglise romaine les laisse toujours aveuglément obéissants au magistère romain. Dans une Eglise qui revendique des pouvoirs si absolus sur les âmes, qui définit et anathématise, qui se reconnaît des droits (pas seulement des devoirs) sur les uns et qui excommunie les autres, la gravité des

faiblesses humaines s'accroît au point de devenir une contradiction et elle fournit par les faits une réfutation des prétentions théoriques. Au spectacle de tant d'échecs et de tant de soumission, on finit par douter que jamais une « vraie réforme » — que d'aucuns souhaitent et espéraient promouvoir — puisse jamais aboutir au sein du romanisme.

La foi cependant ne peut se laisser décourager par les défaillances de l'homme. Elle se tourne vers les promesses de Dieu et attend de sa puissance ce que la misère du pécheur retarde et dénature. Dieu est fidèle et sa grâce travaille son Eglise. Si bien d'ailleurs que certains se sont inquiétés, au sein du catholicisme, de ce qu'ils ont stigmatisé du nom de néo-protestantisme. D'autres également, au sein du protestantisme, croient de bonne foi qu'une tendance catholicisante y fait des ravages. Les uns et les autres devraient constater que leurs contradictoires doléances se réfutent réciproquement. Qu'ils se tranquillisent donc, il n'y a rien de semblable, ni ici ni là. Mais Dieu fait progresser son Eglise, qu'il aime. Aucun des camps ne triomphe sur l'autre. Chacun triomphe sur soi-même, sur ses étroitesse, ses partialités, ses lacunes, ses excroissances, ses exclusives... L'une et l'autre Eglise marchent à tâtons et, si elles convergent, c'est qu'elles avancent ensemble vers le centre, vers Celui qui est le Chef unique et incontesté de son unique Eglise. A Lui seul soit la gloire.

Soli Deo Gloria

La question à laquelle ces lignes essaieront de répondre en premier lieu est celle-ci : Quelle relation le Christ a-t-il voulu établir avec nous ? Ou plus exactement, et afin de limiter cet immense sujet, formulons ainsi notre propos : Puisque le Christ a voulu que ses disciples annonçassent son Evangile, il a établi avec nous ce lien qu'est la prédication de sa Parole : « Qui vous écoute, m'écoute. » La question est alors de savoir s'il a voulu établir, par un autre moyen que la Parole parlée, une autre relation d'une espèce différente.

Parole et sacrement

Le problème, on le sait, n'est pas d'aujourd'hui. On pourrait dire qu'il jaillit avec un tragique éclat de la confrontation du catholicisme et du protestantisme — on devrait peut-être dire : des catholicismes romain et non romains et du protestantisme courant parmi nous.

L'une en face de l'autre se dressent, en effet, deux conceptions que l'on peut ramener respectivement à leur note dominante en disant : ici, l'Eglise de la Parole; là, l'Eglise du sacrement.

Que le catholicisme romain donne au sacrement une place sinon exclusive, du moins largement prépondérante, il me semble qu'on ne peut contester la chose ni du point de vue de la doctrine, ni du point de vue des faits. Ce n'est pas le lieu d'établir ni de discuter le bien-fondé de cette affirmation. Que le protestantisme donne à la Parole une place, sinon exclusive, du moins largement prépondérante, cela n'est pas plus contestable, mais cette prépondérance incontestable de la Parole soulève quelques difficultés dans la problématique de la relation avec le Christ. En revendiquant le titre d'Eglise de la Parole, le protestantisme ne se réfère pas seulement aux sources et normes de sa foi, qu'il trouve dans l'Écriture Sainte comme Parole de Dieu. Il entend affirmer, plus ou moins explicitement, que sa foi refuse au sacrement ce qu'elle accorde exclusivement à la Parole, qu'il ne reconnaît aucune importance véritable au sacrement, ni sur le plan théologique, ni sur le plan pratique. La relation au Christ demeure pour lui essentiellement dans l'ordre de la parole — mais ici, notons-le, il faut écrire parole avec une minuscule — et tout le problème surgit de ce petit détail orthographique. Le sacrement peut être opposé à la parole comme discours humain, mais il n'est pas exclu que Dieu

faux = refusé?

puisse parler autrement que par le langage humain. Les cieux disent la gloire de Dieu — ainsi chantait le psalmiste. Les prophètes voyaient dans les événements de l'histoire des Paroles de Dieu. La foi chrétienne se nourrit constamment de la double lecture des Paroles de Dieu écrites dans le monde et dans l'histoire; le discernement des signes des temps, auxquels renvoyait Jésus, relève de cette même audition de la Parole silencieuse de Dieu. Si donc Dieu peut parler autrement que par le langage humain, la question est de savoir s'il parle aussi par le sacrement.

Aussi faut-il être au clair quand on affirme que la relation au Christ demeure pour le protestantisme essentiellement dans l'ordre de la Parole. Cela n'est pas vrai sans qu'on ait précisé comment on entend : parole. Car il y a une souveraineté de la « parole » qui n'est que la souveraineté du langage oral, et parfois la tyrannie du bavardage.

La prépondérance de la Parole, en revanche, est peut-être le caractère fondamental du christianisme, qu'il tient de l'hébraïsme. C'est elle que les Eglises de la Réforme ont voulu rappeler et restaurer. En ce sens-là, leur effort a une pointe polémique qu'il faut relever, car on ne sait bien ce qu'on affirme que si l'on sait ce que l'on nie. Sans pouvoir insister sur ce point, soulignons en effet, que la prépondérance de la Parole de Dieu dans l'Eglise s'oppose à la menace du substantialisme, du « chosisme » et aux formes diverses et sournoises de la magie religieuse et sacramentelle. L'homme naturel cherche à manier les puissances surnaturelles à son profit quand il croit trouver dans les choses des forces occultes à son service. On ne peut pas nier que certains développements de la théologie sacramentaire et certaines pratiques, qui ne sont pas le privilège exclusif des catholiques, n'aient trop emprunté à ce penchant naturel de l'homme. Le rôle de la Parole dans la piété comme dans la pensée chrétiennes est prépondérant parce que la foi est une affaire proprement personnelle, un dialogue avec question et réponse, où l'homme s'engage en répondant. Toute altération de la fonction « Parole de Dieu » au sein du christianisme est une atténuation de son caractère personnel, et amorce les plus décisives perversions ¹.

¹ Cf. FRANZ J. LEENHARDT, « La signification de la notion de Parole dans la pensée chrétienne ». *R.H.P.R.*, 1955, N° 3.

Toutefois, il ne faut pas confondre la Parole de Dieu et les discours de l'homme. La prépondérance de la première ne signifie pas automatiquement l'exclusion de toute expression de la Parole de Dieu qui ne serait pas le discours humain. Envoyant ses disciples en mission, Jésus ne leur a pas seulement ordonné d'annoncer l'Évangile; il leur a dit de guérir les malades, comme il les guérissait lui-même. A ses yeux, la parole humaine ne suffisait pas, elle devait être accompagnée de certains gestes, de certains actes caractéristiques. Caractéristiques de quoi? On remarquera que, pour cette activité complémentaire de la parole prêchée, Jésus donne aux disciples un pouvoir spécial; son ἐξουσία passe de lui à eux, afin que leurs actes soient l'incarnation de sa présence. Là où ils annonceront l'Évangile, leur parole sera déjà sa parole: « Qui vous écoute, m'écoute. » Mais leurs gestes également seront encore ses gestes, accomplis pour actualiser sa présence. Non pas pour faire *comme si* il était là, mais accomplis *parce qu'*il est là. Quand ses disciples proclament l'Évangile en son nom, ils concrétisent sa présence. Il est présent à ceux vers lesquels il va en la personne de ses témoins, à la fois par leurs paroles et par leurs actes. Ces actes actualisent, manifestent, incarnent au plan des réalités sensibles une présence que le Christ veut aussi complète, aussi parlante, aussi expressive pour ceux qui sont loin que pour ceux qui sont près. On sent cette compassion divine dans les mots déjà cités: « Qui vous écoute m'écoute, qui vous reçoit me reçoit ». Personne ne sera frustré d'une présence qui sera pour tous la présence de celui qui prêche le Royaume et qui atteint les hommes au plan de leur vie corporelle, là où ils sont et dans les conditions réelles de leur existence.

Cet équilibre que nous remarquons dans le ministère de Jésus-Christ et dans la ministère qu'il confie à ses disciples, est en principe respecté dans la pensée des Eglises de la Réforme par la juxtaposition de la Parole et des Sacrements, mais il est en fait constamment menacé. Nous avons la crainte de ce qui est concret, sensible, incarné et une confiance illimitée dans la parole que nous prononçons avec plus ou moins d'éloquence et plus ou moins de fidélité. Nous sommes constamment tentés d'opposer la spiritualité de la parole à la sensualité du sacrement.

Il faut regretter de telles simplifications, qui ne font en tout cas pas honneur à notre discernement psychologique. *Abusus non tollit*

usum. Bien entendu, et chacun le sait, l'expérience séculaire des religions, y compris le christianisme, enseigne que les sacrements sont un piège. On a trop vu ce qu'engendrent d'idolâtrie les pratiques religieuses liées à des objets matériels. Légitimement, on peut être prévenu contre tout ce qui rattache la foi à des données sensibles. A force de recourir à des béquilles, la foi se déshabitue à marcher sans voir. L'ankylose sacramentelle est une véritable maladie de la foi. Mais enfin, on sait que toute nourriture saine, si l'on en exagère la consommation, provoque des troubles. Ne croit-on pas qu'il y a aussi des maladies de la foi imputables à l'abus de la Parole ? J'en suis bien certain ! On assiste, dans les Eglises de la Parole, à une transposition de la vie de la foi dans le registre des dispositions morales et psychologiques, et cela est imputable à une surenchère de la parole. Nous sommes habitués à ces formes très protestantes de l'anémie de la foi. Elles n'en sont pas moins pernicieuses.

C'est vraiment se faire la part trop facile qu'opposer la spiritualité de la parole à la sensualité du sacrement. La spiritualité de la parole tient à son contenu, et il y a des paroles qui ne sont en rien spirituelles, ni sources de spiritualité. En soi, la parole est un phénomène sensible, matériel, qui s'enregistre et se photographie. La parole se distingue du cri ou du bruit, par la pensée qu'elle exprime. Or, il y a des paroles, et même des prédications, qui ne valent pas mieux que du bruit, hélas ! Et même convient-il d'ajouter que la parole peut faire appel aux plus viles passions. C'est par la parole que les démagogues dépersonnalisent et déspiritualisent les foules pour les livrer aux pires fanatismes. Précisément par ce qui fait ses caractères les plus élevés, la parole peut aussi devenir la plus basse des œuvres de l'homme, la calomnie, le mensonge, qui tuent les hommes au physique et au moral. Même au sein de l'Eglise, on reconnaîtra que les prédications, non seulement peuvent n'être que du bruit parce qu'elles sont vides, mais qu'elles peuvent aussi être pleines de poisons spirituels ; il n'en manque pas où la passion et la démagogie même jouent un rôle tel que la parole s'est alors pervertie en sensualité.

En revanche, on n'aurait pas de peine à montrer que le spirituel le meilleur et le plus pur ne répugne nullement à recourir au sensible. Et d'abord, rappelons une fois encore que la parole appartient, elle aussi, au domaine du sensible, avec tous ses avantages et ses servitudes.

Ne nous laissons pas abuser par le fait qu'on ne la voit pas. Cela ne lui garantit aucunement une quelconque qualification spirituelle. Ce qui fait la « parole », c'est *ce qu'on dit*. Mais ce qu'on dit, le dit-on toujours par la parole ? Ce qu'on a à dire, ne le dit-on pas souvent aussi par ce qu'on fait, par ses gestes, par ses comportements ? Nous parlons par tout ce que nous faisons. Telle démarche est une parole d'encouragement plus explicite, plus parlante qu'un discours. Elle nous exprime mieux qu'un langage quelconque, elle atteint mieux notre interlocuteur. Ce qui fait le caractère spirituel de la parole, c'est qu'elle sert de moyen d'expression pour la personne, et, par là, de moyen de communication entre les personnes. C'est cela qui fait l'éventuelle spiritualité de la parole, et non pas sa prétendue pureté des contaminations sensibles.

Ainsi donc la personne peut trouver d'autres moyens de s'exprimer et de communiquer. Sans doute, la pensée qui n'est pas parlée demeure confuse ; mais souvent aussi, la pensée qui n'est que parlée demeure également confuse et inconsistante. Dans bien des cas, je ne pense vraiment ce que je dis que si j'agis en conséquence. Dans bien des cas également, je ne fais vraiment connaître ce que je pense qu'en agissant. Par ailleurs, la puissance d'expression et de communication des actes et des gestes ne se limite pas aux mouvements directs de mon corps. Il y a des gestes qui se fixent dans les choses. Il y a des objets qui sont des actes. Placés à tel endroit, à telle occasion, par leur forme, par leur couleur, ils disent quelque chose. Personne ne pensera que le langage des choses est en elles ; pas plus que celui des sons de la parole articulée ; mais ce que l'homme y met de sa personne les rend *parlantes*. Tel objet est une présence. Tel autre me parle comme m'eût parlé celui qu'il évoque, j'entends l'absent me dire la parole que me transmet de sa part cet objet, en dépit de sa banalité. Ce n'est pas une marque de supériorité spirituelle, que demeurer étranger à ce monde des significations dont les hommes peuvent charger les choses. C'est au contraire un signe de la puissance spirituelle de l'homme, qu'il puisse nommer les choses autrement qu'en raison de leur nature brute, de leur composition physico-chimique, qu'elles puissent être pour lui autre chose que ce qu'elles sont en elles-mêmes. C'est une des façons dont l'homme accomplit sa vocation de domination du monde. Il étend son domaine sur les choses en les chargeant d'une signification.

Au lieu de leur être soumis, il les valorise en leur assignant la valeur que sa vie intérieure est à même de leur donner. Il les transforme en profondeur, même si leur être sensible demeure le même. C'est ainsi que le pain mangé par le croyant cesse d'être je ne sais quel composé de matière chimique, pour être Parole de Dieu. Celui qui prie la quatrième demande de l'Oraison dominicale apprend à intégrer dans sa vie intérieure les choses sensibles, tout l'ensemble des biens offerts par Dieu à sa créature. Ces choses sont vulgairement matérielles pour celui qui est étranger à la foi; elles cessent de l'être pour celui qui, en se nourrissant de pain, sait écouter la Parole de Dieu.

On est souvent tenté de glisser sur cette quatrième demande, la trouvant indigne de ce que l'on considère comme authentiquement conforme à la haute spiritualité de l'Évangile. Dès les temps anciens, on a détourné cette demande de son vrai sens pour y voir une allusion au pain supersubstantiel, le pain céleste. Voilà l'Évangile de l'incarnation mis à la sauce grecque! Jésus, qui guérissait les corps, aurait-il partagé cette pudique répugnance à les nourrir? Ne disait-il pas que celui qui a donné le corps et la vie, donne aussi le vêtement et la nourriture? Au lieu du souci pour le pain quotidien, la prière, qui fait du travail pour le pain quotidien une action de la foi. Jésus savait qu'il n'y a pas ici-bas de vie hors du corps, que c'est dans son corps que l'homme accomplit sa destinée. Il ne corrigeait point Moïse pour prétendre que l'homme ne vit pas de pain. Il voulait que le pain dont il vivait lui soit une Parole de Dieu. Le pain qui nourrit véritablement l'homme, c'est le pain qui, dans sa banalité de chose sensible, enveloppe le don que Dieu y fait. Ainsi, la chose la plus commune prend un caractère nouveau. Le réalisme et le spiritualisme coulent dans le même lit évangélique, attestés l'un et l'autre par les actes et les enseignements de Jésus. L'homme auquel Jésus s'adresse est inséparablement son corps et son âme. Guérison et pardon ne sont que les deux aspects d'une même action, si bien qu'il n'est ni plus ni moins difficile de pardonner que de guérir (cf. Mat. 9. 5). Il s'agit d'atteindre l'homme dans sa totalité.

A cela, on mesure avec quelle totalité il faut comprendre réciproquement la relation qui nous unit à Jésus-Christ. Elle part de lui pour nous atteindre; mais elle ne part pas d'un être désincarné, pur esprit, grande âme, cœur généreux. Elle part d'un être de chair et de sang,

qui s'intéresse à la réalité totale de l'homme parce qu'il l'assume pour son propre compte. C'est la marque générale et constante de la révélation biblique, de concevoir l'intervention de l'action divine dans les contingences les plus déterminées, et culminant dans cet aboutissement qu'est l'incarnation même de la pensée et de l'amour de Dieu en Jésus-Christ.

Loin de reculer devant le concret, il ne faut pas craindre de rejoindre Jésus-Christ dans la réalité toute charnelle. Les Evangiles sont écrits dans cette intention. Ils contiennent bien un enseignement, mais non point une doctrine désincarnée. La narration évangélique sait montrer que cette prédication s'adressait à des hommes précis, historiques, conditionnés. L'anecdote qui intéresse les curieux en est exclue, il est vrai, mais c'est parce qu'elle n'a qu'une dimension en surface, et point de dimension en profondeur. L'historiographie n'intéresse pas le narrateur évangélique, c'est exact. Impossible d'écrire une biographie de Jésus de Nazareth, c'est incontestable. Est-ce là un défaut d'attention à l'histoire, une désaffection du concret charnel et vécu ? Non point. Le Coran est supérieur aux Evangiles, si l'on en juge par le détachement à l'égard des péripéties particulières de son auteur. Dans les Evangiles, c'est vraiment des hommes qu'il s'agit, et du plus homme de tous les hommes, le Fils de l'homme. On s'y est appesanti sur les dernières heures du ministère d'une façon tout à fait disproportionnée, comme pour souligner encore plus fortement qu'aucune des servitudes de l'humaine condition ne lui était étrangère. La passion étale douloureusement toute la réalité de l'humanité de Jésus, dans des heures où nulle exaltation du héros n'est encore possible, où sa bouche même a cessé d'annoncer le Royaume, quand il n'est plus rien qu'un corps affaibli, impuissant, humilié, agonisant, défait. Il ne faut pas craindre de rejoindre Jésus-Christ dans cette réalité qui fut la sienne. D'autant moins que l'on croit que c'est pour nous que la passion fut soufferte.

II

La relation établie par le Christ

LA SAINTE CÈNE

Rejoindre Jésus-Christ dans son humanité, c'est le mouvement de notre foi, c'est le désir de notre cœur. Mais il faut maintenant examiner le mouvement inverse, celui par lequel Jésus-Christ nous rejoint et comment il répond à notre désir pour le rendre efficace. En définitive, ce n'est pas nous qui remontons l'histoire pour rejoindre le Christ, c'est lui qui descend l'histoire pour nous rejoindre. Voilà quelle est la signification dernière de la sainte cène.

Commençons donc par sonder quelles sont les intentions du Christ lorsqu'il prend avec ses disciples, avant de les quitter, ce dernier repas solennel dans la chambre haute. Ces intentions sont manifestes pour quiconque sait ce qu'est le repas pascal dont Jésus, à cette heure grave, emprunte le rite pour exprimer sa pensée et encadrer ses déclarations. Car enfin, c'est un fait : peu d'heures avant d'être séparé d'eux, Jésus prend avec ses disciples le repas traditionnel de la Pâque.

Pourquoi ?

Parce que c'était le jour, le 14 Nisan, dira-t-on ? Peut-être, mais à coup sûr la raison n'est pas encore suffisante. Si elle peut expliquer que Jésus ait célébré la Pâque, elle ne rend pas compte du fait très étrange qu'il se permet d'introduire dans le rituel traditionnel la plus surprenante des innovations. Cette innovation est si étrange que l'on doit se convaincre qu'il ne célèbre la pâque qu'en vue d'y apporter cet étonnant changement. Jésus utilise la tradition comme un cadre, mais ce qu'il y insère est, en comparaison de la tradition, aussi nouveau que son enseignement par rapport à Moïse. Les mêmes mots,

mais autre chose, disait-on; jamais homme n'a parlé ainsi. La même pâque, mais c'est tout autre chose.

Cette fête liturgique offrait à Jésus, par la structure de son rite, par toute sa signification théologique, le moyen de s'exprimer au moment où il allait quitter les siens. Pour exposer ce qu'était le repas pascal pour le pieux Israélite à l'époque du Seigneur, il faudrait sans doute pas mal de place; non seulement pour le faire comprendre, mais pour le faire ressentir, afin que nos cœurs vibrent à l'unisson des cœurs fervents des disciples de Jésus quand la réunion commença dans le cénacle, autour de la table.

En bref, rappelons que toute la signification du repas pascal dépendait de sa relation à la délivrance d'Égypte. Cet événement déjà lointain, le repas pascal ne se contentait pas de le rappeler, de l'évoquer. Il devait faire que, chaque année, l'événement reprît toute son actualité pour chaque génération à travers tous les temps. Il faut qu'à travers toutes les générations, chaque Israélite sache que c'est lui qui a été sauvé de la servitude d'Égypte, disait la Mischna¹. Chacun devient participant de la grande rédemption. Ce qui s'était fait jadis, s'était accompli en réalité pour chacun de ceux qui en goûtent aujourd'hui les bienfaits conséquents. Tous ont été sauvés le soir de la grande évasion et tous furent alors accueillis dans la communion du peuple saint.

Le rituel pascal servait directement cette doctrine. Il remplaçait les convives dans les conditions mêmes qui furent celles des Israélites lors du grand soir. On y mangeait du pain non levé; on devait consciencieusement mâcher des herbes amères afin de participer à l'amère condition des pères esclaves en Égypte, etc.

Derrière ces diverses pratiques, une même intention. Le passé rejoint le présent et l'atteint. Les actes de Dieu pour son peuple ne s'enfoncent pas dans un temps révolu. Ce qui fut fait alors était fait pour les multitudes qui devraient succéder à la génération héroïque. Les actes de Dieu ne cessent pas d'être actuels et actifs. L'histoire n'épuise pas la grâce. Dieu est fidèle à travers les siècles. Il ne cesse d'accomplir l'œuvre commencée. Tous sont solidaires dans la délivrance, l'étant dans la servitude².

¹ Cf. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...*, 1955, § 868.

² Pour un exposé plus complet, cf. FRANZ J. LEENHARDT, *Le sacrement de la sainte cène*. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1948, p. 9 à 21.

* * *

Pourquoi Jésus a-t-il voulu célébrer ce repas au moment de quitter les siens ? La réponse est déjà à notre portée. Il a tenu à utiliser un rituel dont la signification était aussi caractéristique que précise et adéquate à la pensée particulière qu'il tenait à exprimer à l'heure de la séparation. Cette pensée particulière, il la fait connaître en insérant un élément totalement nouveau dans le rituel traditionnel. Prenant du pain, il dit : « Ceci est mon corps. »

Dans le cadre de ce repas consacré à la rédemption du peuple, il est évident que ces mots se réfèrent au salut, et plus précisément au rôle que Jésus lui-même entend y jouer. Jésus se désigne comme la victime sacrifiée pour la délivrance à venir, selon sa propre déclaration : « Le Fils de l'homme est venu non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour une multitude. » N'approfondissons pas ici la portée objective de ce sacrifice. Une chose importe d'abord : Jésus ne se réfère pas à l'agneau pascal, mais à son corps ; la victime antique que le rite rappelait et représentait, est remplacée par une victime nouvelle, celle qui, à cette heure déjà, est engagée dans le dernier épisode du drame qui se terminera bientôt à la croix. Dans la circonstance où elle est prononcée, la parole de Jésus ne peut avoir un autre sens.

Encore convient-il de donner à ce sens toute son extension. Le père de famille, qui présidait le repas pascal, avait la charge d'expliquer les aliments selon la tradition. Jésus-Christ, au moment où il eût fallu parler de l'agneau, nomme son corps. Selon certains philologues, le mot araméen qui fut employé par Jésus désignerait davantage que le corps, à savoir l'ensemble de la personne ; il équivaldrait à un pronom personnel, moi. N'en discutons pas ici ; même si cette argumentation philologique est contestée, il demeure que le mot « corps » ne peut avoir pour un homme formé par la culture hébraïque, le sens étroit qu'il a pris pour nous sous l'influence de la pensée grecque, encore renforcée par le cartésianisme, qui ne voit dans le corps que l'étendue et le dissocie totalement de l'âme ou de l'esprit. La réflexion moderne réagit contre cette désincarnation de l'homme ; elle redécouvre la réalité du corps et son rôle dans la vie de la personne. On ne conçoit pas une personne sans l'organe de son contact avec le

monde, sans son corps qui est le lieu de son insertion dans le monde, le moyen de sa présence au monde et aux autres. Certes, comme matière, le corps est indifférent; dans les traités de médecine, tous les corps se confondent. Mais dans la réalité, non seulement j'ai un corps, mais je suis mon corps. Cette matière n'est pas indifférente, en tant qu'elle est avouée et assumée par le sujet pour réaliser sa présence en un lieu, son actualité dans un temps. Et réciproquement, les autres sujets se rendent présents à moi par leur corps. On n'atteint jamais personne sans l'intermédiaire d'une corporalité quelconque, sans se choisir un corps comme organe d'expression et de communication. Toute cette philosophie du corps — qui est aussi une théologie du corps et une anthropologie — est évoquée dans l'usage que l'hébreu faisait de l'expression : « Toute chair » כָּל־בָּשָׂר, dans le Nouveau Testament : πᾶσα σὰρξ.¹

L'existence corporelle de Jésus-Christ, de ce point de vue, devient une affaire importante. On sait l'insistance du quatrième Evangile sur ce thème, insistance d'autant plus significative que l'accent mystique est plus appuyé dans ce même évangile. Cette conjonction est remarquable. Loin d'être une source de malaise, comme il arrive trop souvent chez ceux qu'influence l'idéalisme grec, cette conjonction du charnel et du mystique est tout à fait instructive. Plus l'auteur du quatrième Evangile aperçoit la mystérieuse grandeur du Christ, plus il aperçoit aussi la portée de l'événement historique et concret, dont il souligne d'autant plus fortement le caractère charnel pour indiquer qu'il y a là un événement inséré dans la trame de tous les événements humains. Dans cet évangile, le mystique appelle impérieusement l'historique. Nul divorce entre eux. Leur solidarité est la marque de l'évangile.

Il faut se rappeler cette doctrine sur l'importance du corps pour comprendre la parole de Jésus-Christ sur le pain qu'il distribue à ses disciples. Les événements vont se précipiter et enlever aux disciples leur compagnon bien-aimé. Jésus-Christ choisit ce pain pour qu'il serve d'expression à sa volonté de continuer sa présence à ses disciples au-delà de la séparation. Lui, on ne le verra plus, mais sa présence

¹ « Ame et corps sont si intimement unis que l'on ne peut les distinguer. Ils sont plus que « unis »; le corps c'est l'âme en sa forme extérieure » (*in its outward form*). JOH. PEDERSEN, *Israel*, trad. angl. I-II, 1926, p. 171. « Le corps, c'est la personne humaine considérée dans sa totalité ». E. KÄSEMANN, *Leib und Leib Christi*, 1933, p. 22.

continuera, et elle continuera d'être comme maintenant, corporelle. Par le choix qu'il en fait et la volonté qu'il exprime à ce propos, ce pain devient l'organe d'expression de sa personne et de la communication aux autres, son corps.

Au moment où Jésus va quitter ses disciples, on attendrait de lui d'autres déclarations que ces paroles révélant un intérêt bien singulier pour le corps. On eût volontiers imaginé un propos plus dégagé des contingences élémentaires de notre terrestre destinée. Au lieu d'insister sur ce corps dont il n'est déjà plus le maître, car la menace qui pèse sur lui est trop précise, on voudrait que Jésus eût parlé de la liberté intérieure, plus triomphante que jamais à l'heure de l'oppression. La figure de Socrate en prison entouré de ses amis s'impose et fait contraste...

L'idéalisme est ici pris en défaut, on doit bien le constater. A cette heure dernière, c'est à son corps que Jésus pense, c'est son corps qu'il désigne en offrant du pain. On doit prendre acte de ce fait. Les textes, le respect des données de l'histoire imposent ce fait à notre pensée inquiète comme à notre sensibilité surprise. Jésus choisit bien ce pain comme l'organe d'expression de sa personne et comme le moyen de perpétuer sa présence à ses disciples après son départ. Il en fait son corps.

A ceux qui reçoivent ce pain, Jésus affirme que ceci est son corps. Il n'abandonne pas sa présence aux fluctuations de leur mémoire. Il veut qu'elle ne soit pas chez eux seulement une pensée intérieure, quelque chose que l'on se dit à soi-même. Il veut que ce pain *dise* qu'il est là, comme son corps le leur *dit* encore maintenant et pour quelques instants. Ses amis, qu'il a tant aimés, ne seront pas livrés au seul souvenir de sa présence, car sa présence est désormais liée à un geste et à un objet, à un acte et à une chose, à ce qu'il fait en distribuant ce morceau de pain dont il dit : « Ceci est mon corps ». Il se solidarise lui-même avec ce pain qu'il distribue. Il s'incorpore en quelque sorte à ce pain qu'il donne. Il veut, par cette affirmation, que ce pain soit pour ceux qui le reçoivent, autre chose que du pain, le choisissant avec une étonnante autorité pour en faire l'expression sensible de sa présence, l'organe qui incarnera pour les croyants sa présence toujours actuelle. Il assume ce pain comme son corps, comme l'organe de sa présence et sa manifestation.

III

La transsubstantiation

On doit essayer de préciser en quel sens et de quelle manière sont soutenables et valables les affirmations que nous venons de poser en commentaire de la déclaration de Jésus-Christ. Elles soulèvent des problèmes, et elles peuvent provoquer des malentendus. Il faut s'efforcer d'apporter des précisions et des éclaircissements, dans l'espoir de se mieux comprendre soi-même et d'être mieux compris.

Jésus dit : « Ceci est mon corps ». Cette façon de parler est tout à fait singulière, puisque dans sa main, il tient un morceau de pain. Si c'est là du pain, est-ce son corps ? N'y a-t-il pas là abus de langage ? Voilà une première question, d'importance évidente, qui soulève le problème même du langage. Peut-on dire d'une chose qu'elle est ce qu'elle n'est pas ?

Il serait trop long de rappeler tout ce qui explique une telle manière de parler, qui s'enracine dans la tradition hébraïque aussi directement que l'allusion au corps lui-même. Le verbe *être*, dans cette phrase, n'a certainement pas, sortant de la bouche d'un Israélite, le même sens qu'il aurait, s'il était posé par la bouche d'un homme de culture grecque¹. Et il faut se garder d'une méprise. Le langage, pour le Grec, exprime l'objet, le monde extérieur, la réalité objectivement donnée : c'est un langage logique, qui dit véritablement ce qui est, qui le découpe, l'analyse, l'énumère, le pense. Tels sont précisément les sens du verbe λέγειν. « Parler » et « penser » sont un acte semblable. Il en va autrement pour l'hébreu. Le langage de l'hébreu exprime non

¹ L'absence du verbe « être », dans la phrase araméenne prononcée par Jésus, est très probable, mais ne change rien au problème, car l'idée que ce verbe exprime est impliquée de toute façon.

l'objet, mais le sujet, sa prise sur les choses, sa position parmi elles, la domination qu'il exerce sur elles en s'imposant à elles. Parole, en hébreu, est aussi action, événement, et le mot *dabar* a ces deux sens. Celui qui parle n'est point passif vis-à-vis des choses, mais actif. Son langage ne dit pas ce que les choses sont, mais ce que le sujet en fait, ce qu'il fait d'elles, ce qu'elles deviennent. Si j'ose une formule un peu paradoxale, je me permettrai de dire que le langage du grec est logique et celui de l'hébreu eschatologique. L'hébreu ne voit pas les choses qui sont dans le monde pour ce qu'elles sont, mais pour ce qu'elles sont appelées à être; il les rapporte à leur fin; il les insère dans un mouvement, dans une histoire. En parlant, l'hébreu s'affirme lui-même comme ouvrier d'un monde en mouvement, comme agent d'une histoire en train de se faire. Il est à l'image de Yahvé, qui, ayant créé le monde, l'a ordonné par sa parole et continue à le diriger par sa parole. *Dabar* est vraiment activité, puissance, agent historique, causalité.

Quand Jésus-Christ dit, du pain qu'il distribue : « Ceci est mon corps », cette déclaration ne doit pas être prise au sens logique, comme si elle exprimait la réalité brute. Logiquement, le pain est du pain. Mais c'est un hébreu qui parle. Le pain est rapporté à une fin qui le transcende. Sa nature empirique, qui seule intéressait l'esprit grec, n'intéresse pas l'esprit de l'Israélite. Il ne s'agit pas de ce qu'est le pain comme tel. Pour un hébreu, cette réalité brute et immobile du pain est rapportée à une fin. Le pain est ce qu'il devient en rapport avec cette référence dernière. Il est inséré dans le mouvement eschatologique qui baigne toute la réalité d'un monde dont chaque moment n'est ce qu'il est qu'en fonction du mouvement auquel il participe. L'ontologie est ici une eschatologie. Le monde est une vocation à l'être.

Il en est ainsi, on le comprend, parce que l'hébreu voit les choses et vit dans le monde en croyant. Sa foi le conduit à sous-tendre la réalité banale et quotidienne d'une réalité plus profonde et plus réelle, qui a son fondement dans la volonté de Dieu, créateur des choses et ordonnateur du monde. La foi attribue à la réalité une dimension en profondeur, inaccessible au regard profane. Le cas du rituel pascal illustre de la façon la plus intéressante cette vue en profondeur que la foi hébraïque est capable d'avoir sur les choses. On y mangeait

des aliments quelconques, le pain cuit dans le four familial, l'agneau pris au troupeau, etc., mais les objets prenaient une dimension nouvelle, du fait que la foi les rapportait aux événements rédempteurs. Une formule très ancienne, qui peut remonter au temps de Jésus, disait du pain pascal : « *Ceci est le pain d'affliction que nos pères ont mangé quand ils sortirent du pays d'Egypte.* »

Ainsi, on comprend ce fait quelque peu paradoxal, que l'hébreu, en raison de sa foi, peut dire d'une chose qu'elle est ce qu'elle n'est pas, parce que sa foi cherche l'être de cette chose ailleurs, et plus profond, qu'en ce qui définit cet être pour la pensée profane. Il n'y a là nulle contradiction, parce que le croyant, au sein de la réalité qui se donne immédiatement aux sens, reconnaît une réalité plus substantielle, en relation avec la volonté de Dieu.

Ces réflexions nous font progressivement pénétrer jusqu'au problème le plus essentiel du langage, qui se confond avec le problème de la personne elle-même, dont le langage n'est que l'expression. Buffon disait plus vrai qu'il ne croyait en déclarant : le style, c'est l'homme même. Incontestablement le langage traduit la façon dont l'homme comprend sa situation dans le monde, la façon dont il se situe par rapport aux choses. Dans sa structure profonde, le langage grec traduit l'objectivisme de la pensée, l'emprise des objets sur le sujet : le langage dit ce qui est, tel quel, à l'état pur, géométrique et physique, ce qui est tel qu'on le voit, tel qu'on le pèse, tel qu'on le pense. Le langage hébraïque traduit le sentiment d'hommes qui ne s'en laissent pas imposer par la vue des choses et leurs mesures; qui cherchent au delà des choses brutes ce qu'elles disent, leur signification, la volonté qui s'y exprime, la « parole » qu'elles traduisent. Le grec regarde le monde pour le contempler dans la suprême $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$; l'hébreu écoute le monde pour lui répondre. Le grec est un sujet pensant, l'hébreu un sujet responsable; le grec réfléchit, l'hébreu obéit. De là deux manières de comprendre la signification du langage.

* * *

Lors donc que Jésus dit : « Ceci est mon corps », il n'entend pas parler de la chose brute considérée à la manière grecque et profane. Il parle de la chose telle que, dans sa profondeur, la foi sait l'apercevoir

et la comprendre. Il en parle ainsi parce qu'il la réfère à une fin qui transcende la chose. Il l'insère dans le mouvement qui fait de cette chose autre chose. Ce n'est que du pain, sans doute; mais cette chose commune qu'est un morceau de pain, Jésus-Christ en fait l'instrument de sa présence auprès de ceux qui sauront aller au-delà de la simple réalité sensible. Son propre corps est actuellement l'instrument de sa présence; c'est lui qui le rend actuel et accessible à ses disciples encore pour une paire d'heures. Mais, bientôt, à la place de ce corps charnel, c'est le pain qui réalisera sa présence, l'actualisera, qui rendra sensible et visible sa présence à ses disciples. « Ceci est mon corps. »

Enveloppé, et comme immergé dans la volonté de Jésus-Christ, ce pain demeure du pain, cela est bien certain. L'analyse physico-chimique continuera d'y trouver les mêmes éléments. Il n'y a là aucune *transmutation* de la matière. La chrétienté a toujours réagi contre une interprétation des paroles de Jésus qui aboutirait à dire que le pain est matériellement le corps.

Et cependant, on vient de dire que la chose, inchangée au plan de sa composition matérielle, est devenue autre chose parce que Jésus-Christ la choisit, au moment de quitter ses disciples, pour que, dans sa matérialité même, elle soit l'instrument de sa présence. A la lumière de cette volonté, la parole de Jésus qui l'exprime fait de cette chose autre chose, qu'elle n'était pas avant, qu'elle ne serait pas sans cette volonté et cette parole. Mais si l'on veut ne pas trop risquer d'abuser des mots, il faut dire en quel sens cette parole et la volonté qu'elle exprime font de cette chose autre chose. Autre chose, alors qu'il reste bien entendu qu'au plan de sa composition matérielle, cette chose demeure toujours identique à elle-même. Le pain demeure du pain.

Or, qu'est-ce que la réalité? Pour celui qui ne connaît en fait de réalité que celles dont la science physique parle, il n'y a aucun problème: la parole du Christ est sans signification possible. Mais celui qui reconnaît à la réalité la dimension en profondeur dont nous parlions plus haut, celui-là doit bien avouer que la question n'est pas si simple. Aux yeux du croyant, les choses ne sont pas seulement ce qu'en font connaître l'observation et l'expérimentation. Leur nature essentielle et dernière leur vient de leur relation avec Dieu. L'observation décrit leur manière d'être; mais pour les connaître complètement, il faut atteindre à leur raison d'être. La foi court ce risque immense, mais

vital. La réalité dernière de la création n'est pas dans ce qui se donne à connaître au savant expérimentateur. La création est une œuvre de Dieu; elle sert à la réalisation de son dessein d'amour; au sommet de cette œuvre, l'homme, objet véritable de l'amour créateur, dont les choses soutiennent l'existence.

La réalité n'est donc connue et comprise dans sa véritable dimension que si elle est saisie dans cette double relation à son Créateur et à la créature, dans sa position intermédiaire entre son origine et sa fin. En d'autres termes encore, la véritable réalité des choses se trouve dans ce que Dieu veut qu'elles soient pour la créature. Ce que les choses sont en dernière analyse, c'est ce que Dieu donne par elles à l'homme. Elles ne sont pas le reflet ou l'ombre des pensées immobiles d'un dieu olympien, la projection ou la dégradation de ses idées. Les choses sont ce que Dieu en fait; elles sont ce qu'elles réalisent de sa volonté active; leur réalité dépend de la volonté créatrice de sa Parole, qui les destine à servir la créature. Les choses ont une vocation, elles tirent leur réalité dernière de l'accomplissement de cette vocation.

On retrouve ici, par un autre biais, cette solidarité de l'homme et des choses, qu'affirme de tant de manières la pensée chrétienne, héritière du réalisme biblique. L'homme est inséparable des choses, et les choses sont inséparables de l'homme. Celui-ci tient d'elles sa manière d'être; elles tirent de lui leur raison d'être.

Si l'on n'oublie pas ces vérités, on comprendra que la réalité dernière des choses n'est pas en elles-mêmes, dans ce qu'elles livrent à nos sens, même perfectionnés par les instruments de laboratoire les plus savants. Pour saisir la substance de la réalité, il faut en avoir une connaissance en profondeur, atteignant, au-delà de ce que les choses sont, le pourquoi de ce qu'elles sont. La substance d'une réalité est dans l'intention divine qui s'y réalise. Seule la foi saisit cette dimension des choses, leur réalité invisible et eschatologique (cf. la définition de la foi dans Hébreux II. 1). La foi seule est apte à connaître ce que les choses sont dans la volonté de Dieu, quelle est leur destination, leur raison d'être, et que là est l'essentiel de leur être, leur substance dernière.

Quelle sera donc, aux yeux de la foi, la réalité dernière du pain que Jésus-Christ offre à ses disciples en déclarant : « Ceci est mon corps » ? Ce pain, Jésus l'insère dans une intention précise. Cette intention,

il la formule explicitement et le cadre du rituel pascal en confirme encore la portée. A l'instant où il va quitter ses disciples, il veut que, après l'arrestation et ce qui s'ensuivra, sa présence continue d'être réelle et active comme avant. Le rite pascal est proprement destiné à assurer cette permanente actualité des actes rédempteurs de Dieu. Désormais, ce rite concernera la présence du Christ, encore au milieu des siens, bientôt soustrait à leurs regards. Jésus veut qu'en dépit des efforts de la Puissance des Ténèbres, sa présence continue. C'est pour cela que, prenant du pain, il déclare : « Ceci est mon corps ». Il insère ce pain dans cette intention formelle qui est la sienne. Il prononce sur lui une parole qui dit quelle sera désormais la destinée dernière de ce pain. Il fait que ce pain n'a plus sa raison d'être dernière dans la nourriture du corps. Bien qu'il continue à être une nourriture, la foi le recevra pour autre chose et elle attendra de lui autre chose que ce réconfort physique. L'essentiel, dans ce pain que le Christ donne en affirmant qu'il est son corps, ce n'est pas ce que le boulanger en a fait, c'est ce que Jésus-Christ en fait quand il le donne et déclare que c'est son corps. La foi ne peut se contenter de ce que la vue en connaît. Elle recueille cette parole souveraine de celui qui entend donner à ce pain une destination nouvelle, inouïe et bienfaisante en même temps et charitable à l'égard de ses amis qu'il va quitter.

C'est un moment solennel et délicat que celui où le disciple est confronté avec cette volonté de Jésus-Christ de réaliser concrètement sa présence par un objet. Ce qui est demandé au disciple, c'est de bien comprendre d'abord cette volonté de présence, ce souci d'actualité sous un mode concret qui est celui de Jésus-Christ; cette volonté que son corps, disparaissant sous une certaine forme, subsiste parmi les siens sous une autre forme; son corps en tant qu'il est l'organe de sa présence, l'instrument de son actualité. La foi demandée au disciple, c'est d'abord de croire que Jésus-Christ *veut* que son corps demeure au milieu des siens. Ce que disent bien sa déclaration et le cadre rituel qui lui est donné.

La foi demandée au disciple, c'est ensuite de croire que ce que Jésus-Christ veut, il le *peut*. Christ peut se servir de ce pain, si la foi s'en remet à sa parole et à sa volonté, pour rendre corporelle sa présence par le moyen de ce pain qu'il donne. La foi, c'est de croire que cela est possible au Christ, de faire que ce pain soit le sacrement de sa

présence, parce que ce pain est pris en charge par sa volonté de se rendre présent. Lorsque le croyant reçoit des mains du Christ ce pain qu'il appelle son corps, la relation du croyant à ce pain est devenue tout autre, puisque Dieu veut donner — et donne — à la foi par ce pain, selon l'affirmation de Jésus-Christ, tout autre chose que la substance nutritive contenue dans la farine préparée sous forme de pain. Dieu a là une nouvelle intention. La raison dernière de ce morceau de pain reçu de Jésus-Christ dans ces circonstances, c'est d'être le corps de Christ. La foi ne peut que croire à cet instant que ce que Jésus-Christ veut faire, il le fait. La substance de ce pain, pour la foi, c'est le corps de Jésus-Christ comme il le dit lui-même en le distribuant.

Si la substance des choses, c'est ce qu'elles sont comme instruments aux mains de Dieu, ordonnées à sa volonté, si la substance, c'est l'être des choses rapporté à la fin que Dieu leur assigne, dans ce cas, la foi admettra que ce pain, rapporté à cette volonté particulière de Jésus-Christ, du fait de cette fin nouvelle qui lui est assignée, n'a plus la même substance. Le mot *transsubstantiation* exprime cette transformation sans prétendre à en fournir une explication. Ce mot résume les considérations qui précèdent. Il est utile parce qu'il retient deux affirmations essentielles pour la foi, dans lesquelles on peut tout résumer : 1) La substance des choses n'est pas dans leurs données empiriques, mais dans la volonté de Dieu qui les soutient. Et 2) Jésus-Christ affirme dans la chambre haute, d'une façon souveraine, la volonté que le pain soit son corps; il transforme la substance de ce pain. Le mot *transsubstantiation*, on l'a bien compris, n'est pas relatif à un phénomène de l'ordre physique; comme la substance des choses, cela relève de la connaissance de la foi. Substance ne signifie pas, pour les chrétiens, la matière derrière la forme, le substratum des accidents. Encore une fois, la substance, c'est la réalité dernière des choses telle que la foi la reconnaît dans la création de Dieu et dans son ordonnance à la créature. De même, la substance de l'homme, ce n'est pas sa matière, ni ses habitudes; c'est sa vocation, ce qui fait de lui autre chose qu'un assemblage de membres ou une composition chimique. Seul le croyant connaît la substance des choses et de l'homme. Seul aussi, il peut reconnaître au pain du dernier repas pascal, cette substance nouvelle que lui donne la parole de Jésus-Christ.

quel mélange



Il ne fait aucun doute que l'interprétation précédente prend très au sérieux la parole de Jésus-Christ. Elle suppose que Jésus-Christ manifeste à l'égard du pain qu'il distribue une intention capable de lui assigner une autre fin que sa fin naturelle. Une telle interprétation oblige à penser que Jésus-Christ domine la réalité d'une façon telle que son autorité suffit à assigner aux choses une fin nouvelle, jusque-là en tout cas ignorée.

Une telle interprétation attribue donc à Jésus-Christ une autorité qui l'égale à la parole prononcée par le Dieu créateur sur le chaos afin de lui assigner son ordre et sa finalité.

Que telle soit la foi de la chrétienté depuis les plus lointaines origines, on le sait. Si on prend cette déclaration dans le sens que l'histoire, la liturgie et la philologie lui donnent, elle montre que Jésus-Christ n'était pas étranger lui-même à la conscience qu'il jouait un rôle décisif dans le monde, que les choses pouvaient recevoir de lui une finalité inconnue jusqu'ici et trouver une substance nouvelle par la relation qu'il établissait entre elles et lui.

Cette domination souveraine que Jésus-Christ s'attribue en cette circonstance, est à coup sûr une rude épreuve pour l'incrédulité qui nous est si familière et si naturelle. « Jamais homme n'a parlé comme cet homme », disait-on de Jésus. Le propos trouverait ici une application nouvelle et plus irritante encore. Non seulement la nouveauté mais l'étrangeté de cette déclaration sur le pain, nous disposeraient contre celui qui l'a proférée. A la prendre en son sens majeur, cette déclaration nous paraît exorbitante; sauf à nous acculer à un consentement de la foi.

Et cependant, est-elle si étrange et si difficile, est-elle si exorbitante qu'au premier abord on le penserait? Elle suppose une souveraineté totale sur le monde des choses, soit. Mais après tout, la Genèse n'a-t-elle pas déjà ouvert cette perspective à l'homme, qu'il dominera sur la terre? Toutes choses ne sont-elles pas soumises à son domaine? La vocation de l'homme n'est-elle pas, selon le Ps. 8. 6, d'exercer le pouvoir de Dieu sur ses propres œuvres?

Que nous soyons loin de pouvoir prendre à notre compte de telles perspectives, c'est évident. La distance qui nous en sépare se mesure

à l'empire que les choses de ce monde exercent sur nous, qui sommes leurs esclaves. Mais notre impuissance n'est que le signe de notre incrédulité. Et plus nous enfonçons dans l'incrédulité, moins nous sommes les hommes que nous sommes appelés à être. Notre incrédulité, en nous soumettant aux choses, nous prive de notre qualité humaine parce qu'elle nous éloigne de notre vocation. Si nous étions davantage des hommes au sens où Jésus-Christ fut l'*Homme* véritablement homme, maître des choses parce que totalement libre à leur égard, nous pourrions, avec moins d'efforts et de détours, reconnaître dans sa déclaration le signe même de sa parfaite humanité, l'humanité du Fils de Dieu.

Ceci est tellement vrai qu'on en trouve une sorte de vérification sous la plume d'un penseur appliqué à décrire la signification du langage. Voici ce qu'écrivait un philosophe : « Le nom crée l'objet, seul il atteint par delà l'inconsistance des apparences... La parole en sa réalité plénière, manifeste le pouvoir surnaturel de l'homme, qui, en allant au monde, donne un sens à soi-même et au monde. Œuvre maîtresse en laquelle chaque personnalité manifeste ce dont elle est capable, sa vertu créatrice ou son impuissance...¹ »

Pour décrire la réalité plénière de la parole, ce qu'est la parole d'un homme qui sait ce que parler veut dire, voilà la philosophie qui se met à emprunter des termes qu'on eût cru réservés au théologien commentant la parole de Jésus dans la chambre haute : *pouvoir surnaturel, vertu créatrice...* Quand quelqu'un sait parler, quand le langage est totalement ce qu'il est en principe, il cache, nous dit-on, un pouvoir surnaturel, parce que se révèle en lui la vertu créatrice de la personnalité. En comparaison de ce langage-là, ce que nous disons tout le long de nos journées est un bavardage, parce que notre personnalité est infiniment éloignée de posséder une véritable vertu créatrice. Mais pensons maintenant au Christ, et reprenons les propres termes du philosophe; on ne peut faire un meilleur commentaire de la déclaration de la chambre haute : « le nom crée l'objet », nous dit-on... « la parole manifeste le pouvoir surnaturel », nous dit-on encore ! « Œuvre maîtresse en laquelle la personnalité manifeste sa vertu créatrice », conclut-on. Ce philosophe a dit sur la parole de l'homme ce qui

¹ GEORGES GUSDORF, *La parole*. P.U.F., Paris 1953, p. 35 et 44.

condamne le bavardage auquel notre impuissante personnalité se livre le plus souvent; mais il a également, et du même coup, comme prophétiquement, et je pense sans le vouloir, indiqué ce qu'est en vérité la puissance de la parole dans la bouche de l'*Homme*.

* * *

Dans la pensée de Jésus-Christ, le pain qu'il donne à ses disciples doit être davantage que le signe de sa présence. Ce mot *signe* est employé volontiers pour indiquer le rôle que joue l'objet intéressé dans l'action liturgique. Il convient, en effet, dans tous les autres cas, parce que, partout ailleurs, une distance infranchissable demeure entre le signifiant, qui est de l'ordre physique, et le signifié, qui est de l'ordre spirituel. Le signe est hétérogène à ce qu'il signale; encore que la rencontre du signe soit le moyen de rencontrer le signifié. Le signe conduit au signifié, mais il n'est pas assimilable, ni identique, ni coexistant à ce qu'il signale. Signifiant et signifié ne sont pas sur le même plan. Quand il s'agit du corps d'un homme, on peut dire qu'il est le signe de sa présence mais en un sens plus fort et comme extrême : le signe est alors l'organe de cette présence, il réalise cette présence; c'est pourquoi on ne dira pas seulement qu'un homme *a un* corps, mais qu'il *est son* corps. Nous avons déjà souligné que, pour comprendre la pensée hébraïque, il faut résister à toute dichotomie séparant le corps de la personne.

Ainsi Jésus-Christ, étranger à cette dissociation du corps et de la personne, veut que le pain devienne, non pas le signe au sens faible, mais bien le signe au sens fort de sa présence, son organe, son instrument pour celui qui le reçoit de ses mains dans la foi. Pour lui, la réalité de ce pain et la réalité de sa présence ne sont pas hétérogènes. C'est le pain qui réalise pour le croyant la présence corporelle de Jésus-Christ. Le mot de transsubstantiation a résumé plus haut ce qu'on peut dire de cette coexistence et de cette coextension d'une chose demeurée inchangée au plan de l'expérience courante avec une réalité plus profonde en elle qui se trouve modifiée par le fait d'une parole souverainement autorisée. Ajoutons ici à ce terme le mot de *sacrement*. Le pain ainsi donné et ainsi reçu est pour la foi une « chose sacrée », un

sacrement parce que le Christ qui le donne prononce sur cette chose banale une parole souveraine.

Je mesure ce qu'a de difficile l'affirmation que le pain est une « chose sacrée » dans les conditions qui viennent d'être précisées. Nous pensons généralement que nulle chose, nul objet n'est sacré, parce que rien n'enferme Dieu, ni sa présence, ni sa grâce. Nous redoutons toute tendance à réifier les réalités spirituelles. Nous voyons se lever le spectre de toutes les idolâtries.

En tout cela, nous avons raison, mais il convient de savoir pourquoi nous avons raison et la mesure exacte du bon droit de cette crainte de toute *Verdinglichung*. On ne peut ici faire qu'allusion à ce point, mais ce peu de mots s'appuie sur plusieurs réflexions précédentes. La réification — si l'on peut tout résumer dans ce mot — est intolérable parce qu'elle transforme la relation personnelle entre Jésus-Christ et le croyant en une relation physique : elle traite les personnes comme des choses et la grâce comme une sorte de fluide qui s'écoule de l'une dans l'autre; elle aboutit à une doctrine des effets du sacrement qu'on ne peut plus guère distinguer des opérations de la magie. Est-ce à ces lamentables abus que nous serons conduits par le souci de conserver à la parole et au geste de Jésus toute leur densité concrète ? Certainement pas, si nous savons bien respecter les données du problème.

Lorsque nous considérons le pain que Jésus-Christ offre à ses disciples, nous ne devons pas oublier que, précisément, il le *donne*. C'est pour commenter un geste qu'il déclare : « Ceci est mon corps ». La vérité de cette affirmation est solidaire de l'acte qu'elle explique. Ce n'est pas d'une chose inerte et prise en elle-même, que l'on affirmera qu'elle est le corps du Christ; on ne peut l'affirmer que d'une chose qui sert de communication entre Jésus-Christ et le croyant, au moment où Jésus-Christ l'offre au croyant et la propose à sa foi. Ce qui est l'objet de cette affirmation, ce n'est pas la chose en soi, mais la chose en tant qu'elle est choisie et assumée par la volonté du Christ pour s'en servir comme organe de sa présence. Ce pain est véritablement le corps de Christ dans la célébration du rite, parce que le Christ le présente à ce moment-là comme tel; il ne demeure pas tel en dehors de cette présentation active. C'est parce que le Christ en fait l'instrument de son dialogue avec le croyant, que ce pain est son corps. Si le

dialogue cesse — de même dans le cas où il n'aurait jamais été amorcé du fait de l'incrédulité — il n'y a plus la substance nouvelle parce que le Christ cesse de parler.

Au point de vue d'une réflexion esclave des catégories grecques de pensée, la substance d'une chose, c'est ce que la chose est en elle-même. Dès lors, on pense que le pain doit devenir autre chose que ce qu'il était, et il demeure ce qu'il est devenu. Du point de vue d'une réflexion qui voit la substance, non dans ce que les choses sont, mais dans ce que Dieu fait d'elles, le pain devient le corps de Christ lorsque Dieu accomplit pour le croyant la mystérieuse présence de son Fils.

On ne devra pas confondre l'objectivité et la réalité qu'implique la proposition du pain au disciple par le Christ, avec le substantialisme à la façon grecque, qui bloque dans la nature des choses ce qui relève de la parole souveraine du Christ adressée aux disciples.

En définitive, on devra toujours considérer le pain que donne le Christ comme une autre expression de sa volonté miséricordieuse de demeurer présent aux siens malgré son absence. Le pain est une parole. Sa substance ne demeure donc pas au-delà de cette volonté, c'est-à-dire qu'elle ne demeure point en dehors de la rencontre qui suscite le dialogue. Jésus-Christ ne parle pas dans le vide. Il parle aux siens face à face. En dehors de ces paroles qu'il adresse à quelqu'un, le pain n'est pas son corps.

* * *

C'est donc un refus décidé qu'il convient d'opposer au substantialisme statique. Celui-ci contredit en même temps à la mentalité hébraïque, à ce que l'on pourrait appeler la philosophie de la révélation biblique, et aux circonstances historiques dans lesquelles le Christ prononça les paroles auxquelles il faudrait l'imposer. Certes, la notion de sacrement est ici parfaitement en place. Il y a une « chose sacrée », un objet tiré du domaine profane et inséré dans le plan du sacré. Il y a un objet dont la foi reconnaît qu'il est, en sa substance dernière, l'organe de la présence du Christ. Mais en même temps, cet objet n'est sacré que dans l'acte du Christ qui le fait servir à la fin nouvelle qu'il lui assigne. Rien ne saurait perdurer de ce caractère sacré en dehors de l'acte du Christ donnant le pain. En effet, ce pain est son corps

parce que le Christ se sert de ce pain. En dehors de cet acte, il n'est que du pain.

On voit l'importance qu'il convient de donner à l'acte du Christ distribuant le pain. Non seulement il faut ne pas considérer indépendamment de l'acte la parole prononcée sur le pain par le Christ; mais encore l'importance première doit aller à l'acte plutôt qu'à la déclaration. Celle-ci explique celui-là. La déclaration sur le pain est destinée à faire mieux comprendre ce que le Christ entend faire quand il offre ce pain. Parole et acte sont inséparables, ici comme ailleurs. Mais leur solidarité ne les met pas sur le même rang. Sans la parole, l'acte serait seulement difficile à comprendre; la parole l'explique, l'explicite. Sans l'acte, la parole serait incomplète; c'est l'acte qui la réalise. On peut dire que Jésus-Christ est l'homme en qui tout ce qu'il dit, il le fait, celui dont la parole est toujours véridique et, par conséquent, réelle. Dans cette circonstance aussi, il unit à la déclaration sur le pain le geste qui donne réalité à sa parole.

Allons plus loin. Même s'il n'eût pas déclaré que le pain est son corps, Jésus-Christ, en donnant le pain, eût accompli un geste assez significatif pour que ses disciples eussent pu comprendre dans quelle intention il accomplissait ce geste. Qu'est-ce que Jésus-Christ *donne*, en effet, au sens fort du terme? Quel est son don par excellence? Que pouvait signifier, dans ce moment si grave, ce don qu'il faisait solennellement à ses disciples? A ces questions, les enseignements de Jésus fournissent une réponse claire. Ce que le Seigneur donne, c'est son corps, c'est sa vie, qu'il donne en rançon pour une multitude (Marc 10. 45; Mat. 20. 28). Il meurt pour que les pécheurs aient la vie. Son seul geste, compris à la lumière de son ministère, avait un sens accessible : ce pain qu'il donne, c'est son corps. Même en l'absence d'aucune déclaration, ce pain est son corps, *parce qu'il le donne* et que ce qu'il donne, c'est son corps, sa vie, sa personne.

L'intention de Jésus-Christ n'est pas de déclarer qu'il y a là, reposant sur la table, inerte, une chose dont il affirmerait qu'elle est son corps. Son intention est de faire comprendre que le geste qu'il fait en *donnant* ce pain, accomplit la même intention que tout son ministère, l'intention fondamentale que résume sa parole : le Fils de l'homme est venu pour *donner* sa vie. S'il dit que ce qu'il donne, c'est son corps, il le dit parce que, en effet, ce qu'il donne c'est son corps.

Les paroles prononcées lors de la distribution du pain n'intéressent pas le pain lui-même. Ce n'est point parce qu'elles sont prononcées que le pain est le corps de Jésus-Christ, mais parce que Jésus-Christ entend donner ce pain comme son corps. Le pain n'est pas corps de Christ par la vertu de l'énonciation de certaines paroles. Les paroles prononcées explicitent la volonté de Jésus, elles la font connaître aux participants, elles ne la réalisent point. C'est dans le geste de donation que la volonté ministérielle du Christ se réalise.

Ainsi donc, l'acte de la chambre haute n'est pas un acte isolé. Quand il distribue le pain en disant : « Ceci est mon corps », Jésus-Christ fait ce qu'il a toujours fait : il donne, en se donnant. Il se donne. A la lumière du ministère général du Christ, on voit mieux le caractère formel de ce geste. On comprend mieux que c'est le geste de donner qui prend la place première, et non la chose « pain », ni les paroles prononcées à son propos. C'est pourquoi, comme je l'ai remarqué, le Christ invite ses disciples à répéter, non ses paroles, mais l'acte par lequel ils reçoivent de lui son corps.

La sainte cène comme sacrifice

Inscrit dans le ministère général de Jésus-Christ, le geste par lequel celui-ci donne le pain à ses disciples prend son caractère véritable, et l'on voit pourquoi il l'emporte en importance sur les paroles, qui ne font que l'expliquer.

Or, l'étroite relation existant entre le ministère dans son ensemble et cet acte particulier jette en outre une vive lumière sur la signification profonde de ce geste. Si tout le ministère du Christ porte le signe du sacrifice, comment ce geste ne le porterait-il pas également, puisqu'il est l'aboutissement et comme la forme dernière de ce ministère ?

On a, en effet, depuis très longtemps, parlé de sacrifice à propos du don du pain que fait le Christ à ses disciples. Mais en quel sens convient-il de parler ici de sacrifice ? Question délicate, certes.

Une grande diversité d'opinion règne parmi ceux qui s'accordent à dire que la cène du Seigneur est un sacrifice. Le concile de Trente lui-même a imposé définitivement aux catholiques romains le dogme du sacrifice de la messe, mais il se contente d'une affirmation et il s'abstient d'expliquer en quoi consiste ce sacrifice. La discussion continue pour savoir en quel sens il convient d'entendre cette décision conciliaire. Ce n'est pas ici le lieu d'esquisser un tableau des efforts de la théologie romaine pour expliciter le dogme. En revanche, il faut dire pourquoi ces efforts, en ce qu'ils ont de commun, ne sont pas satisfaisants, quels qu'ils soient dans le détail de leurs argumentations.

En elle-même, l'affirmation qu'il y a sacrifice lors de la célébration de la cène du Seigneur n'est pas l'objet de la discussion présente. La

question est de savoir en quel sens on pose cette affirmation, qui n'est nullement explicite en elle-même. Trop souvent, sinon toujours, les controverses interconfessionnelles ont mis en présence partisans et adversaires de l'idée de sacrifice dans son application à la cène. Ce fut au détriment du vrai problème, qui s'est trouvé voilé. Il ne fallait pas protester contre l'idée de sacrifice, mais contre la façon dont elle était comprise.

En effet, ce qu'il convient de reprocher à la théologie qui s'est développée autour de l'idée du sacrifice de la messe, c'est qu'elle aboutit — *volente nolente* — à compromettre la suffisance du ministère du Christ et de la Croix. On s'en défend, je le sais bien, en affirmant très catégoriquement que le sacrifice de l'autel ne répète pas celui de la Croix. En fait, toute la littérature théologique et édifiante révèle abondamment que les croyants attendent de la messe qu'elle leur obtienne des grâces divines que la Croix n'a eu ni pour objet ni pour effet d'obtenir. La messe est un sacrifice qui *dispose* Dieu et même qui l'*oblige* à donner des gages de sa miséricorde; ces termes sont ceux de l'une des grandes autorités théologiques en cette matière, le R.P. de La Taille¹. Dieu, dit le concile de Trente, est apaisé par l'oblation (*hujus oblatione placatus*) de la messe et il accorde, grâce à elle, le don de la pénitence et il remet les péchés, même les crimes énormes². Qu'on le veuille ou non, le sacrifice de l'autel, dans ces perspectives, obtient de la miséricorde divine ce que la Croix n'est point suffisante à assurer. On peut atténuer la difficulté en disant que cette oblation ne fait que « rappeler » à Dieu la victime unique de l'unique sacrifice de la Croix. Il reste que, si la divinité a besoin qu'on lui rappelle quelque chose, c'est là le signe d'une insuffisance absolument incompatible aussi bien avec la dignité de la victime de la Croix qu'avec l'amour de Dieu lui-même.

La protestation des théologiens réformés paraît donc légitime, dans la mesure où l'on parle d'un sacrifice qui obtient de Dieu des grâces qu'il n'eût pas accordées sans lui. Cette efficacité *sur Dieu* du sacrifice de l'autel aboutit nécessairement à dévaluer l'œuvre sacrificielle de la vie et de la mort du Christ Jésus, quoi qu'on en dise. Dieu n'a pas besoin que le sacrifice du Christ soit replacé sous ses yeux.

¹ *Mysterium Fidei*, El. XXV, 1. Cf. D.T.C., X, 1301.

² C. Tr. S. XXII, c. 2/3. Denz. 940, 950.

Pour éviter ces erreurs, on a insisté, du côté protestant, sur la pleine suffisance du sacrifice de la Croix. On a voulu si complètement écarter tout ce qui pouvait lui porter atteinte, qu'on a éliminé jusqu'à l'idée même de sacrifice. La célébration de la cène perdait toute relation directe, toute similitude substantielle avec le sacrifice du Calvaire. Celui-ci n'est-il pas unique et totalement suffisant, demande-t-on? Unique, parce que rien ne le reproduit d'aucune manière. Suffisant, parce que rien ne peut y ajouter. Christ est mort une fois pour toutes, voilà le fait fondamental. L'efficacité objective de la Croix est définitive et ses conséquences salutaires sont définitivement acquises. La foi vit des grâces provisionnelles que la Croix a assurées. Il lui suffit de les rappeler, de les célébrer. Les croyants qui rompent le pain en obéissant à l'ordre du Seigneur : « Faites ceci en mémoire de moi », commémorent sa passion sur la Croix. Ils n'ont point à présenter à Dieu une victime que Dieu lui-même a offerte, en un acte qui fut pleinement suffisant aussi bien par l'intention qui le soutenait (l'amour de Dieu) que par l'instrument qui le réalisait (l'obéissance du Fils). On n'a point à agir sur les dispositions de Dieu, on n'a rien à lui rappeler de ce que son Fils a fait, comme s'il pouvait l'ignorer ou l'oublier. C'est aux hommes, et aux croyants d'abord, qu'il faut rappeler et annoncer — comme dit saint Paul — la mort du Seigneur, témoignage des dispositions de Dieu à leur égard, et quel est l'amour qui l'a inspirée, et ce qu'est le pardon qu'elle manifeste.

La réaction contre l'interprétation sacrificielle de la Cène aboutit donc à ne plus y voir qu'une commémoration, un rappel, une évocation, une prédication en acte. Le caractère unique et l'unique efficacité du sacrifice de la Croix sont ainsi parfaitement sauvegardés, mais au prix d'un éloignement de la Croix dans le temps; on fait perdre à ce sacrifice toute actualité, pour ne plus considérer que ses bienfaits effets.

Or, il y a là un appauvrissement. Quand on parle de la cène comme d'un sacrifice — sous réserve de le faire de la bonne façon — on veut rendre justice à cette intuition de la foi, que l'action rédemptrice de Dieu en Jésus-Christ, qui culmina dans le sacrifice de la Croix, n'a pas cessé d'être efficace et se prolonge pour atteindre toutes les générations. Non seulement la situation des pécheurs en a été changée une fois pour toutes, mais l'action salutaire du sacrifice du Christ se renou-

velle chaque fois que le croyant crie au secours et implore la grâce du pardon. Les doctrines qui présentent la cène comme un sacrifice, mettent en lumière cette vérité, que les actes de Dieu, bien qu'insérés dans le temps historique par leur réalisation contingente, lui échappent parce que les intentions qu'ils manifestent leur donnent une permanence à la mesure de leur propre durée. Ils gardent une perpétuelle actualité, parce que l'intention qui les a suscités garde elle-même une actualité inchangée.

Le rite pascal soulignait cette vérité fondamentale, qu'il est nécessaire d'avoir présente à l'esprit pour comprendre la portée de l'histoire du salut poursuivie par Dieu à travers les temps successifs. Les moments de cette histoire ne forment, au plan de l'histoire, qu'une série de points; non, pas même une ligne droite, car la ligne est une création de notre pensée ou une illusion de nos yeux qui confondent en un trait continu des points successifs. Au plan de l'histoire, il n'y a pas une histoire du salut, mais *des histoires de salut*. La foi dépasse ce plan et surplombe ces petites histoires. Elle voit que la continuité de l'action rédemptrice n'est pas dans la succession des faits, mais dans la permanente action transcendante qui les engendre. Elle reconnaît l'unité de la ligne à travers la discontinuité des formes. Elle saisit l'histoire du salut, non comme une succession, mais comme une répétition, comme un recommencement, comme une perpétuelle actualité de celui qui fut, qui est et qui sera toujours le même malgré l'écoulement de l'histoire. C'était là ce que disait, en un langage adapté aux circonstances psychologiques du peuple élu, ce rite pascal dont on a trop négligé la signification formelle.

Cette même vérité doit être tenue, en bonne méthode, pour constitutive de la cène, étant données les conditions dans lesquelles elle fut instituée. La cène est une pâque renouvelée en fonction de l'action rédemptrice nouvelle que Dieu accomplit en Jésus-Christ. Il y a donc davantage qu'une commémoration. Le passé rédempteur devient le présent de la foi. Ce que Dieu a fait une fois, il continue de le faire. Il l'a fait pour tous, il le fait encore pour chacun. Quand on dit que Dieu a agi une fois pour toutes, on ne veut pas dire qu'il a cessé d'agir, après avoir accompli un acte qui le dispense d'agir encore. On veut dire que son action continue et se poursuit, essentiellement identique, à travers toutes les actions qui la prolongent et la réalisent à nouveau.

Ainsi, deux interprétations sont en présence, dont l'une pèche par excès, l'autre par défaut. Pour surmonter ces deux erreurs contraires, il faut insister sur la solidarité étroite qui relie la cène à tout le ministère du Christ. Il faut voir que le don du pain aux disciples est le dernier acte d'une longue série. Car la vie de Jésus a été dans sa totalité un don. Comme sa mort, sa vie est marquée du sceau du sacrifice. L'une et l'autre incarnent et manifestent le même amour, qui donne et qui se donne. Jésus a vécu parmi les hommes non pour soi, mais pour eux. S'il n'eût pas compris sa présence parmi eux comme un sacrifice de soi, le Christ se fût réservé, il se fût retiré, il se fût « guéri lui-même » au lieu de guérir les autres, il se fût sauvé lui-même, au lieu de mourir pour eux. On le voit au contraire cherchant les contacts, pour guérir, pour pardonner. Il ne veut pas demeurer étranger parmi ceux qui ont besoin de ses grâces. Il va vers eux. Il sacrifie ses journées et ses nuits, sa réputation et sa tranquillité, afin de s'approcher de ceux qui espèrent en la venue d'une délivrance d'En Haut, péagers, prostituées, gens de rien, méprisés, pauvres et impurs. Il s'assied à la table des humbles, coude à coude, corps à corps. Pour communiquer avec tous, il écarte tous les obstacles, il se livre à un destin qui n'était pas le sien, il prend sur lui ce qui les éloigne de lui, il franchit les distances, il veut se rendre proche, il rejoint les hommes où ils sont, à leur plan d'humanité, au plan de cette humanité blessée mortellement par le péché.

Les trois premiers Evangiles ne nous permettent pas de connaître grand-chose de ce que saint Paul évoque dans la lettre aux Philippiens ou saint Jean dans le prologue de son Evangile. La théologie parle de l'incarnation. Il faut se contenter de trouver, dans les Synoptiques, des allusions lointaines à cette première démarche vers les pécheurs dans des paroles telles que celles-ci : « Je suis venu pour... » Ou encore : « Le Fils de l'homme est venu pour... » Mais il y a lieu de souligner ici, qu'un même mouvement de l'amour de Dieu à la recherche des pécheurs explique la venue du Christ parmi les hommes et le comportement même du Christ parmi eux. Ici et là, il s'agit de vaincre les distances, d'enlever les obstacles dressés par le péché, et dans les deux cas c'est l'amour de Dieu qui fait les frais de l'opération. C'est Jésus-Christ qui *enlève* l'obstacle, qui *porte* le péché — les deux verbes sont le même en grec. Il prend sur lui ce qui accable les pécheurs. Il

s'abaisse à l'humilité dernière. Il se met à la disposition des autres. Il abandonne sa place et son rang, pour partager le sort des pécheurs. Si l'on parle d'incarnation pour désigner la réalisation du dessein de l'amour de Dieu à l'égard des hommes en général, il faut dire que c'est en s'enfonçant encore dans l'incarnation, en la poussant à ses dernières conséquences, que Jésus-Christ atteint chaque homme en particulier, au lieu historique et concret où il se trouve. Et si l'incarnation était déjà un sacrifice, comme saint Paul le dit à sa façon dans Phil. 2, la vie concrète du Christ le fut à un degré plus grand encore, jusqu'à ce que le dernier sacrifice en couronnât la constante intention.

Regardons aux faits. Ils parlent d'eux-mêmes. S'il se fût enfermé dans la tour d'ivoire de sa propre justice, sans partager le sort de ceux que méprisaient les défenseurs officiels de la religion, Jésus n'aurait soulevé l'hostilité de personne. Au contraire, il s'attire la haine de ceux que sa démarche d'amour convainc d'orgueil et d'hypocrisie. Si finalement il meurt condamné par eux, c'est qu'il a contredit leurs prétentions à la justice légale, en mettant sa personne entière au service des pécheurs, partageant leur condition, acceptant leur contact, prenant sur soi leurs péchés. Il eût évité le pire s'il se fût contenté de les aimer à distance. Mais il s'est engagé tout entier, corps et âme. Il les a aimés au point de ne pas les abandonner au mépris des gens pieux et à leur propre désespoir.

Dans ces conditions, le geste par lequel Jésus-Christ donnait le pain, plongé dans le mouvement liturgique que lui assurait le cadre pascal, devait prendre une signification majeure, d'autant plus que Jésus en expliquait la portée en disant : « Ceci est mon corps ». Il donnait son corps. C'était là une allusion à toute sa vie et à sa mort, aux sacrifices antérieurs déjà consentis et au prochain sacrifice. Toute sa vie, il avait donné sa vie. Tous les jours, il avait offert sa personne en sacrifice, il avait livré son corps pour se mettre à hauteur d'homme. Or, voici que ce soir-là, il donne le pain en disant : « Ceci est mon corps. » La même intention qui a préparé la Croix inspire maintenant ce geste d'apparence banale. Le don du pain est, en dernière analyse, une même chose que le sacrifice de sa vie. Jésus fait l'un, parce qu'il a fait l'autre. L'un et l'autre sont le point où aboutit et culmine un même ministère, tout entier de service, c'est-à-dire de sacrifice. Dans l'une et l'autre circonstance, Jésus-Christ se donne, comme

toujours il s'est donné, corps et âme. Ici et là, il assume les dernières conséquences de son amour qui a cherché à atteindre les pécheurs. Il distribue le pain afin de poursuivre encore, sous cette forme nouvelle, la recherche qu'il a toujours faite de la brebis perdue, au prix de sa vie. Lorsque Jésus donne son corps, sous la forme de ce geste rituel, il y a donc sacrifice. Le don du pain s'inscrit dans la même pensée sacrificielle qui embrasse la vie et la mort de Jésus.

Ainsi, la cène n'est pas un sacrifice qui « rappelle » à Dieu qu'il doit des grâces et qui l'« oblige » à en accorder de nouvelles. Elle n'est pas non plus la commémoration d'un sacrifice déjà enfoncé dans un lointain passé. Saint Paul peut rapporter l'intention de son Sauveur en plaçant dans sa bouche ces mots : « Faites ceci en mémoire de moi », parce que l'Israélite qu'il était donnait au mot « mémoire » un autre sens que nous, conformément à sa culture biblique. Mémoire n'était pas pour lui souvenance, une pensée qui évoque. Mémoire était pour lui restitution d'une situation passée un moment disparue. Se souvenir, c'est rendre présent et actuel. Grâce à cette « mémoire »-là, le temps ne se déroule pas selon une ligne droite, ajoutant irrévocablement les unes aux autres les périodes qui le composent. Le passé et le présent se confondent. Une ré-actualisation du passé devient possible. C'est sur cette doctrine qu'est fondé le rite pascal, dont Ex. 12. 14 dit qu'il est institué *le-zikaron*, c'est-à-dire « pour le souvenir ». Cela signifie que chacun, en se souvenant de la délivrance d'Égypte, doit savoir qu'il est lui-même l'objet de l'acte rédempteur, à quelque génération qu'il appartienne. Quand il s'agit de l'histoire de la rédemption, le passé est actuel.

Dieu certes n'a pas besoin qu'on lui « rappelle » ce qu'il a fait en Jésus-Christ, ni qu'on l'« oblige » à tenir ses engagements. Dans la cène, ce n'est pas l'homme qui est actif, et lui passif. On doit renverser les termes. Dans la cène, c'est Dieu qui est actif, c'est lui qui est le sujet.

L'homme au contraire a besoin qu'on lui « rappelle » ce que Dieu a fait. Qu'on le lui rappelle, non en rafraîchissant sa mémoire oublieuse, mais de cette façon active et concrète qui caractérise la « mémorisation » biblique des actes de Dieu, c'est-à-dire en les actualisant à nouveau, en leur faisant donner les preuves de leur éternelle nouveauté. Ce que Dieu a fait, il le fait toujours une fois *pour* toutes les autres, une fois

en vue de toutes les autres fois où son intervention continuera de se manifester salutairement. Rien de plus actuel, au plan de la foi, que ce que Dieu a fait une fois pour toutes.

L'interprétation mémorialiste de la cène souffre donc d'une insuffisance non moins grave que l'interprétation contraire. Elle laisse croire qu'« il ne se passe rien », comme l'interprétation réitérative laisserait croire que ce qui se passe ajoute encore à ce qui s'est passé. En réalité, il se passe quelque chose lorsque le Christ donne le pain; les disciples du Christ ne sont pas devant leurs souvenirs seulement; le Christ donne son corps, il se donne. Mais ce qui se passe, c'est ce qui s'est passé, durant le ministère; c'est ce qui va se passer, sur la Croix; c'est le même don sous des formes diverses, c'est le même sacrifice qui accomplit le même service, qui réalise le même ministère. Dieu agit. Il continue de faire ce qu'il a fait en son Fils. La cène relève donc de la catégorie du sacrifice, comme le ministère et comme la Croix qui l'encadrent, à condition de donner une extension suffisante à la notion de sacrifice. Tout ce que Dieu a fait pour surmonter le péché est sacrifice de sa part, immolation secrète, épreuve et preuve de son amour pour les pécheurs. La vie et la mort de Jésus-Christ, prises en elles-mêmes, sont bien l'illustration la plus éclatante de ce qu'est l'esprit de sacrifice. Mais la foi reconnaît au sacrifice offert par Jésus-Christ une dimension en profondeur, une qualité transcendante qui en transfigurent la signification. Ce n'est pas du dévouement d'un homme qu'il s'agit là, fût-il le plus émouvant, le plus désintéressé, le plus paradoxal. Il s'agit de l'amour de Dieu, d'une démarche par laquelle Dieu se soumet lui-même à l'épreuve du péché et donne la preuve de son amour afin de sauver les pécheurs. Ce qui donne au sacrifice du Christ, en sa vie et en sa mort, sa pleine signification, c'est qu'il est le point de l'histoire où émerge le sacrifice de Dieu à la recherche de sa créature. Le pain que le Christ tend à ses disciples, en disant : « Ceci est mon corps » restitue à chaque croyant cette démarche sacrificielle de Dieu en son Fils unique.

Les disciples du Christ sont placés devant une singulière exigence, quand ils reçoivent le pain dont Jésus-Christ a dit : « Ceci est mon corps ». Ils sont appelés à croire que, dans ce geste qui les atteint, c'est à nouveau l'abaissement du Père en son Fils humilié qui les atteint et que, dans leur propre éloignement de Dieu, Dieu les rejoint en son

Fils, s'humiliant afin de se donner à eux. Ils sont placés devant cette assertion fondamentale de l'Évangile que, dans le corps de Jésus-Christ, Dieu s'est approché et ne cesse de s'approcher des pécheurs, jusqu'à porter leurs péchés afin d'enlever l'obstacle qui les sépare de sa sainteté. Dans ce pain qu'il leur donne, Jésus-Christ *se donne à eux* comme celui qui a livré son corps en sacrifice afin d'en sauver un grand nombre *en se donnant pour eux*.

Le problème de l'efficacité du rite

Exigence de la foi, certes, tel est le rite accompli par le Christ dans la chambre haute. Mais grâce certaine également. Il faut insister sur ce point, car la grâce enveloppe l'exigence, laquelle ne va pas devant et toute seule, comme une loi qu'il faudrait satisfaire avant d'être admis à goûter aux bienfaits de l'amour de Dieu.

La grâce est d'abord dans la forme même de cette exigence. Le rite pascal avait déjà enseigné à Israël que les exigences de Dieu suivent ses grâces, et non pas les précèdent. La grande délivrance avait constitué le peuple de Dieu avant que Moïse ne formulât pour lui la loi de son obéissance. La Pâque venait réactuer pour chaque génération l'intervention miséricordieuse de Yahvé. De même en renouvelant le rite en fonction de la délivrance apportée par sa vie et sa mort, l'une et l'autre également sacrificielles, Jésus proclamait solennellement à nouveau l'intervention miséricordieuse de Dieu.

Et non seulement il proclamait par là ce que Dieu avait fait en son Fils une fois pour toutes, mais il instituait le rite qui ouvrait à la foi des disciples le chemin d'une participation directe à ce que Dieu a fait en son Fils une fois, et pour tous, c'est-à-dire pour chacun. Déjà, l'ancienne Pâque revêtait ce caractère d'individuation d'une délivrance collective; chacun prenait sa part du repas pascal, parce qu'il avait été personnellement l'objet de la rédemption initiale. En prenant place à la table dressée le 14 Nisan, il confessait avoir été lui, personnellement, délivré du pays d'Égypte. Ce n'était pas assez d'apprendre à la lecture du livre de l'Exode par le père de famille, qu'on appartenait au peuple qui fut l'objet de la dilection divine. Il fallait être directement engagé dans l'action rédemptrice. Il fallait découvrir que l'amour

de Dieu vise chacun et qu'il embrasse, dès les temps anciens et par-dessus la diversité des siècles, tous ceux qui sont appelés à bénéficier de ses bienfaits. Jésus reprend à son compte la signification formelle du rite pascal, si caractéristique. Il veut en faire l'instrument d'une application personnelle de l'action rédemptrice générale qu'il accomplit. La prédication dont il a chargé ses disciples annoncera ce que fut l'action rédemptrice; mais il faut ajouter à cette prédication, qui s'adresse à tous, le rite qui prend chacun à partie personnellement et individualise l'enseignement. Ainsi faisait l'ancienne pâque pour la délivrance d'Égypte. La prédication annonce que Christ a offert sa vie en sacrifice pour une multitude. Mais dans le repas qu'il célèbre avec ses disciples, le Seigneur en donnant à chacun le pain lui dit en particulier : c'est pour toi...

Non seulement il dit, mais il accomplit ce qu'il dit. Ce geste est de même essence que le sacrifice même de la Croix. Il est davantage qu'une parole exprimant une intention. Il est un acte qui réalise cette intention. Et cette intention, ainsi réalisée, c'est la volonté même qui a traversé tout le ministère du Christ et l'a orienté vers la Croix. En donnant ce pain, Jésus entend se donner lui-même pour le salut de l'âme croyante qui le reçoit. Il s'est donné pour elle. Maintenant, il se donne à elle. Ce qu'il a fait pour elle, il l'accomplit maintenant en elle. Il a posé les conditions objectives de son salut. Il veut en réaliser maintenant les conditions subjectives. Paraphrasant une parabole évangélique, on peut dire que la passion du Christ a été la longue route qu'il a consenti à parcourir au prix de ses souffrances et de son sacrifice pour atteindre la brebis perdue; maintenant qu'il a fait cela pour elle, il l'atteint personnellement, il l'interroge : « Veux-tu être sauvée? » Il la prend dans ses bras; il la porte et la réchauffe en lui communiquant sa vie.

Objectivement, « tout est accompli ». Mais le Christ a voulu que cette objectivité fût efficace. De même, durant son ministère sa présence parmi les hommes accomplissait le dessein rédempteur de Dieu, objectivement et de façon parfaite. Mais il fallait qu'il s'approchât et dise à chacun la parole qui s'appliquait à son cas, et que chacun répondît à cette démarche afin de recevoir la grâce offerte.

Ces remarques nous ont conduit progressivement à un grave problème, qu'il faut maintenant formuler en clair, le problème de

l'efficacité du rite. Problème trop souvent maladroitement posé, parce qu'on se laisse enfermer dans une fausse alternative. On se figure que de deux choses l'une : ou bien il faudrait attribuer aux rites une efficacité du genre magique, comme si les choses enfermaient une puissance mystérieuse et développaient des effets qui leur seraient directement imputables. Ou bien les rites ne font qu'exprimer des sentiments et des pensées, et ils sont alors dépourvus de toute efficacité objective, le sujet restant en présence de soi seul. Comme tout chrétien répugne à toutes les formes, même raffinées, du magisme, dans le désir de respecter le caractère personnel des réalités spirituelles et de la grâce divine en particulier, on se demande s'il est encore possible de parler d'une efficacité réelle des rites. Le sacrement dès lors s'évanouit en perdant toute objectivité.

Fâcheuse alternative, qui pose un faux problème. Mais avant de chercher une voie juste, il faut se dégager des polémiques traditionnelles sur le sacrement et, non moins soigneusement, oublier les dégradations que la superstition (plus souvent chez les catholiques romains, mais aussi chez les protestants, qui tombent au contraire plus souvent dans l'excès inverse) a imposées à la pratique du sacrement. Il n'est que trop vrai de dire que, en fait, le rite sacramentel relève dans bien des cas de la mentalité magique. Si fréquent soit-il néanmoins, le cas demeure une perversion. On doit définir une position qui reconnaît au sacrement une efficacité, tout en évitant la superstition magique d'un côté, comme l'évacuation idéaliste de l'autre.

Le sacrement de la cène tire sa signification des conditions mêmes de l'action rédemptrice de Dieu en Jésus-Christ. Dieu a tout accompli, et cette œuvre objective et parfaite doit être mise à la portée de l'homme particulier. Insérée dans l'histoire de l'humanité, elle doit être insérée dans l'histoire de chaque homme individuellement. La grâce offerte à tous par la prédication doit être apportée à ceux qui répondent par la foi à l'appel que Dieu leur adresse par la prédication.

Le sacrement est une autre forme de la démarche condescendante de Dieu à la recherche des pécheurs pour leur rédemption. Ce que Dieu a fait en Christ, il le fait encore sous cette forme dérivée. On ne peut attribuer au sacrement une efficacité qui serait autre chose que l'application des fruits de l'action rédemptrice accomplie en Jésus-Christ. Si l'on parle d'efficacité, ce n'est certainement qu'en référence

à l'œuvre objective de la rédemption. Le sacrement n'accomplit quelque chose, que parce que « tout est accompli ». Il ne peut rien ajouter, parce que les choses ni les actes qui le font ce qu'il est n'ont d'efficacité en eux-mêmes.

Dans la mesure cependant où l'on rend le sacrement étroitement solidaire de l'œuvre objective déjà accomplie, on peut et on doit considérer que la Pâque renouvelée par Jésus-Christ jouit d'une efficacité réelle. Si, en donnant le pain, Jésus-Christ dit qu'il donne son corps à ses disciples, c'est qu'il entend accomplir en leur faveur un acte de même signification et de même efficacité que lorsqu'il donne son corps (c'est-à-dire sa vie) sur la Croix. Il fait la même chose, bien que différemment. Dans les deux circonstances, il s'abaisse et se sacrifie afin de donner aux pécheurs la grâce de la vie. Si la passion du Christ en sa vie et en sa mort réalise les conditions objectives du salut des hommes, la donation du pain prolonge cette passion, parce qu'elle est une manifestation renouvelée de l'amour qui a inspiré le Christ dans tout son ministère et l'a conduit à la Croix. Sous des formes apparentes diverses, il se passe la même chose, Dieu poursuit le même but. L'unité des actions apparaît même clairement dans la parole explicative prononcée par le Christ : dans les deux cas, *il donne son corps*.

* * *

L'efficacité du rite sera donc l'efficacité de la volonté divine qui s'y exprime. Ce que Dieu a fait, il veut le faire encore. Il peut le faire, s'il le veut, par le moyen de quelque objet que ce soit, du moment que son intention souveraine le pénètre et l'ordonne activement à ses fins. Contester que le rite pascal puisse avoir une efficacité, c'est contester la souveraineté de Dieu sur sa création. Douter que le rite pascal ait réellement une telle efficacité, c'est réduire à l'état de simple mise en scène la solennelle Pâque que Jésus-Christ prit avec les siens avant d'être arrêté.

Pendant, on ne comprendra pas l'efficacité du sacrement pascal comme une action automatique. Dans le sacrement, Dieu s'approche du pécheur comme il s'en est approché dans la chair du Christ. Le sacrement, je l'ai dit, est une autre forme de la démarche

condescendante de Dieu à la recherche des pécheurs. Il est le bras du bon berger qui se tend vers la brebis. Il découle de l'incarnation et, en ce sens, il la prolonge. Mais cette approche, si intime soit-elle, si pressante qu'elle se fasse, n'est jamais une violence. Toujours le Christ interroge le pécheur afin de le sauver, toujours il lui demande : « Veux-tu être sauvé ? » L'amour de Dieu a tout fait pour que cette question soit posée, pour que les conditions objectives de la réponse soient acquises. Mais il doit attendre la réponse. Le Christ ne force pas la porte, il se tient sur le seuil et il frappe. « Si quelqu'un ouvre, j'entrerai... » L'efficacité du sacrement, qui a toute la réalité de l'intention rédemptrice qu'il incarne, respecte l'homme, que son impénitence et son orgueil peuvent toujours dresser contre Dieu.

Il faut reconnaître là, en toute sérénité d'esprit, l'ancienne doctrine de l'*opus operatum*, contre laquelle on s'est souvent élevé sans toujours la comprendre correctement. Que le sacrement agisse *ex opere operato* (littéralement : par la vertu de ce qui est accompli, en raison de ce qui est fait) ne signifie pas du tout que les choses ou les actes constituant le sacrement aient en eux-mêmes une vertu, une puissance quelconques. Cette thèse introduirait directement le magisme, dont personne ne veut, pas plus les catholiques que les protestants. L'efficacité *ex opere operato* signifie que Dieu se sert des choses et des actes pour manifester et pour réaliser sa volonté ; que ces choses et ces actes ont par conséquent une capacité surnaturelle qui leur est donnée par la volonté divine qu'ils incarnent.

Que des choses et des actes de ce bas monde puissent être utilisés par Dieu pour agir conformément à son intention rédemptrice, c'est de la plus éclatante évidence. Dans le cas contraire, ni l'histoire d'Israël n'aurait la signification qu'on lui reconnaît, ni l'existence de Jésus-Christ ne serait le fondement de la foi, ni la prédication de l'Évangile n'aurait répandu la foi à travers les siècles et les continents. Partout et toujours, dans la perspective chrétienne, Dieu s'est servi des choses et des actes de ce monde pour insérer sa grâce parmi les hommes... En ce sens, on peut dire que l'incarnation est le chiffre qui permet de comprendre l'histoire de l'Église, dans sa préparation, dans sa fondation et dans son développement. Seul un spiritualisme irréfléchi peut se croire en devoir de protester là-contre. Je rappelle que la parole elle-même n'est pas moins une « chose » que le pain. Si l'on se

scandalise que Dieu agisse par le pain, pourquoi ne pas se scandaliser aussi qu'il agisse par les vibrations de l'air et du tympan ?

Un autre malentendu indispose également contre la doctrine de l'*opus operatum*, à savoir l'idée que l'action du sacrement serait mécanique. Les remarques qui précèdent devraient écarter cette crainte. Et il est de fait que, en ce qui concerne le sacrement de l'eucharistie, la théologie romaine elle-même n'admet nullement que la communion au Saint Sacrement bénéficie à quelqu'un qui n'aura point rempli les conditions de foi requises.

Le point sur lequel on a voulu insister de tout temps en parlant de l'*opus operatum* sacramentel, c'est que l'efficacité du sacrement dépend directement et exclusivement de l'action du Christ qui agit en lui, seule source de la grâce sacramentelle. Trois erreurs sont possibles, que cette doctrine veut repousser ensemble; l'erreur qui attribuerait l'effet du sacrement à la chose (magisme); l'erreur qui attribuerait cet effet au célébrant, au prêtre ou au pasteur; l'erreur qui l'attribuerait au participant, au fidèle. Or, en regard du Christ, aucune causalité propre dans l'ordre de la grâce n'appartient aux hommes ni aux choses. Jésus-Christ se sert des uns et des autres, à des titres divers, mais c'est lui seul qui opère. Et quand il a décidé d'agir, seule son action est efficace et rien ne s'y ajoute pour la rendre efficace. Ce qu'il fait, est fait; et cela suffit : *opus operatum*. De ce qu'il fait, résulte l'effet produit : *ex opere operato*. On a peine à comprendre comment cette doctrine pourrait être contestée par ceux qui croient que, dans la chambre haute, Jésus-Christ a voulu inaugurer pour les siens une Pâque nouvelle, afin de leur donner son corps en leur donnant le pain « eucharistié ». Or c'est là ce qui nous est rapporté, et on aura lu ci-dessus en quel sens cela peut et doit être compris. Encore une fois, il suffit que Christ fasse cela pour que cela soit effectivement fait, au moins en ce qui regarde la part du Christ à cette action.

On objectera que, dans la chambre haute, c'était Christ lui-même qui agissait et qu'il était au milieu de ses disciples. Depuis lors, ses gestes et ses paroles sont répétés par d'autres, et les participants à ce nouveau repas pascal ne sont pas toujours des « fidèles », de ceux auxquels le Christ pourrait dire, comme il le dit jadis à ses commensaux du dernier repas : « Vous qui avez persévéré avec moi dans mes

épreuves... » Dans ces conditions, peut-on toujours soutenir l'*opus operatum* ? Suffit-il que soient répétés les gestes et les paroles du Christ pour que le Christ agisse ? Suffit-il de participer à la cène pour qu'elle soit communion au corps de Christ ?

Evidemment, non ! Mais l'objection repose sur un malentendu. Ce n'est point la répétition des gestes et des paroles du Christ qui fera d'une distribution de pain le repas du Seigneur. Pas davantage, ce n'est la participation à cette distribution qui en fera la communion à son corps. A pousser les choses à l'extrême, afin de faire ressortir l'idée essentielle, on pourrait dire que les conditions essentielles de la cène sont réunies, lorsqu'un croyant, *en réponse* à l'invitation du Christ : « Prenez, mangez », et *dans la foi* à sa déclaration : « Ceci est mon corps », s'approche d'une table et prend et mange le morceau de pain qu'il y trouve. Là, le Seigneur est présent ; là, il se donne pleinement, même si personne ne dit rien, car Jésus a dit *une fois pour toutes* de prendre et de manger ce pain, qui est son corps. Il a donné ce pain à ses disciples. Il faut et il suffit de se placer dans l'humble condition du disciple pour recevoir encore ce pain de ses mains invisibles.

Dès lors, que valent les objections de l'indignité ou de l'insuffisance du célébrant ou du communiant ? Strictement rien, car dans le cas d'indignité ou d'insuffisance, il n'y a rien qu'une parodie de la cène, odieuse pour la foi, mais sans réalité objective. En revanche, si le célébrant est indigne mais le participant dans les dispositions de foi qui conviennent, s'imaginerait-on peut-être que l'indignité du premier tiendrait en échec la volonté du Christ de se rendre présent et de se donner à ceux qui s'approchent de lui en réponse à son ordre et dans la foi à sa parole ? Ce n'est pas le célébrant qui fait le sacrement, ce n'est pas lui qui peut le défaire. Il vaudrait mieux qu'il n'offrît pas le scandale de sa participation à la liturgie de ce sacrement, certes ; et c'est là affaire de discipline dans l'Eglise. Mais au fond des choses, sa qualité n'entre pas en ligne de compte. Sa présence physique ni son absence spirituelle ne peuvent empêcher le Christ d'être présent et d'accomplir sa promesse fidèlement, lorsqu'une âme se confie en lui et s'approche pour recevoir de lui le Pain de vie.

La foi affirme donc conjointement deux choses. En ce qui concerne le pain, elle croit que le pain donné par le Christ est réellement son corps, en ce sens qu'il se donne lui-même au croyant en lui donnant

le pain, et non simplement une figure, un symbole ou un signe. En ce qui concerne le geste du don, elle croit que ce geste est efficace, que c'est réellement un don, et non simplement un geste suggestif ou symbolique. C'est là l'aspect de la cène qui dépend du Seigneur lui-même. Cette double réalité de la chose et du geste est affirmée et sauvegardée par la doctrine dite de l'*opus operatum*. Je rappelle, pour éviter les malentendus, que cette doctrine ne concerne que l'aspect du sacrement qui relève de l'action du Christ, ce que le sacrement est objectivement. Elle ne concerne point l'aspect subjectif de l'événement sacramentel, celui qui concerne le croyant. Le sacrement, s'il porte son fruit de grâce, agit *ex opere operato*, mais l'incrédulité peut mettre obstacle à son efficacité.

L'objectivité ecclésiale

On ne manquera pas de souligner que l'objectivité du sacrement, telle qu'elle vient d'être établie, met le croyant devant une réalité *sui generis*. Au moment où il s'approche de la table où Jésus-Christ l'invite à recevoir de sa main le pain qui est son corps, le croyant d'aujourd'hui, comme le disciple de la chambre haute, entrent dans une sorte d'institution. Ils entrent dans une situation donnée, que ne créent ni leur présence ni leur acquiescement. Ils sont prévenus par l'intention du Christ, qui a voulu les rencontrer là, dans ces conditions et à cette fin précise de célébrer avec eux cette nouvelle Pâque. Jésus-Christ a voulu et ordonné, et en quelque sorte établi la cérémonie qui se déroule. Cela était déjà vrai dans la chambre haute; les disciples entrèrent dans un plan qui n'était pas le leur, mais celui de leur Maître, quand ils allèrent préparer le dernier repas sur ses indications. Ils obéissaient à une volonté qui les avait précédés.

Depuis lors, la volonté du Christ Jésus n'a pas cessé de convier les croyants à la même Pâque qu'il avait renouvelée mais non point suspendue. Lorsque la table est dressée pour la célébration du repas pascal, on ne recommence pas chaque fois à zéro, comme si on avait à prendre une initiative nouvelle et à réinventer les modalités de cette solennelle rencontre. Avant que rien ne soit fait par les croyants, Christ est déjà dans l'attente. Il n'a cessé d'attendre cette rencontre. Il prévient toutes les démarches et les prières qui semblent destinées à assurer sa présence, alors que ces prières comme ces démarches sont au contraire le résultat d'une présence du Christ déjà assurée. Avant que l'on s'approche de la table du Seigneur, il est là, qui invite. Sa volonté de m'y accueillir précède ma décision de m'en approcher,

et, au fond, je n'y vais que parce qu'il y est déjà. Ma décision n'est qu'une réponse, une obéissance, engendrées par la démarche première du Christ, par sa volonté permanente de s'approcher des pécheurs pour se donner à eux afin qu'ils vivent.

La foi doit prendre conscience de cette antériorité de la volonté du Christ Jésus et de la dépendance de la décision du croyant par rapport à ce que le Christ a institué. De même, elle doit prendre conscience que cette volonté du Christ et l'institution établie par lui ne cessent point d'être réelles et effectives, même après la célébration du repas du Seigneur. La fin d'un service liturgique ne marque pas la fin de la démarche sacramentelle du Christ.

* * *

Naturellement, hors de l'acte qui donne le pain, celui-ci n'est plus rien. Rien de plus que ce qu'il était auparavant, avant que le Christ le prenne et l'offre. Il demeure comme une possibilité permanente d'être pris en charge par la volonté du Christ. Il est à sa disposition, mais il n'est point à la disposition de l'homme comme Corps de Christ. Il n'est que pain, si Christ ne l'offre, et c'est alors, mais alors seulement, qu'il devient son Corps, dans le geste liturgique que l'Eglise répète parce que le Christ lui a promis de lui donner ainsi la réalité substantielle de sa présence. Hors du geste liturgique assumé par le Christ, il ne peut y avoir que du pain. Ce pain cependant rappelle l'intention miséricordieuse du Christ ordonnateur du nouveau repas pascal. Comme tel, il constitue une invitation à la foi, un appel à l'Eglise.

On pourrait souhaiter, pour que l'appel du Christ à l'Eglise retentisse plus clairement, que le pain soit conservé après la célébration d'un service de sainte cène. Sa présence dirait à l'Eglise, de façon permanente, que « tout est prêt », que le Christ est toujours là pour offrir à l'âme le signe sacramentel de sa présence.

Si nous étions tout à fait libres d'esprit, je ne verrais aucune objection théorique à une telle manière de faire. La réservation du pain donnerait incontestablement à l'Eglise le sens de la permanence et de l'objectivité de la proposition du Christ. Mais je suis convaincu que,

en fait, nous sommes trop soumis à la terrible pression du physicalisme, pour nous permettre de nous exposer ainsi à la tentation de l'idolâtrie. L'idolâtrie nous serre de trop près, pour que nous devions payer de sa menace l'avantage très relatif de conserver dans le pain un rappel de la permanence de l'offre du Christ. Il sera trop facile pour notre faible foi de chercher les sécurités fallacieuses de la vue et du toucher. « Heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru. » Ainsi se termine l'Évangile de l'incarnation, dont il faut méditer la leçon. Le Christ n'a pas voulu que sa permanence fût assurée par une chose qu'il laissait après lui, par une chose qui demeurât en quelque sorte lui-même hors de lui. Il a voulu assurer sa présence permanente par un acte qu'il accomplissait et dans lequel il se donnait. Si l'on conservait le pain « eucharistiqué », ce qui est vrai dans l'acte du Christ deviendrait fatalement vrai dans la matière subsistante. On ne peut courir, sans une nécessité absolument impérative, un si grand danger. Or le Christ nous a sagement invités à prendre et à manger, non point à conserver le pain. Ce qu'il n'eût pas manqué de faire, si les raisons de le faire eussent été contraignantes, et, dans ce cas, elles l'eussent été. Le silence sur ce point, et dans ces conditions, équivaut à une parole.

Néanmoins, on a fait valoir un argument théologique très important qui rendrait non seulement souhaitable, mais obligatoire la réservation du pain de la cène du Seigneur.

Le geste du Christ donnant le pain n'avait-il pas une intention communautaire ? Les disciples assemblés pour le repas pascal forment déjà ensemble une société de croyants et c'est comme tels qu'ils sont associés par le Christ au repas qu'il célèbre. La présence du Christ n'est pas affaire individuelle, relevant de la relation entre le Christ et telle de ces personnes présentes autour de la table, mais elle est véritablement objective, parce qu'elle est « pour la multitude », comme sa mort, avant d'être pour tel individu. Elle concerne l'*ecclesia* dans son ensemble, les absents autant que les présents, et ceux qui viendront plus tard, fût-ce longtemps plus tard, s'ajouter à la poignée des disciples qui les représentent dans la chambre haute. L'intention de présence, qui donne sa réalité au geste du Christ répété par l'Église, déborde la participation du disciple, et celle de l'individu quelconque qui prendra sa place. Elle vaut pour l'Église universelle, présente et absente, actuelle et future. Elle est réelle, même si personne n'est là

pour la croire et pour en bénéficier. La foi nécessaire et suffisante pour que Christ soit présent, c'est la foi de l'Eglise universelle. Le dialogue fondamental en cette affaire est le dialogue Christ-Eglise. Le Christ dit à l'Eglise : « Ceci est mon Corps. » Il le dit de façon permanente, et c'est de façon permanente que ce pain est son Corps.

Il n'y a aucun doute que tout individualisme est étranger à la cène, bien que l'individu soit comme tel appelé à la table que préside le Christ. Ce n'est pas ici le lieu de rappeler longuement comment le caractère personnel des démarches de la foi se concilie avec leur caractère communautaire. Car la question qui intéresse notre sujet n'est pas au plan des relations du sujet et du groupe auquel il appartient, mais au plan des relations de tous et de chacun avec le Christ qui les assemble.

Lorsque le Christ distribue le pain, cette proposition qu'il fait de son Corps s'adresse à l'ensemble des croyants, cela est certain. Chacun n'a sa place à la table qu'au titre de membre de l'*ecclesia* que le Christ assemble. Il n'est ici personnellement présent que parce que le Christ l'a inclus dans la multitude de ceux pour lesquels il consent à mourir en victime sacrificielle. L'intention miséricordieuse du Christ embrasse une multitude et nul ne peut croire, sans attenter à l'amour ainsi manifesté, qu'il est présent au cœur du Christ à titre privilégié, et seul. Lors donc que le Christ m'offre le pain, je participe à un acte qui vaut pour tous. Et non seulement je me trouve ainsi agrégé à tous ceux qui sont à mes côtés, mais je suis encore uni à tous ceux que concerne avec moi le sacrifice vivifiant de la Croix. A aucun moment de la vie de l'*ecclesia*, sa catholicité n'est si fortement affirmée qu'à l'heure où le Christ, à l'Eglise présente et actuelle, réunit l'Eglise absente, et l'Eglise du passé, et même l'Eglise de l'avenir. Le Christ enferme dans une même pensée cette multitude dont son amour veut grouper tous ses membres comme fait le pasteur réunissant son troupeau ou la poule abritant ses poussins sous ses ailes. C'est à cela que devait aboutir le ministère de Jésus (Mat. 23. 37; Luc 13. 34). Les larmes que lui arrache le refus de Jérusalem révèlent à quel point l'unité des enfants de son peuple sous son autorité pastorale tenait à l'essence de sa mission. Le but sera atteint, mais par d'autres voies, par le chemin de la croix, dont ces larmes marquent déjà l'une des étapes. L'individualisme perd ici tous ses faux privi-

lèges. La première joie du croyant sera d'appartenir à l'*ecclesia* groupée par le Seigneur, car ainsi on commence déjà à s'approcher de lui : gage de rencontres plus directes. Quand vient enfin l'heure de répondre à l'invitation au festin, la joie trouve sa plénitude. Jamais l'amour qui assemble les invités de la table sainte ne les rend plus solidaires entre eux, que dans ce mouvement qui fait du cœur de Jésus le lieu commun de leurs diversités multiples. La sainte cène est le repas de la famille ecclésiale.

Le protestantisme a beaucoup à apprendre sur le caractère ecclésial du repas eucharistique. Il a trop souvent réduit la réalité de la présence du Christ à la dimension individuelle. Il doit comprendre que le dialogue est, en effet, entre le Christ et l'Eglise. Mais cette proposition peut s'entendre en deux sens, où se reflètent deux visions différentes de l'Eglise. La vieille dispute autour des notions d'Eglise visible et d'Eglise invisible revient à l'esprit, avec son cortège de malentendus; le magistère romain passe pour le champion d'une Eglise visible, et la Réforme pour l'avocat de l'invisibilité de l'Eglise. Nous n'avons point ici à débrouiller le problème, mais il faut en dire deux mots, car les positions que l'on prend sur cet objet en déterminent d'autres. Qu'il suffise donc de remarquer que l'Eglise n'est jamais invisible, puisqu'elle est faite d'hommes visibles; elle est toujours — et c'est même là sa première définition — la société visible de ceux qui croient en Jésus-Christ. A partir de cette première définition, il faut distinguer l'opinion selon laquelle cette société est un phénomène contingent et pour ainsi dire occasionnel, né des circonstances; et l'opinion selon laquelle cette société réalise une volonté expresse de Jésus-Christ. La première de ces opinions paraît absolument insuffisante à tous ceux qui lisent dans la Bible l'histoire des actes rédempteurs de Dieu réalisés dans son peuple, l'ancien et le nouvel Israël. A cette seconde approximation, il faut en ajouter une nouvelle, où divergent catholiques et protestants, jusque-là d'accord pour reconnaître dans l'Eglise le fruit d'une volonté divine.

Pour les premiers, la société ecclésiale, fondée par le Christ, est « établie » avec ses organes au plan des réalités sociologiques visibles avec des pouvoirs suffisants pour l'exercice de sa mission, qu'assume le Vicaire du Christ. C'est un peu comme si le Christ avait dit à Pierre : « ... TU bâtiras mon Eglise. »

Pour les protestants, la société ecclésiale, fondée par le Christ, est « édifiée » par l'Esprit saint, sans qu'aucune forme sociologique ne soit l'organe ni l'expression visible de son essence. Les protestants veulent que le Christ édifie lui-même, c'est-à-dire directement, son Eglise, car en fait il n'a pas confié à Pierre ni à personne le soin de bâtir, mais il a dit expressément : « ... *JE* bâtirai mon Eglise. »

Il fallait ce détour par l'ecclésiologie pour apercevoir quelle logique interne domine respectivement la théologie romaine et la théologie évangélique. La permanence de l'Eglise apparaît dans l'Evangile comme la permanence personnelle de Jésus-Christ au sein de l'assemblée des croyants : « Là où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux », a dit Jésus (Mat. 18. 20). La permanence de la présence du Christ est donc celle de son intention de se rendre présent, la permanence de sa promesse, qu'il réalise effectivement chaque fois que deux ou trois sont réunis en son nom. Il ne saurait y avoir d'autre permanence, d'autre assurance, d'autre présence que celle que l'on invoque chaque fois à nouveau, que l'on reçoit chaque fois comme une grâce neuve. On ne la peut fixer, ni établir, ni stabiliser, ni enfermer, ni capitaliser. Il faut être *réunis en son nom* pour que le Christ soit présent; cela est de l'ordre de la foi. Tout établissement de la présence du Christ, toute connexion de cette présence avec des hommes ou des choses qui ne relèverait pas de la volonté actuelle de Christ de se rendre présent à ceux qui sont réunis en son nom, apparaît comme contraire à la parole même par laquelle l'Eglise peut croire à la présence du Christ en son sein. Par là l'Eglise se donne une fausse assurance. En d'autres termes encore, si l'Eglise apparaît au moment où deux ou trois sont réunis au nom de Jésus-Christ, ce n'est pas qu'elle subsiste dans une institution, ni dans quoi que ce soit; mais c'est qu'elle subsiste dans la volonté permanente du Christ d'être au milieu des siens, dans la promesse qu'il en a faite, dans l'attente où il est de répondre à l'invocation de la foi.

La présence du Christ à son Eglise est permanente parce que sa promesse est permanente. Mais, selon cette promesse même, elle n'a lieu que lorsque deux ou trois sont réunis en son nom. La problématique de la présence de Jésus-Christ aux siens demeure strictement personnelle. La présence du Christ ne se stabilise pas dans une chose ni dans des hommes. Elle se manifeste dans un acte du Christ

lui-même. On se rappelle que la déclaration : « Ceci est mon corps » est le commentaire d'un acte. Le pain n'est Corps de Christ que parce que Christ donne ce pain. Il ne peut le donner que s'il y a quelqu'un qui le prend, si l'Eglise est là, si deux ou trois sont réunis en son nom, si la foi accueille cette parole. Sans cet acte du Christ, il n'y a plus, dans la chose dont il a fait l'organe de sa présence, que le souvenir de sa présence, le rappel de sa promesse, et une invitation à l'invoquer à nouveau pour recevoir à nouveau ses bienfaits.

Je l'ai déjà dit : la conservation du pain après un service de sainte cène pourrait rappeler la promesse du Christ et inviter efficacement les croyants à bénéficier de l'offre que fait le Christ de se rendre présent dans la célébration du repas pascal. Mais les menaces d'idolâtrie sont trop prochaines, pour que l'on en coure le risque. Hors le dialogue actuel du Christ avec les croyants, le pain n'est pas le signe sacramentel de la présence du Christ à l'Eglise.

En revanche, on pourrait utilement rappeler à l'Eglise que le Christ ne cesse d'offrir le pain dans l'intention d'en faire l'organe de sa présence. Dira-t-on que la table est toujours dressée dans les sanctuaires protestants ? C'est vrai, du moins en principe. En fait, la plupart du temps, cette table, dont on se sert assez rarement d'ailleurs, paraît n'être que le support de la grosse Bible qui s'y trouve ouverte. On pourrait mieux répondre à l'intention miséricordieuse du Christ Jésus en plaçant devant la Bible le plat destiné à recevoir le pain et des deux côtés les deux coupes ; ou bien encore en plaçant la Bible sur un pupitre. Ainsi serait affirmé que l'offre du Christ est permanente et que sa présence déborde la célébration de l'acte liturgique. Le Christ est toujours parmi les siens, et il ne cesse d'inviter l'Eglise en disant : « Prenez, mangez, ceci est mon corps. »

VII

La grâce du sacrement

Il ne peut plus y avoir de malentendu au sujet de la doctrine exposée précédemment quant à l'efficacité du sacrement. Celui-ci n'a point une efficacité mécanique. Si l'on doit très fermement affirmer que la démarche du Christ, prolongée dans le sacrement, est le fondement objectif de l'action sacramentelle, on ne doit point transformer cette objectivité en automatisme. Il y a certes une causalité sacramentelle; celle-ci est en Christ d'une part, et elle s'exerce d'autre part par les instruments qu'il a choisis. Néanmoins cette causalité-là ne produit son effet de grâce qu'au plan de la subjectivité personnelle. Il faut maintenant examiner ce qui se passe à ce plan nouveau.

Nous avons longuement cheminé jusqu'ici, comme fait le promeneur qui a gravi les pentes d'une montagne en prenant d'austères sentiers. Il fallait parcourir les différents problèmes que soulève la volonté de Jésus-Christ de donner à ses disciples une Pâque nouvelle. Nous voici maintenant parvenus au sommet. L'effort doit maintenant aboutir. Le promeneur doit enfin contempler, sur l'autre versant de la montagne, le panorama qui le récompense de sa peine. La doctrine que nous avons essayé de préciser doit maintenant nous permettre de trouver ce qui est, en dernière analyse, la seule chose qui nous intéresse vraiment : à savoir la grâce que Jésus-Christ a attachée au sacrement pascal, la réalité intérieure du sacrement, ce qu'il vise à engendrer dans le croyant.

Je reconnais que les théologiens ont porté leur attention sur les problèmes posés par la nature du sacrement et de son action, et qu'ils ont eu rarement le souci d'indiquer quelles réalités intérieures se rattachaient à la pratique du sacrement. On a essayé de dire ce qu'était

le sacrement et comment il agissait, mais non ce qu'il produisait. Bien sûr! Il y a des choses qui ne se décrivent pas. Seule une expérience directe les révèle et ce qu'on en dit est toujours trop pauvre et trop rapide. L'analyse tue ce qu'elle touche. On l'accordera sans peine. Mais il faut tout de même s'expliquer sur plus d'un point. Les problèmes esquivés se vengent d'avoir été oubliés.

Une remarque excusera, en partie du moins, l'embarras des théologiens et leur laconisme sur ce point. Toute la discussion sur le sacrement a souffert de la mentalité physicienne des hommes qui, les premiers, l'ont amorcée. Leur héritage a pesé fâcheusement, même sur ceux qui s'étaient affranchis d'un réalisme véritablement trop simple. On a constamment conçu l'action du sacrement à la façon d'une causalité physique, comme l'action d'une chose sur une chose. On a comparé l'action du sacrement à celle du violon ou du pinceau entre les mains de l'artiste. On n'oubliait pas que la main de l'artiste était là pour « animer » l'instrument dont il se servait. Néanmoins, on ne laissait pas de comparer l'action du sacrement à l'action de ces objets. On tenait même à ce genre de comparaison, espérant mieux montrer par là le caractère objectif de l'action sacramentelle. De ce point de vue-là, la doctrine de l'*opus operatum* a rendu de mauvais services.

Il faut essayer de se dégager de cette confusion. Si la grâce est objective, c'est parce que le Christ agit. Mais le Christ peut agir par le moyen des objets, sans que son action se confonde avec l'action de ces objets. Lorsqu'une mère donne une claque à son enfant, elle agit par des intermédiaires physiques, mais son action pédagogique est totalement distincte de ces moyens. La correction du caractère est bien obtenue par la légère douleur infligée, mais elle est d'un tout autre ordre; elle pouvait être obtenue par d'autres voies. La poignée de mains que j'échange avec un ami dans la joie ou dans la douleur sert efficacement l'expression de mes sentiments, mieux parfois que ma bouche clouée par l'embarras ou la discrétion. Mais ce que ma main transmet au cœur de mon ami n'a rien de commun avec le contact de nos deux épidermes. On n'a que trop souvent insisté sur des formules telles que celle-ci : le sacrement « contient » la grâce, il la transmet; ou encore : le sacrement est le « véhicule » de la grâce, son « canal ».

La réalité physique du sacrement ne doit point entraîner à donner à la grâce une physicalité correspondante. La grâce est une réalité d'un tout autre ordre. Elle relève de la relation personnelle que manifestent les objets, mais cette relation seule importe. Dans le sacrement, c'est le Christ qui agit. Tout le monde est d'accord pour écarter toute action magique. Mais quand le Christ agit, fût-ce par le moyen d'une chose, ce que son action produit dans l'âme est aussi de caractère personnel. Au début de cette étude, nous avons souligné que le Christ établissait avec ses disciples une relation de caractère physique, et que la relation par la parole de la prédication n'est pas moins de caractère physique que la relation par le sacrement. Il convient de le rappeler ici, pour éclairer maintenant en retour l'action du sacrement. Il faut dire que l'action du sacrement n'est pas moins spirituelle que l'action de la parole. Certains apologistes du sacrement vont imprudemment trop loin, quand ils prétendent ajouter à la prédication de la Parole de Dieu un sacrement capable d'apporter à l'âme une grâce nouvelle et supérieure, une grâce spécifique que caractériserait sa physicalité. On voit à quel point la doctrine de la transsubstantiation, comprise dans un sens simpliste et grossier, peut servir d'argument à cette conception physicienne de la grâce sacramentelle... On mange le Bon Dieu! Trop de théologiens catholiques sont allés dans cette voie, pour vanter la supériorité du sacrement romain, seul capable à leur avis de garantir cette grâce physique. Heureusement, tous n'en sont pas là! ¹

La grâce sacramentelle est une grâce personnelle. Bien que produite par le moyen d'instruments physiques, elle n'y est pas contenue. Elle n'est pas produite *par* ces instruments, mais par leur moyen, et c'est le Christ qui la produit en se servant d'eux. Tout comme il se sert de la parole humaine pour rencontrer les hommes et les atteindre à leur plan d'humanité.

Quelle est alors cette grâce personnelle à laquelle le sacrement de la cène doit concourir selon la volonté de Jésus-Christ? Qu'est-ce qui

¹ La position de la théologie catholique romaine sur ce point ne me paraît pas très nette. La distinction entre *sacramentum tantum* (l'action du sacrement au plan physique), et *res* (l'action spirituelle du sacrement) devrait écarter tout physicisme. Malheureusement, on admet que le sacrement a également un effet qui participe de ces deux termes, dit *sacramentum et res*. A la faveur de ce terme intermédiaire, tout le physicisme peut être réacclimaté dans la théologie sacramentaire.

se passe, lorsque les disciples du Christ partagent avec leur Maître le repas pascal? Et quand on demande : « Qu'est-ce qui se passe? », on veut envisager ce qui concerne le croyant, l'action en lui que le Christ vise à produire. Nous sommes sur l'autre versant de la question.

D'un point de vue formel, il convient de dire que l'action du Christ à l'égard du croyant, dans le sacrement de la cène, met celui-ci en présence d'un appel, d'une invitation à la foi et à l'obéissance, en créant les conditions mêmes de la foi et de l'obéissance.

L'approche sacramentelle du Christ reproduit la démarche de son ministère et la prolonge. Parce que Jésus-Christ va vers eux, les hommes sont mis en situation de croire en lui. Sa présence leur offre une possibilité, irréalisable sans elle. La venue du Christ parmi les hommes a levé les obstacles à la foi véritable, que le péché avait élevés. Sa démarche dans le sacrement continue à offrir aux hommes cette même grâce. Là encore, le Christ atteint l'homme en écartant les obstacles que le péché oppose à la foi et à l'obéissance.

Les catégories généralement utilisées dans l'analyse de l'action du sacrement — cause et effet — conviennent mal, on le voit ici. La démarche sacramentelle du Christ est bien une cause, si l'on veut. Mais cause de quoi? Il ne faudrait pas dire qu'elle est cause de ces grâces que sont la foi et l'obéissance, comme si ces grâces découlaient de cette démarche de la même façon que la chaleur découle du frottement des corps. La notion de causalité est difficile à utiliser dans ce contexte. Par sa démarche, qu'il s'agisse de l'incarnation ou du sacrement, le Christ crée une situation nouvelle, qui rend possible ce que l'homme, par son péché, a rendu impossible. Il vient à la rencontre de cet homme que son péché détourne de lui. Il rejoint dans son désert intérieur une brebis perdue, qui fût demeurée seule et fût morte de faim.

Néanmoins, il est insuffisant de dire que la démarche par laquelle le Christ rejoint le pécheur crée les conditions de la grâce en rendant enfin possibles, objectivement, la foi et l'obéissance. Car les démarches du Christ ne s'arrêtent point à disposer les choses autour de l'homme de façon qu'il puisse, ensuite et de son propre mouvement, intervenir efficacement dans le processus. Le mot de « condition » ici appliqué, suggérerait qu'à l'action purement objective des démarches du Christ succède une action purement subjective de l'homme mis

en état d'apporter sa contribution à l'œuvre de la grâce. Cette œuvre apparaîtrait dès lors comme le fruit d'une collaboration entre deux agents, dont l'un serait bien reconnu comme premier, puisqu'il conditionne l'action du second, mais l'action du second agent n'en serait pas moins une action positive qui viendrait s'ajouter à la première et sur le même plan qu'elle.

La démarche rédemptrice de Dieu en Christ va bien au delà. Elle contient elle-même déjà une intervention directe dans l'être intime du croyant. Le croyant n'est point *en face* d'elle, comme s'il y demeurerait étranger, comme si cette démarche n'était qu'une proposition abstraite pour lui, comme si elle créait pour lui une pure et simple possibilité.

C'est ici que l'analogie avec la causalité physique s'avère tout à fait dangereuse. L'action du Christ par le sacrement ne se ramène pas plus à l'action physique de ce dernier, que la pensée exprimée par la parole ne peut se ramener aux vibrations du tympan.

Pour préciser un peu l'action exercée par le Christ par le moyen du sacrement, il faut demander des analogies aux relations personnelles que les hommes soutiennent entre eux. Or quel est le type de relation personnelle qu'il convient d'évoquer ici ? Le geste du Christ offrant ce pain nous est apparu comme l'aboutissement de toute son existence de service, comme l'acte récapitulant le sacrifice dont tout son ministère témoigne. Dès que la réflexion chrétienne a voulu exprimer dans un mot le caractère majeur de ce ministère, elle a parlé de l'amour du Christ et de l'amour de Dieu. Dans l'épisode johannique du lavement des pieds (Jean 13), qui se substitue chronologiquement et théologiquement au récit de la chambre haute rapporté dans les Synoptiques, l'auteur du quatrième Evangile dit de la façon la plus remarquable ce qu'est cet épisode : « Jésus ayant aimé les siens (durant sa vie) mit le comble à son amour... »

Il s'agit ici de l'amour qui est service et dévouement. Dans l'Épître aux Ephésiens, l'amour du Christ lui-même est illustré par l'amour conjugal. La note demeure la même, avec un timbre différent. L'épître souligne le sacrifice auquel le Christ a consenti, comme époux de l'Eglise, pour qu'elle soit digne de lui.

L'analyse de l'amour nous place de la façon la plus heureuse dans le plan des relations personnelles. Il ne peut plus être question ici de « cause » ni d'« effet ». Il ne peut être question que de dialogue entre

le Christ et l'âme que son geste sacrificiel atteint au centre même de son être. L'amour du Christ n'agit point à la façon d'une cause physique, et c'est ce qui permet de comprendre en quel sens on peut dire que le pécheur atteint par lui n'est pas « en face de » lui comme en face d'une réalité objective, étrangère à lui. L'amour que l'on témoigne à une personne s'insinue en son âme comme une pression secrète qui, sans lui faire perdre sa liberté, la sollicite au contraire, l'éveille, l'appelle à la décision. Seul l'amour est capable d'exercer une action à la fois aussi déterminante sur une âme, et aussi respectueuse de sa liberté. Seul l'amour est créateur de liberté, au moment même où il semble lier la volonté. Celui qui est aimé se trouve engagé malgré lui dans un dialogue, et c'est la contrainte de l'amour. Mais sa réponse l'engagera lui seul. Il est libre de sa réponse, quoiqu'il ne soit pas libre de ne pas répondre. Bien plus ! Seul l'amour suscite une décision où se manifestera la volonté dernière. Car l'amour véritable se donne et il réclame un don de soi en retour. Celui qui est aimé doit se placer dans la situation créée par l'amour qui lui est témoigné. L'amour témoigné appelle en retour une volonté comparable pour répondre au don de soi par un don correspondant. L'être diffus et inconsistant que nous sommes, l'être éparpillé parmi les choses de ce monde et écartelé par ses convoitises, se resserre et se ressaisit sous la pression de l'amour. Seul l'amour, qui l'appelle à se donner, le rend capable de se posséder, car pour se donner, il faut s'appartenir.

Dans le sacrement du pain, l'amour du Christ se manifeste de la façon la plus pressante. Offrant ce pain, le Christ fait de ce geste le don même de sa personne. Ce qu'il donne, ce n'est pas le signe de son amour, comme fait l'époux qui offre l'anneau nuptial pour certifier et annoncer le don qu'il est disposé à faire de sa personne. Le sacrement du pain n'est pas le signe de l'amour du Christ pour son épouse. Le Christ se donne lui-même à l'âme qui accepte ce pain comme il le donne, et il le donne afin de se donner à elle, à cet instant et directement comme il s'est donné pour les multitudes sur la Croix, et une fois pour toutes.

La démarche sacramentelle du Christ met le pécheur dans la situation de la femme misérable et impure, habituée à sa misère et à son impureté, qui voit s'approcher d'elle un seigneur magnifique qui a souffert jusqu'à mourir pour elle, afin de la parer de ses dons,

pour qu'elle soit désormais pure et sans tache, comme dit saint Paul dans l'Épître aux Ephésiens. A l'approche de ce magnifique seigneur, l'âme découvre sa misère et son impureté, et elle est saisie par l'amour dont elle est l'objet. Elle est interpellée par cette démarche qui l'atteint et la révèle à elle-même, à la fois dans ce qu'elle est et dans ce qu'elle est appelée à devenir par la générosité infinie de l'amour qui lui est témoigné. « Veux-tu accepter d'être placée au bénéfice de mon action pour toi ? Ce que je te donne, ce n'est pas un signe ou une promesse de mon amour, c'est mon amour lui-même, si tu acceptes de me recevoir en acceptant ce don que je te fais de mon « corps », de ma vie. Voici ce que j'ai fait, ce que je fais pour toi maintenant. Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux que l'on aime. »

C'est là le langage de ce pain que le Christ propose en disant : « Prenez, mangez, ceci est mon corps. » Et l'âme interpellée doit répondre à cette démarche si pressante. A cet amour, elle ne peut se dérober. Elle éprouve la contrainte de l'amour. Le sacrifice du Christ n'est plus une affaire lointaine dont on entend parler. Il devient la plus immédiate des réalités. Impossible de s'évader en prétextant l'éloignement, l'ignorance, le manque d'imagination. Jésus-Christ est là, qui se donne. Celui pour qui il se donne, acceptera-t-il que meure pour lui le Saint et le Juste, le Seigneur magnifique de son âme, et que cela soit en vain ? Laissera-t-il passer la suprême occasion d'accueillir le don d'amour qui lui est proposé ? La démarche sacramentelle du Christ fait revivre pour chacun l'alternative de Judas : ou l'amour ou la trahison. Et Judas prit sa décision quand il reçut le pain !

Il me paraît difficile de pousser plus loin l'analyse. Ce qui vient au-delà relève du mystère que l'on ne sonde point la plume à la main. La réponse de l'âme, pressée par l'amour concrètement manifesté par le don du pain, si ce n'est pas celle de la trahison, ne peut être que la réponse de l'amour. Telle est la grâce qu'engendre le sacrement. Il a réuni toutes les conditions objectives pour que l'âme se donne à son Seigneur. Il a enveloppé l'âme des filets de l'amour. Il lui laisse encore la dernière possibilité d'un refus, mais il a exalté en elle les chances de sa liberté d'accepter.

A l'interpellation directe que fait retentir le sacrement, l'âme peut maintenant répondre en s'abandonnant à l'amour qui l'a rejointe dans

sa misère enfin découverte en même temps qu'effacée. Et c'est la grâce suprême, pour elle, de pouvoir être ainsi prise en charge par le berger qui donne sa vie pour ses brebis. Le sacrement du pain, c'est ce bras miséricordieux du Bon Berger qui charge la brebis sur ses épaules. A celui qui le reçoit comme tel, la vie transformée que venait lui apporter son Rédempteur est déjà communiquée. Vaincu par l'amour, il en vivra désormais.

* * *

La signification symbolique du pain ne paraît jouer aucun rôle dans cette analyse du sacrement pascal. Elle a cependant souvent été soulignée. Le quatrième Evangile l'a imposée à l'attention et à la méditation des chrétiens. On dit couramment : le sacrement opère ce qu'il figure; il met en action un aliment pour indiquer que le Christ nourrit l'âme comme le pain nourrit le corps. A des degrés divers, et de façon plus ou moins heureuse, la théologie et la piété courantes ont tiré de la doctrine de la transsubstantiation une confirmation de la thèse que le Christ était une nourriture, comme cela semblait ressortir du fait que l'on mangeait son corps.

Je n'insisterai pas sur les déviations parfois grossières auxquelles a donné lieu un tel point de vue. L'âme ne se nourrit pas du Christ comme le corps se nourrit du pain. Tout rapprochement entre ces deux nourritures, s'il dépasse le symbolisme, amorce une regrettable confusion.

La réfutation de telles erreurs cependant n'épuise pas la question. Est-ce par hasard que le Christ Jésus, voulant instituer le sacrement de son amour, a choisi du pain pour soutien visible de la donation qu'il faisait de sa vie? On peut dire que le rituel pascal offrait à son choix des aliments, et rien d'autre. Le fait est là, cependant. Il est permis de penser qu'il a une signification.

Pour saisir quelle signification exacte doit être reconnue au choix du pain en cette circonstance, il faut remarquer que l'idée dominante, dans la pensée de Jésus relativement à son ministère et à sa mort sacrificiels, n'est pas l'idée de nourriture, mais l'idée de *vie*. Le Fils de l'homme donne sa vie pour que les multitudes aient la vie, car

l'idée de rançon évoque un échange de vie; une vie est donnée au profit d'une autre vie (ce que l'on appelle l'antipsychie). Le Bon Berger donne sa vie pour que ses brebis recouvrent la vie. La vie est effectivement le bien suprême. La nourriture n'est qu'un moyen. La vie constitue le but auquel la nourriture contribue. Si nécessaire que soit la nourriture, elle est seconde (non pas secondaire, c'est entendu!). Dieu, dit Jésus, qui a donné la vie, peut donner la nourriture, car qui peut le plus peut le moins. C'est aussi dans ce sens qu'il faut comprendre la comparaison du Christ au Pain céleste, dans Jean 6; le Pain dont il est question est au premier chef le dispensateur de la vie; le Christ ne dit pas : « Je suis le pain », mais il dit : « Je suis le pain de vie », c'est-à-dire : « Je suis celui qui procure la vie, comme fait le pain. »

Ainsi, ce n'est point sur l'idée de nourriture que doit porter l'accent, mais sur la dispensation de la vie. Cette remarque s'accorde bien à l'importance du geste accompli par le Christ dans le sacrement pascal. Le Christ *donne*... Que le Christ donne du pain est un fait second par rapport au fait qu'il donne. Il se donne, comme le père de famille donne du pain à ses enfants. Il se donne, parce que le Père céleste dans son amour donne à ses enfants ce qui leur est nécessaire pour vivre. Le pain figure certainement, dans ce geste, la chose nécessaire que l'amour dispense. Le pain quotidien récapitule les besoins les plus fondamentaux de l'homme. Il évoque la vie et ses conditions premières. Ce que le Christ donne, c'est la vie. Il se donne pour que les siens aient la vie, pour qu'ils reçoivent de son sacrifice la vie qui leur est nécessaire, comme du pain ils tirent ce qui est nécessaire à la vie de leur corps. Nul ne peut vivre sans pain. Nul ne peut vivre non plus sans recevoir ce don que le Christ Jésus fait de lui-même. « Votre Père céleste sait de quoi vous avez besoin. Comment ne donnerait-il pas le nécessaire à ceux qui le lui demandent ? »

TABLE DES MATIÈRES

Avertissement	5
I. Parole et sacrement	15
II. La relation établie par le Christ	22
III. La transsubstantiation	27
IV. La sainte cène comme sacrifice	41
V. Le problème de l'efficacité du rite	50
VI. L'objectivité ecclésiale.	58
VII. La grâce du sacrement	65

Achévé d'imprimer
le 10 octobre 1955
sur les presses de l'imprimerie
Delachaux & Niestlé s. a.
Neuchâtel (Suisse)

CAHIERS THÉOLOGIQUES

(Suite de la page 2 de la couverture)

Nos

30. G. CRESPIY, *La guérison par la foi* 3 fr. 10
31. PH.-H. MENOUD, *La vie de l'Eglise naissante* 3 fr. 10
32. G. PIDOUX, *L'homme dans l'Ancien Testament* 4 fr.
33. O. CULLMANN, *La tradition*, problème exégétique, historique et théologique 3 fr. 50
34. E. ORTIGUES, *Le temps de la parole* 3 fr. 75
35. T.-F. TORRANCE, *Les Réformateurs et la fin des temps* 3 fr.
36. R. MEHL, *La rencontre d'autrui* 4 fr.
37. F.-J. LEENHARDT, *Ceci est mon corps*, explication de ces paroles de Jésus-Christ 4 fr.
38. K. BARTH, *Hegel* 3 fr. 50

A paraître :

- P. BONNARD, *Le sermon sur la montagne*
O. CULLMANN, *Saint Pierre et le pape*
R. MEHL, *Eléments d'une ébique paulinienne*
J.-J. VON ALLMEN, *Le ministère d'après la foi réformée*
R. MARTIN-ACHARD, *Perspectives missionnaires de l'Ancien Testament*

Ont paru hors série :

1. G. DELUZ, J.-PH. RAMSEYER, E. GAUGLER, *La Sainte Cène*, épuisé.
2. *Hommage et reconnaissance*, recueil de travaux publiés à l'occasion du soixantième anniversaire de Karl Barth 8 fr. 30
3. J.-J. VON ALLMEN, *L'Eglise et ses fonctions d'après J.-F. Ostervald*. Le problème de la théologie pratique au début du XVIII^e siècle 6 fr. 25
4. G. FLOROVSKY, F.-J. LEENHARDT, R. PRENTER, A. RICHARDSON, C. SPICQ, O. P., *La sainte Eglise universelle, confrontation œcuménique* 8 fr. 30

Les abonnés bénéficient d'une remise de 10 %
(une à deux livraisons par an)

