NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

JACQUES MARITAIN • *Sur quelques aspects typiques de l'éducation chrétienne* . . 1

CHARLES JOURNET • *La transsubstantiation* 25

BIBLIOGRAPHIES • Henri Marrou, *Saint Augustin et l'augustinisme* • Henri Marrou, *L'histoire* • Saint Augustin, *La Trinité* • Jean Steinmann, *Saint Jean Baptiste et la spiritualité du désert* • Ramon Sugranyes de Franch, *Raymond Lulle, Docteur des missions* • Olivier Leroy, *Sainte Jeanne d'Arc, Les voix* •

Rudolf Bultmann, *L'interprétation du Nouveau Testament* • Jérôme Hamer, O. P. « *Le Christ est ressuscité* », *Un important débat dans le protestantisme contemporain* (*R. Bultmann et K. Barth*) • L. Malevez, S. J. *Le message chrétien et le mythe, La théologie de Rudolf Bultmann* • Karl Barth, *Hegel* • F.-J. Leenhardt, « *Ceci est mon corps* ».

XXXIE ANNÉE - N° 1 - JANVIER - MARS 1956

Sur quelques aspects typiques de l'éducation chrétienne [1]

I

Si nous voulons comprendre en quoi consiste une philosophie chrétienne de l'éducation, il est clair que la première chose à faire est d'essayer de préciser ce qu'est l'idée chrétienne de l'homme.

L'idée chrétienne de l'homme comporte plusieurs connotations et implications. Indiquons-en quelques-unes.

Pour le christianisme, il n'y a pas de transmigration ; l'immortalité de l'âme signifie qu'après la mort de son corps l'âme humaine vit à jamais, en conservant sa propre individualité. Ce n'est pas assez, cependant, de dire que l'âme humaine est immortelle ; la foi tient encore que le corps ressuscitera pour être de nouveau uni à l'âme ; et Thomas d'Aquin va jusqu'à dire que, dans son état de séparation d'avec le corps, l'âme est sans doute une substance, mais qu'en elle la nature humaine reste incomplète — en sorte que l'âme humaine ne constitue pas une personne. Tout cela signifie que l'âme et le corps forment un seul composé substantiel ; en face de l'hindouisme et du platonisme, le christianisme souligne avec force l'unité de l'être humain, et tout retour offensif du platonisme, par exemple la manière dont Descartes — « Moi ou mon esprit » — a séparé l'âme (c'est-à-dire pour lui la pensée ou l'esprit) du corps (c'est-à-dire pour lui l'extension géométrique) et logé l'esprit dans la glande pinéale, comme un fontainier au milieu de ses machines ne peut que déformer l'idée chrétienne de l'homme. Semblablement, toute éducation de type cartésien ou angéliste, toute éducation traitant l'enfant comme un pur esprit ou un intellect désincarné, dépréciant ou ignorant le sens et la sensation,

[1] Conférence aux Journées sur *L'idée chrétienne de l'Education*, organisées à Kent School, Connecticut, novembre 1955.

châtiant l'imagination comme une pure faculté de mensonge, et méconnaissant à la fois l'inconscient de l'instinct et l'inconscient de l'esprit, n'est qu'une déformation de l'idée chrétienne de l'éducation. L'éducation chrétienne ne doit pas adorer le corps humain, comme l'ont fait les anciens Grecs, mais elle est pleinement consciente de l'importance de la culture physique pour un sain équilibre de l'être humain intégral ; l'éducation chrétienne est attentive à rendre la perception sensible, qui est la base même de la vie intellectuelle de l'homme, toujours plus alerte, exacte, complète ; elle fait appel avec confiance au pouvoir profond et vivant de l'imagination et du sentiment comme au pouvoir spirituel de la raison ; elle sait que dans le développement de l'enfant, les mains et l'esprit doivent être ensemble à l'œuvre ; elle souligne la dignité proprement humaine de l'activité manuelle. Je ne pense pas ici seulement à la valeur éducative que peuvent avoir pour les futurs médecins, avocats, gens d'affaires, les différentes sortes d'activités artisanales enseignées dans les campus universitaires. Ce que je veux dire, c'est que d'une, manière plus profonde, l'éducation chrétienne sait que, malgré l'unité fondamentale du processus éducationnel, la tâche de l'école, pour préparer les jeunes à la vie adulte, est double. D'une part, elle doit fournir l'équipement de savoir requis par cette sorte de travail — à la fois des mains et de l'esprit — que les anciens appelaient servile, parce qu'il est plus visiblement manuel, et qui, en réalité, n'est pas servile du tout — c'est la commune activité humaine, la forme d'activité la plus naturelle à l'homme. D'autre part, l'école doit fournir l'équipement de savoir requis par cette sorte d'activité — à la fois des mains et de l'esprit — que les anciens appelaient libérale, parce qu'elle est plus visiblement mentale et qu'on pourrait plutôt caractériser comme l'activité humaine la plus exigeante. Je reviendrai sur cette question à la fin de mon exposé, pour dire qu'à notre époque une éducation libérale authentique devrait recouvrir les deux domaines que j'ai mentionnés.

Ainsi, le christianisme souligne le fait que l'homme est aussi bien chair qu'esprit. Mais l'idée chrétienne de l'homme a des connotations plus étendues et plus profondes. La foi chrétienne sait que la nature humaine est bonne en elle-même, mais qu'elle a été affaiblie par le péché originel ; de là vient que l'éducation chrétienne reconnaîtra la nécessité d'une sévère discipline, et même d'une certaine

crainte, à condition que cette discipline, au lieu d'être purement extérieure — et vaine —, en appelle à l'entendement et à la volonté de l'enfant, et devienne une discipline volontaire, et que cette crainte soit respect et révérence, non aveugle peur animale. Et la foi chrétienne sait que la grâce surnaturelle importe plus que le péché originel et la faiblesse de la nature humaine, car la grâce guérit et élève la nature et fait participer l'homme à la vie divine elle-même ; de là vient que l'éducation chrétienne ne perdra jamais de vue l'équipement, donné par grâce, des vertus et des dons par lesquels la vie éternelle commence dès ici-bas. Consciente comme elle l'est que, dans le processus éducationnel le principe vital qui existe dans l'étudiant est l' « agent principal », tandis que la causalité exercée par l'éducateur est, comme celle du médecin, une activité seulement coopérante et adjuvante, l'éducation chrétienne n'insiste pas seulement sur la spiritualité naturelle dont l'homme est capable, elle ne fonde pas seulement son œuvre sur la vitalité intérieure de la nature humaine ; elle fait reposer toute son œuvre aussi sur les énergies vitales de la grâce et des trois vertus théologales de foi, d'espérance, de charité ; et quand elle est fidèle à son but le plus haut, elle tourne l'homme vers une spiritualité de la grâce, vers une participation à la liberté, la sagesse et l'amour des saints.

Une philosophie chrétienne de l'homme ne regarde pas l'homme comme un être purement naturel ; elle regarde l'homme comme un être naturel *et* surnaturel, portant en lui les blessures pitoyables d'Adam et les blessures sacrées du Rédempteur. Il n'y a pas de perfection naturelle pour l'homme. Sa perfection est surnaturelle, la perfection même de cet amour qui est une diffusion de l'amour de Dieu en nous, et dont le Christ nous a donné l'exemple en mourant pour ceux qu'il aimait. La tâche du chrétien est d'entrer dans le travail du Christ, à savoir de racheter en quelque sorte ses compagnons, spirituellement et temporellement ; et la rédemption s'accomplit par la Croix.

En conséquence, l'éducation chrétienne ne tend pas à faire un homme naturellement parfait, un athlète, un héros sûr de lui-même, rassemblant en lui toutes les énergies et perfections naturelles, impeccable et imbattable au tennis et au football aussi bien que dans les compétitions morales et intellectuelles. Elle s'efforce de développer autant qu'il est possible les énergies et les vertus naturelles, tant

intellectuelles que morales, en conjonction avec les vertus infuses qui les vivifient, mais elle compte plus sur la grâce que sur la nature ; elle voit l'homme comme tendant à la perfection de l'amour en dépit de tous les faux pas et des erreurs possibles et malgré la fragilité même de sa nature, elle le voit, priant de n'être pas mis à l'épreuve et sentant tous ses échecs, mais étant en même temps toujours plus profondément et plus totalement amoureux de son Dieu et uni à lui.

L'éducation chrétienne ne sépare pas l'amour divin de l'amour fraternel, et elle ne sépare pas l'effort vers la perfection et le salut personnel d'un effort sans cesse attentif au salut spirituel et temporel des autres. Et l'éducation chrétienne comprend qu'à chaque niveau de la vie humaine, de la condition morale du moine jusqu'à celle du poète ou du chef politique, le chrétien doit assumer des risques plus ou moins grands, qu'il n'est jamais à l'abri, et qu'en même temps il doit être préparé à combattre jusqu'au bout pour son âme et sa vie en Dieu, usant chaque jour des armes de la Croix. Car il est à notre portée de changer toute souffrance imposée par la nature ou par les hommes en une Croix miséricordieuse, si seulement nous l'acceptons librement et docilement dans l'amour. Bien plus, la croix est là à chaque moment de notre vie, où nous éprouvons ce déchirement et cette agonie, en quoi, même à propos de petites choses, consiste le choix entre le bien et le mal.

Tout cela ne concerne pas seulement la vie de l'adulte ou l'éducation de l'adulte, mais commence d'une manière plus ou moins obscure, de très bonne heure pour l'homme. C'est pourquoi l'idée intégrale de l'éducation chrétienne, l'idée de l'éducation chrétienne dans sa totalité et entendue comme un processus qui doit durer toute la vie s'applique déjà à l'enfant d'une manière adaptée à sa condition, et elle doit guider l'éducation scolaire quant à l'orientation générale du processus éducationnel et aux premiers commencements dont l'enfant est capable.

II

Je voudrais distinguer dans l'éducation chrétienne deux sortes d'exigences. En premier lieu l'éducation chrétienne inclut l'ensemble des exigences qui sont celles, en général, de toute éducation authentique visant en vérité à aider un enfant d'homme à atteindre sa pleine

formation ou sa perfection d'homme. J'ai examiné ces thèmes généraux en d'autres occasions et n'entends pas y revenir aujourd'hui. En second lieu, l'éducation chrétienne, pour autant précisément qu'elle est chrétienne, comporte un certain nombre d'exigences spécifiques, découlant du fait que la personne qu'elle concerne est celle d'un jeune chrétien qui doit être préparé à mener sa vie d'adulte en chrétien. C'est en rapport avec cette seconde sorte d'exigences que je voudrais maintenant proposer quelques observations. Le premier point concernera le programme scolaire en général ; le second, le développement de l'intelligence chrétienne ; le troisième, la manière dont la connaissance religieuse et la vie spirituelle peuvent être fortifiées.

1. Le premier point concerne le problème de la culture chrétienne soulevé récemment par M. Christopher Dawson dans plusieurs articles intéressants et stimulants [1]. Un programme d'humanités est-il adapté à l'éducation d'un chrétien s'il concerne seulement ou principalement la tradition gréco-romaine et les auteurs païens ou purement profanes ?

Avant d'aborder la question, je ne puis m'empêcher de rappeler que le maître en philosophie du Docteur Angélique a été le païen Aristote. D'une manière plus générale, et en entrant dans des considérations plus profondes, je voudrais faire observer qu'en général un des aspects de l'universalité propre au christianisme est le fait que le christianisme embrasse l'ensemble de la vie humaine dans tous ses états et conditions ; le christianisme n'est pas une secte, pas même au sens de secte vouée à la plus pure perfection. Pensons par exemple aux Esséniens qui, quelques siècles avant le Christ, vivaient selon un haut niveau moral et sur qui des découvertes archéologiques récentes nous ont appris maints détails intéressants. Les Esséniens étaient un groupe clos, une secte. Les chrétiens ne sont pas une secte et cela est le paradoxe même du christianisme ; le christianisme dit : Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait, et le christianisme donne ce précepte non à un groupe fermé, mais à tous les hommes, quel que puisse être leur état de vie, même à ceux qui parmi nous sont le plus profondément engagés dans les affaires et les séductions de ce monde. C'est pourquoi, tout en étant requis

[1] Cf. Christopher DAWSON, *Education and Christian Culture*, The Commonweal, décembre 4, 1953 ; *Problems of Christian Culture*, The Commonweal, april 15, 1955.

de tendre vers la perfection de l'amour, les chrétiens, comme je l'ai observé il y a un instant, ont à faire face au monde et à assumer des risques à chaque étage ou degré de l'existence humaine et de la culture humaine. Ils ne sont pas du monde, mais ils sont dans le monde, aussi réellement et profondément *dans* le monde qu'un homme peut l'être. Ils ne doivent être exclus de rien, sauf du mal. Toutes les richesses de l'Egypte sont leurs. Tout ce qui a une valeur pour l'homme et pour l'esprit humain leur appartient, à eux qui appartiennent au Christ.

Venant maintenant à l'éducation et à notre problème de la culture chrétienne dans le programme d'études, je voudrais dire qu'à mon avis, ce qui est requis, c'est de se débarrasser des absurdes préjugés qui remontent à la Renaissance et qui bannissent des rivages bénis des programmes scolaires bon nombre d'auteurs et de matières, sous le prétexte qu'ils sont spécifiquement religieux, et par conséquent non « classiques », bien qu'ils importent essentiellement au trésor commun de la culture. Les écrits des Pères de l'Eglise sont une part intégrante des humanités, tout autant ou plus encore que ceux des poètes dramatiques élizabéthains ; saint Augustin et Pascal ne nous instruisent pas moins que Lucrèce ou Marc Aurèle. Il est important pour la jeunesse de connaître l'histoire de l'astronomie ou l'histoire de la littérature grecque ou latine, mais il est au moins aussi important pour elle de connaître l'histoire des grandes controverses théologiques et l'histoire de ces œuvres relatives à la vie spirituelle et à l'expérience mystique qui ont été pendant des siècles un joyau de la littérature chrétienne.

Maintenant, une fois ce point clairement établi, c'est ma conviction à moi comme celle de Christopher Dawson, que le programme des humanités d'un collège chrétien doit porter, beaucoup plus encore que celui d'un collège séculier, sur l'ensemble de la culture humaine. L'élément important, et ce qui fait que notre manière d'approcher les choses est chrétienne, c'est la perspective et l'inspiration, la *lumière* dans laquelle tout est regardé [1]. Connaître les grandes œuvres pro-

[1] « Le problème sociologique d'une culture chrétienne est aussi le problème psychologique de l'intégration et de la santé spirituelle. Je suis convaincu que là est la clef suprême. Personnellement, je préférerais une culture de ghetto à une culture purement areligieuse, mais dans les conditions modernes, la solution du ghetto n'est plus réellement praticable. Nous devons faire effort pour atteindre à une culture catholique ouverte, suffisamment consciente de la valeur de ses propres traditions, et la rendre capable d'affronter la culture séculière sur un pied d'égalité. » Christopher Dawson, The Commonweal, april 1955, 15, p. 36.

duites par l'esprit humain sous chaque climat spirituel — et non seulement pour être « informé » de leur existence, mais pour comprendre leur signification et pour les *situer* dans le grand univers étoilé de l'intellect — est une exigence de cette universalité même du christianisme dont je parlais tout à l'heure. A dire vrai, ce qu'on peut reprocher aux humanités traditionnelles, classiques, gréco-romaines, est surtout leur étroitesse et leur *provincialisme*. A notre âge, les humanités ne doivent pas seulement s'étendre au delà de la littérature ; elles s'étendent au delà du monde occidental, de la culture occidentale, elles doivent s'intéresser aux acquisitions de l'esprit humain dans chaque grande époque de civilisation : bien plus, aux premières et foncières aperceptions et découvertes humaines qui sont obscurément contenues dans les mythes et l'imagination symbolique des hommes primitifs. Notre mot d'ordre doit être : élargissement, élargissement chrétiennement inspiré, mais pas du tout rétrécissement, même rétrécissement chrétiennement centré, des humanités. L'histoire des civilisations et l'ethnologie peuvent jouer, dans cette perspective, — ici encore je suis d'accord avec Christopher Dawson — une part introductive fondamentale, si elles sont regardées et comprises dans une authentique lumière philosophique et théologique.

Incidemment, je voudrais toucher une autre question, qui n'a pas de rapport avec les humanités, mais plutôt avec la notion de l'inspiration chrétienne et de la lumière chrétienne auxquelles je viens de faire allusion. Il est évident que toute matière concernant la signification de l'existence ou la destinée de l'homme peut être éclairée par l'inspiration chrétienne. Mais que penser de toutes ces matières dans lesquelles aucune valeur morale ou métaphysique n'est incluse ? La notion d'inspiration chrétienne ou l'idée d'éducation chrétienne garde-t-elle la moindre signification quand il s'agit d'enseigner les mathématiques, l'astronomie, la mécanique ? La réponse, je pense, est qu'il n'y a évidemment pas de mathématiques chrétiennes, ni d'astronomie ou de mécanique chrétienne ; mais si le maître a la sagesse chrétienne, et si son enseignement surabonde d'une âme vouée à la contemplation, le *mode* ou la manière dont il donne son enseignement, en d'autres termes, le *mode* ou la manière suivant laquelle son âme et son esprit peuvent agir et illuminer l'âme et l'esprit d'un autre être humain, transmettra à l'étudiant et éveillera en lui quelque chose qui est au delà des mathématiques,

de l'astronomie ou de la mécanique : tout d'abord, le sens de la place exacte de ces disciplines dans l'univers du savoir et la pensée humaine ; ensuite, une persuasion communiquée sans paroles de la valeur immortelle de la vérité, des lois rationnelles et de l'harmonie qui sont en jeu dans les choses et dont la racine première est dans l'Intellect divin.

2. Le second point relatif aux exigences de l'éducation chrétienne comme telle concerne le développement de l'intelligence chrétienne. Puis-je rappeler le mot d'un grand Dominicain, le P. Clérissac, qui fut mon premier guide et auquel je me sentirai toujours redevable ? « La vie chrétienne est à base d'intelligence », disait-il. S'il est vrai que la formation scolaire concerne premièrement l'intellect et l'équipement de l'intelligence, cette parole du P. Clérissac est pour les éducateurs chrétiens un clair avertissement de l'importance particulière de la formation scolaire, à condition que la formation scolaire ne trahisse pas son essence idéale.

Ce qui est vrai dans cette perspective de l'éducation en général est vrai spécialement de l'éducation chrétienne. C'est une obligation sacrée pour une école ou un collège chrétien de conserver vivant le sens de la vérité dans l'étudiant, de respecter ses aspirations intellectuelles et spirituelles, et tout commencement en lui d'activité créatrice et de saisie personnelle de la réalité, de ne jamais ouvrir devant lui, comme dit saint Thomas, un fossé sans le combler, d'en appeler au pouvoir intuitif de son esprit, et de lui offrir un univers de savoir unifié et organique.

Il n'est pas hors de propos de signaler à ce propos une illusion qui me semble particulièrement insidieuse. De même qu'il est fréquent de croire que, dans la société, ce n'est pas une personne humaine, un homme investi d'une fonction publique et chargé d'appliquer la loi, mais la seule loi elle-même, cette entité abstraite qu'est la loi, qui doit être obéie et exerce l'autorité, ainsi il est fréquent de croire qu'à l'école ce n'est pas une personne humaine, un homme investi de l'autorité d'enseigner et chargé de transmettre la science, mais la seule science ou érudition, cette entité abstraite qu'est la science ou l'érudition, qui doit être écoutée et doit exercer la tâche d'instruire les esprits. Le résultat, c'est que beaucoup de maîtres pensent qu'il est de leur devoir de dissimuler et de mettre de côté autant qu'il est possible, ou même d'atrophier leurs propres convictions, qui sont

les convictions d'un homme donné, non les énoncés de *la* science ou de *l'*érudition. Et comme ces soi-disant énoncés n'existent que dans les livres écrits par les divers savants, et sous la forme (c'est la règle, spécialement en matière d'humanités et de philosophie) d'affirmations opposées, la tâche du maître qui se retire modestement dans l'ombre se réduit à présenter à l'étudiant un tableau préparé soigneusement et objectivement d'opinions incompatibles, entre lesquelles seul le goût ou le sentiment subjectif paraît capable de faire un choix. Quel est l'effet d'un tel enseignement ? D'émousser ou de tuer tout ce que je viens de décrire comme réclamant une attention sacrée de la part du maître, et de conduire l'étudiant d'un fossé à l'autre. Le premier devoir du maître est de développer en lui-même, pour l'amour de la vérité, des convictions profondément enracinées, et de les manifester avec franchise, tout en ayant plaisir, bien sûr, à voir l'étudiant développer peut-être contre elles ses propres convictions personnelles.

Tournons maintenant notre attention sur une distinction qui a, à mon avis, une importance pratique cruciale ; à savoir la distinction, que j'ai soulignée ailleurs, entre l'intelligence naturelle, ou l'intelligence avec son seul pouvoir natif, et l'intelligence perfectionnée par les vertus intellectuelles, à savoir par ces qualités ou énergies acquises qui sont spéciales au savant, à l'artiste, au philosophe, etc. Ma pensée est que ces vertus et ces capacités intellectuelles, qui sont terriblement exigeantes et requièrent de ce fait une formation spéciale absorbante, doivent s'acquérir pendant la période des études supérieures et universitaires, tandis que l'éducation de l'école et du collège est le domaine propre de l'intelligence naturelle, qui a soif de connaissance universelle et progresse d'une manière plus spontanée que technique et scientifique, en union vitale avec l'imagination et la sensibilité poétique. D'où la notion d'*éducation libérale fondamentale*, soucieuse de *connaissance universelle* parce qu'elle a affaire essentiellement avec l'*intelligence naturelle*, et qui ne doit pas essayer de faire de l'enfant un savant, un physicien, un compositeur, etc., fût-ce en réduction, mais qui s'efforce seulement de lui faire comprendre la *signification* et saisir la vérité fondamentale des disciplines variées auxquelles s'intéresse la connaissance universelle. Il en résulte que l'horizon des arts libéraux et des humanités serait grandement élargi, jusqu'à comprendre, selon les exigences de l'intelli-

gence moderne, la physique et les sciences naturelles, l'histoire des sciences, l'ethnologie et les autres sciences humaines, avec l'histoire des cultures et des civilisations, voire la technologie (pour autant que l'activité de l'esprit y est engagée), et l'histoire du travail manuel et des arts, tant des arts mécaniques que des beaux-arts. Mais, d'autre part, et pour compenser cet élargissement, la manière d'enseigner, et le poids matériel du programme, pour ce qui regarde chacune des disciplines en question, serait beaucoup allégé : car toute tentative de bourrer l'esprit de l'étudiant de faits et de figures, et d'une connaissance prétendument complète du sujet, en recourant à une vaine mémorisation ou à une information superficielle et fragmentaire, serait définitivement abandonnée ; et la grande affaire serait de développer chez les jeunes gens une authentique compréhension du vrai et une active participation en lui, et ces primordiales intuitions par lesquelles ce qui est essentiellement illuminateur en chaque discipline enseignée et en constitue les vérités fondamentales, est définitivement et inébranlablement possédé.

Appliquées à l'éducation chrétienne, les remarques faites ci-dessus ont, me semble-t-il, une importance spéciale dans l'enseignement de la philosophie et de la théologie, qui devraient être toutes deux la clef de voûte de l'édifice de l'enseignement dans un collège chrétien, par définition voué à la sagesse. Le sens commun et l'intelligence naturelle, confortés par la vertu infuse de foi, suffisent, non à être un philosophe ou un théologien, certes, mais à comprendre la philosophie et la théologie enseignées avec intelligence. La formation philosophique, telle que je la vois, pourrait comporter deux cours principaux, s'appuyant mutuellement : d'une part, un cours sur les problèmes philosophiques fondamentaux, relativement peu nombreux, en tant que vus et éclairés dans la perspective de la philosophie chrétienne et référés aux questions les plus pressantes qui préoccupent notre âge ; et d'autre part, un cours d'histoire de la philosophie, appliqué à dégager l'intuition centrale à laquelle s'origine chaque grand système, en la distinguant de la conceptualisation, le plus souvent erronée, qui rend ces systèmes irréductiblement antagonistes.

Pour ce qui est de la théologie, ce n'est pas à former un futur prêtre ou un futur ministre que doit être ordonné l'enseignement d'un collège chrétien, c'est à équiper la raison des laïques en telle sorte qu'ils puissent saisir le contenu de leur propre foi d'une manière

plus profonde et plus distincte, et user de la lumière et de la sagesse d'une discipline hautement unifiée pour résoudre les problèmes qu'un chrétien doit affronter dans l'accomplissement de sa mission dans la société temporelle. Cette formation théologique, telle que je la vois, serait mise spécialement en contact avec les problèmes soulevés par la science contemporaine, par les grands mouvements et conflits sociaux de notre âge, par l'ethnologie, l'étude comparée des religions, la philosophie de la culture. J'aimerais qu'il y eût des séminaires spéciaux dans lesquels les étudiants en philosophie et en théologie réuniraient des représentants des écoles de pensée les plus variées, savants, artistes, missionnaires, militants syndicaux, chefs d'entreprise, etc. Car ce n'est pas avec des livres, c'est avec des hommes que les étudiants doivent être rendus capables de discuter et de prendre position. On aurait comme règle inviolable celle-ci : après chaque réunion, la discussion continuerait dans des séminaires ultérieurs entre les étudiants et les maîtres du collège, jusqu'à ce qu'ils aient complètement dominé le problème et dégagé la vérité de la question.

Je voudrais faire une remarque finale en rapport avec notre question présente, à savoir la question du développement de l'intelligence chrétienne. Cette remarque concerne l'Ecriture Sainte, spécialement l'Ancien Testament et l'exégèse moderne. Pendant les années de collège, il faudrait donner à la jeunesse chrétienne une sérieuse connaissance de la signification de l'exégèse, et des distinctions à faire entre ce qui est résultat et découverte valable et ce qui est construction arbitraire, dans les commentaires exégétiques des savants contemporains. Il faudrait montrer comment les principaux problèmes de l'exégèse peuvent être résolus à la lumière d'une saine théorie de l'inspiration divine, et comment notre approche du texte biblique devient en même temps plus réaliste et plus pure. La question n'est pas ici de cultiver un vain savoir, mais d'entrer — avec une conscience plus grande de tout ce qui est humain dans l'instrument humain, et une foi plus grande dans la vérité divine enseignée par l'auteur principal — dans cette lecture assidue des Ecritures qui a été une coutume sacrée dans les pays protestants, et est maintenant pratiquée de plus en plus chez les catholiques, et qui est un fonds précieux pour la vie chrétienne.

Je crois, en outre, que le contact avec l'Ecriture Sainte doit être en même temps si plein de révérence et si profondément personnel

qu'il n'est pas opportun de faire de l'enseignement dont je parle une partie des matières obligatoires du programme. Je préférerais beaucoup que cet enseignement soit donné, comme une matière libre, à des étudiants réellement avides de le recevoir, qui constitueraient à ce propos un de ces groupes spontanément organisés dont je soulignerai l'importance dans quelques instants.

3. Il y a un troisième point à traiter dans la seconde partie de cette étude : il concerne les moyens par lesquels la connaissance religieuse et la vie spirituelle doivent être fortifiées dans une école ou un collège chrétien.

On a souvent remarqué qu'en France, par exemple, aux XVIII^e^ et XIX^e^ siècles, un certain nombre des plus violents adversaires de la religion ont été dans leur jeunesse soit séminaristes, soit élèves des grands collèges des Jésuites. Cela ne prouve rien contre les méthodes pédagogiques des séminaires et des Pères Jésuites, car selon un vieux dicton, *quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*, ou comme disent les Arabes : l'eau prend la couleur du récipient. Pourtant, un fait plus général et plus surprenant demeure, à savoir le fait de l'ignorance religieuse, dans notre monde contemporain, d'un grand nombre, je voudrais dire d'une majorité des gens éduqués dans les écoles religieuses et dans les collèges confessionnels. Pourquoi en est-il ainsi ? — Parce que, à mon avis, l'enseignement religieux, bien qu'il soit donné avec soin, reste trop enfermé dans un compartiment séparé et isolé et n'est pas suffisamment intégré ni aux intérêts intellectuels, ni à la vie personnelle des étudiants. En conséquence, il est reçu par beaucoup dans la couche la moins profonde de l'âme, et oublié au moins aussi vite qu'il a été superficiellement mémorisé.

C'est par ses connexions vitales avec la philosophie et la théologie que la formation religieuse peut être réellement intégrée à l'activité mentale générale et aux intérêts intellectuels de l'étudiant. Un collège chrétien dans lequel le cosmos de la connaissance n'est pas couronné par la théologie peut avoir les meilleurs cours de religion, l'enseignement religieux qu'il distribue n'est qu'une feuille que le vent emporte. Mais c'est spécialement sur l'intégration de la formation religieuse dans la vie personnelle des étudiants que je voudrais dire maintenant quelques mots.

Mon propos est que la manière propre d'accomplir cette inté-

gration est le développement de la vie liturgique dans les campus universitaires et la participation de la population étudiante à la liturgie de l'Eglise [1]. La succession des fêtes qui célèbrent les divins mystères et les événements de notre rédemption, ou commémorent le jour où les saints sont nés à l'éternité, les prières, les chants, les rites sacrés de la liturgie composent une sorte de signe immense et ininterrompu par lequel le ciel des vérités religieuses pénètre symboliquement dans notre vie quotidienne. Respirer dans cette sorte de ciel apporte à l'étudiant l'oxygène dont il a besoin, et lui permet d'intégrer l'enseignement religieux reçu dans les salles de classe aux profondeurs de sa propre vie personnelle.

Je ne désire pas voir tous les étudiants d'un collège chrétien habillés comme des moines, et officiant à la chapelle. Et je ne désire pas non plus les entendre tous, les dimanches, répondre collectivement au prêtre à la messe — je craindrais que, dans leur ferveur automatique, les vociférations des garçons et les roucoulements des filles ne soient plus propres à troubler qu'à vivifier l'adoration et l'action de grâces. Ce que je désire, c'est qu'on ait des groupes d'études liturgiques organisés librement dans le campus universitaire, et qu'un certain nombre des membres de ces groupes, se mettant à l'école des moines bénédictins, forment des confréries et des chœurs en vue de participer activement aux cérémonies liturgiques, spécialement pour la célébration de la grand'messe. Je pense qu'ainsi une émulation et une stimulation suffisante, pour ce qui regarde la vie liturgique, s'introduiraient dans toute la population étudiante.

Les meilleures choses doivent se développer sur un fondement de liberté. Il en est ainsi de la vie liturgique, il en est ainsi de l'assistance quotidienne à la messe et de la réception de la sainte communion. (Je note au passage l'amélioration frappante qu'il a été possible d'observer dans la population étudiante de l'Université de Notre-Dame, lorsqu'on eut décidé de donner l'Eucharistie dans toutes les chapelles du campus universitaire et à n'importe quelle heure de la matinée aux étudiants désirant la recevoir.) Ici, de nouveau nous

---

[1] Cf. Christopher DAWSON, *art. cit.*, p. 35 : « Il semble qu'il est clair que la clef du problème est à chercher non dans la philosophie, mais dans le *culte*... En ce cas, les « classiques » fondamentaux ne sont pas saint Thomas et saint Augustin, mais la Bible, le Missel, le Bréviaire et les *Acta sanctorum.* » Remplaçons *non, mais*... par *non seulement, mais aussi*..., et tout devient vrai.

rencontrons la nécessité de ces groupes spontanément organisés auxquels j'ai déjà fait allusion. Dans les groupes dont je parle maintenant, qui auraient pour but la connaissance et la pratique de la liturgie, on tiendrait un bref séminaire chaque jour pour s'entretenir de la vie des saints mentionnés au bréviaire.

A côté de ces groupes liturgiques, il y aurait d'autres groupes, probablement moins nombreux, mais exerçant une action plus importante, à la manière d'un ferment caché, qui se voueraient à étudier la doctrine des théologiens et des grands auteurs spirituels sur la prière mentale et l'expérience mystique, et à apprendre les rudiments de la sagesse contemplative. Je pense que la tâche la plus profitable de ces groupes serait de favoriser parmi leurs membres la lecture quotidienne de l'Evangile, qui est la voie normale vers la prière sans parole et la nourriture même de la vie spirituelle.

III

Dans la troisième et dernière partie de cette étude, je voudrais discuter deux points : le premier, concernant la formation morale de la jeunesse ; le second, concernant l'éducation libérale pour tous.

1. Pour ce qui est du premier point, il faut noter que l'éducation de l'école ou du collège n'est qu'une partie et un commencement de l'éducation de l'homme, notamment parce qu'elle concerne plus l'intelligence et le savoir que la volonté et les vertus morales, et s'applique plus à dire aux jeunes comment penser, qu'à leur dire comment vivre. Selon la nature des choses, l'éducation morale est plus la tâche de la famille, assistée par la communauté religieuse à laquelle elle appartient, que la tâche de l'école.

Mais ce qui est en soi normal n'est pas toujours ce qui est le plus fréquent. En fait, il est trop aisé aujourd'hui d'observer que, spécialement dans les conditions morales et sociales créées par notre civilisation industrielle, le groupe familial manque souvent à son devoir moral envers les enfants, et semble souvent plus apte soit à les blesser, soit du moins à les délaisser dans leur vie morale, qu'à les éduquer en ce domaine. Ainsi l'école doit, d'une manière imparfaite et partielle, essayer de combler les vides laissés par le groupe familial dans la formation de la jeunesse. Mais quel peut être le pouvoir et l'efficacité de l'enseignement et des salles de classe en de telles matières?

C'est ici que nous pouvons réaliser l'importance cruciale qu'il y a à grouper les étudiants en des équipes spontanément organisées. Dans un essai écrit pour le *Yearbook of the National Association for the Study of Education*, j'ai déjà insisté sur le rôle que ces équipes ont à jouer dans la vie de cette sorte de république qu'est l'école ou le collège. Les équipes en question diffèrent, dans leur but et leur structure, des groupes d'études dont le rôle est lui aussi essentiel dans la vie académique et dont nous avons signalé quelques exemples. Les équipes spontanément organisées dont je parle maintenant sont responsables de la discipline de leurs membres et de leur progrès dans leur travail. Elles sont « formées par les étudiants eux-mêmes sans aucune interférence des autorités scolaires ; elles élisent leurs chefs de groupe ; elles ont des réunions régulières — auxquelles n'assiste aucun maître — dans lesquelles elles examinent et discutent le comportement du groupe et les problèmes avec lesquels il est confronté. Les chefs de groupe, d'autre part, comme représentants de chaque équipe, ont des contacts réguliers avec les autorités scolaires, à qui ils apportent les suggestions, les expériences et les problèmes du groupe. De la sorte, les étudiants sont réellement intéressés à l'organisation des études, à la discipline générale, à la ' vie politique' de l'école ou du collège, et ils peuvent jouer une sorte de rôle consultatif dans l'activité de la république éducationnelle [1] ».

Mais dans un collège chrétien — et c'est là que je veux en venir —, les équipes spontanément organisées dont je parle auraient encore une fonction autre et plus essentielle. Car elles auraient à mettre en vigueur, dans toutes les occasions et les incidents de l'existence quotidienne, les exigences de la charité chrétienne. C'est sur l'exercice de la charité mutuelle que l'attention de chacun en elles serait centrée. Et ainsi elles compenseraient en quelque manière ce qui a pu manquer à l'éducation morale donnée par la famille — et elles seraient, pour ainsi parler, des chantiers où s'apprennent les règles évangéliques de la mutuelle charité.

Pour rendre les choses plus précises, qu'on me permette de signaler une coutume que les équipes en question auraient le plus grand avantage à emprunter à la vie quotidienne des ordres religieux. La coutume à laquelle je pense est celle du chapitre, où tous

[1] Voir *Thomist Views on Education*, in *Moderna Philosophies and Education*, National Society for the Study of Education, Yearbook LIV, Part 1, 1955, p. 77.

les membres d'une communauté religieuse se rassemblent en vue d'un commun examen de conscience. Chacun doit faire connaître les fautes — non pas, bien sûr, les fautes dépendant du for interne, du tribunal intérieur de la conscience, mais celles qui dépendent du for externe — qu'il a commises dans la journée ; et chacun a pareillement à faire connaître la même sorte de fautes ou d'omissions extérieures, visibles, qu'il a observée chez les autres. Il y a ainsi une espèce de lessive générale, présidée par l'abbé ou le prieur, qui y ajoute les onguents d'une convenable exhortation : après quoi chacun rentre frais et guilleret dans sa cellule. Eh bien, nos équipes spontanément organisées, telles que je les vois, imiteraient cette sage coutume, convenablement adaptée ou modifiée, et tiendraient des chapitres à leur manière — je connais des familles chrétiennes qui ont fait cela pendant des années, avec un profit moral considérable — en soulignant spécialement tout ce qui concerne les exigences du respect et de l'amour mutuels en les questions de conscience, qu'elles soient sérieuses ou minimes, auxquelles le groupe est rendu attentif. Et le chef de l'équipe jouerait le rôle du prieur en donnant les directions morales et les explications qu'il juge nécessaires. Le bienfait de cette coutume est double : je veux dire, d'une part, le développement du sens de la responsabilité et de la conscience morale, et le progrès de la charité chrétienne ; et, d'autre part, le soulagement psychologique dû au fait de donner expression à cette perception et à cette expérience des défauts d'autrui, qui si elles restaient inexprimées, pourraient, si légère que soit la matière, engendrer de l'amertume.

Ces propos sur les équipes spontanément organisées ne sont pas simplement théoriques. J'ai connu personnellement une institution où l'expérience a été faite, avec un plein succès.

J'ai souligné l'importance de deux sortes différentes de groupes spontanément organisés : les équipes spontanément organisées d'étudiants dont je viens de parler — occupées de la vie morale et politique de la république éducationnelle, et agissant indépendamment des maîtres ; et les groupes d'étude spontanément organisés qui pourraient et devraient se développer en rapport avec une grande variété de matières, et dans lesquels les maîtres jouent un rôle nécessaire, mais plus comme conseillers et guides que comme professeurs. Quand je songe à la nécessité de ces divers groupes spontanément organisés et aux développements qu'ils sont susceptibles de prendre, à mesure

que leur importance sera reconnue, j'en viens à penser que la structure éducationnelle des écoles et des collèges de l'avenir sera grandement différente de la structure présente : au lieu d'un système unique, on aurait deux systèmes de forces formatrices distincts et coordonnés, pour ainsi dire deux systèmes nerveux s'affrontant et se complétant mutuellement ; le premier système serait composé des divers centres d'autorité enseignante, qui partent d'en haut, Facultés, Départements, Ecoles ou Instituts ; le second serait composé des divers centres, partant d'en bas, d'étude autonome et de discipline spontanée que sont nos groupes ou nos équipes d'étudiants librement et spontanément organisés. L'unité que les écoles et les universités recherchent [1] n'est pas une unité de centralisation mécanique, c'est une libre unité comme cloutée d'étoiles, une unité d'harmonie dans la diversité.

2. Pour conclure mon étude, j'ai encore quelques remarques à proposer sur un autre point que j'ai mentionné, à savoir l'éducation libérale pour tous.

La notion d'éducation libérale pour tous est, à mon avis, un de ces concepts qui sont en eux-mêmes inclus dans les demandes de la loi naturelle et qui apparaissent évidemment valables dès qu'on réfléchit sur eux, mais qui ont été longtemps refoulés, pour ainsi dire, ou empêchés de s'exprimer dans la conscience, parce que les conditions sociales et les préjugés sociaux, condamnant le plus grand nombre des hommes à une sorte de vie asservie, ont rendu de tels concepts impraticables, autant dire impensables. Ce concept de l'éducation libérale pour tous est la fructification tardive d'un principe chrétien, il est intimement relié à l'idée chrétienne de la dignité spirituelle de l'homme et de l'égalité fondamentale de tous les hommes devant Dieu. « Une éducation orientée vers la sagesse, centrée sur les humanités, ayant pour but de développer la capacité de penser correctement et de jouir de la vérité et de la beauté, est une éducation pour la liberté, ou une éducation libérale. Quelle que soit sa vocation particulière, et quelle que soit la formation spéciale requise par cette vocation, chaque être humain a droit à recevoir une éducation proprement humaine et humaniste [2]. » Nulle philosophie éducationnelle

[1] Cf. John U. Nef, *The Universities look for Unity*, New York, Pantheon Books, 1943.

[2] *Thomist Views on Education*, p. 77.

ne devrait être plus dédiée à l'idéal d'une éducation libérale pour tous que la philosophie chrétienne de l'éducation.

Venant maintenant à l'application pratique, je dois d'abord dire clairement qu'en parlant d' « éducation libérale pour tous », c'est à l'éducation libérale *fondamentale* — éducation libérale fondamentale pour tous — que je pense. Ce concept d'éducation libérale fondamentale a déjà été mis en lumière dans une partie précédente de cette étude. Il donne une valeur pratique et réalisable au concept d'éducation libérale pour tous. Car, d'une part, l'éducation libérale fondamentale, couvrant le champ des acquisitions de l'esprit humain en science aussi bien qu'en littérature et en art, n'a rien à voir avec la vieille notion d'éducation libérale comprise comme une éducation presque exclusivement littéraire. D'autre part, l'élargissement des matières du programme qui en résulte est compensé par un allégement considérable dans l'approche même de ces matières, approche qui doit être adaptée aux besoins et aux capacités de l'intelligence naturelle — plus intuitive donc, et libérée de tout fardeau de pseudo-science. En outre, s'il est question des années de collège, il apparaît que le collège doit assurer à la fois les derniers degrés de l'éducation libérale fondamentale et le développement d'un état particulier de capacité : en sorte qu'il serait normal de « diviser le collège en un certain nombre de champs de concentration, ou champs d'intérêt primordial, dont chacun serait représenté par un « institut » au sens français du mot. En fait, cela signifierait que le collège serait divisé en un certain nombre d'*écoles d'humanités orientées*, dont toutes seraient vouées à l'éducation libérale fondamentale, mais dont chacune s'occuperait aussi des études préparatoires à un champ particulier d'activité, et veillerait aux commencements et au premier développement d'une vertu intellectuelle donnée ou d'une compétence donnée. Et c'est l'éducation libérale fondamentale, non l'étude préparatoire en question, qui serait le but primordial. Mais précisément, afin de rendre l'éducation libérale fondamentale pleinement efficace, la manière dont elle serait donnée et dont l'enseignement serait organisé prendrait en considération la vertu intellectuelle particulière, ou la compétence particulière qui serait à développer pour former un futur savant, homme d'affaires, artiste, médecin, journaliste, professeur, avocat, ou homme de gouvernement [1] ».

[1] *Thomist Views on Education*, p. 81.

Mais que répondre à la difficulté principale, à savoir le fait que, pour bien des garçons et des filles, la vie intellectuelle, les arts libéraux et les humanités ne sont que de l'ennui, et que, en conséquence, l'éducation libérale, à proportion de son extension à un nombre toujours plus grand de jeunes, semble condamnée à dégénérer et à tomber à des niveaux toujours plus bas ? Je suis loin de croire que tous les garçons et toutes les filles en question sont à classer parmi les « mal doués ». En tout cas, on peut répondre que de bonnes méthodes éducationnelles sont ordonnées à stimuler l'intérêt naturel et l'intelligence des étudiants normaux, non à mettre les choses au niveau des mal doués. La claire maxime en ces matières, c'est, comme Mortimer Adler le dit dans ses séminaires sur l'éducation, que « la meilleure éducation pour les personnes les mieux douées d'une communauté est, sous forme équivalente, la meilleure éducation pour tous ». En règle générale, demander aux hommes de se maintenir à un niveau réellement humain, c'est demander d'eux un peu trop — un peu plus que ce dont ils sont capables. C'est pourquoi ce qu'on a appelé les écoles ou les classes hétérogènes (séparant les élèves bien doués des mal doués) doit être sous tous les égards considéré comme une mauvaise solution. Mieux vaut avoir des cours homogènes, j'entends adaptés, selon le principe que je viens de mentionner, au plus haut niveau possible, par rapport à la capacité non des étudiants les moins bien doués mais des étudiants de bonne moyenne ; et aider d'une manière spéciale les étudiants plus brillants en leur permettant de se grouper librement dans des formations hors-programme — groupes d'études ou académies —, sous la direction d'un maître.

Tout cela est vrai, mais insuffisant, et n'atteint pas la racine de la question. Il est nécessaire d'aller plus avant. Aussi longtemps que le problème est posé en les termes habituels de l'éducation classique, je veux dire par rapport à la capacité plus ou moins grande de l'étudiant de jouir des pures activités de l'intellect et de progresser en elles — en d'autres mots, aussi longtemps que la pure activité intellectuelle est considérée comme la seule activité digne de l'homme, et que ceux qui ne s'y plaisent pas sont considérés comme étant nécessairement des « mal doués » —, aucune réponse réellement satisfaisante ne peut être donnée. Un principe plus profond et plus général doit être mis en avant. Quel principe ? Le principe chrétien de la

dignité du travail manuel. Ce principe que les moines des premiers temps ont parfaitement compris, a été longtemps méconnu en raison de structures sociales et de préjugés idéologiques divers, mais qui gardaient plus ou moins l'empreinte du temps où le travail manuel était la tâche des esclaves (comme il est encore manifeste dans l'expression de « travail servile »). Contre un tel préjugé, gardons-nous d'oublier que saint Paul a gagné sa vie comme tisseur de tentes, sans parler de Jésus lui-même qui était charpentier. Le principe de la dignité et de la valeur humaine du travail manuel est maintenant en train d'être enfin reconnu par la conscience commune. Il nous faut comprendre que le travail manuel authentique n'est ni le travail d'une bête de somme ni celui d'un robot, mais un travail humain, dans lequel à la fois le corps et l'esprit sont en jeu — comme ils le sont aussi dans le travail intellectuel d'un écrivain, d'un avocat, d'un professeur, d'un médecin, etc., qui ne peuvent pas accomplir leur tâche sans une certaine part d'exercice corporel. La différence est que dans un cas (travail manuel), l'activité corporelle joue le rôle d'un « agent principal » (secondaire) activé par l'esprit, et dans l'autre cas (travail intellectuel), le rôle d'un pur « agent instrumental » mû par l'esprit. Ainsi les deux sont, comme l'homme, faits de chair et d'esprit ; le travail manuel et le travail intellectuel sont également humains dans le sens le plus vrai, et orientés à aider l'homme à acquérir la liberté. Nous avons de bonnes raisons de croire qu'une réhabilitation générale du travail manuel sera la caractéristique de la prochaine période de notre civilisation industrielle.

Si nous prenons toutes ces choses en considération, nous verrons que le changement si important qui se prépare ainsi, et qui est chrétien en lui-même et dans sa première origine, se répercutera inévitablement sur l'éducation, et sera d'un intérêt spécial pour la philosophie chrétienne de l'éducation ; et nous réaliserons mieux la portée des remarques que j'ai proposées au commencement de cette étude, quand j'ai fait observer que la tâche de l'école, en préparant les jeunes pour la vie adulte, doit inclure une double fonction : d'une part, elle doit fournir l'équipement de savoir requis pour les professions et activités consistant principalement dans le travail manuel ; d'autre part, elle doit fournir l'équipement de savoir requis par les professions et activités consistant principalement dans le travail intellectuel.

Ces choses ont été reconnues depuis des siècles, mais au prix

d'une opposition blessante entre l'éducation dite *populaire*, préparant aux professions manuelles, et l'éducation *libérale*. Ma pensée est que, dans un avenir plus ou moins lointain l'éducation *libérale* pénétrera au contraire toute l'éducation, que la jeunesse soit préparée à une profession manuelle ou à une profession intellectuelle. En d'autres mots, l'éducation populaire doit devenir libérale, et l'éducation libérale doit devenir populaire. N'est-il pas clair que « l'éducation libérale pour tous » signifie une éducation libérale pour futurs travailleurs manuels autant que pour futurs travailleurs intellectuels ? La possibilité même de cela suppose des changements considérables dans nos structures sociales et éducationnelles ; une conséquence serait la constitution de quelque équivalent plus démocratique, probablement gratuit, de nos collèges actuels, accessible à tous.

La conception *unipolaire* de l'éducation libérale serait alors remplacée par une conception *bipolaire ;* et nous avons ici la réponse à notre problème. Nous n'aurions plus à choisir entre, ou bien obliger des étudiants sans goût pour le savoir désintéressé à traîner à l'arrière de classes qui les ennuient, ou bien les orienter vers d'autres études dites inférieures, sous prétexte d'insuffisance ou de moindre capacité. Ces étudiants s'engageraient dans un système d'études différent mais également estimé et apprécié, et se dirigeraient spontanément, par raison de préférence positive, de goût et de capacité, vers un type d'éducation libérale qui, tout en restant essentiellement centré sur les humanités, les préparerait à quelque profession relevant du travail manuel — non, certes, en faisant d'eux des apprentis en l'un des innombrables métiers manuels, mais plutôt en leur enseignant, théoriquement et pratiquement, les matières concernant les catégories générales entre lesquelles le service manuel peut se diviser : travail du cultivateur, du mineur, de l'artisan, les types modernes du travail industriel, etc.

Ainsi l'éducation, spécialement l'éducation du collège, serait organisée autour de deux centres opposés, un centre de préparation au service manuel, et un centre de préparation au service intellectuel, chacun d'eux possédant ses divers instituts, ou écoles d'humanités orientées. Et, bien que le service intellectuel soit en lui-même ou selon sa nature plus spirituel et par conséquent de plus haute valeur que le service manuel, le fait reste que, par rapport à l'homme et aux humanités, l'un et l'autre sont également dignes de notre estime et de notre

respect et également aptes à nous aider à accomplir notre destinée. L'un et l'autre seraient mis sur un pied de complète égalité dans le système éducationnel.

A mon avis, le choix entre les deux orientations maîtresses que je viens de signaler se situerait de préférence à la fin de l'école secondaire, éventuellement plus tôt ou plus tard. Et les deux centres en question pourraient se concrétiser soit en une institution unique suffisamment large, soit en une variété de différents collèges, d'instituts préparatoires aux diverses professions, ou d'écoles spécialisées en telle ou telle matière. La chose importante, cependant, est que dans chaque cas, la préparation au service manuel comme la préparation au service intellectuel soit pénétrée par les arts libéraux et les humanités, bien que selon des voies différentes.

Certes, on trouverait d'un côté comme de l'autre des élèves mal doués ou paresseux ou psychologiquement inaptes. Mais je suis convaincu que l'intérêt, la curiosité intellectuelle et la compréhension à l'égard de tout le champ des humanités et des arts libéraux existeraient en règle générale chez les étudiants de la préparation au service manuel comme chez ceux de l'autre centre, à condition que le mode ou la voie d'approche soit convenablement adaptée. Car si, chez bien de ces étudiants, les matières qui concernent la connaissance désintéressée, les arts libéraux et les humanités sont propres à engendrer l'ennui, c'est seulement dans la mesure où elles sont matières d'*enseignement formel*. Quand l'approche devient non formelle et non systématique, tout change pour eux.

Dans mon livre, *L'Education à la croisée des chemins*, j'ai souligné la division entre *activités d'étude* et *activités de jeu* à l'école, et la part essentielle qu'a le jeu dans la vie de l'école [1]. Car le jeu possède une valeur et une dignité qui lui sont propres, étant une activité de libre expansion et un reflet de poésie dans le champ même des énergies qui, par nature, tendent à l'utilité.

Maintenant, j'aimerais aller beaucoup plus loin que je ne l'ai fait dans ce livre ; et tout en étendant considérablement la notion de l'activité de jeu, jusqu'à y inclure la notion d'enseignement *non formel et non systématique*, je voudrais avancer, d'une part, que la formation en les matières qui ont le plus de valeur et sont premières

[1] Paris, 1947, p. 96, épuisé.

en importance peut être donnée aussi bien par le moyen des activités de jeu que par celui des activités d'étude ; et, d'autre part, que le rapport entre les activités d'étude et les activités de jeu devrait être inverse ou opposé dans les écoles du centre de préparation au service intellectuel, et dans celles du centre de préparation au service manuel. Dans le premier cas, les humanités, les arts libéraux, la philosophie seraient matières d'enseignement formel ; et l'artisanat par exemple, et n'importe quelle sorte de travail manuel, y compris la peinture et la sculpture, seraient matières d'enseignement non formel ou de jeu. Dans le second cas, c'est le champ multiple de la préparation au service manuel qui serait matière d'enseignement formel et systématique, tandis que les humanités, les arts libéraux, la philosophie, seraient matière d'enseignement non formel ou de jeu : ce qui ne signifierait en aucun cas une diminution de leur importance intrinsèque, mais ce qui vivifierait et libérerait l'intérêt intellectuel et la compréhension que les étudiants du centre en question porteraient à ces choses.

Mon hypothèse de travail, en conséquence, est que dans les écoles du centre de préparation au service manuel, l'éducation, dans toutes les matières concernant les humanités et les arts libéraux aurait un succès surprenant si ces matières étaient données non par manière d'enseignement formel, mais par manière de jeu et d'enseignement non formel. Pour ce qui est de l'enseignement non formel, je dirais que l'enseignement (enseignement formel) du jardinage, par exemple, offre toute opportunité de donner aux étudiants, par manière de digressions ou de commentaires, un enseignement non formel et non systématique en botanique et en biologie, sans parler de l'économie, de l'histoire de l'architecture, de l'histoire des civilisations, etc. Il en va de même avec l'enseignement (enseignement formel) des différentes sortes de compétence et de savoir requises du travail par l'industrie moderne, et l'enseignement non formel et non systématique de la physique et de la chimie, de la physique nucléaire, de la mécanique, des mathématiques.

Pour ce qui est du jeu, je dirais que les facilités données aux étudiants de lire de grands livres de leur propre choix et pour leur propre plaisir, et les séminaires sur ces lectures, en littérature, en philosophie, et encore les concerts et les représentations théâtrales avec commentaires appropriés, tout cela disposé et ordonné en vue de préparer le

travailleur adulte à pouvoir faire un usage profitable de ses loisirs, constitue une authentique formation aux humanités et à la vie intellectuelle, sous la forme de cette activité de libre expansion qui caractérise le jeu.

Vous m'excuserez, je l'espère, de m'être laissé aller à des rêves qui me sont propres en pensant à l'avenir de nos systèmes scolaires. Pour ce qui me concerne, je vous suis reconnaissant d'avoir écouté, sur le sujet de l'éducation, un homme qui sent de plus en plus, avec le progrès de l'âge, qu'il est incapable d'éduquer qui que ce soit, mais qu'il a grand besoin d'être éduqué lui-même. Je vous remercie.

JACQUES MARITAIN

version revue par l'auteur

La transsubstantiation

On rappellera brièvement le discours sur le pain de vie, où est promis le mystère eucharistique, le récit de son institution, la doctrine de la transsubstantiation et de la présence réelle.

1. La promesse de l'Eucharistie

a) Le récit de saint Jean est centré sur l'institution future de la Cène

Saint Jean n'a pas repris le récit direct de l'institution de l'Eucharistie, qui se trouvait déjà noté soit dans saint Paul, soit dans les Evangiles synoptiques, mais le chapitre VI de son Evangile, avec le discours sur le pain de vie, a pour fin première d'annoncer le moment précis où Jésus, alors entré réellement dans le sacrifice sanglant de sa Passion, le rendra en outre présent sacramentellement sous les apparences du pain et du vin, afin que ses fidèles y puissent participer par la manducation, à la manière dont les Juifs, s'unissaient par la manducation aux sacrifices qu'ils offraient à Dieu. Le discours sur le pain de vie ne nous devient pleinement intelligible que lu dans la clarté rétrospective du récit de l'institution de la Cène, et il atteint son sommet aux versets 51 à 58, où sont prédits, d'une part, le sacrifice sanglant : « Le pain que je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde » (51), et, d'autre part, la manière dont il deviendra possible d'y participer : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme ni ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous » (53). Il restait mystérieux pour ceux qui l'entendirent dans la synagogue de Capharnaüm ; il ne pouvait être pour eux qu'un avertissement, un premier coup à la porte de leur cœur ; ce qui leur était demandé c'était, comme jadis à Abraham, l'acceptation sans réserve de la révélation divine dans la nuit de la foi, quelque incompréhensible qu'elle pût leur paraître : « Seigneur, dira Pierre, à qui irions-nous ? Tu as les paroles de la vie éternelle » (68).

b) Les miracles de la Pâque du Pain de vie annoncent le miracle de la dernière Pâque

L'Evangéliste note que « la fête juive de la Pâque était proche » (4), et que Jésus, ayant pris les pains, « rendit grâces » (11) avant de les multi-

plier. Il nous contraint ainsi à rapprocher cette « Pâque du Pain de vie »[1] de la Pâque suprême, où Jésus, ayant pris du pain, et « rendu grâces » *en vue d'un miracle plus secret*, le donnera aux disciples « en disant : Ceci est mon corps donné pour vous » (Luc, XXII, 19).

« Jésus dit à Philippe : Où achèterons-nous des pains pour que ces gens mangent ? Il disait cela pour l'éprouver, car il savait, lui, ce qu'il allait faire » (Jean, VI, 5-6). Il semble que Jésus, de peur que le miracle ne leur échappe, veuille attirer l'attention des disciples sur la nécessité d'une intervention de la toute-puissance divine.

Le second miracle de Jésus venant à eux en marchant sur la mer atteste pareillement qu'il possède en lui la toute-puissance, et qu'il faut s'abandonner à lui comme on s'abandonne à Dieu.

Les miracles de la Pâque du Pain de vie annoncent de loin le miracle de la dernière Pâque, un peu comme le miracle de la conception de Jean Baptiste annonce, en saint Luc, le miracle de la conception de Jésus.

c) Le Pain de vie est le Dieu d'Amour qui s'incarne, se sacrifie et nous invite à participer à son sacrifice par la foi et la manducation

Jésus, ayant multiplié les pains, en prendra occasion d'élever ceux qui l'entourent de la préoccupation du pain de la vie du corps à celle du pain de la vie de l'âme ; comme il avait conduit naguère la Samaritaine du désir de l'eau qui désaltère à celui de l'eau qui étanche les soifs de l'âme.

Le Pain du ciel, sans lequel l'âme défaille et ne peut vivre ni maintenant ni plus tard, c'est Dieu, le Dieu qui « est Amour » (I Jean, IV, 8). Il faudra s'en saisir, s'en nourrir par la foi et l'amour. Voilà une première étape.

Il faudra s'attacher si fort à lui qu'on veuille de plus acquiescer à toutes les folies que son Amour lui fera entreprendre pour sauver le monde.

La première est le mystère de l'Incarnation. « L'Amour de Dieu a été manifesté envers nous en ce que Dieu a envoyé son Fils unique dans le monde, afin que nous vivions par lui » (I Jean, IV, 9). Avec Jésus le Pain du ciel paraît sur la terre : « En vérité, en vérité, je vous le dis, ce n'est pas Moïse qui vous a donné le Pain du ciel ; c'est mon Père qui vous le donne, le Pain du ciel, le vrai ; car le Pain de Dieu, c'est celui qui descend du ciel, et qui donne la vie au monde. Ils lui dirent alors : — Seigneur, donne-nous toujours de ce pain-là ! Jésus leur répondit : — C'est moi le Pain de vie. Qui vient à moi n'aura jamais faim, qui croit en moi n'aura jamais soif. Mais je vous l'ai dit, vous me voyez et vous ne croyez pas... Vos pères ont mangé la manne au désert et sont morts ; ce Pain est celui qui descend du ciel pour qu'on le mange et ne meure pas. C'est moi, le Pain vivant descendu du ciel ; qui mangera ce Pain vivra éternellement » (Jean, VI, 32-36 ; 49-51). Venir à lui, croire en lui, c'est manger et s'approprier le Pain de vie, n'avoir plus ni faim ni soif. Voilà la seconde étape.

---

[1] D. MOLLAT, S. J., *Evangile de saint Jean*, p. 96. Bible de Jérusalem.

La seconde folie de l'Amour divin est le mystère de sa mort sacrificielle sur la Croix : « En ceci consiste son Amour : ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais c'est lui qui nous a aimés et qui a envoyé son Fils en victime de propitiation pour nos péchés » (I Jean, IV, 10). « C'est lui qui est venu, par l'eau et le sang, Jésus-Christ ; non avec l'eau seulement, mais avec l'eau et avec le sang » (I Jean, V, 6). Et voici la même affirmation dans le discours sur le Pain de vie : « C'est moi, le Pain vivant, descendu du ciel. Qui mangera ce Pain vivra éternellement. Et le Pain que je donnerai, c'est ma chair, pour la vie du monde » (Jean, VI, 51). Il faudra le suivre jusque-là, s'approprier l'Amour crucifié, le manger, s'en nourrir par la foi et par l'amour. Mais il s'offrira en sacrifice de propitiation pour nos péchés ; et comme on s'unissait aux sacrifices anciens, *non seulement par la foi et par l'amour, mais encore en s'identifiant à la victime par la manducation pour ne faire qu'un avec elle* [1], ainsi le Christ, entrant dans sa Passion rédemptrice — c'est le récit de la Cène qui nous l'apprendra — voudra se rendre en outre sacramentellement présent sous les apparences du pain et du vin, *pour qu'on puisse s'unir à lui non seulement par la foi et par l'amour, mais encore par cette mystérieuse manducation* où chacun reçoit plus qu'il n'apporte, et proportionnellement pourtant à ce qu'il apporte. Ce sera la troisième étape [2].

D'où les solennelles instances du discours sur le Pain de vie, qui suivent immédiatement l'annonce du sacrifice rédempteur : « En vérité, en vérité, je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme ni ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous.

« Qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle et je le ressusciterai au dernier jour.

« Car ma chair est vraiment une nourriture et mon sang vraiment une boisson.

« Qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi, et moi en lui.

« De même que moi, envoyé par le Père, qui est vivant, je vis par lui, ainsi celui qui me mange vivra par moi.

« Voici le Pain descendu du ciel ; il n'est pas comme celui qu'ont mangé nos pères : eux sont morts ; qui mangera ce Pain vivra éternellement.

« Il donna cet enseignement à Capharnaüm, dans la synagogue » (Jean, VI, 53-59).

d) Jésus achemine ses disciples vers une révélation dont l'explicitation aurait alors été prématurée

Ces paroles qui, dans la perspective de l'institution de la Cène s'illuminent, restaient impénétrables à ceux qui les entendaient pour la première

---

[1] Cf. I Cor., X, 16-22.

[2] « Si le manger et le boire de saint Jean est le manger et le boire de l'Institution (de l'Eucharistie), donc en saint Jean, c'est un manger et un boire par la bouche, puisque dans l'institution visiblement c'en est un de cette nature. » BOSSUET, *Méditations sur l'Evangile*, La Cène, 1re partie, 33e jour.

fois. Elles annonçaient un mystère qui sans doute s'expliciterait plus tard — celui de l'Heure de Jésus et du sens de son sacrifice rédempteur — *qu'ils ne pouvaient pas encore porter, mais auquel il fallait penser déjà à les préparer*, et qu'il leur était maintenant demandé d'accepter implicitement dans la nuit, sur la seule autorité de Jésus.

Certains murmuraient : « Cette parole est dure, et qui peut l'entendre ! » (60). D'autres hésitaient. Jésus lui-même tente de les persuader. Ils s'étaient scandalisés de ce qu'il s'était dit « descendu du ciel » (41). Qu'ils veuillent bien lui faire confiance : à l'Ascension, quand ils le verront « monter là où il était auparavant » (62), ils comprendront quel est et qui est le Pain du ciel.

Il leur faut dépasser les apparences auxquelles s'arrête la chair, et entrer par la foi en les profondeurs d'une vie où seul l'Esprit de Dieu peut introduire notre esprit : « C'est l'Esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien. Les paroles que je vous ai dites sont esprit et elles sont vie » (63) [1].

« Dès lors, nombre de ses disciples se retirèrent et ils n'allaient plus avec lui. Jésus dit alors aux Douze : — Voulez-vous partir, vous aussi ? Simon Pierre lui répondit : — Seigneur, à qui irions-nous ? Tu as les paroles de la vie éternelle. Nous croyons, nous, et nous savons que tu es le Saint de Dieu » (66-69).

e) « La chair ne sert de rien... »

1. Le sens charnel, qui s'oppose à l'esprit de foi, ne peut saisir le mystère, il ne sert de rien. Voilà la signification directe des paroles de Jésus. Elle est développée par saint Jean Chrysostome : « *La chair ne sert de rien.* Dit-il cela de sa propre chair ? A Dieu ne plaise ! Mais de ceux qui entendent charnellement ses paroles. Et qu'est-ce donc qu'entendre charnellement ? C'est ne voir que l'immédiat et ne rien imaginer au delà : voilà le charnel. Or ce n'est pas ainsi qu'il faut juger de ce qu'on voit. Ce qu'il faut, c'est contempler tous les mystères avec les yeux intérieurs : voilà le spirituel. Si celui qui ne mange pas la chair de Jésus et qui ne boit pas son sang, n'a pas la vie en soi-même, comment serait-il vrai que cette chair, sans laquelle personne n'a la vie, ne sert de rien ? Tu vois donc que *La chair ne sert de rien* signifie, non la chair de Jésus, mais leur manière charnelle d'écouter. » [2]

2. Les commentaires de saint Cyrille d'Alexandrie et de saint Augustin sur ce passage sont plus théologiques qu'exégétiques ; ils introduisent l'un

[1] « Il leur demande de s'en rapporter à lui pour le sens de ses paroles, qui sont esprit, c'est-à-dire dépassent l'entendement humain, et qui cependant sont vie, d'une vie spirituelle nécessairement mystérieuse. » M. J. LAGRANGE, O. P., *L'Evangile de Jésus-Christ*, Paris, 1928, p. 223.

« L'homme livré à ses seules forces est impuissant à pénétrer le mystère du pain céleste (cf. Jean, III, 6). Seul l'Esprit, qui est Dieu (Jean, IV, 24) peut y introduire, en communiquant à l'homme, le sens des réalités spirituelles. » D. MOLLAT, S. J., *L'Evangile de saint Jean*, p. 104.

[2] *In Joannem*, VI, 63 ; homél. 47 ; P. G., t. LIX, col. 265.

et l'autre dans le mystère de l'Incarnation. Voici celui de saint Cyrille : « Vous n'avez pas tort de dénier à la chair la vertu de vivifier. Prise à part, en effet, elle ne saurait être vivificatrice... Mais si vous scrutez le mystère de l'Incarnation et quel est celui qui habite en cette chair, vous conviendrez, sous peine d'offenser l'Esprit divin, qu'elle peut vivifier : bien que, prise seule, la chair ne serve absolument de rien... Vos pensées que je devine sont insensées : vous imaginez que, selon moi, le corps tiré de la terre est par nature vivifiant... La chair, par sa nature, ne rend pas l'Esprit vivifiant, mais l'Esprit, par sa puissance, rend le corps vivifiant... La chair est, par nature, incapable de vivifier ; mais qu'on ne croie pas que, dans le Christ, elle se trouve seule et isolée, elle y est jointe au Verbe qui, par nature, est Vie. » [1]

Antérieur d'une dizaine d'années, le commentaire de saint Augustin développait en Occident la même pensée : « *La chair ne sert de rien*, si elle est seule. Que l'esprit se joigne à elle, comme la charité peut se joindre à la science, et elle sert de beaucoup. Car si la chair ne servait de rien, le Verbe ne se serait pas fait chair pour habiter parmi nous. Si le Christ nous a secourus beaucoup en s'incarnant, comment la chair ne sert-elle de rien ? Mais l'Esprit a travaillé à notre salut par la chair. La chair a été le vase : considère ce qu'elle contenait, non ce qu'elle était... *C'est l'Esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien :* ma chair, que je donne à manger, ce n'est pas la chair telle qu'ils la concevaient. » [2]

3. « La chair ne sert de rien... » De s'être emparé de cette parole — qui se trouve dans l'Evangile du Verbe fait chair pour *venir* parmi nous — afin de refuser tout sens à cette même chair du Christ *restant* parmi nous dans l'Eucharistie, cela demeurera sans nul doute l'un des plus mémorables contresens en l'histoire de l'exégèse.

2. L'institution de l'Eucharistie

L'institution de l'Eucharistie, à laquelle se référait en pensée saint Jean, est rapportée dans les trois Synoptiques et dans saint Paul.

a) Les textes évangéliques

L'Heure de Jésus est venue, celle de la dernière Pâque : « Il leur dit : — J'ai désiré d'un grand désir manger avec vous cette Pâque avant de souffrir ! Car, je vous le dis, je ne la mangerai plus jusqu'à ce qu'elle soit accomplie dans le Royaume de Dieu. Et ayant pris une coupe et rendu grâces, il dit : — Prenez ceci et partagez entre vous ; car, je vous le dis, je ne boirai plus désormais du fruit de la vigne jusqu'à ce que soit venu le Royaume de Dieu » (Luc, XXII, 14-18).

Puis le moment décisif : « Et ayant pris du pain, après avoir rendu

[1] *In Joannis Evang.*, VI, 64 ; P. G., LXXIII, col. 601 et 604.
[2] *In Joannis Evang.*, VI, 64 ; traité 27, nº 5.

grâces, il le rompit et le leur donna, en disant : — *Ceci est mon corps, donné pour vous ; faites ceci en mémoire de moi.* Et ayant pris de même la coupe, après le souper, il la leur donna, en disant : — *Cette coupe est la nouvelle Alliance en mon sang, répandu pour vous* » (Luc, XXII, 19-20).

Saint Marc emploiera pour la bénédiction de la coupe, le tour direct : « Et pendant qu'ils mangeaient, ayant pris du pain et l'ayant béni, il le rompit et le leur donna, et dit : — *Prenez, ceci est mon corps.* Et ayant pris la coupe, et rendu grâces, il la leur donna. Et ils en burent tous. Et il leur dit : — *Ceci est mon sang, le sang de l'Alliance, répandu pour la multitude.* En vérité, je vous le dis, je ne boirai plus de ce fruit de la vigne, jusqu'à ce jour-là où je le boirai à nouveau, dans le Royaume de Dieu » (Marc, XIV, 22-25).

De même, saint Matthieu : « Or, pendant qu'ils mangeaient, Jésus, ayant pris du pain et l'ayant béni, il le rompit, et l'ayant donné aux disciples, il dit : — *Prenez et mangez, ceci est mon corps.* Et ayant pris la coupe, et rendu grâces, il la leur donna, disant : — *Buvez-en tous, car ceci est mon sang, le sang de l'Alliance, répandu pour la multitude, en vue de la rémission des péchés.* Je vous le dis, je ne boirai plus désormais de ce fruit de la vigne, jusqu'à ce jour-là, où je le boirai avec vous, à nouveau, dans le Royaume de mon Père » (Mat., XXVI, 26-29).

b) Le texte de saint Paul

Voici le récit de saint Paul : « Pour moi, j'ai reçu [comme venant] du Seigneur ce qu'à mon tour je vous ai transmis : c'est que le Seigneur Jésus, la nuit où il fut livré, prit du pain, et après avoir rendu grâces, le rompit, en disant : — *Ceci est mon corps, qui est pour vous ; faites ceci en mémoire de moi.* De même, après le repas, il prit la coupe en disant : — *Cette coupe est la nouvelle Alliance en mon sang ; faites ceci, chaque fois que vous en boirez, en mémoire de moi.* Chaque fois, en effet, que vous mangez ce pain et que vous buvez la coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne. En sorte que quiconque mange le pain et boit la coupe du Seigneur indignement aura à répondre du corps et du sang du Seigneur. Que chacun donc s'éprouve soi-même, et qu'ainsi il mange de ce pain et boive de cette coupe ; car celui qui mange et qui boit, mange et boit un jugement contre lui-même, s'il ne discerne pas le Corps » (I Cor., XI, 23-29).

c) Les textes de la tradition liturgique

« Le cœur de l'action eucharistique et par là de la Messe entière est, dans toutes les liturgies connues, le récit de l'institution contenant les paroles consécratoires. Ce qui nous frappe ici surtout, c'est de constater que les textes de ce récit — et ce trait est d'une netteté particulière dans les plus anciens, qu'ils aient été transmis jusqu'à nous ou qu'ils aient été restitués grâce aux études comparatives — ne reproduisent jamais purement et simplement l'un des textes de l'Ecriture. Ils remontent à une tradition

antérieure à l'Ecriture. Nous touchons ici une conséquence du fait que l'eucharistie fut célébrée longtemps avant que Paul et les évangélistes aient pris la plume... Nous avons manifestement en eux des vestiges de la vie liturgique de la première génération. » [1]

Le même fait rend compte des variantes que l'on peut relever dans les récits scripturaires de l'institution. Elles doivent provenir des différentes pratiques liturgiques où ces textes étaient employés. Chez Luc et Paul, les paroles sur le pain et sur le vin sont encore séparées par un repas ; chez Matthieu et Marc, elles ont été jointes, sans doute par la pratique de leur milieu liturgique [2].

On peut noter encore que la donnée liturgique fondamentale sera le point de départ d'une évolution qui s'orientera dans trois directions : 1° ou bien l'on tendra à rendre plus parfaitement symétriques les deux parties concernant respectivement le pain et le vin ; 2° ou bien l'on s'efforcera de rejoindre le plus possible les textes scripturaires ; 3° ou bien l'on introduira quelques précisions soit concrètes : « ... il prit du pain dans ses mains saintes et vénérables, et les yeux levés au ciel », etc. ; soit théologiques [3] : « Le sang de l'Alliance nouvelle et éternelle, le mystère de la foi » (Liturgie romaine) ; « La nuit où il fut livré, ou plutôt où il se livra lui-même » (Liturgie dite de saint Jean Chrysostome) ; « La nuit où il se livra lui-même pour la vie du monde » (Liturgie dite de saint Basile) [4].

3. La divination de l'Eglise

L'Eglise n'ajoute rien au sens de ces paroles. Elle l'accepte en sa plénitude. Le Christ qui lui parle au dehors est le Christ même qui, vivant en elle, lui fait désirer et en quelque sorte deviner ses révélations.

S'il est vrai que Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné la présence corporelle de son Fils unique, elle pense qu'il pourra l'aimer assez, si cela n'est pas de soi impossible, pour lui laisser la présence corporelle de ce même Fils unique.

Et s'il a fallu la présence corporelle du Christ, alors passible, pour rassembler les hommes autour de son sacrifice rédempteur à accomplir, elle pense que, si cela n'est pas de soi impossible, la présence corporelle du Christ, maintenant glorieux, ne serait ni moins nécessaire ni moins efficace pour rassembler les hommes autour de son sacrifice rédempteur accompli, jusqu'à ce qu'il revienne pour la seconde Parousie.

Mais puisque le Christ, au jour de l'Ascension, nous a quittés pour monter au ciel, où il est sous ses apparences propres et naturelles, il est clair qu'il ne pourrait éventuellement nous être présent corporellement ici-bas, que d'une manière mystérieuse, sous des apparences étrangères aux siennes et empruntées.

---

[1] J.-A. JUNGMANN, *Missarum Sollemnia...*, t. III, p. 111.
[2] *Ibid.*, t. I, pp. 30-32.
[3] *Ibid.*, t. III, pp. 111 à 114.
[4] S. SALAVILLE, A. A., *Liturgies orientales, La Messe*, Paris, 1942, t. II, pp. 18 et 22.

L'Eglise devine obscurément ces choses, qui sont folles à vues humaines, plutôt qu'elle ne les conçoit. Mais, quand elle ouvre soudain l'Ecriture aux endroits où il est noté que « Jésus, avant la fête de la Pâque, sachant que son heure était venue de passer de ce monde au Père, ayant aimé les siens qui étaient dans le monde, il les aima jusqu'à la fin » (Jean, XIII, 1), et que « la nuit où il fut livré, il prit du pain et après avoir rendu grâces, il le rompit, en disant : — Ceci est mon corps, qui est pour vous ; faites ceci en mémoire de moi » (I Cor., XI, 24), comment ne ressentirait-elle pas un coup au cœur, et comment ne l'entendrait-on pas murmurer tout bas : C'est ce que j'avais pressenti ; c'est plus encore que je n'avais pressenti !

Le miracle de la continuation de la présence corporelle du Christ au milieu de nous est appelé par le contexte de la religion du Verbe fait chair.

4. De la présence réelle ou corporelle du Christ à la transsubstantiation

a) La connaissance des apôtres est plus parfaite que la connaissance initiale de l'Eglise

Quand on parle de développement dogmatique, il faut distinguer le sens qu'avait le dépôt révélé dans la pensée des apôtres, et celui qu'il prenait dans la pensée de l'Eglise primitive.

Les apôtres ont connu le mystère du Christ d'une manière exceptionnelle, dans la lumière prophétique incommunicable d'une révélation (*apocalypsis*). C'est dans cette lumière qu'ils formaient et lisaient eux-mêmes les énoncés transmis par eux aux fidèles de leur temps. Ils en pénétraient toute la richesse ; ils auraient pu, devant une mise en demeure, expliciter, formuler, exprimer ce qui s'y trouvait renfermé d'une manière encore implicite, informulée, inexprimée.

Il n'en va pas ainsi de l'Eglise primitive. Elle reçoit des apôtres le dépôt intégral de l'Evangile, par voie de transmission, orale et écrite (*paradosis*). Mais elle n'hérite pas des apôtres la lumière prophétique infuse de révélation dont Dieu les avait dotés. Les énoncés apostoliques sont pour elle comme des principes. Ils offrent un sens explicite, déterminé, clair. Mais quelle que soit l'intensité de son adhésion à ces énoncés, elle est incapable de lire en eux tout ce qu'ils contiennent encore d'implicite, d'informulé, d'inexprimé. Devant son intelligence et sa foi, les richesses cachées dans ces énoncés sont explicitables non point, comme devant l'intelligence et la foi des apôtres, immédiatement, mais seulement progressivement. Il faudra beaucoup d'événements et de temps pour en développer les virtualités. Le progrès se fera, non par de nouvelles *révélations*, mais par de nouvelles *explicitations* de la révélation évangélique, donnée tout entière en une fois par le Christ et les apôtres. On ne parlera pas de progrès de la « révélation », mais de progrès du « dogme ». Il suffira, pour guider ce progrès, d'un magistère infailliblement assisté par l'Esprit saint [1].

[1] Cf. *Esquisse du développement du dogme marial*, Paris, 1954, pp. 40-42.

b) L'intuition-mère initiale de l'Eglise d'où sortira tout le dogme eucharistique

Le point de départ du développement dogmatique, ce sont donc les énoncés révélés sortis de la bouche ou de la plume des apôtres, tels qu'ils sont compris par l'Eglise primitive.

Dans le cas de l'Eucharistie, il y a un regard initial de l'intelligence et de la foi de l'Eglise qui, tombant sur la révélation apostolique de la dernière Cène, son annonce prophétique, le récit de son institution, le précepte de la communion, y rencontre d'emblée une vérité si profonde qu'elle inclut d'avance, sans doute à l'état obscur, préconceptuel, enveloppé, tout ce qui, au cours des siècles, sera manifesté conceptuellement de ce mystère ; et qui exclut d'avance tout ce qui au cours des siècles apparaîtra comme en étant une méconnaissance ou une mutilation.

Comment décrirons-nous cette donnée fondamentale, cette vérité-mère ? Disons qu'elle est la certitude immédiate, irrépressible d'une présence corporelle du Christ, qui veut être au milieu de nous jusqu'au jour de la Parousie, caché sous les apparences du pain et du vin pour nous permettre de communier, comme les disciples à la Cène, à son sacrifice sanglant de la Croix.

c) Comment se fera le développement de ce dogme

L'Eglise conservera dans son cœur, vivante et inaltérée, cette vérité-mère. Avec le progrès du temps, des questions se poseront, des réponses y seront faites par les docteurs. C'est en restant fidèle à sa certitude intérieure que l'Eglise les écoutera : tantôt pour les approuver, tantôt pour les écarter. Une doctrine eucharistique s'explicitera.

Il se pourra, au cours de cette prise de conscience, qu'un énoncé apparaisse au magistère si nécessairement exigé par la révélation première qu'elle s'écroulerait si l'on venait à le nier. Il sera dès lors évident que la donnée initiale précontenait véritablement et réellement cet énoncé, et qu'il peut être défini comme révélé.

En le déclarant tel, l'Eglise pourra ajouter en toute vérité qu'elle l'a toujours tenu et cru, non certes d'une manière explicite, conceptuelle, formulée, mais d'une manière implicite, préconceptuelle, préformulée : on ne l'a pas introduit du dehors, on a simplement pris conscience qu'il était véritablement et réellement inclus dans la révélation initiale ; à la façon dont, en un tout autre domaine, les propriétés du cercle ou du triangle sont véritablement et réellement incluses, avant même que nous en prenions connaissance, dans la définition du cercle ou du triangle.

d) En quel sens ce dogme a-t-il toujours été cru ?

Le concile de Trente entendra « livrer au sujet du sacrement vénérable et divin de l'Eucharistie, *la doctrine que l'Eglise catholique*, instruite par Jésus-Christ lui-même, notre Seigneur, et par ses apôtres, et enseignée

par l'Esprit saint lui suggérant au cours des âges toute la vérité, *a toujours reçue et qu'elle conservera jusqu'à la fin des siècles* ». [1]

Il enseignera que « l'Eglise de Dieu a toujours cru, *semper haec fides in Ecclesia Dei fuit*, qu'aussitôt après la consécration, le vrai corps de notre Seigneur et son vrai sang existent sous l'espèce du pain et du vin, conjointement avec son âme et sa divinité » ; il précise même que le corps et le sang sont présents l'un sous les espèces du pain, l'autre sous les espèces du vin, directement en vertu des paroles consécratoires ; que l'âme y est présente en vertu de sa naturelle connexion et concomitance avec le corps ; et la divinité, en vertu de l'union hypostatique. [2] Il est évident que c'est implicitement, non explicitement, que l'Eglise a « toujours cru » ces précisions.

Il présentera la doctrine de la transsubstantiation comme « une conviction constante dans l'Eglise, *persuasum semper in Ecclesia Dei fuit* », [3] bien qu'il ait fallu des siècles pour l'expliciter, la conceptualiser, la formuler.

L'intention du concile est d'affirmer par ces textes l'identité foncière au cours du temps de la foi eucharistique de l'Eglise. Elle s'est sans doute explicitée davantage avec les siècles, mais dans la même ligne et par un progrès homogène, conformément au vœu du premier *Commonitorium* [4] de saint Vincent de Lérins (434), que le concile du Vatican [5] fera sien : « Que croissent donc, que progressent largement et intensément l'intelligence, la science, la sagesse de chacun et de tous, tant celle de l'homme particulier que celle de l'Eglise entière, à chaque période des âges et des siècles ; mais qu'elles croissent exclusivement selon leur genre, c'est-à-dire à l'intérieur du même dogme, à l'intérieur du même sens, à l'intérieur de la même pensée, *in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia.* »

5. Les cinq premiers siècles de l'Eglise

C'est au cours d'un développement doctrinal homogène que l'Eglise, prenant progressivement conscience de ce que requièrent les paroles : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang », répétées à chaque consécration, constatera qu'elles présupposent, sous peine de perdre leur sens révélé, la conversion du pain et du vin au corps et au sang, et qu'elle passera de la notion expressément révélée d'une présence réelle ou corporelle du Christ à la notion implicitement et médiatement révélée de la transsubstantiation.

On peut suivre les étapes de ce développement pendant les cinq premiers siècles de l'Eglise, par exemple dans le livre de Pierre Batiffol [6], qui présente et analyse avec soin les citations eucharistiques en les resti-

---

[1] Session XIII, 11 octobre 1551, prologue, Denz., nº 873a.
[2] *Ibid.*, chap. 3 ; Denz., nº 876.
[3] *Ibid,*. chap. 4 ; Denz., nº 877.
[4] Chap. 23.
[5] Session III, *Constitutio de fide catholica*, chap. 4 ; Denz., nº 1800.
[6] *L'Eucharistie, La présence réelle et la transsubstantiation*, 5e édition refondue et corrigée, Paris, 1913.

tuant à leur contexte. On y discerne sans peine la nécessité qui obligera l'Eglise, pour conserver la vérité de la présence réelle, à approfondir toujours davantage la notion de conversion du pain et du vin au corps et au sang du Christ.

a) Ignace d'Antioche, Justin, Irénée, Grégoire de Nysse

Saint Ignace d'Antioche (mort vers 110) dénonce aux Smyrniotes des égarés, des docètes, qui « s'abstiennent de l'Eucharistie et de la prière parce qu'ils ne confessent pas que *l'Eucharistie est la chair de notre Sauveur Jésus-Christ, la chair qui a souffert pour nos péchés, la chair que le Père dans sa bonté a ressuscitée.* Eux donc qui contredisent le don de Dieu (l'Incarnation), meurent dans leurs discussions. Il aurait mieux valu aimer, pour aussi ressusciter ». [1]

La présence réelle, et du même coup la vertu des paroles consécratoires, sont affirmées avec force par saint Justin (vers 155) : « Cet aliment est appelé chez nous Eucharistie... Nous ne prenons pas ces choses comme un pain commun et un breuvage commun. Incarné par la Parole de Dieu, Jésus-Christ notre Sauveur a pris chair et sang pour notre salut ; *ainsi, eucharistié par la parole d'une prière venue de lui, l'aliment,* dont notre sang et nos chairs sont nourris en vue d'une transformation, *est la chair et le sang de ce même Jésus incarné,* suivant l'enseignement que nous avons reçu. Car les apôtres, dans les mémoires qui sont d'eux et qu'on appelle Evangiles, nous ont rapporté qu'il leur avait été ainsi prescrit : Jésus ayant pris du pain avait rendu grâces, en disant : — *Faites ceci en mémoire de moi, ceci est mon corps.* Et ayant pris la coupe semblablement, il avait rendu grâces, en disant : — *Ceci est mon sang.* » [2]

La doctrine de saint Irénée (mort un peu après 200) est pareille à celle de saint Justin. Le pain et le vin, dit-il, « recevant la parole de Dieu,

---

[1] *Epître aux Smyrniotes,* chap. 7, n° 1.

[2] *Première Apologie,* chap. 66, n^{os} 1 à 3.

Ayant analysé les textes eucharistiques antérieurs à l'an 150, BATIFFOL formule dix conclusions dont voici les dernières : « 8° ... Encore que le mot sacrifice ne soit pas prononcé, l'idée de sacrifice prime celle d'alliance : car le vin ne servira pas à une aspersion, comme il semblerait normal si le sang est le sang d'une alliance, mais le vin sera bu : Buvez en tous, et ils en burent tous. Et de même, le pain est rompu pour être mangé. Car dans un sacrifice, la victime après avoir été offerte à Dieu, est aliment du fidèle qui participe au sacrifice ; 9° L'eucharistie, en tant qu'elle est un don surnaturel, est, sous les espèces du pain et du vin, le corps du Christ crucifié, son sang versé sur la Croix pour nous. L'effet de l'eucharistie en nous est une communion à ce corps et à ce sang ; il est un principe de vie surnaturelle ; il est un gage d'immortalité ; 10° Enfin, l'eucharistie est un symbole de l'union des fidèles. Ce symbolisme a été mis en lumière par saint Paul, par la Didachè, par saint Ignace. Mais ce symbolisme est accessoire, et, pour ainsi parler d'arrière-plan, surtout si l'on considère que l'eucharistie n'est pas proprement un repas, mais un simulacre de repas, et que ce repas n'est pas celui des « frères » d'une même Eglise, mais le *repas du Seigneur.* » *Op. cit.,* pp. 160-161. C'est une occasion de souligner : *a*) que le Christ vaut plus que l'Eglise qu'il rassemble autour de lui ; *b*) que l'union de communion dans le Christ dépasse toutes les unions dites communautaires.

deviennent (γίνεται, *fiunt*) l'Eucharistie, c'est-à-dire le corps et le sang du Christ ». [1] C'est là, note Batiffol [2], « une formule de la présence, et c'est en même temps une formule de la conversion ».

Dans son *Discours catéchétique* (vers 383), saint Grégoire de Nysse se demande — et c'est en effet le vrai problème — comment le corps du Christ, tout en restant un, peut vivifier plénièrement l'être des hommes qui possèdent la foi, se partageant entre tous sans se partager lui-même. Il pense alors à une transformation du pain et conclut : « Nous avons donc maintenant raison de croire que le pain, sanctifié par la parole de Dieu, se transforme, μεταποιεῖσθαι, *transmutari*, en corps du Dieu Verbe. » [3] C'est exact. Encore faudra-t-il préciser cette notion de transformation. Grégoire annonce-t-il déjà la doctrine catholique de la « transsubstantiation » ? Non, il s'aventure dans une voie aberrante ; il songe à une « transformation substantielle » du pain en le corps du Christ : comme si le pain, au moment où il est eucharistié, était assimilé par le Christ.

b) Ambroise

Les textes de saint Ambroise sur la vérité de la présence réelle et sur la nécessité prérequise de la conversion du pain et du vin, sont célèbres.

1. On lit dans le *De sacramentis* — que la critique littéraire lui a aujourd'hui restitué [4] : « Tu dis peut-être : — C'est mon pain ordinaire ! Mais ce pain est du pain avant les paroles sacramentelles ; dès que survient la consécration, le pain devient, *fit*, la chair du Christ. Etablissons-le donc. Comment ce qui est du pain peut-être le corps du Christ ? Par quels mots se fait donc la consécration, et de qui sont ces paroles ? Du Seigneur Jésus. En effet, tout le reste qu'on dit avant, est dit par le prêtre : on offre à Dieu des louanges, on prie pour le peuple, pour les rois, pour tous les autres. Dès qu'on en vient à produire, *ut conficiatur*, le vénérable sacrement, le prêtre ne se sert plus de ses paroles à lui, mais il se sert des paroles du Christ. C'est donc la parole du Christ qui produit ce sacrement. Quelle parole du Christ ? Eh bien, celle par laquelle tout a été fait... Si donc il y a dans la parole du Seigneur Jésus une si grande force que ce qui n'était pas a commencé d'être, combien est-elle plus efficace pour faire que les choses qui étaient soient, et soient changées en autre chose, *et in aliud commutentur*... Donc pour te répondre, avant la consécration, ce n'était pas le corps du Christ ; mais après la consécration, je te dis que c'est désormais le corps du Christ... Tu sais donc que, du pain, se fait le corps du Christ ; et que le vin est versé avec l'eau dans le calice, mais qu'il devient du sang, par la consécration de la parole céleste. Mais peut-être dis-tu :

---

[1] *Contra haereses*, livre V, chap. 2 ; P. G., t. VII, col. 1127 ; cf. col. 1125.

[2] *Op. cit.*, p. 181.

[3] *Discours catéchétique*, chap. 37 ; P. G., t. XLV, col. 96. Le texte de Méridier, suivi par Batiffol, *op. cit.*, pp. 401-402, est meilleur que celui de Migne.

[4] Dom Bernard Botte, O. S. B., *Ambroise de Milan, Des sacrements, Des mystères*, « Sources chrétiennes », Paris, 1949, *Introduction*.

— Je ne vois pas la nature, *speciem*, du sang ! Mais c'en est le symbole, *similitudinem*. De même, en effet, que tu as pris le symbole de la mort, ainsi tu bois aussi le symbole du sang, pour qu'il n'y ait aucun dégoût provoqué par le sang qui coule, *nullus horror cruoris*, et que cependant le prix de la rédemption agisse. Tu sais donc que ce que tu reçois, c'est le corps du Christ. » [1]

2. Les passages du *De mysteriis* sont pareils. Ambroise cite les miracles de Moïse et d'Elisée et il ajoute : « Si la bénédiction d'un homme a eu une puissance assez grande pour changer la nature, *ut naturam converteret*, que dirons-nous de la consécration divine, où les paroles mêmes du Seigneur, notre Sauveur, agissent ? Car ce sacrement que tu reçois est produit par la parole du Christ. Si la parole d'Elie a eu tant de puissance qu'elle a fait descendre le feu du ciel, la parole du Christ n'aura-t-elle pas la puissance de changer la nature des éléments, *ut species mutet elementorum?*... La parole du Christ, qui a pu faire de rien ce qui n'était pas, ne peut-elle pas changer, *mutare*, les choses qui sont, en ce qu'elles ne sont pas ? Ce n'était pas moins difficile, en effet, de donner aux choses leurs premières natures, que de changer ces natures, *mutare naturas*... La Vierge a enfanté par delà l'ordre de la nature. Et ce que nous rendons présent, *conficimus*, c'est le corps né de la Vierge. Pourquoi chercher ici, dans le corps du Christ, l'ordre de la nature, alors que le Seigneur Jésus lui-même, enfanté d'une Vierge, est par delà la nature. C'est la vraie chair du Christ qui a été crucifiée, qui a été ensevelie ; c'est donc vraiment le sacrement de sa chair. Le Seigneur Jésus le proclame : — *Ceci est mon corps !* Avant la bénédiction par les paroles célestes, une autre nature, *species*, est désignée ; après la consécration, c'est le corps qui est signifié. Lui-même dit que c'est son sang : avant la consécration, on l'appelle autrement ; après la consécration, on le nomme sang. Et tu dis : — *Amen*, c'est-à-dire : — *C'est vrai !* Ce que prononce la bouche, que l'esprit intérieur le confesse ; ce que la parole exprime, que notre cœur le sente. » [2] Il y a ce qu'on voit et ce qu'on croit. Ce qu'on croit « ce n'est pas ce que la nature a formé, mais ce que la bénédiction a consacré ; et la puissance de la bénédiction est plus grande que celle de la nature, puisque la bénédiction change la nature elle-même ». [3] Ce qu'on croit c'est le corps du Christ. Et ce corps né de la Vierge, crucifié, enseveli, Ambroise l'appelle un corps spirituel, parce qu'il ne tombe pas sous les sens, parce qu'il est une nourriture pour l'âme, parce qu'il est le corps d'un Dieu : « Ce n'est pas une nourriture corporelle, mais spirituelle. Aussi l'Apôtre, I Cor., x, 3, a-t-il dit de ce qui en était le type : Nos pères ont mangé une nourriture spirituelle, ils ont bu un breuvage spirituel. Car le corps de Dieu est un corps spirituel, le corps du Christ est le corps de l'Esprit divin, car le Christ est Esprit. » [4]

---

[1] *De sacramentis*, chap. 4, nos 13 à 20.
[2] *De mysteriis*, chap. 9, nos 52 et 54.
[3] *Ibid.*, no 50.
[4] *Ibid.*, no 58.

Ainsi, selon saint Ambroise, il est impossible de croire la révélation évangélique de la présence réelle sans croire la conversion miraculeuse du pain et du vin au corps et au sang du Christ. Ces deux notions sont si étroitement solidaires que rejeter l'une, c'est rejeter l'autre. Qui nie la présence réelle nie la conversion ; qui nie la conversion nie la présence réelle. Qu'est-ce à dire sinon que, si la première (la présence réelle) est révélée explicitement dans l'Evangile, la seconde (la conversion miraculeuse) s'y trouve, elle aussi, révélée, implicitement, mais véritablement, réellement ?

c) La pensée d'Augustin

Aucune hérésie sacramentaire n'amènera saint Augustin à traiter directement de l'Eucharistie. Il n'en parlera qu'incidemment.

1. Autant que son maître Ambroise, dont ailleurs il se réclame [1], il croit en la présence réelle. Le pain que les baptisés voient sur l'autel « une fois sanctifié par la parole de Dieu, est le corps du Christ. Le calice, ou plutôt ce que contient le calice, une fois sanctifié par la parole de Dieu, est le sang du Christ » [2]. Aucun doute sur la vérité de la présence corporelle ; le Christ « a pris chair de la chair de Marie ; c'est en la chair qu'il a marché parmi nous, c'est la chair même qu'il nous a donné à manger pour notre salut, et personne ne la mange, s'il ne l'a au préalable adorée » [3]. Chose impossible à tout homme, « le Christ se portait dans ses propres mains quand, parlant de son propre corps, il déclara : — Ceci est mon corps » [4]. La consécration du pain préexige un miracle : l'homme ne peut que préparer le pain et le vin, mais « pour qu'ils soient sanctifiés en vue d'un si grand mystère, il faut que l'Esprit de Dieu opère invisiblement » [5]. Ceux qui reçoivent dignement le corps et le sang versé pour la rémission des péchés deviennent eux-mêmes le corps (mystique) du Christ [6] ; et il faut être ce corps (mystique) pour entendre ce qu'est le corps (eucharistique) du Christ [7]. Le corps du Christ ne nous est pas donné à manger sous un mode charnel, comme la chair qu'on vend au marché [8], mais sous un mode spirituel. Ce qui nourrit n'est pas ce qu'on voit, mais ce qu'on croit [9]. Les petits enfants baptisés le reçoivent [10]. Les pécheurs, tout indignes qu'ils sont, mangent la chair et boivent le sang [11].

---

[1] Toutefois, en cette question de l'Eucharistie, Augustin semble plus près de Cyprien et de Tertullien que d'Ambroise, dont il n'aurait pas connu le *De sacramentis* et le *De mysteriis*. Cf. BATIFFOL, *L'Eucharistie...*, p. 453.

[2] *Sermo CCXXVII.*

[3] *Enarr. in Psalm. XCVIII*, nº 9.

[4] *Enarr. in Psalm. XXXIII*, sermo I, nº 10. Non qu'il y eût deux *corps :* mais deux *présences*, l'une pondérable, l'autre impondérable de son corps.

[5] *De Trinitate*, livre III, chap. 4, nº 10.

[6] *Sermo CCXXVII.*

[7] *Sermo CCLXXII ; In Joan., tract. XXVI*, nº 13.

[8] *In Joan., tract. XXVII*, nº 5.

[9] *Sermo CXII*, chap. 5, nº 5.

[10] *Sermo CLXXIV*, chap. 6, nº 7.

[11] *Sermo LXXI*, chap. 11, nº 17.

2. En même temps, si le signe porte le nom du signifié, Augustin pourra écrire que le pain et le vin, en raison de leur similitude avec le corps et le sang, peuvent être appelés le corps du Christ et le sang du Christ [1]. Ainsi l'Eucharistie est, à la fois, réalité et figure.

Le dynamisme de la pensée augustinienne passe sans transition du signe au signifié et de la cause à l'effet : du pain au corps eucharistique et du corps eucharistique au corps mystique. On tombera dans de graves méprises en l'oubliant.

Un premier type de méprise est celui que signale Pascal. On argue de ce que le sacrement est une *figure* du Christ pour nier qu'il soit une *présence* du Christ : « Il y a donc un grand nombre de vérités, et de foi et de morale, qui semblent répugnantes, et qui subsistent toutes dans un ordre admirable... La source de toutes les hérésies est l'exclusion de quelques-unes de ces vérités ; et la source de toutes les objections que nous font les hérétiques est l'ignorance de quelques-unes de nos vérités. Et d'ordinaire, il arrive que, ne pouvant concevoir le rapport de deux vérités opposées, et croyant que l'aveu de l'une enferme l'exclusion de l'autre, ils s'attachent à l'une, ils excluent l'autre, et pensent que nous, au contraire. Or, l'exclusion est la cause de leur hérésie ; et l'ignorance que nous tenons l'autre, cause de leurs objections... 2e exemple : sur le sujet du Saint Sacrement : Nous croyons que la substance du pain étant changée, et transsubstantiée, en celle du corps de Notre-Seigneur, Jésus-Christ y est présent réellement. Voilà une des vérités. Une autre est que ce Sacrement est aussi une figure de celui de la croix, et de la gloire, et une commémoration des deux. Voilà la foi catholique, qui comprend ces deux vérités qui semblent opposées. L'hérésie d'aujourd'hui, ne concevant pas que ce Sacrement contienne tout ensemble et la présence de Jésus-Christ et sa figure, croit qu'on ne peut admettre l'une de ces vérités sans exclure l'autre pour cette raison. Ils s'attachent à ce point seul, que ce Sacrement est figuratif ; et en cela ils ne sont pas hérétiques. Ils pensent que nous excluons cette vérité ; de là vient qu'ils nous font tant d'objections sur les passages des Pères qui le disent. Enfin, ils nient la présence ; et en cela ils sont hérétiques » [2]. A propos de Zwingli, qu'il ne nomme pas, Cajetan avait écrit qu' « il se prévaut du signe, pour nier que la chair du Christ soit contenue dans ce sacrement. Comme s'il n'y avait pas ici ces deux choses, le signe et le signifié... ; il utilise une vérité partielle pour exclure l'autre vérité, *ex veritate non integra, excludit aliam veritatem* » [3].

Un second type de méprise a été signalé par le Père de Lubac. On argue de ce que le sacrement contient le corps *mystique et ecclésial* du Christ pour nier qu'il contienne son *corps réel et sacramentel*. Mais précisément, le corps ecclésial est l'effet du corps sacramentel ; chez saint Augustin,

---

[1] *Epist., XCVIII*, nº 9.

[2] *Pensées*, édit. Brunsvicg, nº 862. Nous avons corrigé en suivant le texte de Zacharie Tourneur, nº 420.

[3] CAJETAN, *De erroribus contingentibus in Eucharistiae sacramento*, chap. 5.

l'affirmation de l'existence de l'effet est, sinon l'unique, du moins la meilleure preuve de l'existence de la cause. « Réalisme eucharistique, réalisme ecclésial : ces deux réalismes s'appuient l'un sur l'autre, ils sont le gage l'un de l'autre. Le réalisme ecclésial assure le réalisme eucharistique, et celui-ci à son tour confirme celui-là... Pour Augustin, l'Eucharistie est beaucoup plus qu'un symbole, puisqu'en toute vérité elle est ce sacrement *quo in hoc tempore consociatur Ecclesia* [1], puisque l'eau et le vin du sacrifice, comme l'eau et le sang qui coulèrent de la croix, sont eux-mêmes les sacrements *quibus aedificatur Ecclesia* [2]. Ce lien de causalité et de garantie réciproque entre les deux mystères de l'Eglise et de l'Eucharistie ne saurait donc être exagéré, non seulement pour l'intelligence du dogme en lui-même, mais aussi pour celle du passé chrétien. » [3] Il fait comprendre comment et pourquoi l'expression *corpus mysticum*, qui désignait primitivement le corps réel et sacramentel du Christ, a fini par signifier son effet, à savoir le corps ecclésial [4]. Plus particulièrement il donne la clef de nombreux passages d'Augustin, par exemple de « son enseignement sur la communion des indignes. Ceux-ci s'approchent, ils reçoivent le sacrement. Que fait cependant le Seigneur ? *Non admittit ad corpus suum* [5]. On doit traduire : *Il ne se les incorpore pas.* C'est la perspective habituelle à saint Augustin, qui voit toujours le corps ecclésial en prolongement de l'Eucharistie » [6]. Les contresens auquels de tels textes ont donné lieu sont dissipés.

d) Cyrille d'Alexandrie

En Orient, saint Cyrille, commentant Matthieu, XXVI, 27, écrivait : « Le Seigneur dit : — Ceci est mon corps ; et : — Ceci est mon sang, afin que tu n'imagines pas que ce qui apparaît est figure, τύπον, mais que tu saches bien que, par la vertu ineffable du Dieu tout-puissant, les offrandes sont changées, μεταποιεῖσθαι, *transformari*, véritablement au corps et au sang du Christ ; et nous, en y participant, nous recevons la vertu vivifiante et sanctifiante du Christ. » [7]

Si le corps et le sang du Christ *vivifient*, c'est qu'ils sont le corps et le sang du *Verbe*. Nestorius, lui, divise le Christ ; et comme il demandait si Marie a enfanté la chair ou la divinité, il demande si l'on mange dans l'Eucharistie la chair ou la divinité ? Pourquoi, continue-t-il, Jésus a-t-il dit : — Ceci est mon corps, et non : — Ceci est ma divinité rompue pour vous ? On reconnaît Nestorius, il veut partout et toujours diviser l'union hypostatique.

---

[1] « Par lequel l'Eglise est ici-bas rassemblée », *Contra Faustum*, livre XII, chap. 20.

[2] « Par lesquels l'Eglise s'édifie », *De civitate Dei*, livre XXII, chap. 17.

[3] Henri DE LUBAC, S. J., *Corpus mysticum, L'Eucharistie et l'Eglise au moyen âge*, Paris, 1944, pp. 288-290.

[4] *Ibid.*, p. 294.

[5] *Enarr. in Psalm.* LXVIII, Sermo 2, nº 6.

[6] H. DE LUBAC, *op. cit.*, p. 296.

[7] *Comm. in Mat.*, XXVI, 27 ; P. G., t. LXXII, col. 452.

A quoi Cyrille répond que nous recevons dans l'Eucharistie non pas la simple chair d'un homme, qui ne saurait être vivifiante, mais la *chair propre et véritablement vivifiante du Verbe*. La réalité du corps eucharistique, dit Batiffol, « n'est pas en discussion, entre Nestorius et Cyrille, entre Antiochiens et Alexandrins, mais seulement la vertu divine de ce corps, en d'autres termes, l'union de la divinité et de la chair » [1].

Ce rappel de quelques-uns des témoignages qui s'échelonnent des origines jusqu'au temps du concile d'Ephèse n'a nullement pour fin d'exploiter les richesses de la doctrine eucharistique des Pères ; mais simplement de signaler une première étape, où l'Eglise prend partout conscience que la vérité de sa foi en la *présence réelle* implique une *conversion miraculeuse* du pain et du vin.

6. *De l'âge patristique au concile du Latran*

a) Le travail des théologiens et le rôle du magistère

Quand l'Eglise, avons-nous dit, prendra conscience du fait que la présence réelle, qu'elle a toujours crue explicitement et conceptuellement, préexige nécessairement sous peine de s'écrouler, une conversion du pain et du vin miraculeuse et sans nul exemple, elle pourra définir que cette conversion, qu'elle nommera transsubstantiation, était réellement précontenue dans la révélation évangélique primitive, et déclarer, en toute vérité, qu'elle l'a dès lors toujours crue implicitement et préconceptuellement [2].

Il faudra huit siècles encore, après la période patristique, pour que cette prise de conscience puisse aboutir, en 1215, lors du quatrième concile du Latran, à la définition de la transsubstantiation.

---

[1] BATIFFOL, *L'Eucharistie...*, pp. 472-476.

[2] Si l'on part de la présupposition que *la présence réelle serait possible métaphysiquement sans qu'il y ait transsubstantiation*, et que, par conséquent, la notion de transsubstantiation n'est pas nécessairement et *réellement incluse* dans celle de présence réelle, mais qu'elle lui est *juxtaposée*, on aboutira croyons-nous à une impasse. On devra, en effet, pour rester catholique, soutenir que la transsubstantiation a dû être, dès le principe, explicitement révélée et qu'elle est « explicite dans toute la tradition ecclésiastique qui remonte jusqu'à Jésus à la cène ». Or, 1° cette vue nous paraît insoutenable du point de vue de l'historien. De plus, 2° le présupposé théologique qui la commande, à savoir que la présence réelle est possible métaphysiquement sans qu'il y ait transsubstantiation, est directement contraire à la doctrine de saint THOMAS, III, qu. 70, a. 2 : « Et ideo relinquitur quod non possit aliter corpus Christi incipere esse de novo in hoc sacramento nisi per conversionem substantiae panis in ipsum » (voir aussi, a. 3, fin). Pour ces deux raisons, l'une historique, l'autre théologique, nous ne pouvons faire nôtre la position du « théologien romain » consulté par BATIFFOL, *L'Eucharistie...*, pp. 500-508. Le compromis, auquel Batiffol lui-même se rallie, ne nous paraît pas non plus recevable. Il accorde que la notion de transsubstantiation est *explicite* dès le début, mais seulement à l'état *confus*. A nos yeux, c'est dire qu'elle est, à la fois et sous le même aspect, explicite et implicite, conceptuelle et non conceptuelle. Ajoutons qu'à la parution du livre sur *L'évolution homogène du dogme catholique*, en 1924, Batiffol exprimera à l'auteur, le P. MARIN-SOLA, la reconnaissance des historiens « qui, voici vingt ans, avaient tant de difficulté à vérifier l'implicite formel de tel ou tel dogme ».

Pendant tout ce temps, le mystère central et insondable de la présence réelle, auquel on ne cessera de croire, posera de pressantes questions qui susciteront des réponses. Un vaste travail d'élaboration doctrinale se poursuivra. Ce que les docteurs et les théologiens avanceront sera sans doute écouté avec attention ; mais les résultats de leur seul travail théologique ne seront jamais décisifs.

L'unique pouvoir capable de juger en ces matières, d'écarter ce qui est erroné, de sanctionner ce qui est authentique, est le pouvoir magistériel, assisté par l'Esprit saint. C'est lui qui, ayant tout examiné et pesé, prononcera la définition solennelle.

b) Trois points principaux sur lesquels porte l'élaboration théologique

On peut ranger sous trois points principaux les préoccupations de ces siècles d'élaboration théologique [1] :

1° Il faudra préciser ce qui, dans l'Eucharistie, est *cru* intérieurement et ce qui est *vu* extérieurement. Ce qui est *cru intérieurement*, c'est le corps né de la Vierge Marie ; mais il s'y trouve d'une manière qui n'apparaît pas au sens : on dira qu'il est présent en sa propre substance, mais non selon son propre mode. Ce qui est *vu extérieurement*, ce sont les dehors du pain, signifiant le corps, et les dehors du vin, signifiant le sang. On les nommera forme ou figure, qualités naturelles, qualités accidentelles, propriétés, et surtout espèces, mieux encore accidents, voire accidents sans leur sujet [2]. C'est pour sauvegarder la donnée de la révélation et en procédant dans la lumière de la foi, ce n'est pas pour faire œuvre philosophique ou par souci de concordisme que les théologiens diront que ce qui est cru c'est la *substance* du corps du Christ, et ce qui est vu, l'*espèce* du pain. On sera conduit à distinguer finalement : ce qui est vu, l'espèce du pain ; ce qui est cru, le corps eucharistique du Christ ; ce qui en résulte, le corps mystique ou ecclésial [3] ; en d'autres mots, ce qui est seulement *signe* (les espèces), ce qui est *réalité et signe* (le corps eucharistique), ce qui est seulement *réalité* (le corps mystique).

2° Il faudra préciser *la notion de changement ou conversion* du pain et du vin au corps et au sang du Christ. On n'aura affaire ni à une transformation simplement superficielle ou accidentelle, cela est évident ; ni à cette transformation substantielle où le pain est assimilé par le vivant (c'est à une telle conversion que songeait, on s'en souvient Grégoire de

---

[1] Voir dans le Dictionnaire de Théologie Catholique, au mot *Eucharistie :* F. VERNET, *Eucharistie du IX^e à la fin du XI^e siècle ;* J. DE GHELLINCK, *Eucharistie au XII^e siècle en Occident.*

[2] *Loc. cit.*, col. 1268.

[3] INNOCENT III soulige dans le sacrement trois aspects : « la forme visible, la vérité du corps, la vertu spirituelle. La *forme* est celle du pain et du vin ; la *vérité* est celle de la chair et du sang ; la *vertu* est celle de l'unité et de la charité. Le premier est sacrement et non chose ; le second, sacrement et chose ; le troisième, chose et non sacrement. » *Epist.*, 29 nov. 1202, Denz., n° 415.

Nysse) ; ni à une transformation substantielle miraculeuse comme celle de Cana, où le vin ne préexistait pas à l'eau mais a tiré d'elle sa consistance. Il faudra en venir à quelque chose de plus secret, à une conversion qui, les espèces ou accidents du pain restant inchangés, fera passer de la substance du pain à la substance du corps du Christ, et qu'on désignera, dès la première moitié du XII^e siècle, par le nom de transsubstantiation [1]. Alors seulement sera sauvée la vérité de la parole de Jésus prenant du pain et disant : — Ceci est mon corps. Ici, de nouveau, le processus d'explicitation se fait à partir d'en haut et dans la lumière de la foi évangélique, avec l'unique souci d'en respecter la transcendance, non à partir d'en bas pour tenter une réduction à la philosophie.

3° Mais au lieu de parler d'un changement si mystérieux du pain et du vin au corps et au sang du Christ, ne serait-il pas plus simple de supposer au contraire que tout le changement se fait du côté du Christ ? On dirait alors que le pain et le vin restent inchangés, mais que le corps et le sang du Christ maintenant au ciel descendent en eux. Bérenger, au XI^e siècle, est condamné pour exclure la présence réelle. Ses disciples la reçoivent, mais songent à ce qu'on appellera *une impanation, une invination.* Cette explication n'est-elle pas plus aisée ? En fait, elle est ruineuse [2]. Elle détruit la vérité de la parole du Christ ; il a dit : — *Ceci* est mon corps, il n'a pas dit : — *En ceci* est mon corps, *en ce pain* est mon corps. Elle propose à notre adoration non pas *une* seule chose subsistante, mais *deux:* le pain et le corps du Christ. Elle rend enfin la présence réelle contradictoire, impossible, absurde ; chercher un changement dans le Christ, non dans le pain, c'est remplacer la présence sacramentelle purement substantielle par une présence locale, c'est donner au Christ autant de corps qu'il y a de lieux où il devient présent, et de plus, contracter chacun de ces corps humains aux dimensions d'une petite hostie [3]. Toute tentative de maintenir la présence réelle sans la transsubstantiation est d'avance vouée à l'échec [4]. Au contraire, en disant que la *substance* du pain se change en la

[1] *Loc. cit.*, col. 1289.

[2] Cette explication de la présence réelle, qui sera reprise plus tard par les luthériens et les anglicans (Pusey, Gore, etc.) se réclame d'un passage de saint IRÉNÉE: *Adversus haereses*, livre IV, chap. 18, n° 5 : « Le pain qui est [produit] de la terre, reçoit l'invocation de Dieu, et dès lors n'est plus pain ordinaire, mais eucharistie composée de deux choses, l'une terrestre, l'autre céleste. » Ces deux choses seraient l'une le pain, l'autre le corps du Christ. Voilà la théorie eucharistique des deux natures, du *diphysisme*, ou de la *consubstantiation*. Mais cette interprétation d'Irénée ne répond pas à son contexte. Il combat ici l'erreur marcionite suivant laquelle il n'y a pas de résurrection des corps. S'il n'y a pas de résurrrection des corps, qu'on s'abstienne de l'Eucharistie ; car elle prépare nos corps à la résurrection : « Nos corps, continue Irénée, quand ils reçoivent l'Eucharistie, ne sont plus corruptibles, ils ont l'espérance de la résurrection. » La raison, c'est que l'Eucharistie ne contient pas une chair morte, mais la chair vivifiante du Seigneur. Voilà donc les deux natures, l'une terrestre, l'autre céleste, la chair et la divinité. Cf. BATIFFOL, *L'Eucharistie...*, pp. 173-179.

[3] Cf. S. THOMAS, III, qu. 75, a. 2.

[4] La proposition 29 du synode de Pistoie, qui voudrait *restreindre la prédication de l'Eucharistie à deux points* : « 1. le Christ, après la consécration, est vraiment, réelle-

substance du corps du Christ préexistant et inchangé, maintenant au ciel sous ses apparences propres, c'est une présence directement et purement *substantielle* qu'on affirme sous les apparences du pain, non une présence *locale ;* et chaque partie des apparences nous référant à toute la substance du corps du Christ, non à quelque partie correspondante de son corps, il est clair que diviser les apparences ne sera pas diviser le corps du Christ, mais multiplier ses présences. A l'instant où Jésus a dit pour la première fois : « Ceci est mon corps », il y a eu deux présences substantielles de son corps unique préexistant, inchangé : l'une première, naturelle, durable, sous ses apparences propres, donc locale ; l'autre dérivée, sacramentelle, temporaire, sous des apparences étrangères, donc non locale, disons par mode de pure substance.

7. *La transsubstantiation définie au concile du Latran et au concile de Trente*

1. C'est au quatrième concile du Latran, en 1215, que le mot transsubstantier, en usage depuis trois quarts de siècle, paraît pour la première fois dans une profession de foi solennelle : « Une est l'Eglise universelle des fidèles, hors de laquelle personne n'est sauvé ; en laquelle le même qui est Prêtre est aussi Sacrifice, Jésus-Christ, *dont le corps et le sang sont contenus véritablement dans le sacrement de l'autel sous les espèces du pain et du vin : le pain ayant été transsubstantié en le corps, et le vin en le sang, par la puissance divine ;* afin que, pour consommer le mystère de l'unité, nous ayons part à ce qui est de Lui, puisqu'Il a eu part à ce qui est de nous » [1].

2. Quand le concile de Trente, le 11 octobre 1551, définira à nouveau la transsubstantiation, il prendra soin, nous l'avons vu, de déclarer qu'elle a toujours été le sentiment de l'Eglise ; et la raison qu'il en donnera, c'est que la présence réelle y a toujours été crue. Croire (explicitement) la présence réelle, était-ce donc croire déjà (implicitement) la transsubstantiation ? Oui, si l'on pose avec le concile que la présence réelle n'est réalisable que par transsubstantiation. Voici le texte du chapitre 4 de la session XIII : « *Et parce que le Christ notre Rédempteur a dit que ce qu'il offrait sous l'espèce du pain était véritablement son corps ; pour cela on a toujours été persuadé dans l'Eglise,* et le saint concile le déclare encore de nouveau que, par la consécration du pain et du vin, se produit *une conversion de toute la substance du pain en la substance du corps du Christ notre Seigneur, et de toute la substance du vin en la substance de son sang.* Cette conversion a été appelée, à bon droit et en propre, *transsubstantiation* par la sainte Eglise catholique »[2].

---

ment, substantiellement sous les espèces ; 2. toute la substance du pain et du vin cesse, seules les espèces restent », *sans mentionner la transsubstantiation,* est déclarée « pernicieuse », du fait qu'elle écarte, en les regardant comme purement scolastiques, « soit un *article* touchant la foi, soit une *expression* consacrée par l'Eglise, propre à en assurer la profession contre les hérésies ». PIE VI, Bulle *Auctorem fidei,* 28 août 1794 ; Denz., nº 1529.

[1] Caput *Firmiter ;* Denz., nº 428.

[2] Denz., nº 877.

Le canon 2 correspondant précisera qu'il s'agit d'une conversion absolument sans exemple, que la substance du pain et celle du vin ne restent pas, que seuls restent les espèces du pain et du vin : « Si quelqu'un dit que, dans le très saint Sacrement de l'Eucharistie, *il reste la substance du pain et du vin* avec le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et nie *cette merveilleuse et unique conversion* de toute la substance du pain au corps, et de toute la substance du vin au sang, *ne laissant subsister que les espèces du pain et du vin,* conversion que l'Eglise catholique appelle du nom très approprié de transsubstantiation, qu'il soit anathème » [1].

8. La formulation technique du dogme

a) Le dogme de la transsubstantiation, comme les dogmes christologiques et trinitaires, donne de la foi une formulation technique, sans pourtant l'asservir à aucun système

On voit comment procède le magistère de l'Eglise. Il ne cherche pas à faire prévaloir quelque système philosophique, mais, au contraire, à barrer la route à chaque entreprise de rationalisation si subtile qu'elle soit ; à maintenir avec toute son intégrité, toute sa profondeur, disons tout son scandale, le sens inimaginable de ces simples paroles évangéliques : « Prenez, ceci est mon corps. »

Soucieux de dissiper les déviations et de les forcer dans leurs derniers retranchements [2], il n'hésite pas à donner de la croyance véritable une formulation technique, seule capable d'exclure l'ambiguïté. Il continue spontanément d'agir comme les Pères des premiers siècles qui, pour sauvegarder la transcendance du dépôt révélé contre les tentatives de rationa-

---

[1] Denz., nº 884.

[2] Il faudra six conciles provinciaux tenus sous quatre papes différents, entre 1050 et 1079, pour en finir avec les équivoques de Bérenger. Voir Denz., note au nº 355. Il est vrai que la première profession de foi qu'on lui proposa, qui stipulait que le corps du Christ « est vraiment touché et brisé par les mains des prêtres et broyé par les dents des fidèles » manquait de précision. S. THOMAS, III, qu. 77, a. 7, ad 3, la glosera plus tard en disant que « ce qui est brisé et broyé, c'est l'espèce sacramentelle, sous laquelle est vraiment le corps du Christ ». Et dans le *Lauda Sion : Qui le prend ni ne le fractionne — ne le brise et ne le divise — c'est tout entier qu'il est reçu —. Chacun le prend, mille le prennent — autant sont-ils autant est-il — on le prend sans le consumer.* CAJETAN, *De erroribus contingentibus in Eucharistiae sacramento* (1525), chap. 3, note que le sens de la condamnation était simplement que « la chair du Christ est mangée non seulement en signe, mais dans le sacrement de l'Eucharistie qui la contient ». Et BOSSUET, *Histoire des variations,* livre XV, nº 130, écrit : « Il n'y eut personne qui n'entendît que le corps et le sang de Jésus-Christ était brisé dans l'Eucharistie au même sens qu'on dit qu'on est déchiré, qu'on est mouillé, quand les habits dont on est actuellement revêtu le sont » ; et il allègue l'adversaire de Bérenger, Guitmond d'Aversa, vers 1075, disant « que le corps de Jésus-Christ était tout entier dans tout le sacrement, et tout entier dans chaque particule ; partout le même Jésus-Christ toujours entier, inviolable et indivisible, qui se communiquait sans se partager, comme la parole à tout un auditoire, et comme notre âme à tous nos membres ».

lisation et de syncrétisme, et définir les grands dogmes trinitaires et christologiques, ont dû préciser techniquement les notions de paternité et de filiation, de génération et de procession, de relation subsistante et de consubstantialité, de personne et de nature. Ils ont utilisé, en les critiquant au préalable dans la lumière même de la foi, en les désolidarisant de tout ce qui ne touchait pas immédiatement à leur propos, les élaborations conceptuelles qu'ils ont jugées propre à l'expliciter ; ils ont manifesté la foi, ils ne l'ont point asservie [1].

b) La réalité qu'il définit est saisie
soit au niveau de la connaissance spontanée du croyant,
soit au niveau de la connaissance élaborée du théologien

Les dogmes dont nous parlons, parmi lesquels il faut ranger celui de la transsubstantiation, tout en demeurant identiques dans leur signification essentielle, dans leur valeur universelle de vérité, peuvent s'entendre aux deux niveaux de notre connaissance intellectuelle : au niveau de la connaissance spontanée et de sens commun ; et au niveau de la connaissance analysée et élaborée [2].

A ces deux moments, c'est la même réalité qui est atteinte, la même révélation insondable, à laquelle l'esprit du croyant adhère, selon la mesure de l'intensité de sa propre foi : au premier moment, ma connaissance, en partie implicite, circonscrit plus largement la zone du mystère, c'est instinctivement qu'il me faudra répondre aux questions qu'il provoque ; au second moment, ma connaissance, explicitée, circonscrit strictement la zone du mystère et me permet de répondre conceptuellement aux questions qu'il provoque.

Il est donc vrai que le dogme commence par s'exprimer en des formules de sens commun. Il utilise la signification dont elles sont immédiatement porteuses. Il suffit alors à éclairer la connaissance des fidèles, et à leur ouvrir toutes grandes les portes de l'amour. Mais il n'est pas vrai qu'il ne puisse atteindre à une plus haute précision. A mesure que l'erreur

---

[1] Saint THOMAS dit de la doctrine sacrée « qu'elle reçoit ses principes immédiatement de Dieu par la révélation, et que, de ce fait, elle ne dépend pas des autres sciences à la manière dont l'inférieur dépend du supérieur ; mais qu'elle les utilise comme inférieures et ancillaires... Non certes pour combler un manque ou une insuffisance qu'elle porterait en elle ; mais eu égard à la débilité de notre intelligence qui, par le chemin des connaissances de la raison naturelle, est introduite plus facilement dans le domaine des choses qui la dépassent. » I, qu. 1, a. 5, ad 2. Si la révélation est divine, et divinement assistée, son entrée dans des mondes culturels différents provoquera sans doute des problématisations différentes, mais sans influer sur la qualité des réponses qu'elle y donnera.

[2] Cf. Ambroise GARDEIL, *Le donné révélé et la théologie*, Paris, 1910, p. 110. — C'est en s'appuyant sur la distinction, fondamentale à son avis, d'une part de l'intelligence naturelle, avec son seul pouvoir natif, d'autre part de l'intelligence perfectionnée par les vertus intellectuelles, à savoir par ces qualités ou énergies acquises qui sont spéciales au savant, à l'artiste, au philosophe, etc., que Jacques Maritain propage aujourd'hui l'idée d'une « éducation libérale pour tous ».

raffine, le dogme la poursuit dans ses repaires. Il se formule alors en langage élaboré et technique. Mais sans cesser de demeurer dans le prolongement de l'intelligence spontanée, et pour autant de lui être accessible dans une certaine mesure. Il n'y a pas d'ésotérisme dans le christianisme.

c) Pas d'inféodation du dogme à une culture

Cependant, nous l'avons dit, même formulées en langage scientifique, les définitions dogmatiques n'inféodent pas le dogme à un système. Elles peuvent emprunter des notions comme celles de nature, de relation, de substance, de personne à des systèmes métaphysiques ; mais en négligeant le contexte auquel elles appartiennent, en les critiquant selon les propres exigences de la foi, en les assumant dans une lumière supérieure à celle de toutes les philosophies. « Loin de s'inféoder à ces concepts, la révélation se sert d'eux, elle les utilise comme dans tous les ordres, le supérieur utilise l'inférieur, au sens philosophique du mot, c'est-à-dire l'ordonne à sa fin. Avant de se servir de ces concepts et de ces termes, le Christ, par l'Eglise, les a jugés et approuvés dans une lumière toute divine qui n'a pas pour mesure le temps, mais l'éternité » [1].

9. La notion technique de transsubstantiation peut être rendue accessible dans une certaine mesure au sens commun

Essayons précisément de montrer par quelle voie la notion dogmatique de transsubstantiation, qui représente sans nul doute une notion élaborée et technique, peut être cependant rendue accessible dans une certaine mesure au sens commun des fidèles.

a) Ce qu'est la matière pour le philosophe et pour le physicien

Il faut écarter d'abord comme une illusion la pensée que les théories de la physique contemporaine ont pu réduire à néant la notion philosophique de matière, et ôter toute valeur à la notion préphilosophique et préscientifique que s'en fait le sens commun.

« L'expression structure et constitution de la matière n'a pas la même signification pour le philosophe et pour le physicien. Pour le philosophe, cette expression se rapporte à la structure ou constitution de la matière comme *être substantiel* — pour le physicien, elle se rapporte à la structure ou constitution de la matière comme *phénomène*, ou en tant qu'une représentation cohérente en peut être élaborée par nos procédés d'observation et de mesure.

« Ces deux concepts de la constitution de la matière sont tous deux valides, mais non pas au même niveau ou sur le même plan. Il est clair que

[1] R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, Paris, 1909, 1re partie, chap. 3 ; édit. 1922, 3e partie, chap. 3.

nous ne devons essayer ni de les fusionner l'un avec l'autre ni de trouver dans l'un les principes ou les fondements de l'autre.

« Quand la physique parle de matière (ou masse) et d'énergie, et déclare que la matière peut être transformée en énergie et inversement, elle n'a d'aucune manière en vue ce que la philosophie de la nature appelle la substance des choses matérielles — cette substance, considérée en elle-même (abstraction faite de ses accidents) est purement intelligible et ne peut pas être saisie par les sens ni par aucun moyen d'observation et de mesure. La matière et l'énergie de la physique sont des entités physico-mathématiques élaborées par l'esprit en vue d'exprimer la réalité, et qui correspondent symboliquement à ce que le philosophe appelle les *accidents propres* ou les propriétés structurelles de la substance matérielle (quantité et qualité). Ce que nous pouvons dire *du point de vue de la philosophie ou du savoir ontologique*, est donc que la substance matérielle considérée en tel ou tel des éléments de la table périodique (elle se découvre à nous d'une manière seulement symbolique, sous l'aspect de l' 'atome' de la physique) possède, en vertu de ses accidents propres ou de ses propriétés structurelles, une certaine *organisation dans l'espace* (qui se découvre à nous d'une manière symbolique sous les traits du système d'électrons, protons, neutrons, etc., de la physique) et une *activité spécifique* qui dérive de son essence même (et qui se découvre à nous d'une manière symbolique comme l' 'énergie' investie dans le système en question). Alors, quand on vient au cas des transmutations atomiques, le changement qui se produit dans le système des électrons, par exemple la perte d'un électron par suite de quelque bombardement atomique, sera regardé par le philosophe comme une *image symbolique*, dans le champ des entités physico-mathématiques, de ce qui constitue ontologiquement la disposition ultime de la matière, qui détermine le changement substantiel à l'instant où la substance antérieure est 'corrompue' et la nouvelle substance 'engendrée'. » [1]

On voit nettement où se situe la différence entre la notion philosophique et la notion scientifique de la matière.

b) La substance et les transformations substantielles

Que nous soyons, ou non, savants ou philosophes, il existe en chacun de nous une notion de l'être matériel qui nous accompagnera tout le long de notre vie. Elle est le fruit d'un premier regard de l'intelligence, laquelle, dans les données des sens, rencontre l'univers qui nous entoure. Elle constitue pour le savant et pour le philosophe une donnée préscientifique, préphilosophique, qu'ils seront toujours obligés l'un et l'autre de présupposer, mais qu'ils auront l'un et l'autre à critiquer, à analyser, chacun selon la lumière et la ligne de sa propre recherche ; car elle bloque, avec une

[1] Jacques MARITAIN, *La philosophie et l'unité des sciences*, dans *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, nouvelle édition revue et augmentée, Paris, 1956, pp. 253-254 ; cf. aussi p. 217.

vue intellectuelle extrêmement riche mais tout indifférenciée, une foule d'imprécisions, d'inférences sommaires, de conclusions hâtives. On pourrait discerner, dans cette première donnée, une sorte de métaphysique rudimentaire du « sens commun » ; et, en même temps, tous les préjugés, tous les découpages utilitaires du « sens vulgaire ». C'est un minerai à l'état brut.

Par cette première vue, nous arrivons assez vite à distinguer dans l'univers des essences différentes (matière inanimée, plantes, animaux, homme) ; à distinguer en outre — c'est le point qui va nous intéresser ici — dans l'univers visible, d'une part, des sortes de nœuds, des centres de condensation, des noyaux de permanence ; et, d'autre part, des manières d'être superficielles et changeantes. L'expérience que nous faisons nous-mêmes de la continuité de notre propre moi et de la mutabilité de nos états est ici particulièrement éclairante. Mais c'est seulement quand la philosophie aura porté ces faits de sens commun sur son propre terrain, les critiquant et les analysant dans la lumière de l'être, et montré qu'il est impossible de penser un mouvement sans mobile, une modification sans modifié, une action sans agent, que la division de l'être matériel en être capable d'exister *en lui-même*, et en être qui n'est capable d'exister que *dans un autre*, bref entre ce qu'on appelle *substance* et ce qu'on appelle *accident*, sera rendue intelligible, et s'imposera comme nécessaire. On le voit, cette distinction, tout en dépassant en précision le sens commun, ne lui sera pas complètement inaccessible. Une difficulté sera de bien circonscrire la substance, de la distinguer d'un agrégat : une verre d'eau, un morceau de pain représentent non pas une seule, mais des millions de substances.

Il en ira de même pour les notions de *mutation accidentelle* et de *mutation substantielle*. Un morceau de cire change de figure, une tige de fer s'étire ou se refroidit, voilà des mutations ou transformations accidentelles. Un mouton mange de l'herbe : ce qui était de l'herbe est devenu mouton ; quelque chose de l'herbe a passé dans le mouton, mais en cessant précisément d'être de l'herbe. La mutation, la transformation est ici plus profonde, elle porte sur l'essence même de l'être : une partie essentielle de l'herbe a subsisté [1] ; une autre partie essentielle, celle qui différenciait l'herbe, a disparu, cédant la place à la partie essentielle qui différencie le mouton ; disons : la forme essentielle ou substantielle de l'herbe a cédé la place à la forme essentielle ou substantielle du mouton. Voilà une transformation, non plus accidentelle, mais essentielle ou substantielle. Cette notion de transformation substantielle, tout en dépassant en précision la vue du sens commun, ne lui est cependant pas totalement inaccessible.

[1] A cet élément essentiel indifférencié, commun à toutes les substances matérielles, et décelable par une analyse non point chimique, mais purement philosophique et intellectuelle, on a donné, en un sens très technique, le nom matière (*hylè*) première. L'élément essentiel spécificateur est appelé forme (*morphè*). D'où le nom *hylémorphisme*. Sur l'utilisation des faits scientifiques par le philosophe de la nature dans l'établissement de l'hylémorphisme, voir : *La philosophie et l'unité des sciences*, dans *Quatre essais...*, J. MARITAIN, *op. cit.*, pp. 245 et suiv.

A Cana, quand l'eau est changée en vin, c'est de cette eau-même — ce n'est pas de rien — que sont faites, mais d'une manière subite, miraculeuse, les différentes substances qui composent le vin. Il y a donc une transformation substantielle *de caractère miraculeux*. Cette notion de transformation substantielle miraculeuse reste, elle aussi, accessible, pour une part, au sens commun.

c) La transsubstantiation

Venons-en au mystère de la transsubstantiation. Le canon 2 de la XIII[e] session du concile de Trente porte : « Si quelqu'un dit que, dans le très saint Sacrement de l'Eucharistie, la substance du pain et du vin reste avec le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et nie cette merveilleuse et unique conversion de toute la substance du pain au Corps, et de toute la substance du vin au Sang, ne laissant subsister que les espèces du pain et du vin, conversion que l'Eglise catholique appelle du nom très approprié de transsubstantiation, qu'il soit anathème [1]. » Quelque chose va changer et céder la place, à savoir toute la substance du pain et du vin ; quelque chose va demeurer, à savoir les espèces du pain et du vin.

a) Si le Christ se nourrissait de ce pain et de ce vin, d'une part il y aurait en lui accroissement et changement. D'autre part, à considérer le pain et le vin, ils ne disparaîtraient pas tout entiers ; quelque chose d'eux passerait au Christ, et quelque chose d'eux disparaîtrait : la forme substantielle du pain et du vin céderait, en effet, la place à la forme substantielle animant le corps et le sang du Christ. On aurait alors, comme c'est le cas dans toute nutrition, une transformation substantielle. Il s'agit ici de tout autre chose.

Car, d'une part, ni à la Cène, ni maintenant qu'il est au ciel, le Christ ne se nourrit du pain et du vin transsubstantiés. Il est préexistant à la transsubstantiation et inchangé par elle. Tout le changement va se faire du pain et du vin à lui, sans l'affecter d'aucune manière : un peu comme, à l'instant de la création, tout le changement, pourtant si prodigieusement réel, s'est fait du monde à Dieu, non de Dieu au monde ; à l'instant de l'incarnation, tout le changement s'est fait de l'humanité du Christ au Verbe, non du Verbe à l'humanité du Christ ; à l'instant de notre justification, tout le changement se fait de nous à l'Esprit saint, non de l'Esprit saint à nous. Et d'autre part, à considérer le pain et le vin, c'est toute leur substance qui est ici changée. Au point de départ, il y a le pain et le vin ; au point d'arrivée, il n'y a plus *rien* de la substance du pain et du vin et de ses parties composantes essentielles (forme et matière) ; elle s'est changée *tout entière* au Corps et au Sang du Christ préexistant, et sans rien lui apporter. Impossible donc de confondre le mystère naturel de la *transformation substantielle* qui se rencontre en la nutrition, avec le mystère surnaturel, absolument unique, de la *transsubstantiation*. Il est clair qu'au

[1] Denz., n° 884.

moins cette différence peut être rendue perceptible, pour une part, au sens commun.

b) Toute la *substance* du pain se convertit, s'évanouit certes non dans le néant, mais dans le corps du Christ (*desinit in corpus Christi*) préexistant et inchangé. Cependant, quelque chose du pain subsiste, à savoir les *espèces*, que le concile de Trente contredistingue expressément d'avec la substance. Il est aisé de savoir ce que le concile de Trente nomme les *espèces* du pain. C'est ce que le concile de Constance, condamnant Wicleff, avait appelé les *accidents* du pain [1]. La synonymie des deux termes est traditionnelle. Nous avons dit que la distinction entre substance et accidents n'était pas inintelligible au sens commun. Les accidents du pain, ce sont toutes ses manifestations extérieurement et empiriquement observables, toutes ses propriétés, masse, quantité et qualités. La substance du pain s'étant tout entière changée, convertie, évanouie en la substance du Corps du Sauveur, a laissé sans sujet d'inhérence les accidents qu'elle portait, et dont le plus fondamental est l'étendue. La puissance divine, qui les soutenait jusqu'ici par et dans la substance, les soutient désormais immédiatement. C'est un corollaire direct de la transsubstantiation, elle-même requise pour que soit vraie la parole du Sauveur : « Ceci est mon Corps ». Mais les accidents du pain, évidés de leur substance, acquièrent de ce fait une relation de contenance par rapport à ce en quoi leur substance s'est changée, convertie, évanouie, c'est-à-dire par rapport au Corps du Christ préexistant et inchangé. Ce n'est pas seulement une relation *de signe à signifié*, qui pourrait s'établir sans la transsubstantiation entre le pain et le corps du Christ ; c'est en outre d'abord une relation *de contenant à contenu*, que peut seule produire la transsubstantiation.

10. La présence sacramentelle ou par mode de substance

a) Elle est consécutive à la transsubstantiation

Qu'entend-on ici par « relation de contenance » ?

Il n'est pas question, certes, de contenance locale, où chaque partie des espèces contenantes correspondrait à une partie du contenu, à savoir du corps du Christ ; car 1° comment les dimensions d'une petite hostie seraient-elles commensurables avec celles du corps du Christ ? 2° le Christ, qu'on le considère soit au Cénacle, soit au ciel, n'ayant pas changé localement, ne peut être présent localement sous les espèces.

Il s'agit donc d'une contenance d'un tout autre ordre, et suivant laquelle le Christ jadis au Cénacle et maintenant au ciel, devient présent où il n'était pas, sans changer localement, sans perdre sa quantité propre, non pour-

[1] Voici les deux premières propositions de Wicleff, condamnées dans la huitième session du concile de Constance, 4 mai 1415, comme contraires à la doctrine catholique. « La substance matérielle du pain et la substance matérielle du vin restent dans le sacrement de l'autel. » — « Dans ce même sacrement, les *accidents* du pain ne subsistent pas sans sujet. » Denz., nos 581 et 582.

tant par le moyen ou la médiation de cette quantité, mais par pur changement de la substance du pain en la substance de son corps. Telle est la présence nouvelle, non locale mais sacramentelle, non par manière de quantité et selon la quantité, mais par manière de substance et selon la substance ; seule présence strictement mais rigoureusement exigée, si l'on croit à la vérité de la parole prononcée par le Christ lui-même au Cénacle, et maintenant par ses prêtres : « Ceci est mon Corps ». Le Christ, soit au Cénacle, soit maintenant au ciel, est présent en lui-même, selon la nature, par mode de quantité ; et il est présent une seconde fois sous les espèces sacramentelles, selon la transsubstantiation, par mode de substance. Il n'y a pas d'autre cas d'une telle présence corporelle non locale ; car, quand on cherche comment un être peut, sans changer lui-même, devenir présent où il n'était pas, les seuls exemples qui se présentent à l'esprit, nous les avons cités, concernent non pas un être corporel, mais Dieu, qui devient présent dans le monde par la création, dans le Christ par l'Incarnation, dans le pécheur par la sanctification.

b) C'est une « présence dans le lieu », mais tout le contraire d'une « présence locale »

Les sacramentaires zwingliens et calvinistes, adversaires de la croyance en la présence réelle, ont affecté de combattre simultanément luthériens et catholiques, prêtant à ceux-ci la thèse aberrante d'une présence locale du Christ dans l'Eucharistie. Les catholiques adorent dans l'Eucharistie le Christ même. Sans aucun changement qui survienne en lui [1], mais grâce au seul changement de la substance du pain en la substance de son corps préexistant, le Christ glorieux est présent sous les accidents et dimensions de l'hostie. Toute la raison de la présence réelle est donc dans la transsubstantiation. Aussi faut-il dire que si le Christ est présent *sous les dimensions de l'hostie*, ce n'est assurément pas de cette présence *locale* que nous connaissons bien et selon laquelle chaque partie d'un corps est coextensive à une partie du lieu qu'il occupe — il serait d'ailleurs contradictoire que le corps du Christ fût coextensif au lieu qu'occupe une petite

[1] C'est ce qui explique que le même Christ, sans bilocation ni multilocation, puisse être réellement présent en plusieurs lieux ; que plusieurs hosties ou fragments d'hostie ne soient pas plusieurs Christs — chose absurde — mais plusieurs présences du seul et unique Christ. Une réalité x ne devient réellement présente à une réalité A que par un changement qui est réel. Mais ce changement peut être une modification soit de x et de A, soit simplement de x qui entre alors en relation avec A demeuré immobile. Ainsi lors de la création, Dieu est devenu réellement présent au monde parce que *le monde* a commencé à dépendre de lui ; lors de l'Incarnation, le Verbe s'est fait chair parce qu'*une nature humaine* a commencé de substituer en lui, dans l'Eucharistie, le corps du Christ est réellement présent, non par un déplacement de lui, mais par *le changement du pain transsubstantié*, dont les accidents commencent à le contenir. Tout autant d'exemples de relations réelles qui ne sont telles que par *l'un* de leurs termes. Ainsi encore, mais ce ne sont plus cette fois que des comparaisons, la multiplication des miroirs multiplie la présence de l'original ; la multiplication des auditeurs multiplie la présence d'une unique parole.

hostie — ; mais d'une présence *non locale, par mode de substance, dont nous n'aurons jamais d'autres exemples, mais dont nulle intelligence ne saurait démontrer l'impossibilité.* C'est-à-dire que le corps du Christ, qui est au ciel d'une présence locale, chacune de ses parties y étant coextensive à une partie de son lieu propre, qu'il crée lui-même, acquiert une présence nouvelle, profondément mystérieuse — c'est le mystère même de la présence réelle — dans un autre lieu ; car le changement de la substance du pain au corps préexistant du Christ donne aux accidents et dimensions de l'hostie le privilège de contenir, sans cependant inhérer en elle, la substance du corps du Christ, et par elle tout ce qui la suit. Ainsi donc, *ce que* les catholiques adorent dans l'Eucharistie, la *réalité* à qui va leur foi et leur amour, *c'est le seul Christ; il n'y a plus pour eux de pain* dans l'hostie consacrée, et les accidents et dimensions du pain ne demeurent que pour circonscrire la mystérieuse présence du Christ.

c) Elle est définie par le concile de Trente

Voici comment le concile de Trente parle de ces deux présences du Christ : l'une naturelle et par mode de quantité, l'autre sacramentelle et par mode de substance : « Le saint concile enseigne et confesse, d'une manière manifeste et sans retour, que dans l'auguste sacrement de l'Eucharistie, après la consécration du pain et du vin, notre Seigneur Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme, est contenu véritablement, réellement et substantiellement sous l'espèce de ces réalités sensibles. Car il ne répugne pas que notre Sauveur lui-même soit toujours assis à la droite du Père dans les cieux [1] *selon sa manière d'exister naturelle,* et que néanmoins, en de nombreux autres lieux, il soit présent à nous *sacramentellement, par sa substance,* selon une manière d'exister qui, bien que nous puissions à peine l'exprimer par les mots, peut néanmoins être conçue par l'esprit, dans la lumière de la foi, comme possible à Dieu, et que nous devons croire très fermement. » [2] Et voici le canon correspondant : « Si quelqu'un nie que dans le sacrement de la très sainte Eucharistie sont contenus vraiment, réellement et substantiellement le corps et le sang, avec l'âme et la divinité, de Notre Seigneur Jésus-Christ, et par conséquent le Christ entier ; et s'il prétend qu'ils n'y sont qu'en signe ou en figure, ou que par leur vertu, qu'il soit anathème » [3].

---

[1] Sur cette image de *la droite du Père,* qui recouvre une réalité très précise, à savoir la glorification du Messie, hors de notre éon historique d'épreuves et de souffrances ; cf. Ps. CX (CIX), 1 ; Marc, XII, 36, XVI, 19 ; Mat., XX, 23 ; Act., VII, 55 ; Rom., VIII, 34 ; Ephés., I, 20 ; Hébr., I, 3 et 13, etc.

[2] Concile de Trente, Session XIII, chap. 1, *De la présence réelle de notre-Seigneur Jésus-Christ dans le très saint sacrement de l'Eucharistie,* Denz., nº 874.

[3] Canon 1, Denz., nº 883.

11. Les conséquences de la présence sacramentelle ou par mode de substance

a) Le corps du Christ n'est pas multiplié

La doctrine catholique de l'Eucharistie n'est que le désenveloppement strict, rigoureux, d'une parole du Sauveur, mais entendue dans toute sa profondeur : « Et ayant pris du pain et rendu grâces, il le rompit et le leur donna en disant : — *Ceci est mon corps*, donné pour vous ; faites ceci en mémoire de moi » (Luc, XXII, 19). *Ceci*, c'est-à-dire la chose, la substance existante, qui avant l'action de grâces était pain, est, après l'action de grâces, *corps, corps du Christ.* Ce qu'on voit, les apparences, sont toujours celles du pain ; ce qu'on croit, la substance existante, est celle du corps du Christ. Le Christ au Cénacle ne change pas, ni les accidents du pain ; la conversion est à sens unique, de la substance du pain à celle du corps du Christ. Il en résulte qu'il n'y a pas deux corps du Christ, mais deux présences de l'unique corps du Christ : l'une inchangée, première, sous ses apparences naturelles, l'autre nouvelle, dépendante, sous les apparences sacramentelles. Ainsi, quand maintenant des prêtres dispersés sur les cinq continents prononcent sur le pain les paroles de la consécration, ils ne multiplient pas le corps du Christ, mais les présences sacramentelles du corps du Christ.

b) Il n'est pas divisé

Au Cénacle, quand le Christ rompt le pain consacré pour le donner aux disciples, ce qu'il divise ce sont les apparences sensibles, qui sont le signe, le sacrement, de son corps (*signum, sacramentum*), ce n'est pas la substance présente sous ces apparences, la chose (*res*) ; et ce qui est alors multiplié, ce sont les présences réelles de cette unique chose, de cette unique substance. Ainsi en est-il aujourd'hui encore :

> Que l'on brise le sacrement
> ne vacille, mais souviens-toi
> que chacun des fragments recèle
> tout ce que recouvrait le tout.
>
> Pas de brisure de la Chose
> du signe seul est la rupture
> par quoi l'état ni la stature
> ne changent du Signifié [1].

c) Il cesse d'être présent dès que les espèces sont altérées

Que les espèces du pain et du vin s'altèrent sous l'influence d'agents physiques ou chimiques, aussitôt cesse la présence sacramentelle ; et comme le Christ était venu sans changer, il s'éloigne sans changer. C'est sous les espèces du pain et du vin, non sous celles d'un autre corps, quel qu'il soit,

---

[1] S. THOMAS, *Lauda Sion.*

que le Christ s'est donné à la Cène, c'est à ces seules espèces qu'il a attaché sa présence sacramentelle [1].

d) Il est sous les espèces tel qu'il est en lui-même

Les espèces consacrées ont une relation de contenance par rapport au Christ tel qu'il est en lui-même : au Cénacle, par rapport au Christ mortel ; maintenant, par rapport au Christ glorieux. La présence sacramentelle reflète comme un miroir la présence naturelle. Si le Christ est ici mortel ou glorieux, il est là nécessairement mortel ou glorieux.

e) La présence en vertu des paroles et la présence par concomitance

Le même Jésus qui dit à l'enfant de Jaïre : « Petite, je te le dis, lève-toi » (Marc, v, 41), à Lazare : « Viens dehors » (Jean, xi, 43), à la pécheresse : « Tes péchés sont pardonnés » (Luc, vii, 48), et dont les paroles font ce qu'elles signifient est celui qui, ayant pris du pain, dit : « Ceci est mon corps » ; et, ayant pris une coupe : « Ceci est mon sang ». *En vertu même de ces paroles*, c'est immédiatement le corps qui est sous les espèces du pain, et le sang sous les espèces du vin. Mais le corps et le sang du Christ n'étant plus maintenant séparés, *par concomitance* et médiatement le sang est joint au corps sous les espèces du pain, et le corps joint au sang sous les espèces du vin : en sorte que qui reçoit le corps reçoit nécessairement le sang, qui reçoit le sang reçoit nécessairement le corps. Et recevoir le corps et le sang du Christ, c'est le recevoir avec l'âme qui les vivifie, et avec la personne divine en laquelle subsiste sa nature humaine.

Voici l'enseignement du concile de Trente : « Les apôtres n'avaient pas encore reçu l'Eucharistie de la main du Seigneur que déjà pourtant il affirmait qu'il leur présentait son corps. Et toujours on a eu cette foi dans l'Eglise de Dieu qu'aussitôt après la consécration, le vrai corps de notre Seigneur et son vrai sang existent sous l'espèce du pain et du vin, conjointement avec son âme et sa divinité. Mais c'est en vertu même des paroles, *vi verborum*, que le corps est sous l'espèce du pain et le sang sous l'espèce du vin ; tandis que, si le corps est sous l'espèce du vin et le sang sous l'espèce du pain, et l'âme pareillement sous l'une et l'autre espèces, c'est en vertu de cette connexion naturelle et de cette concomitance, *vi concomitantiae*, par laquelle les parties du Christ Seigneur, maintenant ressuscité des morts pour ne plus mourir (Rom., vi, 9), sont unies entre elles ; quant à la divinité, c'est en raison de son admirable *union hypostatique* avec le corps et l'âme qu'elle est présente. Il est donc vrai que chacune des deux espèces contient autant que les deux ensemble. C'est le Christ en sa totalité et en son intégrité qui existe soit sous l'espèce du pain et chacune de ses parties, soit sous

[1] Les imaginations extravagantes de certains médiévaux, nées de l'oubli de cette simple considération valaient-elles même la peine d'être réfutées ?

l'espèce du vin et ses parties. » [1] Et voici le canon correspondant : « Si quelqu'un nie que, dans le vénérable sacrement de l'Eucharistie, le Christ tout entier est contenu sous chaque espèce, et quand on les divise sous chaque partie de chaque espèce, qu'il soit anathème. » [2]

12. Le fondement révélé de toute cette doctrine

Telles sont les conséquences rigoureuses de la doctrine de la présence substantielle. Pour nier cette doctrine même de la présence substantielle, il faudrait nier la vérité de l'une des trois propositions suivantes : 1° Ceci est mon corps ; 2° ce n'est plus du pain ; 3° les apparences visibles du pain n'ont pas changé. La première de ces trois propositions est immédiatement révélée ; la seconde est révélée dans la première, car si le pain demeure, la proposition *ceci* est mon corps, est fausse, la proposition vraie est *ici* est mon corps ; la troisième proposition est d'évidence immédiate.

13. Le protestantisme qui rompt avec la transsubstantiation se divise au sujet de la présence réelle

Le protestantisme rompt brusquement avec la transsubstantiation. Que va dès lors devenir la doctrine de la présence réelle ? On voit se constituer deux camps opposés, celui de Luther et celui de ceux qu'il appellera les sacramentaires et où paraîtra Zwingli. Calvin cherchera à les unir sans pouvoir sortir pour le fond de ce dernier camp.

Pour ne pas nous perdre dans le royaume des équivoques, distinguons d'emblée trois sortes de présences : 1° la seule *présence de signe :* Jésus est présent par « signe » dans l'immolation de l'agneau pascal (Jean, XIX, 36) ; 2° la seule *présence de vertu :* Jésus est présent par « vertu » dans la maison du centurion où il n'entre pas (Luc, VII, 2-10) ; 3° la *présence substantielle :* Jésus est présent « substantiellement » dans la maison de Simon le Pharisien où la pécheresse vient se jeter à ses pieds (Luc, VII, 36-50).

Zwingli et Calvin n'admettent pour l'Eucharistie que les deux premières présences, mais n'hésitent pas, brouillant tout, à les qualifier de présence substantielle. Luther confesse comme nous la présence substantielle, mais dès qu'il entreprend de la justifier, elle s'évapore dans sa doctrine de l'ubiquité du corps du Christ.

a) Luther

Luther est frappé de la netteté des paroles évangéliques : « Ceci est mon corps » ; il croit inébranlablement que le corps du Christ est présent réellement et substantiellement dans l'Eucharistie. Mais il rejette avec autant de décision la transsubstantiation des catholiques : le pain n'est pas converti, il reste inchangé. C'est donc le corps du Christ qui change ;

[1] Session XIII, chap. 3 ; Denz., n° 876.
[2] Can. 3 ; Denz., n° 885.

il vient localement au pain et s'unit au pain. Il y a, dans l'Eucharistie, deux substances : le pain et le corps du Christ. Voilà la thèse du diphysisme eucharistique, de la consubstantiation, de l'impanation. On est revenu à une voie écartée au moyen âge comme aberrante. Il a fallu d'abord infléchir le texte de l'Evangile : « Ceci est mon corps », veut dire : « Ceci est du pain où est mon corps ». Ensuite renaissait le problème désormais insoluble : le corps du Christ, qui est au ciel, à la droite de Dieu, peut-il être en même temps sur la terre, et en plusieurs lieux, et enclos dans une petite hostie ? Voici dans ses grandes lignes la réponse de Luther : « A la suite de la résurrection, le corps glorifié du Christ participe du mode d'existence de Dieu même, il est donc partout présent, il est dans l'air que nous respirons, dans le pain que nous mangeons, mais il n'est point lié aux choses, en sorte que lorsque nous mangeons du pain, nous ne mangeons pas le corps du Christ, bien que celui-ci s'y trouve par son infinité et sa toute-présence. Dans l'Eucharistie, au contraire, le corps et le sang du Christ sont liés au pain et au vin en vertu de la Parole divine qui fonde le sacrement. En sorte que ceux qui consomment le pain et le vin mangent et boivent réellement le corps et le sang du Christ, et cela quelles que soient les dispositions dans lesquelles ils communient. »[1] Ou bien Luther dilate à l'infini la

[1] Ce résumé est de Maurice GOGUEL, *Luther*, Paris, s. d., p. 25. — Et, dans le même ouvrage, voici, moins les injures, quelques lignes du traité : *Que ces paroles : « Ceci est mon corps » restent inébranlables contre les fanatiques*, 1527, où Luther répond aux zwingliens, qui niaient à la fois la présence réelle et l'ubiquité et alléguaient l'Ecriture, suivant laquelle le Christ est à la droite de Dieu, non partout : « Même si le Christ n'avait pas, au moment de la Cène, dit et formulé : — Ceci est mon corps, l'affirmation : — Le Christ est à la droite de Dieu, obligerait à admettre que son corps et son sang y sont (dans la communion) aussi bien qu'en tout autre lieu. Il n'y a pas besoin, pour qu'il y soit, de transsubstantiation ou de transformation du pain en son corps, pas plus qu'il n'est nécessaire que la droite de Dieu soit transformée en toutes choses pour être présente en elles... Si le corps du Christ est partout, tu ne le mangeras pas pour cela... J'ai dit plus haut que la main de Dieu est partout, et que cependant elle n'est nulle part et qu'elle est incompréhensible au-dessus de toute créature... Les rayons du soleil sont si près de toi... Tu peux les arrêter, empêcher qu'ils ne pénètrent par la fenêtre, mais tu ne peux mettre la main dessus et les saisir. Il en est de même du Christ, il est partout, mais il ne se laisse ni prendre ni saisir. Il peut se dégager, tu tiens l'enveloppe mais le noyau t'échappe. Pourquoi ? parce que, que Dieu soit là et qu'il y soit pour toi sont deux choses différentes. Il est là pour toi quand il met sa Parole et se lie lui-même en disant : — Ici tu me trouveras ; quand tu as cette Parole, tu peux avec certitude le saisir et le posséder et dire : — Ici je te possède. Parce que le Christ est à la droite de Dieu, il est aussi, à la manière de la droite de Dieu, en toute chose et au-dessus de toute chose... Tu ne le saisiras pas, bien qu'il soit dans ton pain, à moins qu'il ne se lie à toi, et que, par sa Parole, il ne t'invite au festin particulier, et interprète par sa Parole le pain que tu dois manger, ce qu'il fait dans la communion... Ici, c'est la certitude : — Ceci est mon corps ; quand tu manges, c'est mon corps que tu manges et rien d'autre. Pourquoi ? parce que je veux me lier ici par ma Parole, afin que tu ne sois pas obligé de me chercher partout où je suis. Tu serais trop peu de chose pour cela, tu ne pourrais pas me saisir sans ma Parole. » *Op. cit.*, pp. 144-146.

Ainsi les zwingliens opposent à Luther que le Christ étant *à la droite de Dieu*, comme l'atteste l'Ecriture, son corps ne peut être dans l'Eucharistie. Et Luther répond que *la droite de Dieu*, c'est-à-dire la main de Dieu, la toute puissance divine,

nature humaine du Christ ; ou bien il finit par se contenter, comme ses adversaires, d'une seule présence de vertu.

b) Zwingli

Dès le principe, Zwingli s'oriente vers une conception purement symbolique de l'Eucharistie. Il pense pouvoir partir de saint Jean, notamment de la parole sur « la chair qui ne sert de rien » pour renverser le réalisme des paroles de la Cène. Elles sont à entendre comme un trope. Là-dessus, les sacramentaires s'accordent. Leur question est de savoir où chercher ce trope. Pour Carlstadt, il est dans le mot *Ceci*, par quoi le Christ se serait désigné lui-même ; pour Oecolampade, *mon corps* veut dire *figure de mon corps ;* pour Zwingli, *est* veut dire *signifie*. Le Christ n'est contenu sous le pain que si on l'y cherche par la foi ; croire que son corps et son sang ont été donnés pour nous, c'est par l'esprit manger sa chair et boire son sang ; quiconque croit a le corps et le sang du Christ présents, car la foi dans le Christ Jésus ne s'entend pas sans y inclure son corps et son sang ; à la Cène, le corps du Christ est substantiellement présent dans le cœur du croyant, *substantiell gegenwärtig im Herzen :* on voit quelles formules luthériennes de compromis pourront signer les zwingliens, sans rien changer à leur pensée. Il n'y a pour Zwingli qu'une alternative : ou l'omophagie, ou la manducation spirituelle par la foi ; que le corps et le sang du Christ puissent être vraiment reçus sous un mode spirituel en esprit de foi et d'amour, il a cessé à jamais de le comprendre [1].

étant partout, le corps du Christ est donc partout : il est vrai qu'il y est insaisissable ; mais s'il est *partout comme insaisissable*, il peut *dans l'Eucharistie se rendre saisissable*. L'équivoque exégétique de Luther sur la « droite de Dieu » est miséra le ; et que dire de la perspective métaphysique de l'immensité du corps du Christ sur laquelle elle débouche ?

[1] Sur la doctrine eucharistique de Zwingli et son évolution, voir J.-V.-M. POLLET, O. P., Dictionnaire de Théologie Catholique, article *Zwinglianisme*, col. 3800 et 3825-3842. Le même auteur écrit, col. 3841 : « Du côté catholique, on ne saurait citer de réfutation plus péremptoire de la doctrine zwinglienne que celle qu'a donnée Cajetan dans l'opuscule *De erroribus contingentibus in Eucharistiae sacramento* (1525). Elle vise, au delà des positions de Zwingli en matière eucharistique, sa notion de la foi, point cardinal du système, et par elle a valeur de critique générale de celui-ci. Cajetan formule douze thèses extraites du *Commentaire*. »

L'opuscule de CAJETAN, *De erroribus...*, était destiné à instruire le nonce sur les erreurs du libelle *De coena Domini*, de Zwingli, dont le nom n'est cependant pas prononcé. Voici, en abrégé, les quatre premières des douze thèses de Cajetan : — 1° *Le Seigneur dans Jean* VI, *parle non seulement de la foi aimante qu'il faut avoir en lui, mais encore de la manducation spirituelle de lui-même dans le sacrement de l'Eucharistie.* On distingue dans l'Eucharistie trois aspects : le sacrement que nous adorons ; la manducation seulement sacramentelle, commune aux bons et aux méchants, et dont parle saint Paul, I Cor., XI, 27 ; la manducation spirituelle, propre aux bons. Il est vrai que Jean ne parle pas du second aspect, mais il parle des deux autres : de la manducation spirituelle, VI, 56 ; et du sacrement que Jésus instituera plus tard, car il distingue avec force l'obligation de manger la chair et de boire le sang, VI, 53. Il est donc faux de dire que la manducation spirituelle du sacrement est exclue par saint Jean. — 2° *Les paroles : la chair ne sert de rien, Jean*, VI, 63, *n'excluent ni la présence corporelle du Christ*

c) Calvin

Calvin qui s'élève avec autant de véhémence contre la doctrine catholique de la transsubstantiation que contre la doctrine luthérienne de la consubstantiation [1], ne sort pas du zwinglianisme : « Si nous dressons notre vue et notre cogitation au ciel, *et sommes là transportés pour y chercher le Christ en la gloire de son royaume,* comme les signes nous guident à venir à lui tout entier : *en cette manière nous serons distinctement repus de sa chair sous le signe du pain, nourris de son sang sous le signe du vin,* pour avoir jouissance entièrement de lui. Car bien qu'il ait transporté de nous sa chair, et soit en corps monté au ciel : néanmoins il est séant à la dextre du Père, c'est-à-dire qu'il règne en la puissance, majesté et gloire du Père. Ce règne n'est point limité en aucuns espaces de lieux et n'est point déterminé en aucunes mesures que Jésus-Christ ne *montre sa vertu* partout où il lui plaît au ciel et en la terre, qu'il ne se déclare *présent par puissance et vertu,* qu'il n'*assiste* toujours aux siens, leur inspirant sa vie vive en eux, les *soutienne,* les *confirme,* leur donne *vigueur* et leur *serve* non pas moins que s'il était présent corporellement : *en somme qu'il ne les nourrisse de son propre corps, duquel il fait découler la participation en eux par la vertu de son Esprit.* » [2] Si les anciens ont parlé de conversion « ce n'est pas pour signifier que le pain et le vin s'évanouissent, mais qu'on les doit avoir en autre estime que des viandes communes, qui sont seulement pour paître le ventre. » [3]

---

dans l'Eucharistie, ni la vraie manducation spirituelle de son corps. L'interprétation zwinglienne, mille fois répétée, est directement contraire au contexte, VI, 54 ; c'est la chair mangée charnellement qui est exclue, mais la vraie chair du Christ, mangé spirituellement, donne la vie éternelle. — 3° *Il est faux que les théologiens catholiques enseignent que, dans le sacrement de l'Eucharistie, le corps du Christ est reçu sous un mode corporel et perceptible.* Le corps du Christ est cru par la foi, les espèces sont perçues par les sens. La première confession de foi proposée à Bérenger signifie simplement que le corps du Christ est mangé non seulement en signe, mais dans le sacrement de l'Eucharistie qui le contient. — 4° *Les théologiens n'errent pas en disant de la foi : qu'elle vient d'un jugement et d'un choix de l'homme ; et qu'elle s'étend jusqu'aux choses sensibles.* Certes la foi vient de Dieu comme un don, Ephés., II, 8 (cause efficiente et formelle), mais est donnée à qui l'accepte, non à qui la refuse (cause dispositive et matérielle). La foi est des choses invisibles, Hebr., XI, 1, mais elle descend jusqu'aux choses visibles ; dans le mystère de l'Incarnation, les yeux ne voyaient que le corps du Christ, la foi seule croyait la conjonction du Verbe avec cette chair sensible ; dans le mystère de l'Eucharistie, les yeux ne voient que les espèces, la foi seule croit la conjonction ineffable de ces espèces avec le corps du Christ. *Le sophisme majeur de Zwingli est de nier que la foi redescende jusqu'au sensible ;* pour lui le Christ n'est objet de foi que selon sa divinité ; au nom du *sola fides,* qu'il retourne contre Luther, il refuse de croire à une présence corporelle dans l'Eucharistie... Quand Cajetan, un peu plus loin, au n° 7, rencontre la proposition zwinglienne : *rien de ce qui est corps ne tombe sous la foi,* il s'étonne d'une pareille aberration, si contraire au Symbole : nous croyons le Christ né, crucifié, mort, enseveli, ressuscité, la résurrection de la chair, et toutes ces choses corporelles.

Il reproche aux catholiques et aux luthériens de déroger à la gloire céleste de Jésus en le « tirant ici-bas et en » le « liant aux créatures terriennes » ; et de plus, aux luthériens, de lui donner un corps infini. *Institution chrétienne,* Genève, 1888, livre IV, chap. 17, n° 20.

[2] *Ibid.,* n° 19. [3] *Ibid.,* n° 14.

Telle est la pensée de Calvin. Quant à son langage, il ne fait aucune difficulté de convenir que, pour le corps et le sang « ce n'est point par imagination ou pensée que nous les recevons, *mais que la substance nous est vraiment donnée.* »[1] Il ajoute un peu plus loin : « J'acquiesce à la promesse de Jésus-Christ. Il prononce que *sa chair est la viande de mon âme et son sang le breuvage :* je lui offre donc mon âme pour être repue de telle nourriture. Il me commande en sa sainte Cène, *de prendre, manger et boire son corps et son sang sous les signes du pain et du vin :* je ne doute pas qu'il ne me donne ce qu'il me promet, et que je ne le reçoive. »[2]

---

[1] *Ibid.*, n° 20.

[2] *Ibid.*, n° 32.

Dans son *Petit traité de la sainte Cène*, 1540, Calvin, qui a trente ans, entreprend de faire la leçon aux chefs des deux partis de la Réforme, et de proclamer enfin la vraie doctrine de la Cène. Des deux côtés on a failli. Luther parce que « touchant la présence corporelle du Christ, il semblait admis qu'il la laissât telle que le monde la concevait pour lors. Car en condamnant la transsubstantiation, il disait le pain être le corps de Christ, d'autant qu'il était uni avec ». Zwingli et Oecolampade, « car, bien qu'ils n'aient pas nié la vérité, toutefois ils ne l'ont pas enseignée si clairement qu'ils devaient. J'entends qu'en mettant trop grande peine à maintenir que le pain et le vin sont nommés corps et sang de Christ à cause qu'ils en sont signes, ils n'ont pas regardé d'ajouter qu'ils sont tellement signes, que la vérité est conjointe avec ; et ainsi protester qu'ils ne prétendraient nullement d'obscurcir la vraie communion que nous donne le Seigneur en son corps et son sang par ce sacrement ». *Recueil des opuscules c'est-à-dire des traités de M. Jean Calvin*, Genève, 1566, pp. 193-194.

Le *Catéchisme*, 1542-1545, porte : « *Le ministre :* — Avons-nous en la Cène simplement le témoignage des choses dessus dites, ou si elles y sont vraiment données ? *L'enfant :* — En tant que Jésus-Christ est la vérité, il ne faut douter que les promesses qu'il fait à la Cène n'y soient accomplies, et que ce qu'il y figure n'y soit vérifié. Ainsi selon qu'il le promet et représente, je ne doute pas qu'il ne nous fasse participants de sa propre substance, pour nous unir avec soi en une vie. *M.* : — Mais comment cela se peut-il faire, vu que le corps de Jésus-Christ est au ciel, et nous sommes en ce pèlerinage terrien ? *E.* : — C'est par la vertu incompréhensible de son Esprit, laquelle conjoint bien les choses séparées par distance de lieu. *M.* : — Tu n'entends pas donc que le corps soit enclos dedans le pain, ni le sang dedans le calice ? *E.* : — Non, mais au contraire, pour avoir la vérité du sacrement, il nous faut élever nos cœurs en haut au ciel, où est Jésus-Christ en la gloire de son Père, et dont nous l'attendons en notre rédemption ; et non pas le chercher en ces éléments corruptibles. » *Op. cit.*, p. 235.

Dans l'*Accord* passé entre les ministres de l'Eglise de Zurich et maître Jean Calvin, ministre de l'Eglise de Genève, en 1549 et 1554, la proposition 22 porte : « *Nous rejetons donc comme mauvais expositeurs ceux qui insistent ric à ric au sens littéral de ces mots : — Ceci est mon corps ; ceci est mon sang.* Car nous tenons pour tout notoire que *ces mots doivent être sainement interprétés et avec discrétion : à savoir, que les noms de ce que le pain et le vin signifient, leur sont attribués.* Et cela ne doit être trouvé nouveau ou étrange, que *par une figure, qu'on dit métonymie,* le signe emprunte le nom de la vérité qu'il figure : vu que telles façons de parler sont plus que fréquentes en l'Ecriture ; et nous, en parlant ainsi, ne mettons rien en avant que les meilleurs docteurs de l'Eglise ancienne et les plus approuvés, n'aient dit devant nous. » La proposition 25 explique que, puisque le corps du Christ « est compris au ciel comme en espace de lieu, il est nécessaire qu'il y ait aussi longue distance de lui à nous, comme le ciel est loin de la terre » ; et la proposition 26, que « s'il n'est pas licite d'attacher par nos folles rêveries Jésus-Christ au pain et au vin, c'est encore plus mal fait de l'adorer comme étant là ». *Op. cit.*, pp. 1142 et 1478.

d) Calvin échoue à concilier les luthériens et les zwingliens

Calvin qui avait pensé concilier les luthériens et les zwingliens finit par se heurter violemment aux premiers, qu'on songe à ses disputes avec Westphal et Heshusius [1], et à se retrouver parmi les seconds dont il n'avait jamais différé qu'en apparence. Pour lui comme pour Zwingli, Jésus instituant la Cène a parlé en figure, il a usé d'une métonymie, il a appelé corps ce qui était pain, et sang ce qui était vin, le signe prenant le nom du signifié parce qu'il donnait le signifié, la substance du signifié. Et comment la donnait-il ? Essentiellement, il n'y a pour Calvin qu'une manière possible, qui se présente sous trois modalités différentes. La substance du Christ nous est donnée d'une part dans l'administration des deux sacrements, Baptême et Cène, et d'autre part dans la prédication de la Parole : dans ces trois cas, le signe soit des Sacrements soit de la Parole élève notre esprit et notre foi jusqu'au Christ du ciel, qui nous transmet la vie et la vertu de sa propre substance [2].

e) L'équivoque :
la présence de signe donnée comme présence réelle

L'équivoque ne coûte pas aux sacramentaires. Nous avons entendu Zwingli dire qu'à la Cène « le corps du Christ est substantiellement présent

[1] Le conflit était fatal. Calvin s'emparait des expressions de présence corporelle, *présence substantielle*, par lesquelles l'usage signifiait ce que la présence eucharistique avait d'absolument singulier, pour désigner une présence d'une tout autre nature, qu'on avait toujours appelée *présence de vertu*. Comment les luthériens, après s'y être mépris, ne l'auraient-ils pas accusé d'équivoque ? Voir sa réponse à Heshusius : « Ce bon écolier d'Iéna me reproche à tous propos que j'use de subtilités, sophismes, et enchanteries mêmes, comme s'il y avait quelques ombrages ou variété de paroles ou aucune obscurité en ma façon de parler. Quand je dis que la chair et le sang de Christ nous sont offerts en la Cène *substantiellement*, je marque quant et quant la façon en laquelle la chair de Christ nous est vivifiante : à savoir en tant que Christ, par l'incompréhensible *vertu* de son Esprit, nous transmet la vie de sa propre substance, afin que lui vive en nous, et que sa vie nous soit commune avec lui. A qui Heshusius fera-t-il croire qu'il y ait aucune caption en ce langage-là, quand je parle populairement, et contente même les auditeurs entendus. » *Op. cit.*, p. 1702.

[2] « Mais tout ainsi que Dieu a constitué toute plénitude de vie en Jésus afin de nous la communiquer par son moyen : aussi il a ordonné la *Parole* comme instrument par lequel Jésus-Christ avec toutes ses grâces, nous soit dispensé... Jésus-Christ est la seule viande dont nos âmes sont nourries : mais parce qu'il nous est distribué par la Parole du Seigneur, laquelle il a destinée à cela comme instrument, elle est aussi appelée pain et eau. Or ce qui est dit de la Parole appartient aussi bien au sacrement de la *Cène*, par le moyen duquel le Seigneur nous mène à la communication de Jésus-Christ. » *Petit traité de la sainte Cène*, *Op. cit.*, pp. 176-177. Les articles 6 et 7 de l'*Accord* avec les ministres de Zurich parlent de « la communication spirituelle que nous avons avec le Fils de Dieu, quand lui habitant en nous par son Esprit, nous fait participants de tous les biens qui résident en lui ; pour laquelle testifier, *tant la prédication de l'Evangile que l'usage des sacrements* nous ont été ordonnés, à savoir du *Baptême* et de la sainte *Cène*... Le principal de leur office est que Dieu par iceux nous testifie sa grâce, nous la représente et scelle. Car *bien qu'ils ne signifient rien que ce qui nous est annoncé par la Parole*, toutefois c'est un grand bien et singulier que Dieu mette devant nos yeux comme des images vives qui touchent mieux nos sens, comme si nous étions amenés à la chose même. » *Op. cit.*, pp. 1139 et 1475.

dans le cœur du croyant », et Calvin que « la substance nous est vraiment donnée ». D'autres baptisent « présence réelle » la présence du signifié en le signe, d'un ami lointain en son image ou en l'objet qui nous le rappelle : *sans voir que la présence du signifié dans le signe est une présence « in alio » mais non immédiate, intentionnelle mais non physique, de référence mais non de contact, de cognoscibilité mais non de réalité* [1]. Et pourquoi s'arrêter sur une si belle pente et ne point parler de « transsubstantiation » du pain quand, à la Cène protestante, sans changer de *nature*, il est détourné de son *usage* profane pour signifier et donc, dira-t-on, donner le corps du Christ, la substance du corps du Christ ?

Quand on concède tant de choses aux catholiques, ce n'est sûrement pas qu'on vise expressément à désaffecter leur vocabulaire. C'est plutôt, pensait Bossuet, qu'en ces domaines l'erreur tente de mimer la vérité : « Les Ariens et les Sociniens disent bien comme nous que Jésus-Christ est Dieu, mais improprement et par représentation, parce qu'il agit au nom de Dieu et par son autorité. Les Nestoriens disent bien que le Fils de Dieu et le Fils de Marie ne sont que la même personne ; mais comme un ambassadeur est aussi la même personne avec le prince qu'il représente. Dira-t-on qu'ils ont le même fond que l'Eglise catholique et n'en diffèrent que dans la manière de s'expliquer ? On dira au contraire qu'ils parlent comme elle sans penser comme elle... C'est justement ce que fait la *propre substance* et les autres expressions semblables, dans le discours de Calvin et des calvinistes. » [2]

---

[1] Loin de nous la pensée d'amoindrir le mystère du signe : « Il y a une certaine présence — présence de cognoscibilité — du signifié dans le signe, il est là dans un autre être, *in alio esse*. Voilà un point de doctrine d'importance capitale, dont dépendent beaucoup de grandes vérités, et qu'il faut noter au passage comme absolument caractéristique. Ainsi en est-il de la charge de signification dont les statues des dieux regorgeaient. Le dieu n'existait pas ; mais toutes les forces cosmiques et psychiques, les attraits, les passions qui prenaient en lui figure, et l'idée que l'artiste et les contemporains se faisaient de lui, tout cela était *présent* dans la statue, non par mode physique, mais *in alio esse*, et selon la présence de cognoscibilité. Car elle était faite précisément pour le faire connaître, pour le communiquer. Dans nos musées, cette charge païenne est endormie ; elle est toujours là. Qu'un accident se produise, la rencontre d'une âme elle-même sensibilisée par quelque charge inconsciente : le contact sera mis, elle pourra se réveiller, et blesser cette âme inoubliablement. » Jacques MARITAIN, *Signe et Symbole*, dans *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, nouvelle édition, Paris, 1956, p. 68.

Mais le mystère de la présence eucharistique est incomparablement plus que tout cela. « Dans son étude sur le Symbole, F. Th. Vischer a cherché là un exemple éminent de l'un des pôles que sa théorie attribue au symbole. En réalité, cependant, ce n'est nullement d'une identité entre le signe et le signifié que nous trouvons là un exemple. Les paroles sacrées : — Ceci est mon corps, ne constatent nullement une identité, elles opèrent (à titre de cause instrumentale) un changement (transsubstantiation). Loin de reposer sur une identité entre le signe et le signifié, le sacrement de l'Eucharistie ajoute à la relation de signe à signifié celle de cause à effet, et suppose l'intervention de la Cause première produisant le changement le plus radical qui se puisse concevoir, un changement qui atteint l'être en tant même qu'être. » *Ibid.*, p. 80 Sur l'opposition entre signe sacramentel et signe magique, voir *ibid.*, p. 106.

[2] *Histoire des variations...*, livre IX, nº 72.

f) Le Christ aurait parlé en images

Le Christ a donc parlé en images quand il a dit : « Ceci est mon corps donné pour vous. » ; « Ceci est mon sang, le sang de l'Alliance répandu pour la multitude en vue de la rémission des péchés ». Saint Paul a parlé en images quand il a dit : « Quiconque mangera ou boira la coupe du Seigneur indignement aura à répondre du corps et du sang du Seigneur » ; « Quiconque mange et boit, mange et boit sa propre condamnation, s'il n'y discerne le corps du Seigneur ». Quels mots donc restaient-ils pour parler sans images ?

14. Est-il possible de garder la présence réelle en rejetant la transsubstantiation?

1. Le refus de la doctrine catholique de la transsubstantiation par le protestantisme a donc introduit la division jusque dans son sein. D'une part, le luthéranisme s'efforce de maintenir la révélation évangélique de la présence réelle, malgré les difficultés de donner de cette présence une explication qui ne jette pas l'esprit à l'impossible et à la contradiction. D'autre part, la branche réformée et les sectes, obéissant à la logique interne du mouvement de dissidence, ont répudié avec le dogme de la transsubstantiation la révélation évangélique de la présence réelle, et pensent, quelle que soit sur ce point leur manière de s'exprimer, que Jésus à la Cène a parlé en images.

La révélation évangélique de la présence réelle contenait-elle réellement et nécessairement le dogme catholique de la transsubstantiation ? A cette question, qui met directement en cause l'attitude du luthéranisme, on sait quelle est la réponse de l'Eglise catholique.

2. D'autres problèmes resteraient à élucider. Peut-on, du côté luthérien, proposer une explication de la présence réelle moins évidemment inacceptable que la fiction de l'ubiquité du corps du Christ ? Peut-on, du côté catholique, tout en acceptant la formulation tridentine de la doctrine eucharistique, en proposer des explications auxquelles ses auteurs n'ont pas songé ? Mais ce sont là questions secondaires [1].

---

[1] Leibniz essaie de répondre à la première question, et Descartes, à la seconde. Descartes, *Méditations, Quatrièmes réponses*, reprend sans paraître le savoir une erreur de Wicleff condamnée au concile de Constance : il n'accepte pas que les accidents du pain puissent être séparés de leur substance. Ce qu'on voit dans l'Eucharistie, les espèces, la superficie, est un réseau de corpuscules ayant figure et mouvement, sous lequel se trouvait le pain que viendra remplacer le corps du Christ : « Il n'y a rien en cela d'incompréhensible ou de difficile, que Dieu, créateur de toutes choses, puisse changer une substance en une autre, et que cette dernière substance demeure précisément sous la même superficie sous qui la première était contenue. » Reste une difficulté majeure. Si, comme le veut Descartes, l'essence des corps consiste dans l'étendue, le corps du Christ ne peut être dans l'Eucharistie, où l'on ne voit point ses dimensions. Dans un écrit confidentiel plus tardif, adressé au Père Meslant, Descartes abandonne sa première position, pour soutenir que le pain reste après la consécration (c'est une autre erreur de Wicleff, condamnée au concile de Constance) ; mais l'âme du Christ,

15. « Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique »

a) Est-ce en image ou en vérité ?

De quoi s'agit-il dans cette grande dispute séculaire ? De cela même qui est en cause dans l'immense contestation qui est née avec le christianisme et qui ne finira qu'avec lui. C'est chaque fois le scandale d'un Dieu qui a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, dans un don si inouï, si total, si irrépressible que rien ne saurait l'expliquer sinon cette sorte de folie qu'inspire la passion d'amour.

Mais Dieu, qui est infini peut-il ainsi s'éprendre d'amour pour sa créature finie et de plus pécheresse ? Et Dieu peut-il avoir un Fils ? Le Verbe qui était au commencement en Dieu peut-il être Dieu et distinct de Dieu ? Un Dieu peut-il naître d'une femme et demeurer corporellement parmi les hommes ? Peut-il nous délivrer du mal en se laissant clouer sur une Croix ?

Ces données si contraires à la vraisemblance, si scandaleuses à la raison, sont-elles autre chose que les constructions insensées, sans doute émouvantes, du rêve éternel de l'humanité souffrante ? Il est vrai qu'elles sont écrites dans l'Evangile. Mais comment les prendre à la lettre ? N'est-il pas clair qu'elles parlent à la manière des images, qu'il faut les accueillir comme telles, et qu'à vouloir les prendre au pied de la lettre on s'engagerait dans des absurdités que Dieu, s'il est l'auteur de la raison, ne peut demander à aucune raison de recevoir ?

b) Le scandale de la prédication chrétienne

Et cependant toujours, en chaque lieu, en chaque temps, lors des disputes sur la consubstantialité et cependant la distinction réelle du Père et du Verbe, sur l'unité personnelle en le Christ des deux natures, divine et humaine, sur la vérité du mystère d'un Dieu mort en Croix, le christia-

---

en plus de son propre corps, s'annexe ce pain, comme un corps qui peut être appelé sien. Cf. Dict. Théol. Cath., *Eucharistiques* (*Accidents*), col. 1424 et suiv. Les deux explications de Descartes évacuent sinon le mot, du moins la réaliaté de la transsubstantiation entendue au sens du concile, et de ce fait rendent impossible la présence réelle.

Plus intéressantes sont les vues de LEIBNIZ, dans le *Système théologique*, chap. 14. Il admet une distinction réelle entre, d'une part, l'essence, et d'autre part, les dimensions, les qualités, la masse : l'essence, la substance d'un corps, peut donc par miracle être privée de ses dimensions, qualités, accidents. Il en conclut, et c'est ici à notre sens que s'introduisent les impossibilités, que le corps du Christ, présent au ciel avec ses accidents, peut en même temps se transporter sans ses accidents en d'autres lieux. Selon saint Thomas, *deux corps*, l'un avec ses accidents, l'autre privé de ses accidents, peuvent bien par miracle coexister en *un même lieu* (le Christ entre au Cénacle les portes closes) ; mais il est contradictoire que le *même corps* puisse exister simultanément en *divers* lieux, et tout autant qu'il puisse exister simultanément avec ses accidents, et privé de ses accidents. Même l'ange, qui n'est pas circonscrit par le lieu, mais lui devient présent par application de sa vertu, ne peut être de cette manière qu'en un seul lieu à la fois. L'explication de Leibniz, qui évacue elle aussi la vraie notion de transsubstantiation, rend de ce fait impossible la présence réelle.

nisme a refusé de réduire à des images les solennelles attestations de l'Ecriture. Chaque fois il a rejeté comme une trahison, l'explication par l'image, le trope, qui laissait passer entre ses mailles la substance divine elle-même du message évangélique. Le christianisme s'est maintenu dans le temps comme il y est entré, en prêchant une folie de Dieu plus sainte que toutes les sagesses humaines. Et de plus, en refusant de rien atténuer du scandale des révélations divines, en ne permettant pas qu'on puisse les interpréter dans les limites de quelque raison que ce soit, il a prétendu par surcroît, et voilà toute la signification de la grande théologie, que si ces révélations restaient impénétrables à la raison, elles n'étaient néanmoins pas absurdes, qu'elles pouvaient être au-dessus d'elle sans lui être contraire, que ce n'était pas au mystère de se dissoudre dans la raison, mais à la raison de finir par adorer : « La dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent ; elle n'est que faible, si elle ne va jusqu'à connaître cela. Que si les choses naturelles la surpassent, que dira-t-on des surnaturelles ? [1] »

c) La révélation de l'Eucharistie n'est qu'un moment du mystère chrétien

Si Dieu, encore une fois, a tant aimé le monde qu'il lui a donné la présence corporelle de son Fils unique, ne l'aimera-t-il pas assez pour la lui laisser ? Va-t-il la lui arracher au jour de l'Ascension ? Quand il reprend son Fils dans les cieux pour le faire asseoir à sa droite, ne trouvera-t-il pas, sans rien lui soustraire de sa gloire, quelque merveilleux moyen de nous le rendre secrètement présent au sein même de cet exil, sur cette planète ensanglantée où s'affrontent son royaume et celui du Prince des ténèbres ?

De fait, nous savons que « la nuit où il fut livré, le Seigneur Jésus prit du pain, et après avoir rendu grâces, le rompit en disant : — Ceci est mon corps, qui est pour vous. Faites ceci en mémoire de moi... — Cette coupe est la nouvelle Alliance en mon sang ; faites ceci, chaque fois que vous en boirez, en mémoire de moi... Quiconque mange le pain et boit la coupe du Seigneur indignement aura à répondre du corps et du sang du Seigneur » (I Cor., XI, 24-27). Ce que Jésus a fait lui seul une première fois, il continue de le faire par ses disciples jusqu'à ce qu'il vienne. Son corps donné pour nous, son sang versé pour nous, sont là en nourriture et en breuvage : ainsi, dans l'Israël selon la chair, on mangeait la victime pour faire avec elle une seule offrande (I Cor., XI, 18). Il est glorieux maintenant, mais il vient avec sa Croix, c'est-à-dire sous le signe de son plus grand amour. Nous aurions peur, au vrai, de sa gloire, elle nous jugerait sans nous sauver, il faut qu'il nous touche à travers le voile de ses douleurs, du seul sang qui puisse laver les péchés, d'une agonie si désolée qu'elle permette aux plus coupables d'entre nous d'oser s'approcher pour la consoler.

L'Incarnation réelle, la rédemption réelle, la participation au sacrifice

[1] PASCAL, *Pensées*, édit. Br., nº 267.

rédempteur par la manducation réelle de la victime dans la foi et l'amour, ce sont les moments successifs d'un unique et insondable mystère de l'amour divin. « Dieu, dit saint Paul, qui est riche en miséricorde, à cause du trop grand amour dont il nous a aimés, alors que nous étions morts par nos péchés, nous a fait revivre par le Christ » (Ephés., II, 5). Et le Sauveur avait tout dit dans un mot : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle » (Jean, III, 16).

16. Deux témoignages

a) Anne de Gonzague de Clèves

A la fin de l'oraison funèbre d'Anne de Gonzague de Clèves, Bossuet cite ces mots de la Princesse palatine même : « Il est bien croyable qu'un Dieu qui aime infiniment en donne des preuves proportionnées à l'infinité de son amour et à l'infinité de sa puissance ; et ce qui est propre à la toute-puissance d'un Dieu passe de loin la capacité de notre faible raison. C'est ce que je me dis moi-même quand les démons tâchent d'étonner ma foi : et depuis qu'il a plu à Dieu de me mettre dans le cœur que son amour est la cause de tout ce que nous croyons, cette réponse me persuade plus que tous les livres. » Sur quoi Bossuet enchaîne : « Ne demandez plus ce qui a uni en Jésus-Christ le ciel et la terre, et la Croix avec les grandeurs : Dieu a tant aimé le monde ! Est-il incroyable que Dieu aime, et que la bonté se communique ? Que ne fait pas entreprendre aux âmes courageuses l'amour de la gloire ; aux âmes les plus vulgaires l'amour des richesses ; à tous enfin, tout ce qui porte le nom d'amour ? Rien ne coûte, ni périls ni travaux ni peines : et voilà les prodiges dont l'homme est capable. Que si l'homme, qui n'est que faiblesse, tente l'impossible, Dieu, pour contenter son amour, n'exécutera-t-il rien d'extraordinaire ? Disons donc pour toute raison dans tous les mystères : Dieu a tant aimé le monde... *Et nos credidimus charitati quam habet Deus in nobis* (I Jean, IV, 16). C'est là toute la foi des chrétiens ; c'est la cause et l'abrégé de tout le Symbole. C'est là que la Princesse palatine a trouvé la résolution de ses anciens doutes. Dieu a aimé, c'est tout dire. » Bossuet cite encore ces mots : « Si Dieu, disait-elle, a fait de si grandes choses pour déclarer son amour dans l'Incarnation, que n'aura-t-il pas fait pour le consommer dans l'Eucharistie, pour se donner non plus en général à la nature humaine, mais à chaque fidèle en particulier ? »

b) La Messe là-bas

Dans *Consécration* de *La Messe là-bas*, Paul Claudel pense à ceux qui avec Rimbaud, ayant voulu demander à la connaissance poétique un pouvoir, des secrets, un absolu qu'elle n'est pas faite pour donner, ont fini par la rendre impossible et ont, ce qui est pire, fourvoyé leur âme, et qu'il faut dès lors adresser à un mystère plus auguste :

« Rimbaud, pourquoi t'en vas-tu, et pourquoi est-ce toi une fois de plus comme sur les images
L'enfant qui quitte la maison vers la ligne des sapins et vers l'orage ?

Ce que tu cherchais si loin, l'Eternité dès cette vie accessible à tous les sens, —
Lève les yeux et tiens-les fixés devant toi, c'est là, et regarde l'Azyme dans la monstrance.

Furieux esprit contre la cage, plein de cris et de blasphèmes,
C'est par un autre chemin que nous armerons nos pieds vers Jérusalem.

Tu ne te trompais pas quand du dévorais les choses ainsi, poète sans le pouvoir du prêtre,
Ceci est, voici l'une d'elles tout à coup qui est capable de servir de voile à l'Etre.

Cet objet entre les fleurs de papier sec, c'est cela qui est la Suprême Beauté,
Ces paroles si usées qu'on ne les entend plus, c'est en elles qu'était la vérité.

Ce qui ressuscitera les morts, la parole, mais est-ce donc qu'elle s'use ou meurt ?
Que le prêtre la profère, il lui suffit de ce pain pour qu'elle demeure.

La Parole qui est l'homme tout entier, cet homme qui est Dieu en même temps,
Nous n'avons qu'à ouvrir la bouche, lui-même pour le recevoir entre nos dents.

Celui qui à notre chair s'est fait chair, la Cause en un corps qui m'est accessible,
Je vois à la fin, de mes yeux, que la suprême possession est possible !

Possible non seulement à notre âme, mais à notre corps !
Possible à l'homme tout entier dès cette vie, qui sait qu'il est plus puissant que la mort !

Le voile des choses pour moi sur un point est devenu transparent,
J'étreins la Substance enfin au travers de l'Accident !

Je comprends maintenant l'échec de cette chose tant de fois essayée,
La combinaison de notre âme avec les choses créées ! »

CHARLES JOURNET

Bibliographies

HENRI MARROU, *Saint Augustin et l'augustinisme*, Coll. « Maîtres spirituels », Edit. du Seuil, Paris, 1955, 192 pages.

Une première partie présente la vie, l'œuvre, la personnalité de saint Augustin. La seconde un choix de textes. La troisième n'hésite pas à esquisser un tableau succinct de l'augustinisme depuis la fin de l'antiquité jusqu'à « hier, aujourd'hui, demain ». Des tables chronologiques de la vie et des œuvres de saint Augustin, des indications bibliographiques, et de nombreuses reproductions ornent l'ouvrage.

C'est à la première partie que va spontanément le lecteur. Les 35 pages sur la vie, les 20 pages sur la personnalité d'Augustin l'enchantent et l'instruisent. Il fallait toute l'érudition d'Henri Marrou pour les écrire. On y voit que le Bas-Empire est « le premier en date des états totalitaires de type moderne », avec économie planifiée, usines d'état, syndicalisme obligatoire, fiscalité écrasante, Gestapo et MVD. S. Augustin « nous apprend par son exemple, un art de vivre par temps de catastrophe ». Désigné par la voix du peuple pour être prêtre, un jour qu'il entrait dans l'église d'Hippone (Bône), « saint Augustin n'a pas eu ce réflexe de défense de l'intellectuel menacé dans ses chères études, il a accepté de faire passer son amour pour la vie contemplative après les exigences d'un ministère qui se révéla bientôt accablant... Dans des circonstances parallèles, saint Jérôme n'avait accepté la prêtrise qu'à la condition d'être déchargé de toute obligation pastorale ». Pour ce qui est de sa personnalité, « défions-nous ici de tout schématisme ; on me dispensera d'une psychographie ; bien sûr, il a été un *émotif actif secondaire* (laissons au naïf le soin de chiffrer ces indices) : mais le vrai psychologue sait que le propre des très grands hommes est d'échapper aux classifications sommaires de la caractérologie, parce qu'ils sont assez riches pour être à la fois, et tour à tour, ceci aussi bien que cela, et cela encore. Aussi bien ce qui importe, c'est l'homme réel, historiquement réalisé... Il a séduit tous ceux qui l'ont vraiment connu, a bouleversé leur vie, les entraînant dans son sillage... En fait, nous lui connaissons des adversaires, qui discutent ses idées, mais non des ennemis ». A la différence de Jérôme qui voyage en Orient et connaît les grands contemporains, Augustin « était un peu isolé par sa grandeur même... Il est bien seul, en face de sa pensée et de son écrasant labeur ». Sa pensée est « intellectuellement très ferme, profondément rationnelle ; il faut y insister car ses plus fidèles lecteurs paraissent s'y être quelquefois trompés. Il n'aurait pas supporté le mot de Pascal (tel du moins qu'on le comprend d'ordinaire aujourd'hui : *Le cœur a ses raisons... Voilà ce que c'est que la foi, Dieu sensible au cœur, non à la raison :* tout l'anti-intellectualisme moderne est ramené dans ces propositions trop fameuses. Si pour saint Augustin, certes *la foi est un don de Dieu...* il faut bien voir que la foi c'est la confiance que la volonté accorde à une autorité reconnue divine, et cela pour de bonnes raisons, parfaitement susceptibles d'être explicitées ». Toute l'originalité de l'augustinisme se condense pour l'auteur dans le mot des *Soliloques :* « Dieu et l'âme. Rien de plus ? Non, rien ! » Il n'y a pas de place ici pour un *Peri Kosmou*, une philosophie de la nature et du monde. « Augustin ne tolère pas qu'on s'arrête à définir des fins subordonnées ; il ne parlera que de moyens : voyageurs en route vers la patrie bienheureuse, nous n'avons pas le droit de nous attarder à jouir de la beauté du pays traversé, ni du charme du voyage ». Sur quoi l'auteur ajoute : « Il y a mieux à faire ici qu'à chercher atténuations et excuses : il y a dans ce jugement une valeur religieuse propre, un enseignement qui conserve une valeur permanente... Car il est bien vrai que la tentation majeure que l'humanité rencontre, au cours de son pèlerinage à travers le temps de l'histoire, est d'oublier — séduits que nous sommes par la splendeur si authentiquement réelle des valeurs proprement terrestres — ce qu'est la Splendeur suprême de Dieu et qu'il est le but, la Fin, du voyage. L'artiste se fera une idole de son art, l'amant de son amour, l'homme d'action de la cité qu'il est de son devoir de construire. A tous il est utile de répéter que l'homme n'est pas sur la terre pour lui-même ni pour elle-même — mais pour Dieu ; que l'homme n'est pas une espèce animale dont la fonction serait d'élaborer des civilisations les unes après les autres, comme les fourmis

ou les termites travaillent inlassablement à édifier, puis à refaire leurs magnifiques et fragiles demeures : il est bon, il est salutaire de s'entendre rappeler qu'au moyen de tous ces échafaudages provisoires que sont les œuvres de l'homme, l'architecte divin construit cette Cité de Dieu, le seul séjour définitif où l'homme connaîtra le repos éternel : *Ar hit ctus aedificat per machinas transituras domum manentem*. Car la spiritualité augustinienne s'achève en théologie de l'histoire. » Disons à l'honneur d'Henri Marrou qu'il a su voir, exprimer avec force ce qui est l'*esprit* de saint Augustin.

Charles Journet

HENRI MARROU, *L'histoire*, dans « Esprit », novembre 1955, pp. 1772 et suiv.

Rendant compte de l'*Histoire générale des civilisations* publiée sous la direction de Maurice Crouzet, Henri Marrou, s'élevant à des considérations plus générales, pense que pour exposer l'ensemble de notre connaissance du passé humain non plus du point de vue des empires, des états, des nations, du récit des événements, mais en fonction du phénomène spécifique des civilisations, il fallait choisir nettement entre trois partis possibles : « 1° ou bien une histoire universelle, conçue à l'intérieur des cadres traditionnels les plus scolaires ; 2° ou bien une histoire hardiment centrée sur l'Europe occidentale, ce qui eût été parfaitement légitime puisque (la chose a été bien mise en lumière, après tant d'autres, par Toynbee) nous assistons à une progressive unification du monde, toutes les civilisations se fondant l'une après l'autre dans l'Occidentale (dont la marxiste, ne l'oublions pas, n'est après tout qu'un aspect) : on aurait montré son développement continu, les autres civilisations étant évoquées à mesure que, et dans la mesure où elles entraient en contact avec l'Occident, étaient influencées par lui tout en l'influençant lui-même. C'était le projet primitivement très cohérent conçu par l'UNESCO du temps de Huxley : une histoire du développement scientifique de l'humanité qui aurait décrit la formation de notre civilisation technique en insistant sur l'apport des divers peuples à ce trésor commun (aux Chinois revient le papier et la boussole, aux Arabes le zéro, aux Celtes le roman et le pantalon) ; 3° ou bien enfin un inventaire strictement objectif de toutes les richesses du passé de l'humanité, de toutes les civilisations qui ont existé, même si elles ont péri, de toutes les valeurs qu'elles avaient créées ».

L'auteur ajoute : « Mes confrères historiens s'irritent quand je leur serine qu'il ne nous est pas permis de nous dispenser d'un minimum de réflexion proprement philosophique. Pourtant, il eût fallu ici commencer par se demander : qu'est-ce qu'une civilisation ? Elucider hardiment les deux ordres de problèmes que cette notion... pose à l'historien. » Le *problème des limites* d'abord, que Toynbee a bien vu. Que signifie la division de l'histoire moderne par siècles ? ou celle de l'antiquité entre la Grèce et Rome ? Qu'est-ce qui donne le droit de parler de *la* civilisation de la République romaine ? ou du Haut-Empire romain ? A la distinction trop scolaire Grèce-Rome, une histoire des civilisations aurait dû substituer les deux blocs : civilisation hellénique, civilisation hellénistique... Le second ordre de problèmes concerne la *structure des civilisations* : « tel qu'il existe dans la psyché contemporaine ce concept hésite entre deux pôles : la civilisation conçue comme un *organisme*, aux multiples aspects mutuellement dépendants et formant une unité ; ou conçue comme un *inventaire* pur et simple. La véritable histoire se situe au cœur d'une dialectique serrée entre ces deux extrêmes : sans doute elle se méfie instinctivement des philosophies de l'histoire qui veulent ramener toute une civilisation à un principe unique, à un mot (et c'est pourquoi, n'en déplaise à plusieurs, j'aperçois une opposition irréductible entre le tempérament, la vocation historiques et le marxisme qui, quoi qu'il fasse, ne s'est jamais racheté de son péché originel, l'idéalisme). Mais d'autre part elle ne peut, ne serait-ce que pour des raisons pédagogiques, se passer d'hypothèses introduisant dans la masse tumultueuse de ses connaissances rationalité et unité ».

Saint Augustin nous conduisait à la conception d'une *théologie de l'histoire du salut de l'humanité*. Nous sommes situés avec les réflexions qu'on vient de lire, sur la limite d'une part de l'*histoire*, d'autre part de la *philosophie de l'histoire des cultures de l'humanité*. En tout, trois disciplines, non pas séparées, mais essentiellement distinctes. L'aberration de l'hégélianisme et du marxisme est ici de considérer comme « philosophie de l'histoire » les schèmes déterministes qu'ils imposent de force à l'histoire.

Charles Journet

SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, Bibliothèque augustinienne, Paris, Desclée de Brouwer, 1955, deux volumes de 612 et 712 pages.

L'audacieuse entreprise de donner en 85 volumes de poche, avec texte latin, traduction, présentation, notes, index, l'œuvre intégrale de saint Augustin, fait son chemin. Déjà douze volumes ont paru. Les onze premiers contiennent divers opuscules. Le douzième offrait une œuvre plus considérable les *Revisions* ou *Rétractations* (au sens de « traiter à nouveau »). Viennent de paraître les volumes 15 et 16 qui contiennent l'une des œuvres majeures du saint Docteur, le *De Trinitate*. Quatre auteurs se sont partagés l'immense besogne de la traduction et de l'annotation du texte. Deux Dominicains les PP. Mellet et Camelot, se sont chargés de la présentation du « mystère » qui occupe les sept premiers livres ; deux Jésuites, les PP. Agaësse et Moingt, de celle des « images » de la Trinité qui occupe les huit derniers livres. L'introduction est du P. Hendrikx, de l'ordre des ermites de saint Augustin. Le texte est divisé intelligemment, et les indications marginales, qui marquent les articulations de la pensée augustinienne, rendent la lecture aisée. Les notes de la première partie sont plus sobres. Celles de la seconde partie comportent chaque fois une analyse du livre, puis elles s'appliquent à suivre scrupuleusement et pas à pas les nuances et les progrès de la pensée. Les précisions qui nous sont données, les éclaircissements fournis par le rapprochement des textes pris en d'autres parties du même traité ou de l'œuvre entière de saint Augustin sont du plus grand prix. L'exégèse des « images » augustiniennes est rendue difficile par le fait que les distinctions qu'elles appellent entre gloire et grâce, grâce et nature, nature et facultés, facultés et activités, etc., ne se trouvent pas toujours chez lui à l'état explicite. De plus ces « images » ne sont-elles qu'*images?* Ne désignent-elles le mystère de la Trinité qu'*improprement*, par voie d'analogie métaphorique ? Certaines d'entre elles ne vont-elles pas au delà, ne désignent-elles pas le mystère *proprement*, par voie d'analogie métaphysique, ou plutôt de suranalogie de la foi ? Il faudra attendre saint Thomas pour avoir la réponse à ces questions.

Disons pour finir qu'une époque qui aura réussi à réunir des savants catholiques appartenant à tous les ordres religieux pour traduire la Bible de Jérusalem, les Pères de l'Eglise grecque et latine, les deux *Sommes* de saint Thomas, l'œuvre entière de saint Augustin, aura bien servi l'Eglise et bien mérité de la théologie.

Charles Journet

JEAN STEINMANN, *Saint Jean-Baptiste et la spiritualité du désert*, Coll. « Maîtres spirituels », Edit. du Seuil, Paris, 1955, 192 pages.

Un beau petit livre où l'on utilise au maximum les découvertes de Qumrân pour éclairer la figure du Baptiste, mais — et ce n'est pas le moindre mérite de ces pages — en soulignant nettement la transcendance du message du Baptiste, et bien sûr du christianisme, par rapport à l'idéal essénien (pp. 70, 90, 97, 99, 120).

Il semble que le baptême des Esséniens, celui des prosélytes, et celui de Jean, ait signifié, plus qu'une simple purification, un rite d'initiation qui préparait, selon les Esséniens et selon Jean, à la venue du jugement de Dieu (pp. 66, 120, 129). Mais dire que le baptême de Jean est « une institution divine » (p. 79) est une manière de parler qui peut faire difficulté.

Le mystère du baptême de Jésus par Jean nous paraît expliqué plus profondément selon l'exégèse de F. M. Braun, *Le baptême d'après le quatrième Evangile*, Revue Thomiste, 1948, pp. 347 et suiv., que selon l'exégèse ici proposée.

La seconde partie *Jean et la spiritualité du désert* est dominée par une grande idée. Jean est précurseur du christianisme, non à la manière d'un pur annonciateur, mais en inaugurant, sous l'inspiration de l'Esprit des aspects de la vie chrétienne que Jésus et le christianisme ratifieront et continueront : « L'erreur qui provoqua la Réforme protestante consistait à réduire la Bonne Nouvelle aux seules affirmations explicites des quatre Evangiles écrits, en oubliant le rôle de *memento* de ces petits livres qui n'étaient que les résumés d'une catéchèse orale beaucoup plus importante... Les dernières découvertes ont comblé une lacune béante de nos connaissances sur le contexte religieux des Evangiles. Le monachisme existait au temps de Jean-Baptiste et de Jésus. Ceux-ci, loin de le condamner, ont recruté chez les Esséniens leurs meilleurs disciples. Il était normal que

ce monachisme réapparaisse dans l'Eglise chrétienne » (p. 174).

Quelques critiques de détails. On nous dit que les rites d'ablution « étaient d'autant plus efficaces que, dans la pensée biblique excluant le dualisme âme-corps, ce qui purifiait le corps atteignait l'âme » (p. 66). Est-ce sérieux ? « Quand tu te laverais avec du nitre, et que tu emploierais la potasse en abondance, ton péché resterait marqué devant moi, dit le Seigneur Dieu » (Jérémie, II, 23). « Pharisien aveugle ! nettoie premièrement l'intérieur de la coupe et du plat, afin que l'extérieur aussi devienne net » (Mat., XXIII, 26). On écrit à la page 103 : « A en croire le parallèle avec le récit d'Esther, qui s'impose, la fille d'Hérodiade, Salomé, danse nue... » C'est juste le contraire que le lecteur trouvera dans Esther, V, 1 et suiv., XV, 4 et suiv. Plusieurs fautes de typographie : « Machéronte, citadelle située non loin de la rive *occidentale* de la Mer Morte » (p. 92), etc.

Les photographies sont splendides.

Charles Journet

RAMON SUGRANYES DE FRANCH, *Raymond Lulle, Docteur des missions, Avec un choix de textes traduits et annotés*, Editions de la Nouvelle Revue de Science Missionnaire, Schöneck-Beckenried, Suisse, 1954, 152 pages.

Un beau livre sur Raymond Lulle. L'auteur professeur à l'Université de Fribourg, catalan comme son héros, nous présente dans une première partie le *portrait* de Lulle, sa *vie*, l'analyse de son grand *dessein*. On entre tout de suite au cœur du sujet : « Vers la 30e année de sa vie — ce devait être autour de 1265 — le sénéchal du jeune Infant Jacques, futur roi de Majorque, a été bouleversé par une vision. *Il plut à Jésus-Christ, par sa grande pitié, de se présenter à moi cinq fois, crucifié — afin que de lui j'eusse souvenance et fusse énamouré — et que je fisse en sorte qu'il fût bien prêché dans le monde entier... Mon Aimé m'a pris ma volonté, et je lui ai donné moi-même mon entendement.* » Dès lors, Lulle jure « *de ne plus se donner de repos ni de consolation tant que le monde entier ne serait pas chrétien et tant que tous ne loueraient pas Dieu trine et un.* » Il écrit dans le *Livre de l'Ami et de l'Aimé :* « On demanda à l'Ami : — Qu'est-ce que le monde ? Il répondit : — Pour ceux qui savent lire, c'est un livre dans lequel on apprend à connaître l'Aimé. » Vers 40 ans, vint pour l'Ami, « *le moment de partir et de se charger du lourd fardeau que l'Amour fait porter à ses amants.* » Lulle quitte son pays, sa femme et ses enfants pour les routes du monde, comme un Don Quichotte de l'amour de Dieu et de l'amour du salut des hommes. A un clerc qui le traitait de fantasque, il répond vers la fin de sa vie : « Je fus un homme marié, père de famille, dans une bonne situation de fortune, lascif et mondain. Tout cela, j'y ai renoncé de plein gré, afin de pouvoir honorer Dieu, servir le bien public et exalter la sainte foi. J'ai appris l'arabe ; je suis plusieurs fois parti prêcher les Sarrasins. Arrêté, incarcéré et flagellé pour la foi, 45 ans durant j'ai travaillé à mouvoir les prélats de l'Eglise et les princes chrétiens pour qu'ils recherchent le bien public. Maintenant, je suis vieux et pauvre, mais je garde le même dessein et avec la grâce de Dieu, j'y persévérerai jusqu'à la mort. Que me diras-tu à présent ? Tout cela te semble-t-il fantasque ? » En 1316 à l'âge de 84 ans, il s'embarque encore pour la Barbarie. Roué de coups et lapidé par la foule, il est emmené par des commerçants gênois sur leur bateau et expire à la vue des côtes de Majorque.

Lulle était de 7 ans plus jeune que Thomas d'Aquin mais devait lui survivre 42 ans. Sa *biographie* qui est un récit fait par lui à l'un de ses disciples nous est donnée en traduction avec les notes et les commentaires nécessaires. Suit la présentation de son *grand dessein :* idéal missionnaire, principes théologiques, méthodes d'évangélisation. Il a su discerner avec tant de profondeur en quoi la *mission* différait de la *croisade :* « Si le roi sarrazin se défend par la puissance corporelle contre la puissance de nos âmes, il faut que sa puissance soit vaincue et subjuguée par l'excès de notre amour et l'honneur que nous rendons à la Passion de Notre-Seigneur, et par les larmes et le sang, et par de saints hommes qui en secret ou ouvertement iront parmi les infidèles. » On est d'autant plus surpris et déconcerté quand on lui verra joindre à cet idéal de mission le vieil idéal tout différent de la croisade. Serait-ce le résultat d'un découragement tardif ? M. Sugranyes qui avait d'abord accepté cette hypothèse, y renonce. Lulle a pour ainsi dire doublé son idéal de mission d'un idéal d'unification et de pacification temporelle du monde, et cela dès le début.

Sous l'influence des Dominicains (Ray-

mond de Pennafort, Raymond Martin), Lulle avait compris la nécessité et l'importance de l'apostolat intellectuel. Il accordait une confiance étrange à une manière de prouver la vérité catholique qu'il disait lui avoir été donnée du ciel. Mais il connaissait admirablement la langue, la philosophie, la théologie musulmanes. Ses exposés devaient avoir le caractère de preuves « ad hominem ». S'il est meilleur à la Bonté divine de se communiquer, il lui est aussi meilleur de se communiquer à l'intérieur de Dieu par les processions divines, qu'à l'extérieur par la création : c'est ainsi qu'il tentait de persuader les musulmans du mystère de la Trinité.

La deuxième partie de l'ouvrage est précieuse. Elle nous donne une présentation et une traduction des principaux chapitres de cinq de ses œuvres : *Doctrine puérile, Blanquerna, Livre de Contemplation, Traité sur la manière de convertir les infidèles, Chant de Ramon. Blanquerna* est un vaste roman didactique divisé en cinq livres, en souvenir des cinq plaies, où sont exposés les cinq états de vie : mariage, religion, prélature, pape et cardinaux, vie contemplative. Evast et Aloma, couple parfait, représentent le premier livre. Leur fils Blanquerna sera successivement moine, abbé, évêque et pape, et devançant Célestin V, renoncera à la papauté pour la vie contemplative. Une fois pape, Blanquerna divise le *Gloria in excelsis* en quinze parties : la première phrase sera sa devise, les quatorze autres la devise de chacun de ses cardinaux. Tous les besoins de la chrétienté apparaissent ainsi dans ce roman. Dans le *Traité sur la manière de convertir les infidèles*, on lit : « L'amour de Dieu, chez nos contemporains, est relégué au second rang, subordonné à d'autres fins. Ils l'aiment pour s'assurer les succès de ce monde et la gloire de l'autre, et ils le craignent pour échapper aux peines de l'enfer. S'il y en a, de-ci de-là, ils sont aujourd'hui trop peu nombreux, ceux qui aiment Dieu de manière primordiale, substantiellement, en raison de leur fin, et eu égard à ce qu'il est bon, grand, éternel... Que l'on s'étonne encore de l'affreux état de notre monde ! » Le *Chant de Ramon* est émouvant :

Je suis créé et l'être m'est donné
pour servir Dieu et l'honorer
et suis tombé en maint péché
et en l'ire de Dieu me suis placé
Jésus vint à moi crucifié
voulut que Dieu fût de moi aimé
J'ai pris la croix, donné mon amour
à la Dame des pécheurs,
pour que d'elle m'advienne grand secours
Mon cœur est une demeure d'amour
et mes yeux fontaine de pleurs
je suis partagé entre joie et douleur.

Une préface lucide et pénétrante du R. P. Jean-P. de Menasce souligne l'originalité de la vie de Lulle et l'actualité de sa pensée. Charles Journet

OLIVIER LEROY, *Sainte Jeanne d'Arc, Les Voix*, Coll. « Sagesse et cultures », Alsatia, Paris, 1956, 156 pages.

« Ce travail est destiné à faire connaître avec plus de détails, d'exactitude, et aussi de manière plus ordonnée que de coutume, ce qu'il est possible de connaître sur ce que Jeanne appelait ses Voix, c'est-à-dire ses apparitions et les paroles qu'elle entendait... Je ne me suis pas borné à la lecture approfondie et inlassable du Procès, j'ai lu tout ce qui compte sur Jeanne d'Arc ; mais sans grand profit pour mon sujet... J'ai évité toute allusion directe à des auteurs vivants. Je ne tiens pas à avoir raison contre quelqu'un, mais contre l'erreur où qu'elle se trouve (et je l'ai trouvée dans des camps opposés). D'ailleurs, si je connais mieux la question des Voix que tel historien de métier, je serais bien imprudent d'en tirer vanité. Ayant donné plus de temps et d'attention à un sujet limité, il est naturel que j'en connaisse mieux le détail qu'un historien sollicité par beaucoup d'autres problèmes. »

Olivier Leroy, professeur agrégé de l'Université s'est intéressé principalement aux question d'ethnologie, d'où ses livres : *Essai d'introduction critique à l'étude de l'économie primitive* (1925) *La raison primitive, Essai de réfutation de la théorie du prélogisme* (1927) ; puis aux questions de critique historique du merveilleux, d'où les livres : *La lévitation, Contribution historique et critique à l'étude du merveilleux* (1928, épuisé), *Les hommes-salamandres, Recherches et réflexions sur l'incombustibilité du corps humain* (1935, épuisé), *La splendeur corporelle des saints* (1936), *Miracles* (1951). Le présent livre sur sainte Jeanne d'Arc est un chef-d'œuvre. Le sujet était difficile, et l'on sait combien controversé. Il fallait l'éclairer non pas du dehors, mais du dedans, en laissant parler

les tout premiers documents, et chacun — c'est ce qui importait souverainement — avec le son de voix qui lui est propre. Tel est le suprême respect de la vérité qu'on pouvait exiger de l'historien. On le trouvera dans ces pages transparentes.

Charles Journet.

RUDOLF BULTMANN, *L'interprétation du Nouveau Testament*, Introduction et traduction par Odette Laffoucrière, Coll.« Les Religions », Aubier, 1955, 238 pages.

On nous donne ici la traduction de huit études séparées de R. Bultmann, tirées pour la plupart de *Glauben und Verstehen*, et de *Kerygma und Mythos :* 1. Foi, prédication, théologie ; 2. Le problème de l'herméneutique ; 3. De la révélation naturelle ; 4. L'apport de la « théologie dialectique » à la science du Nouveau Testament ; 5. L'historicité du *Dasein* et de la foi ; 6. Nouveau Testament et mythologie ; 7. Sur la démythisation ; 8. La confession christologique et l'œcuménisme. Le mot *Entmythologisierung*, conducteur chez Bultmann a été traduit par *démythisation*. (On regrette que l'imprimeur n'ait pas de caractères grecs.)

L'introduction nous rappelle que Bultmann fut, de 1924 à 1928, professeur à Marbourg avec Heidegger, qu'il est un des trop rares exégètes à faire la critique de la connaissance exégétique, et le premier en date des théologiens à introduire les catégories heideggeriennes dans la science humaine de la Révélation. Elle se termine malgré tout par un acte de confiance : « A la limite, on pourrait croire qu'à ses yeux, pour que le Christ fût le Ressuscité, il n'avait pas besoin de ressuciter. Pareille formule, qui est nôtre, si elle ne trahit pas la pensée de Bultmann, ne sauve pas ce qu'implique le fait de la Résurrection du Christ pour l'ensemble du monde chrétien. Si décevante que nous jugions cette interprétation, il n'en reste pas moins que Bultmann a posé des principes qui ne l'imposent pas et peuvent être par ailleurs des plus utiles. »

Disons pour nous que les catégories heideggeriennes conduisent tout droit Bultmann à nier radicalement les définitions de Nicée et de Chalcédoine sur le Christ vrai Dieu et vrai homme. « La formule *le Christ est Dieu* est fausse, si elle suppose que Dieu est une grandeur objectivable... Elle est juste lorsque *Dieu* est compris comme l'événement de l'action de Dieu », p. 231 ; en d'autres mots, le Christ, en annonçant le commencement du temps du salut, est l'événement eschatologique par lequel se fait la rencontre entre nous et Dieu. « L'être-Seigneur du Christ, sa divinité, n'est jamais qu'un événement », p. 231. En conséquence, Bultmann reproche au Conseil œcuménique des Eglises d'avoir, à Amsterdam, reconnu officiellement « Jésus-Christ comme Dieu ».

Charles Journet

JÉROME HAMER, O. P., « *Le Christ est ressuscité* », *Un important débat dans le protestantisme contemporain* (*R. Bultmann et K. Barth*), dans « L'Eglise et les Eglises », Edit. de Chevetogne, 1954, pp. 437-468.

Le R. P. Hamer, auteur du livre sur *Karl Barth, Etude sur sa méthode dogmatique*, Paris, 1949, professeur au Collège théologique de La Sarthe (Huy). Belgique, examine ici le débat qui met aux prises Rudolf Bultmann et Karl Barth sur un point fondamental.

Selon Bultmann, Paul a reçu un avertissement transcendant de salut, qui vaut pour lui, et pour tous ceux qui comme lui en seront touchés personnellement. Il l'a exprimé en parlant d'un Christ préexistant, de l'incarnation, de la mort rédemptrice, de la résurrection de Jésus, de son ascension, de son retour à la fin des temps. Cette mythologie, élaborée avant l'avènement de la pensée scientifique, et qui n'a rien de spécifiquement chrétien, est périmée et inacceptable à l'homme moderne. La tâche du théologien est dès lors de *démythologiser* l'événement du salut : c'est-à-dire, sans porter atteinte à sa transcendance d'avertissement personnel, de l'exprimer dans un cadre de pensée acceptable à l'homme moderne. Ce cadre nous est fourni, selon Bultmann, par la philosophie de Heidegger : non qu'elle soit inamovible, mais sa valeur provient d'un fait, elle est la philosophie de notre temps. Le choc central, l'événement du salut, reste transcendant, mais il se formulera en langage heideggérien d'angoisse et de salut.

En face de Bultmann, Barth défend, pour une part essentielle, la position qui est aussi celle du catholicisme. Selon Barth, Bultmann renouvelle l'erreur du jeune Luther qui ramenait l'ampleur cosmique du message biblique à un simple avertissement personnel, au drame intime et secret de ma propre justi-

fication. La préexistence du Christ, son incarnation, sa mort, sa résurrection, son ascension, sont des faits réels, mystérieux, qui ont inauguré une nouvelle économie du monde. Voilà l'immensité du message évangélique auquel s'ouvre la foi, et la foi n'était pas moins un scandale au temps de saint Paul qu'elle ne l'est aujourd'hui pour l'homme moderne.

Pour une part cependant, K. Barth ne réussit pas à représenter la position qui s'impose pour un catholique dans ce débat, et c'est là que le P. Hamer intervient. 1° Il y a deux aspects dans des faits comme la résurrection, et plus généralement les miracles et la vie de Jésus : un aspect *mystérieux* qui est objet de foi, et un aspect *miraculeux* qui est discernable à la raison, et c'est ceci que Barth ne réussit pas à affirmer. Nous ne disons pas discernable à la science au sens moderne du mot, nous disons discernable à la raison, soit préscientifique, soit scientifique. Il faut renvoyer ici, par exemple, à l'étude de J. Maritain sur *Le discernement médical du merveilleux d'origine divine*. Et. Carmélit., avril, 1937, p. 95. 2° Barth a raison de récuser la valeur de la philosophie heideggérienne, et son aptitude à nous transmettre valablement la révélation biblique. Mais sa profession de protestantisme orthodoxe ne lui permet pas de dire en quoi cette philosophie est fausse, ni s'il en est une qui ne le soit pas. Et ici nous renvoyons aux solides études sur Heidegger publiées par le R. P. Maurice Corvez dans la Revue Thomiste : le dernier a pour titre *La place de Dieu dans l'ontologie de Martin Heidegger*. 1955, p. 377.

Charles Journet

L. Malevez, S. J., *Le message chrétien et le mythe, La théologie de Rudolf Bultmann*, Museum Lessianum, Desclée de Brouwer, 168 pages.

C'est en 1941 et en 1951 que Rudolf Bultmann, exégète de profession, publia successivement deux petits écrits, l'un intitulé *Nouveau Testament et Mythologie, Le problème de la démythologisation du message néotestamentaire ;* l'autre *Sur le problème de la démythologisation*, qui ont « secoué avec une force extraordinaire... certaines positions de la théologie protestante et causé bien des troubles dans de jeunes esprits, les détachant du christianisme traditionnel et les engageant, malgré ses intentions dans la voie d'un existentialisme purement philosophique qui risque bien de n'avoir de chrétien que le nom ».

Il faut louer le P. Malevez du souci qu'il a de présenter la pensée, parfois ambivalente de Bultmann, avec le maximum de compréhension et de clarté, et de la discuter dans son chapitre final.

Selon Bultmann, le Nouveau Testament exprime le *message divin*, l'événement du salut, dans un *mythe* emprunté soit à l'eschatologie juive, soit à la gnose païenne, soit plus généralement, à ce qu'il appelle la pensée objectivante. Ainsi présenté, cet ensemble est, nous dit-on, inacceptable au chrétien moderne. Il convient de le démythologiser, de retrouver, sous l'enveloppe périmée, l'événement du salut, valable pour tous les temps. Démythologiser, c'est opposer à « l'ontologie de la pensée objectivante, représentative », « l'ontologie de la pensée existentiale » de Heidegger. Tout ce qui concerne les données dogmatiques sur le Verbe fait chair, les miracles de Jésus, la valeur rédemptrice de sa mort en croix, sa résurrection et son Ascension, le miracle de Pentecôte, doit être abandonné. La question à poser en face de ces données est : Qu'est-ce que Dieu veut me dire, à moi, par ces choses ? quel est pour moi l'événement du salut masqué par ces mythes ? Les événements de la vie et de la mort du Christ sont purement historiques (*historisch*), semblables à tous les autres événements de l'histoire. Pourquoi le Nouveau Testament lui-même a-t-il revêtu l'historique par le mythologique ? C'est pour signifier que, lorsque ce pur historique nous est présenté dans la prédication orale des apôtres et de l'Eglise, et seulement alors, il recèle pour nous l'événement du salut, à savoir la parole de Dieu interpellante, qui nous met en demeure de l'accepter ou de la refuser. Sous le *phénomène* de « l'historique », il y a, coupé de lui, et sans aucun retentissement sur lui, le *noumène* de « l'événement du salut ». Pour le seul croyant, et pour la seule foi, l'historique se charge d'un sens divin, apparu pour la première fois en Jésus, et toujours présent sous la prédication chrétienne ; il devient *geschichtlich*. Voilà à quoi se réduit pour lui le « scandale » du christianisme.

On le voit, la pensée protestante est la toile de fond sur laquelle se dessine l'esquisse de Bultmann. Ce n'est pas à dire qu'il ne rencontre aucune opposition chez les théo-

logiens protestants. O. Cullmann lui reproche de réduire « l'histoire biblique du Nouveau Testament » à n'être plus « qu'un mythe sans rapport avec le noyau » ; il refuse donc d'accepter la coupure kantienne établie par Bultmann entre *historisch* et *geschichtlich*, entre phénomène et noumène ; et il rejoint ainsi, pour autant, la grande théologie catholique, pour qui le *miracle* du Christ et de l'Eglise est un corollaire du *mystère* du Christ et de l'Eglise. Karl Barth lui reproche de parler de la signification de la résurrection du Christ alors qu'il n'y aurait pas eu de résurrection du Christ.

De son côté, le P. Malevez écrira : « Comment le lecteur chrétien de Bultmann ne lui dirait-il pas dans sa surprise : Ils ont enlevé mon Seigneur, et je ne sais où ils l'ont mis ? » Il pense que le succès de Bultmann vient en partie de ce qu'il fait droit à l'humain méconnu dans le barthisme. Il estime qu'une interprétation existentiale du message reste possible. Nous trouvons, pour notre part, fragiles les passages où il essaie de concilier entre elles « l'ontologie de la pensée objectivante » et « l'ontologie de la pensée existentiale ». Si la doctrine de l'union hypostatique signifie quelque chose, c'est dans le registre d'une pensée que la pensée existentiale prétend balayer et exterminer. C'est donc cette pensée même existentiale qu'il faut *d'abord* attaquer de front, comme le fait le P. Corvez dans la Revue Thomiste. Et c'est *ensuite* qu'on verra l'usage apologétique qu'il est peut-être (?) possible d'en faire.

Charles Journet

KARL BARTH, *Hegel*, n° 38 des « Cahiers théologiques », Delachaux et Niestlé, 1955, 58 pages.

C'est la traduction du chapitre 10 de l'ouvrage allemand de K. Barth sur *la préhistoire et l'histoire de la théologie protestante au XIX^e siècle*, édition de 1952.

L'étonnant, dit Barth qui aime le paradoxe, n'est pas que Hegel ait considéré son système comme la conclusion définitive de la philosophie de l'histoire. L'étonnant, « c'est que l'homme du XIX^e siècle n'ait pas effectivement reconnu dans la philosophie de Hegel la réponse définitive à son exigence dans le domaine de la pensée, à son exigence spirituelle essentielle... Pourquoi Hegel n'est-il pas devenu pour le monde protestant ce que Thomas d'Aquin est devenu pour le monde catholique ? » p. 7. On a rompu à moitié, et sans gloire avec Hegel. La raison ? « Il se pourrait bien que l'hegelianisme ait été l'expression classique de l'exigence essentielle du XIX^e siècle ; mais que, justement pour cette raison, il ait révélé les limites de cette exigence, l'impossibilité de satisfaire, à partir de cette exigence, toutes les autres exigences de la vérité. La rupture avec Hegel pourrait bien être la feuille de vigne avec laquelle l'homme essayait de cacher ce dont il avait honte devant lui-même, devant les autres et devant Dieu », p. 12.

Il faudrait reprendre la tentative de Hegel : donner satisfaction aux exigences de l'homme moderne, mais en les dépassant et sans mépriser aucun des aspects de la vérité auxquels l'homme moderne reste inattentif. Tâche impossible à la pure philosophie, mais que devrait entreprendre la théologie dialectique dont l'office est de présenter à chaque époque le message de la Parole de Dieu. Reprendre Hegel en dépassant Hegel.

On résume, pp. 41 et suiv., les trois caractères principaux de la pensée hegelienne : 1° *divinisation de la vérité.* L'homme moderne reculera-t-il devant la découverte du caractère révélé de la vérité absolue, devant l'impérialisme, le fanatisme de la vérité, et continuera-t-il de laisser modestement de côté de la vérité qui est Dieu ? 2° *connaissance mouvante de la vérité.* Hegel veut qu'on considère la vérité comme un mouvement, une histoire ; elle n'existe que dans l'événement ; « Dieu lui-même est cet événement et n'est rien en dehors de cet événement... Cette conception de la vérité en face de toutes les vérités, repose elle aussi évidemment sur une base théologique. La vérité ne peut être si menaçante, si inquiétante, les vérités ne peuvent être si instables, toute science ne peut être si relative, que si la vérité — ainsi qu'il est admis constamment chez Hegel — est identique avec Dieu lui-même. 3° *caractère dialectique de ce mouvement.* Hegel a affirmé que la contradiction était la loi de la vérité comprise comme histoire, que la vie est un continuel A = non A et que la logique doit se régler sur la vie, non l'inverse. Pour Barth qui ne distingue pas ici entre conciliation des contraires et conciliation des contradictoires, le message de Hegel signifierait ici « le passage à travers les contradictions jusqu'à la paix qui surpasse toute intelligence et le retour à ces contradictions dans un désespoir qui porte en lui sa conso-

lation », p. 44. Ce résumé de ce qu'il y a de valable dans la pensée hegelienne selon Barth, cet écho de la pensée souverainement rationaliste de Hegel dans une âme dévastée par le pessimisme philosophique des réformateurs est extrêmement instructif. Il va de soi qu'il appellerait bien des réflexions. Mais notre présent propos est ailleurs.

Venons-en à la transformation que la théologie doit faire subir à la pensée hegelienne pour la rendre salutaire. 1° Selon la théologie barthienne, la théorie de la vérité ne devrait être que la théorie de l'action pratique de l'homme. Or une telle théorie doit faire halte devant deux points qui ne nous sont connus que par la révélation : le péché et la réconciliation. La doctrine de Hegel est inacceptable en tant qu'elle veut faire sortir ces deux événements de la nature même de l'homme. 2° Il n'est pas question chez Hegel d'une confrontation de l'homme et de Dieu, d'une parole prononcée par Dieu et entendue par l'homme, ayant le caractère d'une révélation nouvelle de l'un à l'autre ; « le Dieu vivant de Hegel — il a bien vu que Dieu était vivant, mieux que beaucoup de théologiens — est pourtant l'homme vivant », p. 50 ; « le mouvement propre de la vérité devrait être séparé du mouvement propre de l'homme (mais ici il lui est identifié aussi expressément et aussi logiquement que possible) pour pouvoir vraiment être considéré comme le mouvement propre de Dieu », p. 51. 3° « L'identification de Dieu avec la méthode dialectique... représente une limitation à peine supportable, et même une annulation de la souveraineté de Dieu, qui rend bien problématique la qualification de *Dieu* appliquée à ce que Hegel appelle esprit, idée, raison, etc. » Dans la mesure où Dieu se comprend et comprend toutes choses dans la conscience de l'homme, « tout ce que Dieu est et tout ce qu'il fait sera considéré par l'homme comme une nécessité propre à Dieu », p. 51. La création, la réconciliation ne sont plus des actes libres, mais nécessaires. Sans la communauté, Dieu ne serait pas l'esprit de la communauté, et ne serait pas Dieu. « Hegel, en faisant de la méthode dialectique et de la logique l'essence de Dieu a rendu impossible la connaissance de la dialectique réelle de la grâce qui est fondée sur la liberté de Dieu », p. 52.

Ainsi, « la théologie ne pouvait, pas plus que la conscience moderne de la culture, accepter la philosophie de Hegel ». Ce que Barth lui reproche c'est d'avoir rejeté Hegel pour de fausses raisons, et peut-être justement à cause de « ce qu'il y avait d'authentiquement théologique chez Hegel ». Selon Barth « ce grand méconnu a exprimé ce que son siècle tout entier — y compris ses théologiens — portait au fond de lui-même ». Non contente des objections qu'elle avait à lui opposer, la théologie, devenue plus « sérieuse », aurait dû en outre comprendre Hegel, et le siècle eût été changé. « Mais alors Hegel n'eût pas été Hegel ; et nous devons nous contenter de le considérer tel qu'il était en réalité : une grande question, une grande désillusion, et peut-être — quand même — une grande promesse », p. 53.

Personnellement, et du point de vue de la théologie, j'avoue que j'ai peine à voir dans l'hegelianisme « une grande promesse ». Il aura été utile, mais, on l'a dit, comme le feu qui éclaire la nuit les récifs. J'ai peine aussi à comprendre comment K. Barth peut faire mérite à Hegel de vues (il loue Hegel d'avoir dit que la vérité est identique avec Dieu lui-même) qu'il est contraint de lui refuser ensuite (il blâme Hegel d'avoir identifié le mouvement propre de la vérité avec le mouvement propre de l'homme). Ces balancements ne vont pas sans lasser.

Charles Journet

F.-J. LEENHARDT, professeur à la Faculté autonome de théologie de l'Université de Genève, « *Ceci est mon corps* », n° 37 des « Cahiers théologiques », Editions Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1955.

1. Il ne manquera peut-être pas de catholiques pour se sentir enclins à accueillir cet écrit avec faveur. M. Leenhardt n'y répudie-t-il pas ouvertement des thèses tenues pour essentielles au sein de certain protestantisme ? Ne fait-il pas là une intéressante tentative de réhabilitation de la valeur du sacrement comme tel ? Ne se rapproche-t-il pas dans cette mesure de la doctrine traditionnelle de l'Eglise catholique.

Heureusement, dans un avertissement qui mérite bien son nom, M. Leenhardt s'efforce de leur éviter le ridicule d'une semblable tentation. « Pas plus qu'il n'y a ici infidélité au protestantisme, il n'y a coquetterie à l'égard du catholicisme romain, déclare-t-il. Je souhaite que les protestants m'épargnent d'absurdes reproches ; mais je ne souhaite pas moins que les catholiques m'épargnent d'absurdes louanges » (p. 10).

Voilà qui est net et bien tranché et d'ailleurs parfaitement exact. A l'égard de ce qu'il appelle le « romanisme », M. Leenhardt n'a abandonné aucune de ses antipathies.

Il admet bien, pour avoir lu assez de textes catholiques tout à fait formels, que « tout le monde est d'accord pour écarter toute action magique » dans le sacrement (cf. pp. 54 et 67). A ses yeux toutefois la Réforme a réagi contre les « formes diverses et sournoises de la magie religieuse et sacramentelle ». Et d'expliquer : « 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 » (p. 16). Ainsi la théologie sacramentaire de l'Eglise, « en certains de ses développements », n'est pas exempte de magie.

Un peu plus haut (p. 8), M. Leenhardt dit connaître des théologiens romains, peu nombreux il est vrai, « qui réagissent contre certaines erreurs que les réformateurs ont condamnées dans la messe papiste et les superstitions eucharistiques ». Ces théologiens, qui ne sont pas désignés plus explicitement, « s'exposent pour retrouver le catholicisme authentique » et « leurs efforts rencontrent en partie ceux des réformateurs ». Ces efforts devraient aboutir, selon M. Leenhardt, à « non seulement distinguer l'un de l'autre en pensée, mais séparer dans les réalités concrètes le catholicisme authentique et le romanisme » (p. 11). Il faut donc choisir d'être ou romain ou catholique authentique.

En attendant, M. Leenhardt s'afflige de ce que, fidèle à lui-même, le catholicisme romain n'ait point « modifié la théologie du acerdoce ni mis en cause les prérogatives de la hiérarchie ». Il réédite l'accusation d'une Tradition (opposée à la Bible, naturellement) « qui a puisé constamment aux sources polluées de la religion naturelle ». Singulièrement oublieux de l'imbrication congénitale du pouvoir civil et du pouvoir religieux dans les « cités-églises » protestantes et notamment dans celle de Calvin, il écrit gentiment : « 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. » Pas question pour lui d'imaginer que selon nous l'Eglise n'est pas d'institution humaine, mais l'Epouse du Christ dont parle saint Paul aux Ephésiens, (v, 25-28) « sans tache, ni ride, ni rien de semblable, mais sainte et immaculée », et qu'elle ne saurait s'identifier avec les péchés et les faiblesses de ses membres qu'elle s'efforce au contraire de guérir et de purifier par la grâce sacramentelle et par l'enseignement de celui qui lui a dit : « Qui vous écoute, m'écoute. » C'est pourquoi il écrit avec un air légèrement scandalisé : « 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. » Nouvelle et discrète invitation à quitter le romanisme pour le catholicisme authentique.

2. Nous sommes donc dûment avertis de ne pas donner à la thèse de M. Leenhardt un sens trop catholique qui lui serait étranger. Et si cette thèse emprunte au catholicisme certaines idées et jusqu'à certaines expressions théologiques telles que « opus operatum », « ex opere operato », il importe avant tout de les situer dans le nouveau contexte qu'on leur impose et de ne point se fier à d'apparentes concordances.

M. Leenhardt reprend notamment le terme de « transsubstantiation », mais il le détourne si radicalement de son sens primitif que l'on se demande de quelle utilité peut bien être l'introduction d'une si fâcheuse équivoque en pareille matière. Mieux aurait valu, comme les luthériens avec leur « impanation », inventer franchement quelque néologisme.

3. Du point de vue catholique, il est possible, nous le croyons nous aussi, de dénoncer dans le protestantisme un « spiritualisme de la désincarnation », une « conception mnémique du christianisme » réduisant celui-ci à la *mémoire* du fait évangélique primitif. Dans cette perspective, et sous prétexte d'échapper précisément à une conception magique des sacrements, on en est venu à ne plus considérer la Cène que comme un simple mémorial, un symbole ou un pur signe du fait unique de la Rédemption, du don de Jésus, qui a eu lieu dans le passé mais ne saurait se prolonger jusqu'à nous par le moyen de sacrements sensibles et matériels (car « la chair ne sert de rien »).

M. Leenhardt semble s'être rendu compte de ce danger inhérent au protestantisme et le désir d'y obvier n'est peut-être pas étranger à sa thèse.

Celle-ci, en effet, voudrait tirer à son profit certains avantages de la position catholique d'une présence du Christ continuée parmi nous de génération en génération sous les espèces sacramentelles, mais en excluant précisément la notion catholique de présence réelle.

Entre le pur symbolisme protestant dont on constatait l'insuffisance et le réalisme catholique, n'y aurait-il pas une position moyenne qui permît de recueillir les avantages du second tout en palliant aux inconvénients du premier mais sans tomber dans le « romanisme » abhorré et ses « superstitions eucharistiques » ?

M. Leenhardt s'est employé à la chercher avec une ingéniosité à laquelle nous rendons hommage. Examinons toutefois la solidité de sa construction.

4. Luttant donc contre le « désincarnationisme » (qu'on nous pardonne l'expression) de ses frères et confrères protestants, M. Leenhardt dit par exemple : « Le spirituel le meilleur et le plus pur ne répugne nullement à recourir au sensible » (p. 18) et plus loin : « 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 » (p. 19). Traduisons : l'homme, en vertu de sa nature même, peut surimposer aux choses des significations de signes et de symboles. C'est l'évidence même, et c'est vrai des Juifs et des Grecs.

Le théologien genevois retrace ensuite les rites judaïques de la Pâque qui rappelaient la délivrance de la servitude d'Egypte et préfiguraient la Cène où le Christ s'est personnellement substitué à l'agneau pascal. Cette analyse l'amène à découvrir l'importance du geste du Christ disant : « Ceci est mon corps » dans un contexte rituel donné et à un moment particulièrement solennel. Il reconnaît la valeur que l'on doit accorder au mot corps qui signifie finalement ici la nature humaine considérée dans sa totalité.

Mais voici que M. Leenhardt, après tant d'autres, songe à opposer le mode de penser grec (qui serait celui de la théologie catholique) au mode de penser hébraïque (qui serait celui de Jésus et de la Bible). Nous arrivons au centre de la thèse.

Rompant avec l'interprétation symboliste protestante, M. Leenhardt admet que lorsque Jésus dit en parlant du pain : « Ceci est mon corps », cela ne signifie pas : « Ceci représente mon corps » ou tout autre formule évasive. C'est bien son propre corps (c'est-à-dire lui-même tout entier) qu'il a en vue et qu'il veut donner à ses disciples. « Il assume ce pain comme son corps, comme l'organe de sa présence et sa manifestation » (p. 26). M. Leenhardt va même, nous l'avons dit, jusqu'à employer le mot catholique de « transsubstantiation ». Mais dans quel sens exactement ?

Pas dans le sens de la théologie catholique, bien sûr, car, nous explique-t-il, celle-ci est « esclave des catégories grecques de pensée », c'est-à-dire que pour elle, « 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 » (p. 38).

Il nous a dit ailleurs (p. 16) que « la prépondérance de la Parole de Dieu dans l'Eglise (protestante) s'oppose à la menace du substantialisme, du « chosisme » et aux formes diverses et sournoises de la magie religieuse et sacramentelle ».

Croire que la substance du pain ait pu être changée en la substance du corps du Christ, c'est succomber à la tentation du « chosisme » et ouvrir toute grande la porte aux « superstitions eucharistiques ».

« 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 » (p. 38).

Mais alors ? Alors il faut bien comprendre que contrairement au grec, « le langage de l'hébreu exprime non 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... 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... 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 » (p. 28).

« 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. 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. » Mais « il reste bien entendu qu'au plan de sa composition matérielle, cette chose demeure toujours identique à elle-même. Le pain demeure du pain » (p. 30).

Ainsi, la pensée de M. Leenhardt est claire : le pain demeure du pain, mais sa *substance* est dite changée par le fait que la parole du Christ lui donne une nouvelle *destination*, une nouvelle *finalité*, autre que celle du pain, et qui est de perpétuer sa présence corporelle parmi les hommes.

« Pour saisir la substance de la réalité, précise-t-il, 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. 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 » (p. 31).

5. Ainsi on oppose ici ce qu'une chose est par son *être*, à ce qu'elle est par sa *destination*. Et rien de plus légitime. Mais en même temps on brouille tout en appelant substance, non ce qu'une chose est par son être, mais ce qu'elle est par sa destination. Elie, dit saint Jacques, « était un homme comme nous » ; devant Dieu et devant les hommes, il était par son être, par sa nature, par sa substance, non un ange, mais un homme. Par vocation, par destination, Elie était prophète. « Le Verbe s'est fait chair », il a pris notre être, notre nature humaine, notre substance humaine ; il l'a emportée dans les cieux transfigurée, mais non transsubstantiée. Voilà le « chosisme » du Message évangélique. Il n'y a pas de distinction entre pensée grecque et pensée hébraïque qui tienne. Il faut choisir d'être chrétien ou de ne pas l'être.

6. Il faut dissiper une autre confusion.

Il est exact que le corps du Christ est l'organe, l'instrument de sa présence : mais c'est *directement*. En vertu de l'union hypostatique, le corps du Christ est instrument *conjoint* à la personne du Christ (comme ma main est instrument conjoint à ma personne), il est partie intégrante de la personne du Christ, *organe* au sens propre de la personne du Christ. Jésus était ainsi présent chez Simon le Pharisien ou chez Marthe et Marie.

Si l'on dit avec M. Leenhardt que le pain, restant pain, est l'organe, l'instrument de la présence du Christ, ce n'est plus directement, mais *indirectement*. Le pain ne peut être qu'un instrument *séparé* de la personne du Christ (un bâton est un instrument séparé de ma personne), il ne saurait être partie intégrante de la personne du Christ, le mot organe est ici employé *improprement*.

Dans le premier cas : Ceci est mon corps, veut dire : Ceci n'est plus du pain, c'est mon corps au sens propre. Voilà la présence immédiate, la présence réelle, la présence substantielle. Et voilà la transsubstantiation.

Dans le second cas : Ceci est mon corps, veut dire : Ceci est du pain qui médiatise mon corps, qui est présenté comme étant mon corps. C'est du pain, au sens propre ; c'est mon corps, seulement au sens impropre, par la figure de style qui donne le même nom à l'instrument et à l'agent, au transmetteur et à la cause, au signe et au signifié. Voilà la présence médiate, la présence *in alio* ou présence de signe, la présence par interposition d'une autre substance. *Et il n'y a pas ombre alors de transsubstantiation.* Calvin, en rejetant la transsubstantiation, a raison contre M. Leenhardt.

Une mère qui contemple la photographie de son enfant, voilà une présence de signe ; une mère qui serre son enfant dans ses bras, voilà une présence réelle, une présence substantielle.

7. En voulant à tout prix fuir la notion première naturelle de la substance pour lui substituer sa notion arbitraire et fidéiste, M. Leenhardt se rencontre à nouveau avec la vieille difficulté que les luthériens adressaient aux zwingliens et calvinistes : c'est que l'efficacité de la parole : « Ceci est mon corps », bien que prononcée par Jésus-Christ lui-même, est soumise en définitive à la foi du croyant.

En effet, supposons deux fidèles protestants assistant à la même Cène. L'un d'eux ne croit, selon une tradition qu'il estime bien établie, qu'à un pur mémorial, à une présence

du Christ simplement symbolique. L'autre partageant la conviction de M. Leenhardt, voudra voir au delà du pain, qui demeure du pain, mais dont le Christ fait l'organe, l'instrument de sa présence, le Christ donnant réellement son corps, se rendant présent, se donnant lui-même. Pour le premier, le morceau de pain n'est qu'un symbole, tandis que pour l'autre, *ce même pain* « est véritablement le corps du Christ dans la célébration du rite, parce que le Christ le présente à ce moment-là comme tel ». Qu'on le veuille ou non, le pain ne subit la « transsubstantiation » au sens de M. Leenhardt, il ne devient le corps du Christ que *subjectivement* et dans la seule mesure où le croyant le reçoit pour tel. Par rapport à l'un des deux fidèles, il sera « transsubstantié » et non par rapport à l'autre. Sans doute, répond M. Leenhardt, mais « 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 ».

Etrange « objectivité » qui permet à une même réalité à la fois d'être et de n'être pas. Etrange foi également qui crée son objet lequel n'existe « objectivement » que pour elle. Si c'est se rendre « esclave » que de croire que la parole souveraine du Christ est capable de réaliser ce qu'elle dit dans les faits et dans la substance même des choses, indépendamment de tout assentiment humain, nous voulons bien être « esclave » à ce prix-là et ce ne sera pas « des catégories grecques de pensée », mais des démarches naturelles de l'intelligence humaine créée par Dieu tant chez les Juifs que chez les Gentils et que la foi ne vient pas contredire mais surélever et illuminer.

Bien entendu, lorsque M. Leenhardt emprunte à la théologie catholique son expression « opus operatum » et « ex opere operato » indiquant que l'action du célébrant est purement instrumentale quelle que soit son indignité éventuelle, il en change le sens, car dit-il, s'il y a indignité du célébrant et du communiant, nous n'avons alors qu'une « parodie de la Cène, odieuse pour la foi, *sans réalité objective* » (nous soulignons).

8. Il est curieux, disons-le en passant, que M. Leenhardt ait construit son interprétation des paroles de Jésus à la Cène « en ne recourant qu'aux seules indications des Evangiles synoptiques » (p. 5) et en écartant donc volontairement l'important chapitre VI de l'Evangile selon saint Jean et les témoignages de la première épître aux Corinthiens.

M. Leenhardt a tenté de pallier à la critique majeure que les théologiens catholiques adressent au protestantisme et à sa conception du sacrement. Il a admis une sorte de présence réelle mais jusqu'au miracle exclusivement. Il semble avoir, après Calvin, recommencé la tentative de concilier luthériens et zwingliens. En fait, il n'a pas mieux réussi que Calvin.

Lucien Méroz

NOVA ET VETERA

ÉDITEUR L. MÉROZ, GENÈVE

12 Boulevard Georges Favon

Direction : Charles Journet, Fribourg (Suisse).
Secrétaire de rédaction : R. P. Jean de la Croix Kælin, O. P., 12, boulevard Georges Favon, Genèv.

Administration : Librairie L. Méroz, 12 bd Georges Favon, Genève.
Compte de chèques postaux : Revue *Nova et Vetera* I 10232, Genève.

Conditions d'abonnement :

Suisse : Abonnement annuel ordinaire : frs 10.—.
Abonnement de soutien : frs 15.—.
Le numéro : frs 2.80.

France : Abonnement annuel ordinaire : frs fr. 1000.—.
Abonnement de soutien : frs fr. 1500.—.
Le numéro : frs fr. 280.—.
On peut s'acquitter par mandat postal international, par virement bancaire ou auprès de notre dépositaire général pour la France :
Librairie St-Paul, rue Cassette 6, Paris VI^e^. Compte de chèques postaux : Paris 243.60.

Autres pays : Abonnement annuel ordinaire : frs 12.—
Le numéro : frs 3.— (franco de port)

Les abonnements sont annuels et partent du N^o^ 1. Les nouveaux abonnés qui souscrivent à n'importe quel moment de l'année en cours reçoivent les numéros déjà parus.