

R. P. Éd. HUGON, O. P.

MAÎTRE EN THÉOLOGIE, PROFESSEUR DE DOGME
AU COLLÈGE PONTIFICAL « ANGÉLIQUE » DE ROME
MEMBRE DE L'ACADÉMIE ROMAINE DE SAINT-THOMAS

La Sainte Eucharistie



PARIS

PIERRE TÉQUI, LIBRAIRE-ÉDITEUR
82, RUE BONAPARTE, 82

—
1916

<http://www.liberius.net>

© Bibliothèque Saint Libère 2020.

Toute reproduction à but non lucratif est autorisée.

La Sainte Eucharistie

DU MÊME AUTEUR

LIBRAIRIE P. TÉQUI :

Hors de l'Église point de salut. In-12, 2 ^e édition . . .	3 50
La Causalité instrumentale en Théologie. In-12. . .	2 »
Réponses théologiques à quelques questions d'actualité. In-12.	2 »
Le Mystère de la Rédemption. In-12, 2 ^e édition . . .	3 50
Le Mystère de la Très Sainte Trinité. In-12. . . .	3 »
Le Mystère de l'Incarnation. In-12	3 50
La Vierge-Prêtre. In-12.	0 50

LIBRAIRIE P. LETHIELLEUX :

Les Vœux de religion contre les attaques actuelles. In-12.	1 50
La Fraternité du Sacerdoce et de l'État religieux. In-12.	1 50
Le Rosaire et la Sainteté. In-16	1 25
La Lumière et la Foi. In-12	2 50
Marie pleine de grâce. In-12	3 50

Cursus Philosophiæ ad Theologiam Doctoris Angelici propædeuticus. Six volumes in-8° :

I. <i>Logica</i>	6 »
II. <i>Philosophia naturalis. I. P. Cosmologia</i>	5 »
III. <i>Philosophia naturalis. II. P. Biologia et Psychologia</i>	5 »
IV. <i>Metaphysica psychologica</i>	4 »
V. <i>Metaphysica ontologica. I.</i>	4 50
VI. <i>Métaphysica ontologica. II.</i>	5 »

APPROBATIONS

Nous, soussignés, avons examiné l'ouvrage du
T. R. P. EDOUARD HUGON : *La Sainte Eucharistie*, et
nous déclarons en approuver la publication.

Rome, Collège Pontifical « Angélique », en la fête
du Saint-Sacrement, le 3 juin 1915.

FR. THOMAS-M. PÈGUES, O. P.
Maître en Théologie.

FR. RÉGINALD GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.
Lecteur en Théologie.

IMPRIMATUR

FR. HYACINTHUS-M. CORMIER,
M. G. O. P.

IMPRIMATUR

Parisiis, die 14^a Septembris 1915

H. ODELIN,
V. G.

AVANT-PROPOS

Nos études sur les mystères du salut appelaient comme complément normal un livre analogue sur l'Eucharistie, ce Mémorial des merveilles divines, qui est — comme nous l'exposons dès le début du livre — la synthèse du christianisme, qui achève le mystère d'amour, continue la réparation pour le mystère du mal, inaugure le mystère du triomphe.

Ne rien omettre d'important dans un sujet si essentiel, ne pas trop s'étendre dans un sujet si vaste, c'est le programme qui s'imposait, et il fallait, pour le réaliser, bien déterminer d'abord la place de l'Eucharistie dans l'économie du surnaturel, puis les diverses questions qui concernent la présence réelle, le sacrement, le sacrifice. Bien que l'Eucharistie soit un sacrifice avant d'être un sacrement et que le Sauveur y soit victime avant d'y être nourriture, l'étude du sacrement

passé la première, à cause des notions générales qu'elle donne sur l'ensemble du mystère.

Telle est donc la division naturelle du livre :

- I. *APERÇU GÉNÉRAL SUR L'EUCCHARISTIE.*
- II. *LA PRÉSENCE RÉELLE.*
- III. *L'EUCCHARISTIE SACREMENT.*
- IV. *L'EUCCHARISTIE SACRIFICE.*

En nous attachant à un enseignement exact, précis et ferme, en essayant de construire — comme précédemment — sur l'inébranlable fondement de l'Écriture et de la Tradition l'édifice de la synthèse théologique, nous ne pouvions pas négliger les considérations qui intéressent la piété dans un mystère où la charité doit être de notre part, comme elle l'est de la part de Dieu, le premier et le dernier mot.

Nous souhaitons que ces pages contribuent à faire apprécier et aimer cet Autel où Jésus s'immole comme victime, cette Table de communion où il se donne en nourriture, ce Tabernacle d'où il nous console et nous bénit.

PREMIÈRE PARTIE

Aperçu général sur l'Eucharistie

Selon le langage de pieux mystiques, l'Eucharistie resplendit dans le ciel de l'Eglise comme le soleil parmi les astres du firmament.

Pour donner une vue d'ensemble sur ce mystère, en faire ressortir l'importance capitale, il suffira de montrer comment l'Eucharistie est la synthèse du plan divin, quelle place elle a toujours occupée dans la vie de l'Eglise, comment elle a été attaquée par l'erreur et défendue par le Magistère infallible.

CHAPITRE PREMIER

L'Eucharistie, synthèse du plan divin

Toute l'histoire de l'humanité, tout l'ensemble de notre religion, tout le plan divin, se ramènent à trois mystères : un mystère d'amour, un mystère de mal, un mystère de triomphe (1). L'Eucharistie, qui est elle-même un mystère de foi, prolonge et achève le mystère d'amour, continue la réparation pour le mystère du mal, commence et inaugure le mystère du triomphe. Nul besoin de longs discours pour justifier chacune de ces assertions.

I

L'EUCCHARISTIE MYSTÈRE DE FOI

De même qu'il est impossible de plaire à Dieu sans la foi, ainsi est-il absolument nécessaire de

(1) C'est ce qu'explique notre livre : *Le Mystère de la Rédemption*, ch. I.

prendre la foi comme guide pour explorer la Merveille des merveilles, le Saint des saints, le Sacrement des sacrements, l'insondable Miracle, l'Amour des amours, selon que les docteurs se plaisent à désigner l'Eucharistie.

C'est la même foi qui nous certifie la présence réelle et l'Incarnation. Notre-Seigneur, dans le discours de la promesse, les associe comme deux mystères de foi. Prenant occasion de la multiplication miraculeuse des pains matériels, il passe au pain de vie. Le pain qui donne la vie au monde c'est le Verbe incarné, le Christ présenté à nous par la foi surnaturelle. « Je suis le pain descendu du ciel; celui qui croit en moi a la vie éternelle (1). » Le discours s'achemine vers un objet nouveau : du pain spirituel le Sauveur passe au pain qui est sa chair. Le murmure des Juifs amène Jésus à des affirmations plus accentuées et jusqu'au précepte nouveau : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous. Celui 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 est vraiment un breuvage. Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui (2). »

Cette nourriture est plus que la foi : aussi bien le Maître ne dit-il plus, comme d'abord : celui qui croit en moi, mais bien : celui qui mange ma chair et boit mon sang. Et cependant ici en-

(1) JOAN., 41, 46.

(2) *Ibid.*, 54-57.

core la foi est nécessaire. La présence réelle, la réception du corps et du sang, ne sont intelligibles que pour ceux qui ont la foi. Le manque de foi, voilà le grand et insurmontable obstacle. « Il en est parmi vous qui ne croient pas (1). »

Quiconque ne croit pas est condamné à ne rien comprendre; et, donc, pour saisir les paroles de la promesse, il faut commencer par un acte de foi et dire au Christ, avec Pierre : « Vous avez les paroles de la vie éternelle, et nous avons cru et nous avons connu que vous êtes le Christ Fils de Dieu (2). »

L'Eucharistie est un mystère de foi à bien des titres.

D'abord, elle suppose, continue, prolonge, multiplie, pour ainsi dire, le mystère de l'Incarnation.

Nous adorons sur l'autel le corps, l'âme, l'humanité tout entière unie hypostatiquement à la personne divine : c'est le Verbe Incarné qui est là, ou, comme dit le concile de Trente, nous croyons que Notre-Seigneur Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme, est véritablement et substantiellement présent sous les espèces du pain et du vin (3). C'est bien l'Incarnation prolongée et en quelque sorte multipliée (4). Le Christ, en effet,

(1) JOAN., 65.

(2) *Ibid.*, 70. — Voir Mgr RUCH, art. *Eucharistie*, dans le *Diction. théol. cathol.*, fasc. XXXVI et XXXVII; J. LEBRETON, art. *Eucharistie*, *Diction. apolog.*, fasc. V; Mgr BATHFOL, *L'Euchéristie*, 5^e édition revue et corrigée.

(3) Conc. Trid., sess. XIII, cap. 1 et can. 1.

(4) Les Pères ont souvent étudié, médité, ces rapports merveilleux entre l'Incarnation et l'Eucharistie. Voir S. IGNACE d'Antioche, *Smyrn.*, c. II, 1., S. JUSTIN, *Apol.*, LXVI; P. G VI, 422;

devait monter au ciel et il voulait cependant faire sa demeure parmi nous, non point pour quelques années et en un seul endroit, comme il avait d'abord habité la Palestine, mais jusqu'à la fin des temps et sur tous les points du globe. Quelle sera la solution du problème : monter au ciel et rester avec nous? La sagesse et l'amour d'un Dieu ont inventé l'Eucharistie!

Par sa présence visible, qui a lieu à la manière des corps, l'Humanité sainte n'est qu'au ciel, par sa présence eucharistique, qui a lieu à la manière de la substance, tout entière dans le tout et tout entière dans chaque partie du tout, Jésus homme peut habiter avec tous les enfants des hommes.

L'Eucharistie continue et consomme le mystère de la Rédemption, car elle nous communique les mérites et les satisfactions du Sauveur. La Rédemption s'est accomplie dans un sacrifice parfait; la messe le renouvelle et nous en applique les fruits. La Rédemption est une restauration qui s'opère par le contact de notre humanité avec celle du Christ; l'Eucharistie produit cette transformation : nous avons ici l'union la plus étroite qui se puisse concevoir dans la nature, celle de l'aliment avec celui qui le prend, avec cette différence profonde que nous changeons la nourriture en notre substance, tandis que le Christ nous transforme en lui. La communion est déjà pour notre nature une restauration efficace qui promet la restauration définitive de la résurrection glo-

rieuse : parce que notre chair a été unie à celle du Sauveur ici-bas, elle sera associée à son triomphe éternel (1). Restauration de l'âme, qui est remplie de grâce, restauration du corps, qui reçoit le gage de sa gloire future : *Mens impletur gratia et futuræ gloriæ pignus nobis datur* (2).

C'est ainsi que nos grands mystères sont résumés dans l'Eucharistie, appelée excellemment *mysterium fidei*.

En elle-même aussi, l'Eucharistie est un mystère de foi.

Le changement total du pain au corps de Jésus et du vin en son sang est un de ces gigantesques miracles que la foi seule peut affirmer. Nous constatons bien dans la nature des mutations partielles, et l'une des plus remarquables est la conversion des aliments en notre chair; mais il n'y a que la forme de changée, la matière passe et reste dans notre organisme. Dans l'Eucharistie rien n'est anéanti et *tout* est changé en un corps glorieux, qui ne subit aucune modification intérieure. Ce qui demeure est réel et palpable, mais sans support naturel, car les espèces eucharistiques, les accidents du pain et du vin, n'ont pour les soutenir que la vertu de l'Infini. Les sens affirment l'existence de leur objet propre, les accidents visibles et tangibles, l'intelligence serait naturellement portée à conclure : « la substance du pain est là »; mais la foi intervient pour préserver l'esprit de toute erreur en lui révélant que la vertu du Tout-Puissant a converti

(1) JOAN., VI, 55

(2) S. THOM., Offic. SS. Sacram., ant. II. Vesp.

toute la substance du pain et du vin et qu'elle conserve les accidents sans aucun support.

Le mystère se prolonge d'une autre manière : le corps de Jésus est tout entier sous chaque espèce et sous chaque partie de chaque espèce et présent simultanément sous tous les autels du monde entier.

En même temps qu'il se rend présent dans l'hostie, le Christ est victime; son corps est glorieux comme au ciel et cependant il est immolé mystiquement dans cette action sacramentelle qui est le sacrifice unique et véritable des temps nouveaux! La foi empêche la raison de se déconcerter.

La raison, à son tour, constate qu'aucune de ses données certaines n'est contredite ni heurtée par le mystère. L'auteur de l'être, créateur et conservateur de toute réalité, peut changer ce qu'il y a de réalité dans une créature en ce qu'il y a de réalité dans l'autre, et produire la transsubstantiation, soutenir par sa vertu infinie les accidents précaires, mieux encore que ne le faisait la substance créée, supprimer les effets secondaires de l'étendue, et faire qu'un corps existe à la manière d'une substance.

Tous ces miracles deviendront intelligibles à quiconque aura commencé l'étude de l'Eucharistie par un acte de foi.

C'est ce que fait ressortir merveilleusement Bossuet : « Ainsi l'œuvre de notre salut se consume dans l'Eucharistie, en mangeant la chair du Sauveur. Il faut y apporter la foi, car c'est par là qu'il commence; il faut croire en Jésus-

Christ, qui donne sa chair à manger, comme il faut croire à Jésus-Christ descendu du ciel et revêtu de cette chair (1). »

II

L'EUCCHARISTIE MYSTÈRE D'AMOUR

Le concile de Trente a traduit cette pensée en un langage d'une plénitude et d'une énergie admirables : « Notre Sauveur, au moment de quitter ce monde pour retourner à son Père, institua ce sacrement, dans lequel il a versé avec effusion toutes les richesses de son amour divin envers les hommes. *Salvator noster, discessurus ex hoc mundo ad Patrem, sacramentum hoc instituit; in quo divitias divini sui erga homines amoris velut effudit* (2). »

Tout est à remarquer dans ces paroles : ce n'est pas seulement de l'amour, ce sont toutes les richesses de l'amour divin; c'est plus qu'un don, c'est une effusion de l'amour.

Le sens chrétien applique instinctivement au présent sujet les paroles du disciple bien-aimé : *In finem dilexit eos* (3), il a aimé les siens jusqu'à la fin, c'est-à-dire jusqu'au bout, jusqu'à l'excès, jusqu'à l'apogée, jusqu'au sublime. L'amour est pour Dieu, comme pour nous, le premier et

(1) BOSSUET, *Méditations sur l'Évangile*, 32^e jour.

(2) Sess. XIII, cap. II.

(3) JOAN., XIII, 1.

le dernier de tous les dons : tout ce que nous pouvons donner vient de notre amour et ce que nous donnons enfin pour couronner tout ce qui a précédé c'est encore notre amour. Dans l'Eucharistie Dieu nous fait l'effusion de son amour de la manière la plus complète et la plus universelle.

Si nous considérons ici les trois aspects que saint Paul admire dans l'Incarnation (1), nous serons bientôt convaincus que le don est sans mesure : la *profondeur*, pas de limite de ce côté, car c'est l'infini qui se donne tout entier; la *largeur*, point de limite, car il se donne à tous sans exception; la *longueur*, point de limite, car il se donne à chaque instant et jusqu'à la fin des siècles.

Arrêtons-nous un peu sur chacune de ces pensées.

Et d'abord, la profondeur. Si, pour nous prouver sa tendresse, écrivions-nous ailleurs (2), Dieu créait chaque jour une terre nouvelle et des cieux nouveaux, nous serions confondus. Eh bien! pour venir à nous dans l'Eucharistie, il doit faire des miracles plus difficiles et plus grands que la création de la terre et du ciel. Le changement du pain au Corps de Jésus et du vin en son Sang imprime une secousse à la nature entière. La mer Rouge suspendit ses flots à la voix de Moïse; à la voix du prêtre la nature suspend ses lois, les miracles s'enchaînent les uns aux autres, le monde est comme ébranlé par l'incroyable pro-

(1) *Ephes.*, III, 18.

(2) *La Mère de grâce*, p. 60.

dige de la consécration, et, pour maintenir l'ordre au milieu de cette commotion gigantesque, il faut une puissance plus grande, en un sens, que la puissance de créer : *In hac conversione plura sunt* DIFFICILIORA QUAM IN CREATIONE (1).

Et cependant tous ces miracles gigantesques ne sont pas encore le don de l'Eucharistie, ils n'en sont que la préparation. Si la préparation est si grandiose, que va être le don lui-même? Ah! le ciel peut bien s'incliner, la terre peut bien s'ébranler, la nature peut bien suspendre ses lois, car c'est l'Infini qui va se donner tout entier!

Notre-Seigneur, en effet, nous donne dans l'Eucharistie ses trois abîmes insondables : l'abîme de son Cœur, l'abîme de son Ame, l'abîme de sa Divinité. Le Sacré-Cœur est là, ce Cœur qui a tant aimé et qui aime tant les hommes. L'Ame de Jésus est là, avec tous ses trésors de science, de sagesse, de gloire, de sainteté. La divinité est là, car la personne du Verbe est indissolublement unie au Corps et au Sang; les trois personnes sont là, en vertu de cette loi d'amour qui les enchaîne ineffablement l'une à l'autre. Il est impossible d'aller plus loin que l'Infini, et c'est pourquoi il est impossible d'aller plus loin que le don de l'Eucharistie. Voilà la profondeur.

L'étendue, la largeur : le Dieu de l'Eucharistie ne repousse personne, et tout le monde peut tressaillir au nom de l'Eucharistie. Le prêtre, lui, tressaille, car ce nom lui dit le secret de ses plus douces joies; la vierge tressaille, car il lui rap-

(1) S. THOM., III. P., q. 75, a. 8, ad 3.

pelle la source où elle va puiser les suaves et austères délices de sa virginité; le pécheur et le mourant tressaillent, car il leur promet le pardon et l'espérance (1).

La longueur, la durée : chaque jour, à chaque instant et jusqu'à la consommation des siècles, Jésus ébranlera le ciel et la terre pour nous aimer. Quand nous aurons le malheur d'offenser Dieu, il y aura encore un prêtre qui montera à l'autel, et, tandis que la voix de nos fautes s'élèvera pour nous accuser, la voix de l'Eucharistie s'élèvera aussi, mais pour crier : amour et pardon ! Tant qu'il restera un ministre pour célébrer et un fidèle pour communier, le Christ renouvelera ces miracles plus difficile que la création !

Le miracle a une voix bien éloquente, plus forte que celle du tonnerre; plus haut que cette voix, retentit dans l'Eucharistie la voix de l'amour : *super omnia clamat amor*. Jésus se donne tout entier, se donne à tous, se donne toujours; voilà bien le mystère d'amour poussé jusqu'au bout, jusqu'à l'apogée : *in finem dilexit eos*.

L'humanité pourrait-elle résister à tant d'avances ? *Sic nos amantem quis non redamaret?*

(1) Cf. *Le Rosaire et la Sainteté*, p. 71.

III

L'EUCCHARISTIE CONTINUE LA RÉPARATION POUR LE MYSTÈRE DU MAL

La satisfaction pour le péché mortel demande une réparation infinie capable de venger une offense infinie.

Bien que tous les actes de l'Homme-Dieu aient possédé cette valeur surabondante, le plan divin, que justifient les plus admirables convenances, a voulu que la réparation fût une satisfaction pénale et se terminât dans le plus douloureux des sacrifices (1).

Dans l'Eucharistie, Jésus ne souffre plus, n'acquiert plus des mérites nouveaux ou des satisfactions nouvelles, mais il continue l'œuvre de la rédemption, il offre encore à son Père les sentiments parfaits qui ont jadis sauvé le monde, et il renouvelle sans cesse le sacrifice réparateur.

En face de ce mystère effroyable du mal qui se poursuit toujours, nous avons à l'autel l'infinie réparation du calvaire qui n'est jamais interrompue.

L'Eucharistie est un sacrifice avant d'être un sacrement, et Jésus y est victime avant d'y être nourriture!

(1) Voir *Le Mystère de la Rédemption*, chap. II, III, IV.

Quoiqu'il reste glorieux, il est immolé; bien qu'il soit impassible, il se met comme dans un état de mort. Oui, dit le concile de Trente, il s'immole d'une manière non sanglante ce même Christ qui s'est offert une fois d'une manière sanglante sur l'autel du calvaire (1).

Et même quand le sacrifice eucharistique est terminé, Jésus consent à rester pauvre comme un mort, immobile comme un mort, isolé comme un mort.

Il était bien pauvre sur sa croix, puisqu'il vit partager sous ses yeux ses derniers vêtements, mais son humanité demeurait visible. A l'autel, il se dépouille même de l'apparence de son humanité, et il se couvre d'un voile d'emprunt, très infime, très fragile et qui n'est lui-même qu'une apparence : les apparences sacramentelles, voilà tout le vêtement sous lequel il veut se montrer à nous. Lorsque nous entourons le tabernacle de riches décorations, il nous tient compte de ces marques d'amour, mais, lorsque nous venons à les retirer, ses sentiments n'ont pas varié; et il habite indifféremment les somptueuses basiliques, les grandes cathédrales, l'humble église des campagnes et la hutte sauvage où le missionnaire va le déposer.

Immobile comme un mort, il reste à la place où nous l'avons laissé et il attend un ordre pour changer. On consacre l'hostie pour la porter en procession, Jésus se laisse faire; pour la donner au malade, au moribond, il se laisse faire; on

(1) Conc. Trid., Sess. XXII, cap. vi.

vient la prendre pour la jeter dans la boue, il se laisse faire...

Isolé comme un mort, car pour beaucoup d'hommes il est relégué loin de la société des vivants, comme un enseveli dont il n'y a plus à s'occuper. On passera devant ses églises sans songer à sa présence, et, si certaines âmes s'efforcent de le dédommager, il reste bien souvent seul le jour, et pendant les longues heures de la nuit il n'a pour témoin de son amour que la lampe silencieuse et les anges invisibles du saint lieu...

Le péché mortel demanderait en quelque sorte la mort et la ruine des coupables (1). Le sacrifice de l'autel obtient que Dieu pardonne. « Ce sacrifice est propitiatoire, dit le concile de Trente, et, si nous nous approchons de Dieu contrits et pénitents, avec un cœur sincère et une foi droite, avec crainte et respect, il nous fait obtenir la miséricorde et trouver la grâce dans nos besoins. Apaisé par cette oblation, Dieu accorde le don de la pénitence et remet les péchés, même les crimes énormes (2). »

L'éloquence du sang est tellement puissante que, dès qu'elle parle, Dieu et les hommes l'écoutent. Si l'on pouvait réunir dans le calice des expiations tout le sang qui fut versé pour la cause de Dieu, le sang des martyrs, des cheva-

(1) *Le Mystère de la Rédemption*, ch. II, III, VII.

(2) « Docet sancta Synodus sacrificium istud vere propitiatorium esse, per ipsumque fieri ut, si cum vero corde et recta fide, cum metu et reverentia, contriti ac poenitentes, ad Deum accedamus, misericordiam consequamur et gratiam inveniamus in auxilio opportuno. Hujus oblatione placatus, Dominus gratiam et donum poenitentiae concedens, crimina et peccata etiam ingentia dimittit. » Sess. XXII, cap. II.

liers, des croisés, de tous les peuples, il semble que Dieu dirait : Je pardonne, c'est le sang des nations! Eh bien! dans le calice de l'autel il y a plus que le sang des martyrs et des saints, plus que le sang des nations : ô Dieu, pardonnez, c'est le sang de votre Fils! Et Dieu pardonne et le monde continue à prospérer, et le mystère du mal est réparé, parce qu'il y a continuellement à l'autel un amour victime...

IV

L'EUCCHARISTIE INAUGURE LE MYSTÈRE DU TRIOMPHE

Jésus-Christ est déjà glorieux au tabernacle et il glorifie son Père infiniment. Lors même que le monde entier viendrait à se taire, que l'Eglise n'aurait plus de voix, que les anges et les saints interrompraient la louange en paradis, Dieu serait indiciblement loué par une seule messe. Jésus-Eucharistie est une louange infinie, une action de grâces infinie : voilà déjà la gloire divine annoncée sur tous les autels du monde, voilà le triomphe de Dieu inauguré au sein de l'humanité! « Rien, dit Léon XIII, ne peut honorer Dieu davantage ni lui être plus agréable que le sacrifice de la divine victime (1). »

Une manière très efficace de contribuer à cette glorification c'est de nous unir au Prêtre-Vic-

(1) LÉON XIII, Encyc. *Miræ caritatis*, 28 mai 1902.

time; c'est d'offrir au Père Eternel les dispositions et les sentiments de son Fils immolé mystiquement à la messe; c'est de prier, de louer, de remercier, d'aimer par le cœur même de ce Fils, notre représentant, notre avocat, notre intercesseur, notre prêtre et notre frère...

Par l'Eucharistie Notre-Seigneur attire à la Trinité tout entière les hommages et les adorations de l'humanité. Dieu est hélas! tant oublié! Mais combien il le serait davantage sans le Saint-Sacrement! L'Eucharistie oblige les hommes à penser à leur Créateur. La messe, la communion, les autres exercices du culte, qui partent de l'Eucharistie ou s'y ramènent, sont la forme pratique, concrète, efficace, du devoir envers Dieu.

Et puis, le Saint-Sacrement devient l'occasion de certaines glorifications plus solennelles qui préludent, pour ainsi dire, à la glorification définitive du grand jour. Nos admirables congrès eucharistiques, de Londres, de Cologne, de Montréal, de Madrid, de Vienne, de Lourdes, sont parmi les plus belles manifestations du surnaturel : en voyant toutes ces têtes humaines s'incliner devant le Christ comme nous voyons dans nos vastes plaines les épis se laisser mener et courber au souffle des vents, nous avons déjà une idée assez pleine du triomphe de Dieu...

Le règne social du Christ apparaît ainsi dans sa réalité.

C'est encore par l'Eucharistie que notre triomphe personnel s'inaugure ici-bas. Du moment que la chair de Jésus a touché notre chair, que son sang s'est uni à notre sang, nous sommes sa-

crés pour le triomphe, c'est-à-dire pour la résurrection de la gloire: « Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle, et moi je le ressusciterai au dernier jour (1). »

C'est assez : on a compris comment l'Eucharistie résume tout le plan divin, en achevant le mystère de l'amour, en continuant la réparation pour le mystère du mal, en commençant le mystère du triomphe.

Le lecteur voudra achever lui-même cette étude dans la méditation, la prière, l'amour...

(1) JOAN, VI, 55. — Nous aurons à reprendre cette belle doctrine sur laquelle la pensée des Pères s'arrête avec une particulière complaisance, lorsque du dogme de la présence réelle ils concluent à la résurrection de la chair. Voir, entre autres, saint IRÉNÉE, *Hæres*, IV, 18, v. 2, 3; *P. G.*, VII, 1028, ss. 1124, 1126, ss; S. GRÉGOIRE de Nysse, *Orat. catech.*, 37; *P. G.*, XLV, 96; S. CYRILLE, *In Joan.*, IV, II; *P. G.* LXXIII, 580-581.

CHAPITRE II

L'Eucharistie dans la vie de l'Église

L'Eucharistie a toujours été inséparable de la vie de l'Église : d'abord, parce qu'on a toujours regardé l'union de l'Eucharistie comme le symbole de l'union ecclésiastique; ensuite, parce que le fonctionnement de l'organisme surnaturel de l'Église ne saurait se faire sans l'Eucharistie; enfin, parce que les divers noms donnés à ce sacrement impliquent l'idée de l'Église.

I

L'UNION DE L'EUCCHARISTIE ET L'UNION DE L'ÉGLISE

Saint Thomas ramène à deux les fins principales de l'Eucharistie : commémorer la passion de

Jésus-Christ et nous en appliquer les fruits, ensuite symboliser et réaliser l'union du Christ avec les chrétiens et avec l'Eglise tout entière.

L'Eucharistie est le sacrement de la passion du Seigneur, et dès lors tout ce qui est l'effet de la passion devient l'effet de l'Eucharistie. Ne pouvant rester toujours avec nous par sa présence sensible et nous communiquer par ce contact les fruits de sa mort rédemptrice, il a voulu y suppléer par l'institution de ce grand œuvre d'amour.

C'est aussi le sacrement de la charité et par là même de l'union. La charité est une puissance de cohésion, d'unité; l'Eucharistie est le signe et le facteur de l'union des fidèles avec le Christ, de la paix, de la concorde, de la communion parfaite dans l'Eglise universelle (1).

L'économie que saint Thomas vient de caractériser avec tant d'énergie, les Pères l'avaient déjà magnifiquement exaltée. Ils considèrent l'Eucharistie, non comme un sacrement ordinaire, source de grâce et principe de vie surnaturelle, mais comme la suite et le prolongement de l'Incarnation, comme la consommation de l'œuvre du Christ dans la sainte Eglise. Par l'Incarnation le Sauveur prend la nature humaine pour la guérir tout entière et la vivifier (2); par l'Eucharistie il s'unit à chacun de nous pour être notre vie et la vie de l'Eglise entière.

Ainsi saint Ignace d'Antioche voit dans le

(1) Cf. S. THOM., *Comm. in Joan.*, VI, lect. 6; IV *Sent.*, dist. 8, aa 1 et 3; III. P., q. 75, a. 1. q. 79, a. 1; etc.

(2) Cf. *Le Mystère de l'Incarnation*, p. 126.

pain eucharistique le signe de l'union des fidèles avec le Christ, union « dans l'obéissance à l'évêque et aux prêtres par une pensée divine, rompant un pain unique, qui est le remède de l'immortalité, l'antidote pour ne point mourir, mais pour vivre en Jésus-Christ toujours (1) ».

Saint Chrysostome montre tout ce qu'il y a de fécond dans la belle doctrine de saint Paul touchant l'unité eucharistique et l'unité ecclésiastique, *I. Cor.*, x 16-17 : Nous sommes un seul corps nous tous qui participons à un même pain et à un même calice (2).

Saint Cyrille d'Alexandrie recourt à une expression très pittoresque et très pleine pour traduire cette réalité. « En donnant son corps à manger dans l'eulogie mystique à ceux qui croient en lui, le Christ les fait *concorporels* et avec lui et entre eux (3). »

Mais c'est surtout saint Augustin qui met en relief cet admirable symbolisme. Du corps réel il passe au corps mystique; la présence substantielle, une fois bien établie, il en fait ressortir les conséquences pour l'unité de l'Eglise. L'Eucharistie est le signe expressif de cette réalité invisible qui est l'incorporation au corps mystique, l'Eglise immortelle. Il faut appartenir à ce corps pour avoir la vie, et la communion est l'acte par lequel on devient membre actif de ce merveilleux organisme. Le saint Docteur voit l'emblème de

(1) S. IGNAT., *Ephes.*, IV; edit. FUNK, I, 176.

(2) S. CHRYSOST., *In I. Cor.*, P. G., LXI, 200-201; homl. 82 *in Matth.*, P. G., LVIII, 743.

(3) S. CYRILL. ALEX., *In Joan.*; XI, 10; P. G., LXXIV, 560.

cette union dans les espèces eucharistiques qui sont la matière du sacrement: le pain est un tout, le vin est un tout, mais formé d'éléments multiples qui se sont fusionnés dans un composé harmonieux; de même, l'Eglise est un tout formé d'une multitude de frères qui ne doivent être qu'un corps et qu'une âme dans le Christ et entre eux (1).

Voilà pourquoi l'Eucharistie est appelée par saint Augustin le sacrement de la piété, le signe de l'unité, le lien de la charité (2).

Notre-Seigneur a choisi comme symbole de son union avec nous l'union la plus forte qui se conçoit dans la nature : plus étroite que celle des amis, plus intime que celle de la mère avec l'enfant, car, de même que nous transformons les aliments en notre substance, le Christ par la communion nous transforme en lui.

Mais, si nous sommes un avec le Christ, nous devons être un avec tous ses membres. L'argumentation devient ici pressante, convaincante, irrésistible. Le Christ est un avec mes frères par la communion; je veux être un avec le Christ, sans quoi je n'aurai pas la vie en moi. Donc je dois être un avec mes frères par la charité. Ce serait une inconséquence et une contradiction que de communier tout en gardant la haine et l'inimitié dans le cœur. L'Eucharistie est ainsi le facteur de la paix, de la concorde, de l'unité dans l'Eglise, de même qu'il est le sacrement de

(1) S AUGUSTIN., *Serm.* CCLXXII; *P. L.*, XXXVIII, 1277, ss.

(2) *Tract.* XXVI *in Joan*; 13; *P. L.*, XXXV, 1613.

l'amour : *O sacramentum pietatis, o signum unitatis, o vinculum caritatis* (1).

II

L'ORGANISME DE L'ÉGLISE NE SE CONÇOIT PAS SANS L'EUCCHARISTIE

L'Église du Christ est une société visible parfaite, qui a le triple rôle d'enseigner, de sanctifier, de gouverner l'humanité. Comme l'enseignement parmi les hommes demande le commerce du sensible avec le spirituel, comme notre sanctification se fait par des rites corporels, comme tout gouvernement parmi nous requiert des communications extérieures et un lien aussi tangible que notre nature, l'organisme appelé corps de l'Église est constitué par ces trois éléments essentiels : un magistère visible et la profession de la même foi par tous les croyants; un ministère visible et la communion de tous les fidèles au même culte; un gouvernement visible et l'obéissance de tous les sujets aux mêmes pasteurs (2).

Le magistère et le gouvernement, mais surtout le ministère, sont confiés au sacerdoce (3), lequel

(1) Sur la doctrine de saint AUGUSTIN touchant l'Église corps mystique du Christ, voir E. PORTALIÉ, *Diction. Théol. cathol.*, I, 2424-2426; G. BAREILLE, *ibid.*, V, 1175-1179.

(2) Cf. notre livre : *Hors de l'Église point de salut*, II. P., ch. I.

(3) *Ibid.*, § III.

est inséparable de l'Eucharistie. La hiérarchie catholique converge toujours vers l'Eucharistie, mais particulièrement dans son œuvre de sanctification. Il faut dans l'Eglise des vaisseaux divins pour alimenter la vie, infuser dans les diverses parties le sang mystique, la grâce, qui entretient la jeunesse et la beauté: ce sont, d'abord, les sacrements, qui produisent cette grâce par leur vertu intrinsèque; c'est ensuite le sacrifice, qui fait descendre sur l'homme les choses sacrées du ciel, de même qu'il fait monter vers le ciel les choses sacrées de l'humanité; c'est, d'une manière générale, le culte sacré, embrassant à la fois les sacrements et le sacrifice et l'ensemble des rites qui sanctifient les hommes et les attachent entre eux par les liens permanents de l'unité de communion.

Or, n'est-il pas manifeste que les sacrements, le sacrifice, le culte, ne vont pas sans l'Eucharistie?

C'est l'Eucharistie qui régit l'économie des sacrements. L'ordre est destiné à consacrer l'Eucharistie; le baptême en prépare le sujet, rend le chrétien capable de recevoir sacramentellement le corps et le sang du Seigneur; la confirmation donne l'énergie et la vaillance que requiert la fréquentation de ce sacrement auguste; la pénitence et l'extrême-onction, remède contre le péché ou contre les suites du péché, disposent à la réception du Saint des saints; le mariage multiplie les sujets de l'Eucharistie, et il s'y rapporte encore par sa signification mystique, car il re-

présente l'union du Christ et de l'Eglise (1), union signifiée, nous venons de le montrer, dans le mystère de nos autels. Enfin, tous les sacrements ont leur terme et leur consommation dans l'Eucharistie (2), et c'est pourquoi même les nouveaux ordonnés, même les baptisés, s'ils sont adultes, achèvent le rite sacré dans la communion (3).

Le sacrifice, qui est le devoir essentiel de l'humanité, surtout dans l'hypothèse de la chute, est la principale chose sacrée de l'Eglise catholique. Or, désormais, la forme du sacrifice est définitive, immuable, unique; Dieu n'agréant désormais que le sacrifice de l'autel, l'Eglise ne pourrait sans la messe acquitter son obligation fondamentale, sa dette sacrée.

Enfin, tout l'ensemble du culte se ramène à l'Eucharistie, ou comme préparation, ou comme terme et consommation, ainsi que nous l'avons dit des sacrements.

Pour comprendre l'étendue de notre culte catholique, il suffit de considérer la destination de nos églises où il se déploie.

Trois mots résument cette destination du temple chrétien : l'autel, la table de communion, le tabernacle. C'est de l'autel que monte vers Dieu le sacrifice quadruple d'adoration, d'expiation, d'action de grâces, de demande; à la table de communion Dieu et l'homme se rencontrent pour se donner le baiser; le tabernacle raconte

(1) *Ephes.*, v, 31.

(2) Cf. DIONYS., *Eccles. Hierarch.*, III; P. G., III, 424.

(3) S. THOM., III. P., q. 65, a. 4.

les tendresses du Dieu qui prend ses délices à converser avec sa créature humaine. Ces trois mots disent aussi tout le mystère de l'Eucharistie : à l'autel, le Dieu du Saint-Sacrement s'offre pour nous en sacrifice; à la table de communion, il se fait notre aliment et notre breuvage; au tabernacle, il nous bénit et nous console. Sacrifice eucharistique, banquet eucharistique, bénédictions eucharistiques, n'est-ce pas là, en substance, tout notre culte?

On peut dire de l'Eglise société ce que nous venons de dire du temple matériel: elle est orientée tout entière vers l'Eucharistie; c'est-à-dire vers l'Eucharistie de l'autel, où Dieu lui assure l'amour qui pardonne les pécheurs, la grâce qui fait vivre les saints; vers l'Eucharistie de la table de communion, où elle puise la force de poursuivre sa course et de gravir la montagne de Dieu; vers l'Eucharistie du tabernacle, où elle adore substantiellement présent le Fondateur qui lui a promis de rester avec elle jusqu'à la consommation des siècles.

L'Eglise trouve dans le sacrement du corps du Seigneur, selon le magnifique langage de saint Pierre Chrysologue, le pain qui est nécessaire pour chaque jour, le viatique dont nous avons besoin dans le pèlerinage de cette vie, afin que, fortifiés par cette chair divine, nous puissions parvenir au jour éternel, à la table céleste de Jésus-Christ, et que, après en avoir goûté dans la vie présente, nous en soyons pleinement rassasiés dans la vie de l'éternité (1).

(1) S. PET. CHRYSOL., *Serm.* LXVIII; P. L., LII, 312.

III

LES DIVERS NOMS QUI EXPRIMENT CE SACREMENT

Puisque ce sacrement est inséparable de l'Eglise, il a dû être exprimé par des noms qui remontent à l'origine du christianisme ou qui ont une portée sociale.

Les termes les plus anciens sont la *Fraction du pain*, employé par saint Luc dans les *Actes*, et *Repas du Seigneur*, couramment employé par saint Paul (1).

Eucharistie, dérivée du récit de l'institution rapportant que Jésus bénit et rendit grâces, revient à maintes reprises dans les écrits des Pères apostoliques, notamment dans la *Didachè* (2).

On les trouve quatre fois dans les épîtres de saint Ignace d'Antioche, et toujours avec des allusions manifestes à l'unité de l'Eglise hiérarchique (3).

Dans le langage de la primitive Eglise, ce terme signifie action de grâces, louange, célébration du mystère eucharistique, sacrement eucharistique, ou bien encore les éléments consacrés.

(1) Cf. Mgr BATAIFFOL, *l'Eucharistie*, 5^e édition, p. 157.

(2) *Didachè*, IX, 1-5, X. 1-6.

(3) S. IGNAT., *Smyrn.*, VII, 1, VIII, 1; *Ephes.*, XII, 1; *Philad.*, IV.

Saint Justin lui donne une acception bien nette, qui indique la portée sociale de l'Eucharistie. Pour le saint martyr, l'Eucharistie fait partie du service divin et elle est un lien de communion entre les fidèles: le président de l'assemblée chrétienne offre l'Eucharistie, les diacres la distribuent aux assistants et la portent aux absents (1).

Les autres appellations de ce sacrement, *synaxis* (2), communion, banquet, agape, indiquent mieux encore que l'Eucharistie assemble, rapproche, relie, unit les chrétiens entre eux et avec le Christ, leur commune vie.

Saint Thomas, avec ce sens parfait du surnaturel que nous avons admiré tant de fois, assigne la raison profonde, littérale ou mystique, des diverses expressions par lesquelles on a essayé de traduire la divine réalité. « Ce sacrement a une triple signification. La première par rapport au passé, en tant que ce rite est le souvenir de la passion du Seigneur, qui fut un sacrifice véritable, et c'est ainsi qu'on l'appelle le saint sacrifice (3). La seconde par rapport au présent, c'est-à-dire à l'égard de l'unité de l'Eglise, à laquelle les hommes sont agrégés par ce sacrement, et selon ce point de vue on l'appelle communion, *synaxis*. A bon droit communion, selon la remarque de saint Jean Damascène (4), parce que,

(1) S. JUSTIN, *Apol.* I, 65-67; *P. G.*, VI, 428, 429.

(2) Cf. DIONYS., *Eccles. Hierarch.*, III; *P. G.*, III, 424, ss.

(3) « Ce sacrement est appelé *sacrifice* en tant qu'il représente la passion et *hostie* en tant qu'il contient le Christ lui-même, qui est l'hostie volontaire. » III. P., q. 73, a. 4, ad 3.

(4) S. JOAN. DAMASC., *Orthod. Fidei*. lib. IV, c. XIII; *P. G.* XCIV, 1153.

grâce à elle, nous communions au Christ et devenons participants de sa chair et de sa divinité, nous communions les uns aux autres en formant un seul tout dans l'Eglise. La troisième signification est par rapport à l'avenir, en tant que ce sacrement figure la jouissance de Dieu qui se fera dans la patrie.

Selon ce point de vue, on l'appelle *viatique*, parce qu'il nous fournit la voie pour y parvenir, et aussi *eucharistie*, c'est-à-dire *bonne grâce*, parce que la grâce de Dieu c'est la vie éternelle, selon le langage de l'épître aux Romains, VI, 23, ou encore parce qu'il contient réellement le Christ, qui est plein de grâce. Les Grecs l'appellent aussi *Metalepsis*, c'est-à-dire *assomption*, parce qu'il nous fait prendre la divinité du Fils, dont il nous rend participants (1).

De pieux théologiens (2), pour mieux exalter l'Eucharistie, l'appellent le Sacrement des sacrements; le Saint des saints; l'Amour des amours; la Douceur de toutes les douceurs; le Mémorial de la Rédemption; le Gage de l'héritage éternel; le délicieux Avant-goût de la félicité future; les Arrhes de l'Epouse et le Joyau divin qui lui est donné pour le ciel; l'union fraternelle de l'Eglise militante et de l'Eglise triomphante, car l'une possède sous le voile du sacrement ce dont l'autre jouit dans la pleine clarté, en sorte que, si la

(1) S. THOM., III. P., q. 73, a. 4.

(2) Cf. *Dionys., Eccles. Hierarch.*, III; P. G. III, 424; CON-
TENSION, *Theol. Mentis et Cordis, de Euchar.*, Prolog., GONET,
Clypeus, de Sacr. Eucharist., Praefat., et disp. II, a. v. n. CXX.

Jérusalem céleste possède Dieu avec plus de délices, celle de la terre le possède d'une manière plus étonnante et plus merveilleuse (1).

(1) La transsubstantiation, en effet, entraîne une série de miracles qui n'ont pas lieu au ciel.

CHAPITRE III

Les principales erreurs sur l'Eucharistie. La foi de l'Église

Les erreurs peuvent se ramener à trois grandes formes générales selon les points fondamentaux qui sont attaqués ou niés dans notre auguste sacrement : la présence réelle, le mode de la présence réelle ou la transsubstantiation, enfin le sacrifice eucharistique.

I

ERREURS TOUCHANT LA PRÉSENCE RÉELLE

Les hérésies des premiers siècles n'ont pas visé directement l'Eucharistie, mais celles qui niaient la réalité du corps et de la chair en Jésus-Christ (1), devaient, par voie de conséquence,

(1) Cf. *Le Mystère de l'Incarnation*, pp. 31, ss.

attaquer la présence réelle. Ainsi saint Ignace d'Antioche dit des docètes: « Ils s'abstiennent de l'Eucharistie, parce qu'ils ne confessent pas que l'Eucharistie est la chair de notre Sauveur, la chair qui a souffert pour nos péchés et que le Père dans sa bonté a ressuscitée (1). »

D'autres hérétiques du second siècle ont été amenés par la logique de leur système à répudier l'Eucharistie (2). Origène parle d'hétérodoxes de son temps qui n'usent ni de l'Eucharistie ni du baptême; saint Epiphane rapporte que l'Eucharistie est rejetée également dans la secte gnostique des archontiques (3).

Les erreurs christologiques du v^e siècle, le nestorianisme et le monophysisme, ont certains contre-coups sur la doctrine eucharistique, mais n'atteignent pas directement le dogme fondamental de la présence substantielle du Christ sur nos autels. Théodoret et l'école d'Antioche, poussant à l'excès la comparaison entre l'Eucharistie et l'Incarnation, en viennent à dire que les éléments tangibles du pain et du vin subsistent en même temps que le corps du Sauveur dans l'Eucharistie, comme la nature divine et la nature humaine subsistent entières dans l'Incarnation. Ce langage peut créer quelques difficultés au sujet de la transsubstantiation (4); il affirme plutôt la présence réelle.

(1) S. IGNAT., *Smyrn.*, VII.

(2) Cf. Mgr BATAFFOL, *op. cit.*, p. 45.

(3) Cf. S. IREN., I. *Cont. Haeres.*, c. XIV, 3, P. G. VII, 593, ss; S. EPIPHAN., *Haeres.*, XI; P. G., XLI, 677, ss; ORIGEN., *de Orat.* v. 1, edit. Koetschau, p. 308.

(4) Nous reviendrons sur ces théories à propos de la transsubstantiation.

On s'est demandé si Nestorius a confessé la véritable conversion du pain et du vin au corps et au sang du Christ (1); en tout cas, son erreur fut de dire que le corps et le sang ne sont point le corps et le sang de Dieu, mais ceux d'un homme, attendu que la personne du Verbe et la personne de l'homme restent distinctes et forment un seul prosôpon moral ou économique : d'où il suit que le corps et le sang ne doivent pas être adorés dans l'Eucharistie (2).

Au ix^e siècle, Amalaire, Ratramme, Raban Maur, défendent la présence réelle, malgré des expressions parfois défectueuses. Paschase Radbert est un intrépide champion du dogme; il s'attache surtout à montrer que le corps de Notre-Seigneur dans l'Eucharistie est bien le corps véritable qui est né de la Vierge Marie, qui a souffert sur la croix et qui est maintenant glorieux dans le ciel (3).

D'autres écrivains de la même époque, plus frappés de l'aspect spirituel et figuratif de l'Eucharistie que de son caractère de réalité, plus spiritualistes que réalistes, s'expliquent avec maladresse sur la doctrine (4).

Les idées de Scot Erigène sont demeurées dou-

(1) Cf. *Le Mystère de l'Incarnation*, pp. 39, ss.

(2) Pour l'étude de ces questions voir : *Le livre d'Héraclide de Damas*, pp. 25-29, 288; J. LEBRETON, *Le Dogme de la Transsubstantiation et la Christologie antiochienne au v^e siècle*. (Report of the 19th Eucharistic Congress, 1908, pp. 326-346, et *Etudes*, t. CXVII, pp. 477; BAREILLE, art. *Eucharistie*, *Diction, theol, cat.* 1158, ss.)

(3) PASCHAZ. RABBERT., *Lib. de Corpore Domini*; P. L.; CXX 1267-1350.

(4) F. VERNET, *Diction. theol.*, col. 1215. — Cf. Dom RENAUDIN, *Questions théologiques*, I. Paris, 1913.

teuses; cependant Hincmar de Reims (1) et l'auteur du traité *de Corpore et Sanguine Christi* (2) lui reprochent d'avoir enseigné que l'Eucharistie ne contient que le souvenir du corps et du sang de Jésus-Christ.

Mais c'est surtout au xi^e siècle que la controverse porte directement sur la présence réelle. Bérenger de Tours, ne concevant pas qu'un corps pût être affranchi même miraculeusement des lois de l'espace, fut amené à nier le changement du pain et du vin au corps et au sang de Jésus et à dire que les éléments continuent à subsister après la consécration et ne sont que l'emblème du corps et du sang (3). « D'après Bérenger, explique Guitmond, l'Eucharistie n'est pas véritablement et substantiellement le corps et le sang du Seigneur, mais nominalement, parce qu'elle est l'ombre et la figure qui représente le corps et le sang du Seigneur (4). »

Réfuté par Hugues, évêque de Langres (5), Adelman de Liège (6), combattu vivement par Lanfranc (7), condamné par Saint Léon IX au concile de Verceil, par Nicolas II au concile de Latran, Bérenger, après de nombreuses tergiver-

(1) HINCMAR, *De Prædest.*, c. 31; P. L., CXXV, 296.

(2) *De Corpore et Sanguine Christi contra ineptias Joannis Scotti*; P. L., CXXIV, 947-954.

(3) BERENG., *De Sacra Cœna adv Lanfranc*; edit. VISCHER, pp. 107-144.

(4) GUITMUND, *De Corporis et Sanguinis veritate in Eucharistia*. Hb. I: P. L., CXLIX, 1230.

(5) HUGO LINGON., *Tract de Corps et Sang. Christi contra Berengarium*, P. L. CXLII, 1322, ss.

(6) ADELMAN, *de Eucharist. Sacram. ad Berengarium epistola*; P. L., CXLIII, 1290, ss.

(7) LANFRANC, *Liber de Corpore et Sanguine Christi*; P. L., CL, 413, ss.

sations, abjura sincèrement sous saint Grégoire VII et mourut dans la foi de l'Eglise (1).

Il laissa de nombreux partisans, qui n'arrivèrent pas, cependant, à fonder une école durable.

A la même époque, d'autres égarés soutenaient ou que le pain et le vin ne sont changés que partiellement ou que, si des indignes s'approchent pour communier, le corps et le sang redeviennent pain et vin (2).

Au XII^e siècle, s'élèvent d'autres catégories d'adversaires, cathares, vaudois, patarins, qui rayonnent surtout dans le midi de la France et le nord de l'Italie. Leur principale affirmation est dirigée contre la conversion du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ; c'est contre elle qu'ils concentrent tous leurs efforts, en niant absolument sa possibilité, fidèles en cela à leurs idées sur la matière, ou en accumulant contre elle des arguties de nature diverse (3).

Aux siècles suivants, les controverses visent plutôt la transsubstantiation que la présence réelle; il faut arriver à la réforme pour retrouver l'hérésie des sacramentaires (4).

Luther, qui est tombé dans l'erreur de l'impanation, n'a pas nié la présence réelle; il se vante même de défendre mieux que les papistes le sens littéral des paroles de l'institution.

Le premier des réformés qui nia résolument

(1) Voir l'art. *Berenger de Tours* dans le *Diction. théol. cath.* et *Questions théologiques* de Dom RENAUDIN : L'hérésie de Bérenger. Paris, 1913.

(2) GUITMUND, *Op. cit.*; P. L., CXLIX, 1430-1431.

(3) J. DE GHELLINCK, art. *Eucharistie*, col. 1242.

(4) Cf. BOSSUET, *Histoire des Variations*, II, 41.

notre dogme et renouvela les blasphèmes de Bérenger est Carlostadt.

Zwingle et OEcoulampade essaient, à leur tour, d'expliquer que l'Eucharistie est simplement un symbole destiné à exciter la foi, que le pain rompu *signifie* ou *représente* le corps du Christ immolé, le vin, son sang répandu (1).

Calvin, maître dans l'art d'inventer les formules équivoques, ne consent pas à avouer que la cène se réduise à un symbole vide, il reconnaît que le Christ est présent réellement, même substantiellement, dans l'Eucharistie; mais la présence réelle se fait par la foi et la présence substantielle consiste dans les effets opérés en nous par le Christ, lequel, si nous sommes de vrais croyants, nous applique sa vertu et sa vie. Calvin doit être donc regardé comme un des adversaires de la présence réelle.

Les sociniens l'ont combattue avec plus d'énergie encore.

De nos jours, M. Edouard Le Roy en a donné une explication purement pragmatiste. Le dogme en tant que dogme nous dit simplement : La réalité est telle en soi que vous devez avoir en face de l'hostie consacrée la même *attitude* que vous auriez devant Jésus devenu visible (2).

Comme on sent le besoin, en face de ces aberrations, de renouveler les actes de foi envers le Dieu de l'Eucharistie, de lui faire amende honorable pour ces négations qui sont un défi et un

(1) Cf. *Diction. théol. cathol.*, art. *Carlostadt* et art. *Eucharistie*; BOSSUET, *op. cit.*

(2) *Dogme et Critique*, Paris, 1907, pp. 18, 20, 258, 259. — On sait que cet ouvrage a été condamné par l'Index.

outrage à ses prévenances, de nous unir à lui pour reconnaître et continuer avec lui le mystère de l'amour!

II

ERREURS TOUCHANT LA TRANSSUBSTANTIATION

Les erreurs sur ce dogme ont pris des formes très variées.

D'abord, les théories qui ont nié la conversion proprement dite.

Les monophysites, en prétendant que la nature humaine du Christ a disparu ou a été absorbée dans l'union (1), se condamnent ou à rejeter le changement du pain au corps de Jésus-Christ ou à donner à cette conversion une portée inintelligible.

Nestorius, partisan de la présence réelle, concentrait ses efforts à expliquer que le corps du Christ soit dans l'Eucharistie soit dans l'Incarnation n'est pas le corps d'un Dieu et, partant, n'est point adorable. Le P. Jugie estime que Nestorius nie la transsubstantiation et admet une sorte d'impanation en prétendant que le corps du Christ, c'est-à-dire la personne humaine, est dans le pain (2).

Certains docteurs de l'école d'Antioche au v^e siècle, pour mieux réfuter le monophysisme,

(1) Cf. notre livre : *Le Mystère de l'Incarnation*, pp. 42, ss.

(2) Cf. *Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris, 1912, pp. 259 et suiv.

s'exposent à méconnaître la conversion (1). Leur argumentation est celle-ci : le Christ, dans l'Incarnation et même après l'Ascension, conserve toutes les propriétés de la nature humaine, et la divinité et l'humanité persistent ensemble, de même que, après la consécration, l'élément visible demeure avec le corps et le sang du Sauveur. C'est l'explication de Théodoret (2). La comparaison est légitime si on l'entend de la permanence des qualités sensibles, ainsi que l'interprètent communément les théologiens, mais, poussée trop loin, elle amènerait à confondre la permanence de la substance même avec la permanence des accidents.

Bérenger, quand il eut été obligé de confesser la présence réelle, recourut à de nouveaux subterfuges pour écarter la conversion. Il se rendit enfin à la vérité, sous Grégoire VII, et reconnut en 1079 que le pain et le vin sont changés substantiellement en la chair réelle et vivificatrice et au sang de Jésus-Christ Notre-Seigneur (3).

D'après d'autres sectaires du moyen âge, le pain et le vin sont bien changés, mais ils reparaissent si un indigne s'approche de la communion (4).

Wicleff nia résolument la transsubstantiation.

(1) Voir J. LEBRETON, *Le Dogme de la Transsubstantiation et la Christologie antiochienne du V^e siècle*. (Report of the 19th Eucharistic Congress, 1908, pp. 326-346, et *Etudes*, 1908, t. CXVII, pp. 477, ss.; G. BAREILLE, art. *Eucharistie*, du *Diction. théol. cathol.*, fasc. XXXVII, col. 1158-1162, 1166-1170.)

(2) THÉODORET, *Enarrit.*, I, II, III; P. G., LXXXIII, 165, 169, 207, 272.

(3) DENZINGER, 355.

(4) Cf. GUITMUNDUS, *De Corporis et Sanguinis veritate in Eucharistia*, lib. I; P. L., CXLIX, 1430-1431.

Le pain et le vin persistent dans leur nature propre et non pas seulement dans leurs accidents. Le corps du Christ ne descend pas du ciel, où il est et où il demeure *substantialiter, corporaliter et dimensionaliter*, il n'est dans l'hostie que *virtualiter et sacramentaliter* (1).

Luther a toujours rejeté la transsubstantiation : le corps du Seigneur est *avec* le pain, *dans* le pain et *sous* le pain. Pour essayer de faire comprendre que l'humanité de Jésus peut être présente dans l'hostie sans qu'il y ait transsubstantiation, le réformateur recourt à la théorie absurde de l'ubiquité (2) : le Christ même selon l'humanité est assis à la droite du Père, et, puisque la droite du Père est partout, l'humanité du Verbe est partout, et donc sous toutes les hosties (3).

Les protestants, sans épouser toutes les théories de Luther, restent unanimes contre le dogme de la transsubstantiation, même ceux qui retiennent la présence réelle; Pusey et Gore ont été des plus ardents à combattre sur ce point la doctrine de l'Eglise catholique (4).

Une autre forme de l'erreur consiste à voir dans le corps eucharistique non point le corps qui est né de la Vierge Marie, mais une chair nouvelle produite par la consécration.

Paschase Radbert réfuta vigoureusement ces

(1) E. MANGENOT, art. *Eucharistie*, col. 1320.

(2) Cf. BOSSUET, *Histoire des Variations*, lib. II, 41.

(3) Pour la réfutation de cette erreur, voir *Le Mystère de l'Incarnation*, pp. 308, ss.

(4) PUSEY, *The doctrine of real presence*, Oxford, PARKER; GORE, *Dissertations on subjects with the Incarnation*, London, 1907, pp. 229-286.

fantaisies et affirma comme un dogme fondamental l'identité du corps historique et du corps eucharistique, sans laquelle le corps eucharistique ne serait qu'une ombre et une vaine figure de l'autre (1).

Il est clair que, si le corps dans l'Eucharistie est tout nouveau, il n'y a pas eu transsubstantiation réelle du pain au vrai corps de Jésus-Christ.

Signalons une autre aberration. Le pain n'est pas véritablement transsubstantié au corps glorieux du Christ, si le corps eucharistique est soumis aux mêmes vicissitudes que les aliments et doit subir les suites de l'absorption et de la digestion : c'est l'erreur qui fut appelée stercoranisme au moyen âge. Certains Grecs l'ont professée (2); quand aux Latins, on peut dire que « le stercoranisme existe à l'état de péril inquiétant la conscience catholique, de problème qui se posait avec une sorte d'obsession. Peut-être même fut-il admis franchement par des catholiques à l'esprit épais; il n'est pas un écrivain dont on puisse dire avec certitude qu'il l'enseigna (3) ».

Le système qui admet la permanence du pain et du vin avec le corps et le sang de Jésus-Christ est la *consubstantiation*; le nom d'*impanation* conviendrait mieux à la théorie qui a imaginé l'union hypostatique du Verbe avec le pain, de même que l'Incarnation est l'union du Verbe avec notre chair.

Cette conception a été attribuée à l'abbé Ru-

(1) F. VERNET, art. *Eucharistie*, col. 1213.

(2) Voir ALGER de Liège, *De sacram. corporis et sanguinis Domini*, lib. II, c. 1; P. L., CLXXX, 810.

(3) F. VERNET, art. *cit.*, col. 1226.

pert de Deutz (1), mais de nos jours les appréciations défavorables à l'orthodoxie de Rupert se font de plus en plus rares (2).

Il est possible que cette erreur ait été défendue par Bérenger. Si elle eut peu de succès au moyen âge, elle fut ressuscitée, à l'époque de la réforme, par André Osiandre.

Jean de Paris l'avait proposée avec quelques atténuations : le Verbe s'unit au pain non pas immédiatement, mais par l'intermédiaire du corps (3).

Nous verrons plus loin (II^e P., ch. II) que les principes de l'atomisme devaient conduire à une certaine impanation. Descartes, le P. Mersenne, le P. Desgabets.

C'est méconnaître encore la transsubstantiation que de prétendre, comme l'ont fait certains scolastiques, ou que la matière demeure tandis que la forme est changée; ou que la forme persiste tandis que la matière est convertie; ou que la substance du pain et du vin est annihilée, car il est inconcevable que ce qui tombe dans le néant soit converti; ou enfin que les éléments demeurent et qu'il y a seulement mutation dans le mode d'exister.

La permanence des accidents sans leur sujet propre supposant la conversion du pain et du

(1) Cf. HURTER, *Nomenclator litterarius*, 3^e édit., 1906, t. II, p. 278.

(2) GHELLINCK, art. *Eucharistie*, col. 1252. — CONTENSON, dissert. II, cap. 2, specul. 2, object. 5, avait déjà interprété en bonne part l'abbé Rupert; les Salmanticenses disent de lui : « Nihil certi statuere possumus circa mentem hujus auctoris. » Disp. I, cap. II, n. 30.

(3) Cf. THOM. WALD., *de Sacramentis*, t. II, c. 65.

vin, une fausse conception des accidents eucharistiques peut compromettre le dogme de la transsubstantiation, et c'est ainsi que Wicleff enseigne à la fois la permanence des accidents et la permanence du pain et du vin sur l'autel (1).

III

ERREURS TOUCHANT LE SACRIFICE EUCHARISTIQUE

La réalité du sacrifice eucharistique est combattue par tous ceux qui refusent de reconnaître à la mort du Christ la valeur d'un sacrifice véritable. Tels furent les pélagiens, Abélard, les soci-niens, Hermès, les critiques rationalistes, Ritschl, Schoen, Sabatier, etc. (2).

Bérenger, en rejetant la présence réelle, ébranlait du coup le dogme du sacrifice de l'autel; mais c'est surtout de la réforme que sont parties les attaques les plus audacieuses. Tous les adversaires de la présence réelle, Carlostadt et ses partisans, Calvin et son école, les sociniens, les rationalistes, repoussent de concert une doctrine qui est pourtant si compréhensible dès qu'on admet la réalité de la présence du Christ dans l'Eucharistie (3).

Luther, fidèle au dogme de la présence subs-

(1) DENZINGER, 581.

(2) Cf. *Le Mystère de la Rédemption*, pp. 57, ss., 116, ss.

(3) Voir BOSSUET, *Exposition de la doctrine catholique*, XVI, ss

tantielle, qu'il défigurait par ailleurs en niant la transsubstantiation, avait admis d'abord le sacrifice de la messe; il l'abandonna ensuite, dit-il, à l'instigation du démon. Il raconte, en effet, qu'il eut une longue discussion, la nuit, avec le diable, et il expose avec complaisance les arguments par lesquels, prétend-il, l'esprit malin lui persuada de rejeter la messe, surtout la messe privée (1).

L'anglicanisme a maintes fois varié sur ce point. A l'origine, sous Henri VIII, on retenait la substance du dogme et l'on se contenta de certaines modifications dans la liturgie eucharistique; sous Edouard VI, le sacrifice de la messe fut rejeté comme une imposture pernicieuse, une invention blasphématoire. A notre époque, les ritualistes ont essayé de réagir et de réhabiliter à la fois le dogme de la présence réelle et celui du sacrifice de la messe (2).

Les modernistes ont perverti la notion du sacrifice soit du calvaire soit de l'autel : la doctrine sur la mort rédemptrice du Christ n'est pas évangélique mais paulinienne; tout n'est pas à entendre historiquement dans le récit que fait Paul de l'institution de l'Eucharistie; la cène chrétienne prenant peu à peu la caractèrè d'une action liturgique, ceux qui avaient coutume de considérer acquirent le caractèrè sacerdotal (3).

Voilà qui est la négation radicale de l'institu-

(1) Voir à ce propos, O'CONNOR, *Luther own Statements*, pp. 13, ss.

(2) Cf. MORGAN DIX, *The sacramental system*; GORE, *The Body of Christ*, ch. III; FRANKLAND, *The early Eucharist.*, pp. 105, ss.

(3) Décret. *Lamentabili*, prop. 38, 45, 49.

tion divine et de la messe et du sacerdoce, ce double témoignage de l'amour infini de Dieu pour l'humanité.

IV

LES PRINCIPALES DONNÉES DE LA FOI AU SUJET DE L'EUCCHARISTIE

Nous nous contentons de les rappeler ici à grands traits et dans une vue d'ensemble, la suite de l'ouvrage ayant pour but de les exposer en détail.

Les données scripturaires se résument ainsi : le Christ, qui avait fait d'abord la promesse solennelle de nous donner son corps comme nourriture et son sang comme breuvage (1), a institué lui-même l'Eucharistie (2), pour qu'elle fût un mémorial qui représenterait le sacrifice sanglant de la croix, un moyen qui nous appliquerait les fruits de sa mort pour la rémission des péchés. En offrant comme hostie son corps et son sang sous les espèces du pain et du vin, il s'est donné aussi en communion. L'Eucharistie est donc, en résumé, un sacrifice véritable qui annonce la mort du Christ et renouvelle l'immolation du calvaire, dont la valeur expiatoire efface les crimes des hommes; un sacrement qui contient réellement le corps et le sang de Notre-

(1) JOAN., VI, 52, ss.

(2) MATTH., XVI, 26-29; MARC., XIV, 22-25; LUC., XXII, 14-23; *I Cor.*, XI, 16-29.

Seigneur, véritable aliment nécessaire au salut et gage de résurrection et de gloire; un efficace moyen d'union, soit des chrétiens avec le Christ soit de tous les chrétiens entre eux (1).

Les premiers représentants de la Tradition attestent déjà toute la substance du dogme eucharistique. L'Eucharistie contient la chair du Christ, la chair qui a souffert pour nos péchés et que Dieu a ressuscitée (2); elle est un sacrifice véritable, selon l'expression de la *Didachè* et de saint Justin (3); elle est une nourriture divine qui est distribuée à l'assemblée et portée par les diacres aux absents (4); elle est le symbole expressif et le lien puissant de l'union des fidèles, car il n'y a qu'une seule chair de Notre-Seigneur Jésus-Christ et un seul calice dans l'unité de son sang, un seul autel, comme un seul évêque avec le presbyterium et les diacres (5).

Voici maintenant les principales déclarations du Magistère infallible :

L'Eucharistie est un véritable sacrement, dont la matière est le pain de froment et le vin de la vigne, et la forme les paroles mêmes dont s'est servi Notre-Seigneur pour l'institution, attendu que le prêtre confectionne ce sacrement en parlant au nom du Christ (6). Dans ce sacrement est contenu véritablement, réellement et substantiellement le corps, le sang avec l'âme et la divinité

(1) *I Cor.*, X, 17. — Voir plus haut, ch. II, n. 1.

(2) S. IGNAT., *Smyrn.*, VIII, 1.

(3) *Didachè*, I, 2, XIV, 1-3; S. JUSTIN, *Dialog.*, 41; *P. G.*, VI, 564.

(4) S. JUSTIN, *Apol.*, I, 65-67; *P. G.*, VI, 428-429.

(5) S. IGNAT., *Philadelph.*, IV.

(6) Conc. Florent., Decret pro Armenis; DENZINGER, 698.

de Jésus-Christ, par conséquent, le Christ tout entier; et le corps du Christ dans l'Eucharistie est celui-là même qui est né de la Vierge Marie, qui a été attaché à la croix et qui est maintenant glorieux dans le ciel (1).

La substance du pain et du vin ne demeure plus, mais elle est convertie tout entière. Il faut donc confesser cette admirable et singulière conversion de toute la substance du pain au corps du Sauveur et de toute la substance du vin en son sang, tandis qu'il ne demeure que les espèces du pain et du vin, conversion que l'Eglise appelle très justement transsubstantiation (2).

Le Christ est contenu tout entier sous chaque espèce et sous chaque partie de chaque espèce une fois que la séparation est faite. Ce sacrement ne consiste pas uniquement dans la réception, mais le corps et le sang du Sauveur sont réellement présents dans l'hostie, soit avant la communion, soit après, dans la sainte réserve. Le Christ dans l'Eucharistie mérite d'être adoré du culte de latrie, d'être honoré par une solennité spéciale et porté en procession.

On peut conserver l'Eucharistie dans le saint tabernacle, la porter avec tous les honneurs voulus aux malades.

Elle est un sacrifice véritable et proprement dit, vraiment propitiatoire soit pour les vivants soit pour les défunts, qui peut être offert en l'honneur des saints et ne cesse pas d'être légi-

(1) Profess. de foi imposée à Bérenger; DENZINGER, 350.

(2) Conc. Later, IV, cap. *Firmiter*; conc. Constant. sess. VII; conc. Trident, sess. XIII; Bull. *Auctorem Fidei*, prop. 29; DENZINGER, 430, 581-583, 883, ss., 1529.

time lors même que le célébrant serait le seul à communier (1).

La communion est imposée de droit divin à tous ceux qui sont parvenus à l'âge de discrétion; la sainte Eglise les y oblige au moins une fois par an, à Pâques. Cette communion peut se faire sous une seule espèce et le chrétien reçoit tout entier sous une seule espèce le Christ source et auteur de toutes les grâces. La foi seule n'est pas une disposition suffisante pour la communion : c'est encourir sa propre damnation que de s'approcher de ce sacrement avec la conscience du péché mortel. On ne saurait, dans ce cas, se contenter de la contrition même parfaite, il y a obligation de se confesser — quand le confesseur ne fait pas défaut — avant d'aller à la table sainte(2).

La communion fréquente et quotidienne doit être accordée à tous les fidèles de tout rang et de toute condition, en sorte que quiconque est en état de grâce et s'approche avec une intention pieuse et droite ne pourra être écarté de ce sacrement (3).

Le précepte de la communion, aussi bien que celui de la confession, oblige les enfants dès qu'ils ont l'âge de discrétion, et cet âge est celui où l'enfant commence à raisonner, c'est-à-dire vers sept ans, soit plus soit même moins (4).

(1) Conc. Trident., sess. XXI, XXII.

(2) *Id.*, sess. XIII, XXI, XXII.

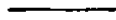
(3) Décret de la Sacrée Congrégation du Concile approuvé par PIE X, le 20 décembre 1905.

(4) Décret de la Sacrée Congrégation des Sacrements approuvé, par PIE X, le 8 août 1910.

On voit que toutes les données de la foi concernent ou le sacrement ou le sacrifice, et avant tout la présence réelle, qu'ils supposent et sans laquelle ils ne se comprendraient pas.

Telle est donc la division classique du traité de l'Eucharistie : La *présence réelle*, le *sacrement*, le *sacrifice*, triple étude qui nous montrera comment Notre-Seigneur a répandu avec profusion dans son Eucharistie les trésors de la grâce, les richesses de l'amour...

DEUXIÈME PARTIE



La Présence réelle

La présence réelle est la donnée fondamentale qui domine et régit toutes les autres dans le traité de l'Eucharistie.

Notre-Seigneur devient présent sur l'autel par la conversion de toute la substance du pain en son corps et de toute la substance du vin en son sang, tandis que les espèces du pain et du vin demeurent sans aucun support.

De là les questions diverses qui ont trait à la transsubstantiation, aux accidents eucharistiques, à la manière dont Notre-Seigneur réside sous les espèces sacramentelles.

CHAPITRE PREMIER

Les preuves scripturaires de la présence réelle

I

ÉTAT DE LA QUESTION

L'institution de l'Eucharistie par Notre-Seigneur n'avait pas été mise en doute avant le XIX^e siècle. Les protestants de l'origine s'efforçaient d'enlever aux paroles du Christ leur sens littéral et d'expliquer que l'Eucharistie n'est que la figure du corps et du sang; ils ne contestaient ni l'authenticité du récit évangélique ni l'institution divine de l'Eucharistie comme symbole.

Strauss lui-même avait défendu l'institution en s'appuyant principalement sur le témoignage de saint Paul.

Depuis un quart de siècle, la négation est devenue presque universelle chez les critiques libéraux. Il faut mentionner, entre autres, Julicher, Gardner, Andersen, Loisy, Goguel. Harnack semble incliner vers ce sentiment.

Ce courant d'opinion n'est pas déterminé par des considérations historiques et critiques qui soient spéciales à la question de l'Eucharistie, mais bien par des conceptions générales sur le rôle de Jésus-Christ comme fondateur de l'Eglise et de ses institutions (1).

L'Eucharistie, comme d'ailleurs l'Eglise elle-même, étaient, au dire de ces négateurs, en dehors de la perspective de Jésus.

Nos apologistes, nos exégètes, nos critiques catholiques, ont réfuté victorieusement ces théories, qui n'ont rien de scientifique, aussi arbitraires que blasphématoires, inspirées par le parti pris d'écarter *a priori* tout ce qui démontre la divinité du Christ et de son œuvre (2).

Le théologien n'a pas à reprendre ce travail d'introduction; s'appuyant sur des fondements depuis longtemps établis, il a le droit de faire valoir les textes comme des documents authentiques et inspirés, comme des lieux théologiques proprement dits, principes inébranlables d'une argumentation invincible.

Les textes scripturaires peuvent être rangés sous trois séries : saint Jean, les synoptiques, saint Paul; saint Jean annonce la promesse, les synoptiques racontent l'institution, saint Paul atteste à la fois l'institution par Notre-Seigneur et la pratique de l'Eglise primitive de célébrer l'Eucharistie.

(1) J. LEBRETON, *Diction. apol.*, fasc. V, art. *Eucharistie*.

(2) Voir l'article cité de J. LEBRETON; Mgr RUCH, art. *Eucharistie*, dans le *Diction. théol. cathol.*; Mgr BATAFFOL, art. *Eucharistie*; et les auteurs qu'ils citent.

II

SAINT JEAN

Le discours de Notre-Seigneur rapporté dans le chapitre vi de saint Jean a reçu diverses interprétations, qu'on peut ramener à trois : la première l'entend intégralement de l'Eucharistie; la seconde n'y voit qu'un langage figuré et l'explique intégralement de la foi au Christ; la troisième distingue : une partie notable du discours roule sur la foi, mais de là Notre-Seigneur passe à l'Eucharistie en des termes qui signifient littéralement la présence réelle.

Inutile de s'attarder sur le premier sentiment, qui n'a jamais été proposé que par un très petit nombre d'auteurs.

La seconde solution est rejetée communément par les docteurs catholiques, à l'exception de Rouard Tapper et de Jansenius de Gand, lesquels inclinent vers l'interprétation figurée; elle a été soutenue par les réformateurs du seizième siècle et les protestants conservateurs d'aujourd'hui.

La troisième est celle des théologiens et des exégètes catholiques, commune à notre époque, regardée comme certaine, bien que le concile de Trente n'ait imposé aucune interprétation officielle. Les exégètes de l'école critique se prononcent aussi dans ce sens (1); et M. Loisy lui-même

(1) Cf. GOGUEL, *L'Eucharistie*, p. 204.

a dû écrire : « Le discours sur le pain de vie n'a plus de sens déterminable et porte sur le vide, si l'on n'y reconnaît une instruction touchant le mystère de l'Eucharistie (1). »

Résumons donc la doctrine de ce chapitre.

On peut aisément distinguer quatre parties (2). Au début, jusqu'au v. 26, il est question du pain matériel, de la multiplication miraculeuse, de la marche sur les eaux. La pensée du Maître passe de là, par une gradation facile, au pain spirituel qui est la foi au Christ descendu sur la terre pour nous, v. 27-51. Dans la troisième partie, le discours vise un objet nouveau : du pain de la foi il s'est acheminé au pain qui est la chair du Sauveur, v. 52-59. La dernière partie raconte l'incrédulité des Juifs et la confession de Pierre, v. 60-71.

Qu'il soit question de l'Eucharistie dans la troisième partie, c'est ce qui ne peut faire aucun doute si l'on compare le passage avec ce qui précède et avec ce qui suit. Quand Notre-Seigneur a en vue le pain de la foi, tout son langage se rapporte à la croyance surnaturelle : « Je suis le pain de vie, le pain descendu du ciel », et c'est

(1) LOISY, *Le Quatrième Evangile*, p. 45.

(2) Pour l'interprétation de ce chapitre, on peut consulter, soit les théologiens : saint THOMAS, *Comm. in Joan.*, VI; BELLARMIN, GONET, BILLUART, FRANZELIN, DE AUGUSTINIS, PESCH, TANQUEREY, COGHLAN, etc., *De Eucharistia*; soit les récents exégètes : CALMES, KNABENBAUER, *in Joan.*, VI; F. CAVALLERA, *L'Interprétation du ch. VI de saint Jean au Concile de Trente*, dans la *Revue d'hist. eccles.*, X, Louvain, 1909; LEPIN, *La valeur historique du quatrième Evangile*, Paris, 1910; Mgr RUCH, art. *Eucharistie*, dans le *Diction. de théol. cathol.*; J. LEBRETON, art. *Eucharistie*, dans le *Diction. apol.*; Mgr BATIFFOL, *L'Eucharistie*, Paris, 1913, pp. 81, ss.

pourquoi il conclut : « Celui qui *vient* à moi n'aura pas faim, celui qui *croit* en moi n'aura pas soif, celui qui *croit* en moi à la vie éternelle (1). »

Dès qu'il est question du pain de l'Eucharistie, le langage est tout différent, les termes deviennent d'une précision qui écarte toute équivoque : « Le pain que je donnerai est ma chair pour la vie du monde. Et les Juifs disputaient entre eux en disant : Comment celui-là peut-il nous donner sa chair à manger? Et Jésus leur dit : En vérité, en vérité, je vous le dis : si vous ne *mangez la chair* du Fils de l'homme et si vous ne *buvez son sang*, vous n'aurez pas la vie en vous. Celui qui *mange ma chair* et *boit mon sang* a la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour. Car ma chair est une vraie nourriture et mon sang un vrai breuvage. Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui. De même que le Père, qui est vivant, m'a envoyé et que je vis pour le Père, ainsi celui qui me mange vivra pour moi. Voici le pain descendu du ciel, non comme celui qu'ont mangé les pères, qui sont morts. Celui qui mange ce pain vivra éternellement. »

Quelques exégètes catholiques, et récemment encore Mgr Batiffol, pensent que le v. 52 : « Le pain que je donnerai c'est ma chair pour le salut du monde » doit s'entendre, non de l'Eucharistie, mais de la passion, c'est-à-dire de la chair qui sera donnée et immolée pour les hom-

(1) V. 35-47.

mes sur la croix. Mgr Ruch montre excellemment qu'il s'agit bien de l'Eucharistie (1).

En tout cas, les divergences cessent entre catholiques pour l'interprétation des versets suivants. Les Juifs se sont bien rendu compte qu'il ne s'agit point d'une manducation métaphorique par la foi, ils interprètent littéralement le discours, ils murmurent et disputent entre eux. Le Sauveur, bien loin d'atténuer ses expressions, les maintient avec plus d'énergie encore : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous. »

Or, nous savons que le Maître compatissant ne manquait jamais de redresser les interprétations erronées que ses disciples et ses auditeurs donnaient à ses discours. Nicodème n'a pas saisi la pensée du Seigneur sur la nécessité de *renaître*, Jésus lui enseigne la renaissance spirituelle (2).

Les apôtres se méprennent sur cette affirmation : « j'ai une nourriture que vous ne connaissez pas »; il leur révèle que sa nourriture est de faire la volonté de son Père (3). La métaphore « le levain des pharisiens » est restée incomprise, il leur en indique la portée : il s'agit de l'hypocrisie (4). Le « sommeil » de Lazare est mal interprété. Lazare, notre ami, dort. S'il dort, concluent les disciples, c'est la guérison. Jésus alors leur dit clairement : Lazare est mort (5).

(1) Mgr RUCH, art. *Eucharistie*, col. 998, ss.

(2) JOAN., III, 3, ss.

(3) JOAN., IV, 31-34.

(4) MATTH., XVI, 6, 12; MARC., VIII, 15-21.

(5) JOAN., VI, 60-71.

Pourquoi donc ici laisse-t-il dans son auditoire une persuasion qu'il eût été si facile de corriger?

Le sens métaphorique doit être donc nécessairement exclu, si l'on ne veut pas que le discours, selon la remarque de M. Loisy, porte sur le vide.

La dernière partie du chapitre achève de confirmer l'interprétation littérale. La foule murmure, de nombreux disciples se retirent, parce qu'ils ont trouvé trop dur ce langage. Le Maître, dont la bonté cependant est inépuisable, n'essaie pas de les retenir en leur expliquant que ses paroles n'ont qu'une portée métaphorique et n'offrent rien qui doive les étonner; au contraire, il insiste et il conclut que la foi est nécessaire à quiconque veut le comprendre. Pierre, sans se laisser émouvoir par les objections ou par les défections, donne à son Maître le témoignage bien éclatant d'un acte de foi complète (1).

*
* :

Il reste quelques points à élucider.

1° Comment faut-il entendre les paroles de Jésus :

« Cela vous choque? Et si vous voyez le Fils de l'homme remonter où il était auparavant (2)? »

— Les explications proposées sont nombreuses :

Si vous voyez le Fils de l'homme monter au

(1) JOAN., VI, 60-71.

(2) 62-63.

ciel, vous verrez que j'en étais descendu, que je suis Dieu et que vous devez me croire; ou bien : vous vous étonnez de ce que je vous dis, mais l'Ascension sera plus étonnante que l'Eucharistie; ou encore : si vous voyez le Fils de l'homme monter au ciel, vous verrez que ma chair ne doit pas être mangée comme une chair commune; ou enfin : si vous voyez le Fils de l'homme remonter où il était auparavant, ne serez-vous pas pleinement rassurés (1) ?

Ce qui ressort des diverses interprétations, comme de tout le contexte, c'est d'abord qu'il s'agit bien de la chair au sens propre et ensuite que la foi est nécessaire pour saisir un tel langage.

2° Quelle est la portée de la phrase mystérieuse qu'ajoute aussitôt Notre-Seigneur : « C'est l'esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien; les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie ? »

— Ce texte ne saurait être objecté contre l'interprétation littérale que nous venons d'établir. Notre-Seigneur ne retire rien de ce qu'il avait avancé sur la nécessité de manger sa chair et de boire son sang, mais il ajoute un complément d'explication pour l'intelligence du précepte qu'il vient d'affirmer.

Résumons donc les principales interprétations que les docteurs catholiques ont données de ce passage (2).

(1) Voir les comment in h. l. : S. THOMAS, MALDONAT, KNABENBAUER, CALMES; Mgr RUCH, art. cit., col. 1004, ss.

(2) Pour la réfutation de J. Réville et des critiques rationalistes, voir Mgr RUCH, col. 1006, ss.

Première interprétation. La chair et le sang du Sauveur doivent être reçus d'une manière spirituelle, c'est-à-dire sacramentelle, par opposition à la manière grossière dont l'entendaient les Capharnaïtes (1).

Seconde interprétation. Les paroles du Christ s'entendent non de la chair toute seule, mais de la chair unie à la divinité (2). Explication vraie en elle-même, mais qui ne semble pas liée au texte et qui n'eût pas été saisie par l'auditoire.

Troisième interprétation. Les paroles que j'ai dites sont esprit et vie, c'est-à-dire sont de l'ordre spirituel, elles ne peuvent être comprises par la chair, c'est-à-dire par la seule lumière naturelle, mais par un esprit illuminé de la grâce de la foi (3).

Quatrième interprétation. Mgr Batiffol, après avoir proposé la première solution, parce qu'elle est très appuyée dans la tradition patristique, s'arrête de préférence à celle-ci : Vous ne me comprenez pas, parce que vous raisonnez en hommes charnels sur des paroles qui sont esprit et vie (4).

A ces deux explications, justes en elles-mêmes, il suffit d'opposer cette remarque : Rien dans le discours ne donne à entendre que le mot *chair*, venant après les affirmations si nettes : « *manger ma chair, boire mon sang* », signifie l'hom-

(1) Cf. S. THOM., *Comm. in Joan.*, vi.

(2) Cf. MALFONAT, in h. l.

(3) CARD. WISEMAN, *The real Presence of the Body and Blood of our Lord J.-C. in the Blessed Sacrament, proved from Scripture*, Dublin, 1866.

(4) *L'Eucharistie*, 1913, pp. 89.90.

me charnel ou la raison laissée à elle-même.

Il faut donc revenir à la première solution, et il semble qu'elle écarte les difficultés si elle est présentée comme suit : Les auditeurs auraient tort de croire qu'il faudra manger la chair de Jésus et boire son sang à la façon vulgaire dont notre corps s'approprie les aliments : cette consommation matérielle ne servirait à rien, les paroles du Maître ont une portée spirituelle, elles indiquent que la communion très réelle, à son corps et à son sang très réels, devra être cependant spirituelle de quelque manière. « Il annonce que, d'une certaine manière sur laquelle il ne s'explique pas encore avec précision, cette communion sera spirituelle; la véritable nourriture reçue dans la participation réelle à son propre corps sera esprit et vie (1). »

3° On attachait autrefois une certaine importance à l'omission du récit de la cène par saint Jean. « Aujourd'hui les critiques la mentionnent à peine. En effet, il est hors de doute que, quand saint Jean écrivit son évangile, l'Eucharistie était regardée depuis longtemps comme instituée par le Christ, et le récit de cette institution était familier à tous. Dès lors on conçoit sans peine que saint Jean ne l'ait pas reproduit (2). D'autre part, le fait de l'institution est certainement supposé par le discours eucharistique rapporté au ch. vi : les menaces et les promesses du Christ visent, par delà ses auditeurs de

(1) Th. CALMES et Mgr RUCH, *op. cit.*

(2) Cf. CALMES, *L'Évangile selon saint Jean*, Paris, 1904, p. 375.

Capharnaüm, tous ses futurs disciples et elles supposent que, pour eux tous, l'Eucharistie, qui sera instituée par Jésus, sera la source indispensable de la vie (1). »

III

LES SYNOPTIQUES

L'importance de leur témoignage a été mise admirablement en relief par le concile de Trente: « Tous nos devanciers, tous ceux qui dans la véritable Eglise du Christ ont parlé sur ce sacrement très saint, ont professé très ouvertement que Notre-Seigneur institua ce sacrement admirable dans la dernière cène, lorsque, après la bénédiction du pain et du vin, il attesta, en termes tout à fait clairs et formels, qu'il donnait aux apôtres son corps et son sang. Ces paroles, rapportées par les évangélistes et reproduites aussi par saint Paul, offrent d'elles-mêmes cette très nette et très évidente signification que les Pères leur ont toujours prêtée.

C'est donc une indignité et un crime de détourner ces textes, comme le font certains hommes obstinés et pervers, dans le sens de métaphores arbitraires et trompeuses qui nient la vérité de la chair et du sang de Jésus-Christ, contre le sentiment commun de l'Eglise, laquelle, colonne

(1) J. LEBRETON, art. *Eucharistie*, dans le *Diction. apol.*, col 1554.

et soutien de la vérité (*I Tim.*, III, 15), a toujours détesté les inventions de ces hommes impies, comme des inventions sataniques, tandis qu'elle garde le souvenir toujours fidèle et reconnaissant de cet immense bienfait du Christ (1). »

Lisons donc ces textes vénérables.

Saint Matthieu, xxvi, 26, ss : « Pendant qu'ils mangeaient, Jésus, ayant pris le pain et prononcé une bénédiction, le rompit et le donna aux disciples et dit : Prenez, mangez, ceci est mon corps. Ayant pris la coupe et ayant rendu grâces, il la leur donna, disant : « Buvez-en tous. Car ceci est mon sang, celui de l'alliance, celui qui est répandu pour un grand nombre en rémission des péchés. »

Saint Marc, xiv, 22, ss : « Et, pendant qu'ils mangeaient, Jésus, ayant pris du pain et prononcé une bénédiction, le rompit et le leur donna et dit : Prenez, ceci est mon corps. Et ayant pris une coupe, ayant rendu grâces, il la leur donna et ils en burent tous. Et il leur dit : Ceci est mon sang, celui de l'alliance, celui qui est répandu pour un grand nombre. »

Saint Luc, xxii, 17, ss : « Et, ayant pris un calice, ayant rendu grâces, il dit : Prenez cela et partagez entre vous. Car je ne boirai plus désormais du fruit de la vigne jusqu'à ce que le royaume de Dieu soit venu. Et ayant pris du pain, ayant rendu grâces, il le rompit et le leur donna en disant : Ceci est mon corps donné pour vous. Faites cela en mon souvenir. Et le calice

(1) Sess. XIII, cap. I.

pareillement après le repas, disant : Ce calice [est] le nouveau testament en mon sang versé pour vous. »

Les différences entre les trois récits ne sont qu'accidentelles; tous les trois, pris à la lettre, affirment la présence réelle (1).

Les protestants et les rationalistes, partisans de l'interprétation symboliste, ont eu recours à de nombreux subterfuges pour éluder la force de ces paroles.

Les calvinistes ont prétendu tirer une objection du premier terme, *ceci* : il ne peut signifier mon corps, car ce serait une tautologie; il ne peut signifier le pain, car il est faux que le pain soit le corps du Christ (2).

Les théologiens du moyen âge avaient déjà fourni la solution. Le pronom *ceci* désigne ce qui est contenu sous les espèces du pain : au commencement c'est bien la substance du pain, mais quand la proposition est terminée, c'est le corps du Christ (3).

On a voulu donner à la formule « *ceci est mon corps* » le sens de « *voici mon corps* »; même avec cette interprétation la présence réelle serait sauvegardée, car dire « *voici* », n'est-ce pas démontrer la réalité qui sera?

C'est autour du mot « *est* », dont la significa-

(1) Pour les difficultés de critique textuelle et pour ce qui regarde la dépendance de saint Luc par rapport à saint Paul, on peut consulter : J. RIVIERE, *Le Dogme de la Rédemption* (essai historique, pp. 85, ss.; Mgr RUCH, *art. cit.*, col. 1062, ss.; BATAIFFOL, *L'Eucharistie*, pp. 123, ss.; P. LAGRANGE, O. P., *L'Evangile selon saint Marc*.

(2) CALVIN, *Institut.* IV, XVII, 20.

(3) S. THOM., III, P., q. 78, a. 5.

tion est si claire dans toutes les langues, que se sont livrées de vrais « batailles théologiques ».

On s'est armé contre l'Eglise catholique de toutes les ressources de la linguistique, on a prétendu que, dans l'araméen, dont s'est servi Notre-Seigneur, un seul et même terme exprime la réalité et le symbole : *est* veut dire *représente*.

De savants orientalistes ont réfuté péremptoirement une telle assertion et montré que cette langue contient jusqu'à quarante-cinq mots différents (1).

Selon M. Loisy (2), Jésus n'a pas dû dire : « ceci est mon corps », mais bien : « voici mon corps ».

Si cela était démontré, la présence réelle ne serait pas ébranlée; car, nous l'avons remarqué, le sens est le même que dans la phrase grecque. Les auteurs des évangiles, qui n'ignoraient pas l'araméen, n'ont pu manquer de choisir la formule qui traduirait exactement la pensée du Maître.

Nombre de critiques actuels conviennent que les paroles de l'institution ne peuvent s'entendre qu'au sens littéral, mais, par ailleurs, leur système radical les amène à dire qu'elles n'ont pas été prononcées par le Maître lui-même : c'est la communauté chrétienne qui a pensé plus tard à les attribuer au Christ.

Voilà un hommage rendu à l'évidence de la

(1) Cf. WISEMAN, *Horæ syriacæ*; dans la collection de MIGNÉ, *Démonstr. évang.*, t. XVI; J. LAMY, *Dissertatio de Synorum fide et disciplina in re eucharistica*, Louvain, 1859; BERNING, *EINSETZUNG*, pp. 197-208-204-205.

(2) *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 520.

lettre. Quiconque croit à l'authenticité et à l'inspiration des évangiles est obligé de confesser, avec le concile des Trente, que les synoptiques affirment de la manière la plus nette la présence réelle : *quæ verba, cum PROPRIAM illam et APERTISSIMAM significationem præ se ferant.*

Une règle fondamentale dans toute exégèse est de prendre les textes au sens littéral, à moins que le sens métaphorique ou symbolique ne soit exigé ou par la nature du sujet, lorsque, par exemple, l'Écriture prête à Dieu nos sentiments, colère, émotions, repentir; ou par le caractère même du discours, comme dans les paraboles, les allégories: je suis la vigne, vous les sarments; ou enfin par l'usage universel du langage humain, lorsque l'objet est symbolique par nature.

Aucune de ces raisons ne réclame dans les paroles de l'institution la signification métaphorique. Non point la nature du sujet, car, s'il est difficile à comprendre, il ne heurte en rien les données certaines de la raison.

La fin de non recevoir qu'on oppose ici est celle-là même qui concerne tous les dogmes de la foi. Au lieu de tracer d'avance des bornes à la puissance infinie l'homme doit s'informer si Dieu a parlé et ce qu'il a dit. Lorsque des textes irrécusables affirment clairement le témoignage divin, on est mal venu à objecter l'impossibilité du mystère.

Non point le caractère du discours. Rien dans ce qui précède ou dans ce qui suit n'appelle l'interprétation figurée : tout l'exclut, au contraire : la condition des personnes, car les apôtres, avec

leur mentalité simpliste, étaient portés à prendre toujours à la lettre les paroles du Sauveur, lequel, plus d'une fois, dut corriger leur interprétation trop matérielle (1); la solennité des circonstances, car celui qui dit un adieu suprême à ses amis, au lieu de rechercher d'équivoques métaphores, emploie un langage aussi naturel, aussi clair et aussi sincère que son amour.

Non point l'usage universel. Certains objets n'ont pas d'autre destination que de représenter, tels l'image, le tableau; d'autres deviennent symboliques en vertu d'une institution humaine acceptée partout, et c'est ainsi que citoyens et soldats saluent la patrie dans le drapeau qui passe; d'autres enfin symbolisent en vertu de l'analogie, lorsque nous exprimons par leur nom d'autres objets dans lesquels telle propriété se manifeste avec plus d'éclat : cet homme est un lion, ce cœur est un abîme, cette âme est un cristal (2). Mais le pain, — ni de sa nature, ni par l'usage ou les conventions du langage humain, ni en vertu de l'analogie — ne saurait signifier le corps et la chair d'un homme.

Le sens littéral ressort avec une évidence irrésistible du participe qui accompagne *corps* dans saint Luc : « donné pour vous », et du participe qui accompagne *sang* dans les trois synoptiques : « répandu pour vous ». — « Le sang est répandu au présent représentant le futur, quant à la réalité des faits... Cette effusion est envisagée comme

(1) Voir plus haut, p. 59.

(2) C'est sur cette analogie que repose la richesse des métaphores et c'est d'elle que la poésie tire tant de charmes. Cf. CAJETAN, *Tractat. de Analogia nominum*.

un sacrifice et c'est en qualité de sang versé que le sang de Jésus figure dans la coupe (1). » — Or, ce qui est donné pour nous, ce n'est pas la figure du corps, mais le corps réel; ce qui est versé pour nous, ce n'est pas la figure du sang, mais le sang réel de Celui qui nous a aimés jusqu'à l'excès.

Une réflexion qui s'impose d'elle-même à l'esprit et qu'on ne saurait rappeler trop souvent aux négateurs rend vains tous les subterfuges : Si Notre-Seigneur eût voulu exprimer la présence réelle, devait-il et pouvait-il parler plus clairement qu'il l'a fait : ceci est mon corps, ceci est mon sang ?

Prêter à ses paroles une portée purement symbolique, c'est le rendre responsable d'une erreur colossale qui devait fatalement se produire, c'est l'accuser d'avoir trompé les apôtres et l'Eglise, qui ont entendu ses paroles de la présence réelle, et d'avoir condamné les fidèles à la nécessité inéluctable de commettre une idolâtrie en adorant comme son propre corps et son propre sang le pain et le vin. Une telle interprétation est un défi au sens chrétien, et, comme dit le concile de Trente, une indignité et un crime, *indignissimum sane flagitium!*

Terminons par ces belles et fortes paroles de notre grand Bossuet : « La présence réelle du corps et du sang de Notre-Seigneur, dans ce sacrement, est solidement établie par les paroles de l'institution, lesquelles nous entendons à la

(1) P. LAGRANGE, O. P., *L'Evangile selon saint Marc*, p. 355. — On trouvera dans ce livre une excellente réfutation des théories de J. Réville.

lettre; et il ne faut non plus nous demander pourquoi nous nous attachons au sens propre et littéral qu'à un voyageur pourquoi il suit le grand chemin (1). »

IV

SAINT PAUL (2)

Deux passages de l'Apôtre nous fournissent un témoignage certain de la présence réelle du corps et du sang de Notre-Seigneur dans l'Eucharistie.

Premier texte, *I Cor.*, x, 14-22. « C'est pourquoi, mes bien-aimés, fuyez l'idolâtrie. Je parle comme à des hommes sensés : jugez vous-mêmes ce que je dis. Le calice de bénédiction que nous bénissons n'est-il pas la communion au sang du Christ ?

« Le pain que nous rompons n'est-il pas une communion au corps du Christ ? Puisqu'il y a un seul pain, nous formons un seul corps en étant plusieurs, nous tous qui participons à un même pain. Voyez Israël selon la chair : ceux qui mangent les victimes ne participent-ils pas à l'autel ? Qu'est-ce à dire ?

« Que la viande sacrifiée aux idoles est quelque chose ou qu'une idole est quelque chose ? Non, mais ce que les païens sacrifient, ils le sacrifient aux démons et non à Dieu. Or je ne veux pas que

(1) BOSSUET, *Exposition de la Doctrine de l'Eglise catholique*, X.

(2) Cf. S. THOM., CORNÉLY, in *I Cor.*, X et XI; P. PRAT, *La Théologie de saint Paul*, Paris, 1910; Mgr RUCH, Mgr BATHIFOL, J. LEBRETON, *op. cit.*

vous soyez en communion avec les démons. Vous ne pouvez boire au calice du Seigneur et au calice des démons; vous ne pouvez prendre part à la table du Seigneur et à la table du démon. »

La doctrine de la présence réelle est tellement certaine pour les Corinthiens que l'Apôtre ne s'avise pas de la prouver; sa manière incisive de procéder, par interrogations, montre qu'il rappelle un dogme indiscutable. Il part de ce principe pour défendre aux chrétiens toute participation aux banquets idolâtriques. Il argumente par analogie : chez nous boire le calice, rompre le pain consacré, c'est communier au corps et au sang du Christ; chez les Juifs manger les victimes c'est se mettre en communion avec l'autel; de même manger les viandes offertes aux idoles c'est entrer en communion avec les démons, prendre part à leur table. Il n'est point permis de communier aux démons : donc nécessité de s'abstenir des viandes immolées aux idoles.

Il serait vain d'objecter qu'il est question seulement de la communion au corps mystique, car tout le passage établit que la communion des fidèles entre eux dérive de la communion au corps réel du Christ.

Les termes de *pain* et de *calice* ne peuvent s'entendre que de l'Eucharistie. Nulle part la communion mystique des fidèles n'est désignée par le calice. De ce que nous participons au même pain consacré et de ce que nous buvons à un même calice, nous constituons un seul corps moral et ainsi la communion au corps réel du Christ devient le signe et la cause de la communion de

tous les fidèles dans le corps mystique qui est l'Eglise.

Remarquons bien ce qui est mis en parallèle. D'abord les éléments : la *table* du Seigneur, la *table* des démons, la *coupe* du Seigneur, la *coupe* des démons; les *victimes* offertes à Iahvé chez les Juifs, les *viandes* sacrifiées aux idoles chez les païens, le *pain* et le *vin* chez les chrétiens.

Ensuite, les effets : chez les païens, les banquets mettent en rapport avec les *démons*; chez les Juifs, avec l'autel; chez nous, avec le corps et le sang du Seigneur.

Pour que l'argumentation soit concluante, il n'est pas nécessaire, comme on l'a objecté, que les païens boivent le sang des démons; ils communient aux démons du fait qu'ils participent aux sacrifices idolâtriques.

La doctrine de l'Apôtre se résume donc ainsi : les gentils sont mis en rapport avec le démon en mangeant les viandes sacrifiées; les Juifs sont mis en rapport avec l'autel en consommant les victimes; les chrétiens sont mis en rapport avec le corps et le sang du Seigneur en recevant ce corps et ce sang. Dans les trois cas il y a union véritable au sacrifice.

Saint Paul affirme donc très clairement le dogme de la présence réelle, en même temps qu'il fait allusion au dogme du sacrifice eucharistique.

*
**

Second témoignage, et le plus important,
I Cor., XI, 23-29.

Pour mettre un terme aux abus qui s'étaient introduits chez les Corinthiens dans la célébration du repas du Seigneur, saint Paul raconte l'institution de l'Eucharistie telle que le Christ la lui a révélée, telle, par conséquent, qu'elle fut en réalité. « Car j'ai appris du Seigneur, ce que je vous ai transmis à mon tour, que le Seigneur Jésus, dans la nuit où il fut livré, prit du pain; et, après avoir rendu grâces, le rompit et dit : Ceci est mon corps pour vous; faites ceci en mémoire de moi. De même aussi le calice après le repas, disant : Ce calice est la nouvelle alliance en mon sang; faites ceci toutes les fois que vous boirez en mémoire de moi. Car chaque fois que vous mangez ce pain et buvez le calice, vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne. Aussi celui qui mange ce pain ou boit le calice du Seigneur indignement sera coupable du corps et du sang du Seigneur. Que l'homme donc s'éprouve lui-même, et ainsi mange de ce pain et boive au calice. Car celui qui mange et boit indignement mange et boit sa condamnation en ne discernant pas le corps [du Seigneur]. »

Voilà, en substance, toutes les données du dogme eucharistique : l'institution par le Christ lui-même, la nuit où il était trahi; le sacrifice, car le corps est représenté comme livré, le sang comme versé, et l'acte liturgique lui-même est le mémorial de la mort du Seigneur, *mortem Domini annuntiabitis*; la communion, car on mange le corps, on boit le sang.

La présence réelle est affirmée ou supposée dans tout le passage : pour qu'on soit coupable

du corps et du sang, il faut que le corps et le sang soient bien là en réalité.

Communier à un symbole n'implique pas un tel outrage : ainsi manger l'agneau pascal en état de péché mortel peut être une offense contre Dieu, ce n'est pas pécher contre le corps du Seigneur; briser le crucifix, image du Rédempteur, c'est commettre un crime contre sa personne, non contre sa chair ou son sang. L'évidence est telle qu'un écrivain protestant n'a pu y résister. « Bachmann observe avec raison que, si l'apôtre dit : coupable envers le corps et le sang du Seigneur, non pas seulement coupable envers le Seigneur, c'est que, pour lui, le pain-corps et la coupe-sang sont réellement le Seigneur et non pas des symboles. Le caractère réaliste de la conception paulinienne explique aussi la conséquence qu'a pour l'apôtre la communion indigne (1). »

Cette conclusion est confirmée par ce qu'ajoute l'Apôtre : *ne discernant pas le corps*. Le contexte tout entier indique qu'il s'agit du corps de Jésus-Christ, puisqu'il n'a été question que de celui-là, et non du corps des fidèles ni du corps de l'Eglise. D'ailleurs, que pourraient bien signifier de telles expressions : être coupable du corps et du sang de l'Eglise, ne pas discerner le corps de l'Eglise ou le corps des fidèles ?

Ne pas discerner le corps c'est donc manquer de ces dispositions que requiert notre contact avec

(1) GOGUEL, *L'Eucharistie*, p. 178.

le corps réel et adorable de Jésus-Christ, vrai homme et vrai Dieu.

V

CONCLUSION

La preuve scripturaire est donc irréfragable : c'est bien un Dieu qui a institué l'Eucharistie et qui nous a attesté lui-même la vérité de la présence réelle.

Si les négations de tous les incroyants dans la longue série des siècles sont un de ces défis à l'amour dont la claire vision dut blesser si profondément l'âme de Jésus dans l'agonie de Gethsémani, il est doux de penser que le bon Maître fut consolé par une autre vision, celle des hommages, des adorations, des réparations, que devaient lui rendre ses fidèles et ses saints à travers tous les âges.

Les inventeurs d'hérésie ont disparu bien vite, ce qui dure toujours d'une manière indéfectible, c'est la foi et l'amour envers le Dieu du Saint-Sacrement.

Plus haut que les blasphèmes, plus haut que les sacrilèges, retentira la voix des Pères, des Docteurs, des Papes, des conciles, des savants et des humbles, en un mot, la voix grandiose de l'Eglise catholique, gardienne de l'Eucharistie, jusqu'à la consommation des siècles.

CHAPITRE II

La présence réelle dans la Tradition

I

LA PRIMITIVE ÉGLISE. — LES TÉMOIGNAGES DES PÈRES

Nous venons de constater dans saint Paul un témoignage de la foi vivante de l'Église primitive à la présence réelle.

L'Apôtre corrige des abus, il n'apprend point un dogme nouveau; il rappelle une tradition que les fidèles connaissent déjà; et cette croyance est tellement incontestée chez eux qu'il suffit d'une interrogation pour tirer une conclusion irréfragable : le calice n'est-il pas une communion au sang et le pain n'est-il pas une communion au corps du Christ (1) ?

Les premiers documents de la tradition vont rejoindre le témoignage de l'Apôtre. Dès la fin

(1) *I Cor.*, x, 16. Voir chapitre précédent, n. III.

du premier siècle, la *Didachè* nous fournit de précieux renseignements sur notre dogme. Elle répète avec une certaine insistance le terme *eucharistie*, elle donne deux formules d'action de grâces sur le pain et le vin, et, si elle ne dit pas expressément que le pain et le vin sont le corps et le sang du Christ, elle l'enseigne équivalement : nous n'avons plus des éléments ordinaires, nous avons le pain et le vin eucharistie, qui sont un élément spirituel en vue de la vie éternelle. L'Eucharistie est tellement sainte qu'il faut être baptisé pour s'en approcher, et les chrétiens eux-mêmes doivent au préalable confesser leurs fautes, afin que leur sacrifice soit pur.

L'Eucharistie est donc une communion véritable dans laquelle on reçoit une nourriture et une boisson spirituelles, un sacrifice immaculé auquel il faut se préparer par la pureté de la conscience (1).

Exiger une telle sainteté dans le communiant n'est-ce pas reconnaître et prêcher qu'il s'approche du Saint des saints en personne ?

Vers la même époque, le grand évêque d'Antioche, qui dépasse par son génie tous les Pères apostoliques, saint Ignace martyr, affirme très clairement notre dogme, souvent à travers de symboliques formules dans lesquelles se complaît son âme de contemplatif.

Le pain dont il veut se rassasier c'est la *chair* de Jésus-Christ né de la race de David, le breuvage dont il a soif c'est le *sang* du Seigneur (2).

(1) FUNK, *Doctrina duodecim apostolorum*, IX, 2, 3, X, 3, XIV.

(2) S. IGNAT., *Rom.*, VII, 5.

Ailleurs, il recommande « l'union dans l'obéissance à l'évêque et au presbytérium par une pensée indivise, rompant un pain unique, qui est le remède de l'immortalité, l'antidote pour ne pas mourir, mais pour vivre en Jésus-Christ ». Ce pain qui produit la vie pour l'éternité en Jésus-Christ n'est pas un pain ordinaire, mais le corps du Seigneur (1).

Le texte particulièrement décisif est celui de l'épître à l'Eglise de Smyrne, où il est dit à propos des docètes : « Ils s'abstiennent de l'Eucharistie et de la prière, parce qu'ils ne confessent pas que l'Eucharistie est la *chair* de notre Sauveur, la chair qui a souffert pour nos péchés et que le Père dans sa bonté a ressuscitée (2). »

C'est bien en vain qu'on a essayé d'interpréter ce passage de la chair mystique du Sauveur, qui est l'Eglise. Le corps mystique n'est pas la chair qui a souffert pour nous, la chair qui a été ressuscitée par le Père. L'Eucharistie est donc bien la chair réelle du Sauveur. Aussi Mgr Batiffol a-t-il senti le besoin de corriger ce qu'il avait écrit dans ses premières éditions : « Dans le texte ignatien que nous interprétons le sens symbolique n'est pas à rejeter, mais il ne peut que se superposer au sens littéral, qui est, lui, d'une netteté manifeste (3). »

Théologiens et apologistes ont depuis longtemps relevé l'importance du témoignage de saint Justin au II^e siècle. Le martyr décrit tout

(1) *Ephes.*, XX, 2.

(2) *Smyrn.*, VII, 1.

(3) Mgr BATIFFOL, *L'Eucharistie*, 1913, p. 473. — Cf. BAREILLE, art. *Eucharistie*, dans le *Diction. théol. cathol.*, col. 1127.

l'acte liturgique dont il indique le lieu, le jour, les circonstances, les causes, les effets, le caractère divin (1). C'est le jour du soleil, c'est-à-dire le dimanche, que les chrétiens se réunissent. La matière du rite sacré c'est le pain, c'est le vin trempé d'eau; la forme c'est la parole du Christ; le ministre qui consacre c'est le président de l'assemblée, tandis que la distribution est faite par les diacres; le sujet c'est le baptisé, car, à personne il n'est permis d'y prendre part, sinon à qui croit et qui a été purifié de ses péchés par la régénération du baptême; la cause finale c'est l'alimentation spirituelle du chrétien; la cause efficiente c'est la vertu divine qui opère par la parole du Seigneur; la réalité c'est le corps, c'est le sang, *aussi véritables dans l'Eucharistie que dans l'Incarnation*. « Nous ne prenons pas ces choses comme du pain vulgaire ou comme un breuvage vulgaire, mais, de même que, par la parole de Dieu, Jésus-Christ notre Sauveur prit la chair et le sang pour notre salut, ainsi, d'après l'enseignement que nous avons reçu, cet aliment eucharistié par la parole du Christ est sa chair et son sang, qui nourrit notre corps et notre sang pour les transformer. »

Ailleurs (2), complétant cette doctrine, saint Justin nous montre dans l'Eucharistie le vrai sacrifice que Jésus-Christ a prescrit d'offrir, le sacrifice qui par l'eucharistie du pain et du calice en tout lieu de la terre est offert à Dieu par les chrétiens.

(1) S. JUSTIN., *Apol.*, I, 65-67; *P. G.*, VI, 428-429.

(2) *Dialog.*, 41, 116, 117, *P. G.*, VI, 564, 744, 746.

A l'époque de saint Irénée, le dogme de la présence réelle est si universellement constaté que l'évêque de Lyon s'appuie sur ce fondement pour démontrer d'autres vérités, par exemple, que Jésus est fils de Dieu, que notre chair peut prendre part au don de Dieu et qu'elle sera ressuscitée un jour. « Comment les gnostiques peuvent-ils soutenir que le pain sur lequel on a rendu grâces est le corps de leur Sauveur et que le calice contient son sang, s'ils ne voient pas en lui le Fils de Celui qui a créé le monde (1)?... Comment peuvent-ils nier que la chair soit susceptible de prendre part au don de Dieu, qui est la vie éternelle, cette chair qui se nourrit du corps du Seigneur et qui forme un de ses membres (2)?... Nos corps, en recevant l'Eucharistie, cessent d'être corruptibles pour toujours, ils ont l'espoir de ressusciter pour l'éternité(3)... »

Tertullien explique avec son énergie accoutumée que la vie divine est assurée à l'âme par l'intermédiaire du corps et que la chair se nourrit du corps et du sang de Jésus-Christ, afin que l'âme se repaisse de Dieu (4).

Saint Cyprien rappelle à ceux qui ont eu le malheur de tomber que profaner l'Eucharistie c'est profaner le corps sacré du Seigneur : *Eucharistiam, id est sanctum Domini corpus profanare audeant* (5).

Origène, tout en respectant la loi de l'arcane et

(1) S. IREN., V. *Cont. Hæres.*, 2; P. G., VII, 1124-1125.

(2) *Ibid.*, 1126.

(3) IV, 18, P. G., VII, 1029.

(4) TERTULL., *De Resurrect. carnis*, 8; P. L., II, 806.

(5) S. CYPRIAN., *epist.*, X, 1; édit. HARTEL, II, 514.

en choisissant des expressions qui ne puissent être parfaitement comprises que des seuls initiés, déclare cependant que ce que le Seigneur nous donne c'est bien son corps et son sang (1).

Les témoignages du quatrième siècle ont paru irrésistibles aux novateurs eux-mêmes.

« Le pain et le vin, dit saint Athanase, tant que les invocations et les prières n'ont pas eu lieu ne sont que des éléments ordinaires, mais, dès que les saintes invocations ont été faites, le Verbe descend dans le pain et dans le vin et le pain est le corps du Verbe (2). »

Saint Cyrille de Jérusalem propose ainsi cette haute vérité à l'intelligence des fidèles : « En recevant ce corps et ce sang, nous devenons, pour ainsi dire, incorporels et consanguins du Christ; nous qui avons le corps et le sang du Christ insinués dans nos membres (3). »

Le langage de saint Chrysostome est plein de grâce non moins que de force : « La chair et le sang de Jésus dans l'Eucharistie sont identiques à la chair et au sang qu'il a pris dans l'Incarnation; il ne nous fait pas nourrir par des étrangers, il nous nourrit de cette chair et de ce sang par lesquels il est devenu de notre race (4). »

A partir de saint Augustin, avouait le novateur Zwingle, la croyance à la présence réelle est définitivement victorieuse. « Ce pain, dit le grand docteur, ce pain que vous voyez sur l'autel, une

(1) ORIGEN., HOMIL. IX *in Levit.*, 10; P. G., XII, 523; *homil.* XVIII, 13; P. G., XIII, 489.

(2) S. ATHANAS., *Fragm.*, VII; P. G., XXVI, 1325.

(3) S. CYRILL. HIÉROS., *Catech.*, XX, 1, 3; P. G., XXXIII, 1097.

(4) S. CHRYSOST., *In Joan.*, *homil.*, XLVI, 3; P. G., LIX, 261.

fois sanctifié par la parole de Dieu, est le corps du Christ; ce calice, ou plutôt ce que contient ce calice, une fois sanctifié par la parole de Dieu, est le sang du Christ (1). »

Pour achever de mettre au point les témoignages patristiques, il nous reste à expliquer certaines locutions obscures que l'hérésie a essayé d'exploiter en sa faveur.

II

EXPLICATION DE QUELQUES EXPRESSIONS DES PÈRES

Plusieurs écrivains ecclésiastiques répètent que le pain et le vin sont la *figure* du corps et du sang de Jésus.

On reproche surtout à Origène de n'avoir reconnu qu'une allégorie dans l'Eucharistie (2).

— Pour ne pas se méprendre sur la doctrine d'Origène, il faut se rappeler que le docteur alexandrin distingue dans l'Eucharistie trois choses principales. D'abord l'apparence extérieure, saisie par les sens, que nous appelons aujourd'hui les accidents eucharistiques, et, sous ce point de vue, il est très vrai que le pain et le vin, c'est-à-dire les espèces sacramentelles, sont la figure du corps et du sang, c'est-à-dire le signe qui les annonce à notre esprit.

(1) S. AUGUSTIN., serm. 127; P. L., XXXVIII, 1099.

(2) ORIGEN., *In Matth.*, t. XI, 14; P. G., XIII, 952; *in Joan.*, *comm.* XXXII, 24; P. G., XIV, 809.

Ensuite, la substance cachée à l'intérieur et que la foi seule peut atteindre : celle-ci n'est pas un pur symbole, et Origène n'a pas omis de dire que ce que le Seigneur nous donne c'est bien son corps et son sang (1).

Enfin, la signification symbolique du sacrement. Outre l'interprétation eucharistique, qui est pour tous les croyants, l'ingénieux exégète propose une solution plus subtile, mystique, pour les savants : il applique les paroles sacrées à la doctrine du Verbe. Le corps et le sang du Dieu Verbe sont le Verbe qui réjouit le cœur (2). Le Verbe opère en nous à la façon d'une nourriture et d'un breuvage par sa doctrine.

Cette explication se superpose à l'interprétation eucharistique, pour la compléter : le corps réel et le sang réel de Jésus-Christ, qui sont notre nourriture et notre breuvage dans l'Eucharistie, signifient que le Verbe est aussi nourriture et breuvage spirituel pour les âmes.

*
**

Nous comprenons déjà la portée des expressions employées par d'autres Pères, comme Tertullien (3), saint Jérôme (4), saint Cyrille de Jérusalem (5), saint Grégoire de Nazianze (6), saint

(1) Cf. *P. G.*, XIII, 489.

(2) *Ibid.*, 1735.

(3) TERTULL., *Adv. Marcionem*, IV, LX; *P. L.*, II, 460.

(4) S. HIERONYM., *In Jerem.*, XXXI, 10; *P. L.*, XXIV, 875.

(5) S. CYRILL. HIEROS., *Catech.*, IV, 3; *P. G.* XXXIV, 705.

(6) S. GREGOR. NAZIANZ., *orat.* VIII, 18; *P. G.*, XXXV, 809-D.

Chrysostome (1) : l'Eucharistie est l'image, la ressemblance, l'*antitype* du corps de Jésus-Christ, l'exemplaire des choses futures. La conclusion qui se dégage des divers textes est celle-ci : « Ce que l'on voit du pain et du vin consacrés est le signe et le symbole du corps du Christ; ce symbolisme n'implique ni n'exclut la présence du corps du Christ sous ces apparences; et cette présence étant prouvée d'ailleurs, ce symbolisme n'y contredit en rien (2). »

Saint Thomas, avec sa plénitude de sens catholique, montre excellemment de quelle manière l'Eucharistie est un signe. D'abord, tous nos sacrements comportent une triple signification : ils sont un signe qui *remémore* le passé, c'est-à-dire la mort et la passion du Sauveur; un signe qui *démontre* le présent, c'est-à-dire la grâce produite en nous; un signe qui *annonce* l'avenir, c'est-à-dire la gloire future (3). L'Eucharistie remplit tout spécialement ce triple rôle : pour le passé et en tant que sacrifice, elle est le signe commémoratif du drame du Calvaire; pour le présent et en tant que communion, elle est le signe qui représente l'unité des fidèles entre eux et avec le Christ; pour l'avenir et en tant que vatic, elle est le signe et l'avant-goût de la jouissance divine qui nous attend dans la patrie (4).

(1) S. CHRYSOST., *In Matth.*, Homil. LXXXIII, 1; P. G., LVIII, 739. — Cf. S. JOAN. DAMASC., IV, *Fid. Orthod.*, P. G., CXIV, 1152, 1153.

(2) J. LEBRETON, art. *Eucharistie*, dans le *Diction. Apol.*, col. 1572. — Cf. BOSSUET, *Exposition de la Doctrine de l'Eglise catholique*, XIII; BATIFFOL, *op. cit.*, pp. 385-392.

(3) S. THOM., III, P., q. 60, a. 60.

(4) 73, a. 4.

*
**

On expliquera d'après ces principes les expressions de saint Augustin : que le Christ à la cène donna aux apôtres la figure de son corps et de son sang, que nous aussi nous mangeons et buvons la figure de ce corps et de ce sang (1).

— Ce que le Seigneur a donné c'est bien son corps et son sang réels, mais sous la figure, c'est-à-dire sous les espèces du pain et du vin, et non pas matériellement, à la façon dont l'avaient entendu les Capharnaïtes; ce que nous mangeons et ce que nous buvons nous-mêmes aujourd'hui ce sont les espèces sacramentelles, sous lesquelles sont contenus — ainsi que l'affirme catégoriquement par ailleurs saint Augustin — le corps et le sang de Jésus-Christ.

Le grand Docteur inculque fréquemment que l'Eucharistie est le symbole du corps mystique, mais ce symbolisme, affirmé déjà par saint Paul et rappelé si souvent dans la littérature ecclésiastique, suppose la présence réelle, dont l'union des âmes est un des merveilleux effets (2).

Ce qui est profondément instructif chez saint Augustin et les autres Pères c'est le soin qu'ils prennent de tirer du dogme eucharistique des applications spirituelles pour la vie de l'âme. Il ne

(1) S. AUGUSTIN., *In Ps. III*, 1; *in Joan.*, tract. XXVI, 12; *P. L.*, XXXVI, 73; XXXV, 1612.

(2) Voir plus haut, p. 21, ss. — Sur le symbolisme de saint Augustin, Cf. G. BAREILLE, art. *Eucharistie*, col. 1176-1179; E. PORTALIÉ, art. *S. Augustin*, dans le *Diction. théol.*, t. I, col. 2424-2426.

suffit pas de s'approcher de l'Eucharistie, il faut en réaliser toute la signification : puisque nous avons reçu le sacrement de l'unité, soyons un avec nos frères et avec le Christ, ayant tous des pensées communes et des affections communes.

III

LA PRATIQUE DE L'ÉGLISE

La croyance de l'Eglise se traduit par sa vie tout entière, dans sa liturgie et son culte, dans les monuments, les inscriptions, les peintures.

Toutes les liturgies rendent témoignage à la présence réelle. On ne connaît que des fragments de la liturgie primitive, mais ce que nous apprennent la *Didachè* et saint Justin suffit à établir que dès l'origine le culte catholique fut orienté tout entier vers l'Eucharistie (1). Les textes liturgiques du quatrième siècle ont plus d'ampleur (2). Qu'il suffise de citer le passage des *Constitutions apostoliques* où l'Eglise demande que Dieu envoie son Esprit sur le pain et sur le calice et que du pain et du vin il fasse le corps et le sang de Jésus-Christ (3).

Saint Cyrille de Jérusalem, expliquant les cé-

(1) Voir plus haut, p. 28, 78-80.

(2) Des recueils de ces textes ont été publiés à notre époque : F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies eastern and western*, Oxford, 1896; H. LIETZMANN, *Liturgische Texte*, Bonn, 1903; RAUSCHEN, *Florilegium patristicum*, fasc. VII, Bonn, 1909.

(3) *Constit. Apost.*, VIII, XII; P. G., I, 1104.

rémonies de la liturgie eucharistique, rapporte une prière semblable : Que Dieu fasse le pain corps du Christ et le vin sang du Christ (1).

Le rite de la communion dans l'antique Eglise est un témoignage non moins instructif. Quand l'évêque présente le pain consacré, il dit : *Corps du Christ*, et le communiant répond : *Amen*; quand il présente le calice, il dit : *Sang du Christ*, et le fidèle répond : *Amen* (2).

On mettait un soin extrême à recevoir dignement l'Eucharistie, à ne rien laisser tomber du pain ou du vin consacrés, ainsi que l'attestent Tertullien, Origène, saint Cyrille de Jérusalem (3). Tarcisius préfère se laisser immoler plutôt que de livrer le pain eucharistique. Personne ne reçoit cette chair sans l'adorer : *Nemo illam carnem manducat nisi prius adoret* (4).

Ces hommages et ces adorations attestent à la fois la divinité de Jésus-Christ et sa présence réelle dans l'hostie.

L'épigraphie a fourni des témoignages non moins irrécusables. On a toujours regardé comme un monument de première importance l'inscription d'Abercius. « La foi fut partout mon guide, partout elle m'a servi en nourriture un poisson de source très grand, très pur, pêché par une Vierge sainte. Elle le donnait sans cesse à man-

(1) S. CYRILL. HIEROS., *Catech.*, XXIII, 7; P. G., XXXIII, 1116.

(2) *Constit. Apost.*, VIII, XIII; P. G., I, 1109.

(3) TERTULL., *De coron. milit.*, III; P. L., II, 99. ORIGEN., *In Exod.*, homél. XIII, 3; P. G. XII., 391; S. CYRILL. HIEROSOL., *Catech.*, V, 21; P. G. XXXIII, 1124-1125.

(4) S. AUGUSTIN, *Enarrat. in ps.* 98, 9; P. L., XXXVII, 1264. — Sur l'histoire du culte eucharistique, cf. CORBLET, *Histoire du sacrement de l'Eucharistie*, Paris, Berche.

ger aux amis ; elle possède un vin délicieux qu'elle donne avec le *pain*. » Sous ce langage symbolique s'affirme très énergiquement le dogme de la présence réelle : celui qui nourrit Abercius et les fidèles c'est le Poisson, Jésus-Christ, né de la Vierge et que les chrétiens reçoivent sous les espèces du pain et du vin (1).

Les peintures des catacombes traduisent sous divers symboles les croyances à l'Eucharistie. Il n'est pas douteux qu'il s'agit d'une réunion eucharistique dans la célèbre *Fractio panis* du cimetière de Priscille. La fresque, qui est des premières années du deuxième siècle, nous montre une assemblée réunie pour un repas religieux : un homme préside, tenant dans ses mains un *pain*, tandis que le *calice* est posé devant lui (2).

Les principaux symboles employés par nos artistes primitifs à représenter l'Eucharistie sont : la manne du désert; la multiplication des pains et des poissons; les pains apportés à Daniel; le Poisson mystique; le vase de lait, symbole de la nourriture de nos âmes; la vigne et les raisins becquetés par les colombes; le vase où se désaltèrent les oiseaux; le miracle de Cana, parce que la conversion de l'eau en vin aide à faire comprendre la conversion plus merveilleuse du pain au corps et du vin au sang de Jésus-Christ (3).

Dans tous ces monuments l'Eucharistie appa-

(1) Voir l'art. *Abercius*, dans le *Diction. d'Archéol. chrét.* et dans le *Diction. théol. cath.*; et l'art. *Epigraphie* dans le *Diction. apol.*, col. 1435, ss.

(2) Cf. Mgr WILPERT, *Fractio panis*, Paris, 1896.

(3) Cf. PIRRET, *Les Catacombes*, t. V.; DOM H. LECLERQ, *Les Catacombes*, dans le *Diction. archéol. chrét.*, S. BOUR, art. *Eucharistie*, dans le *Diction. théol. cath.*, col. 1183-1209.

rait comme une réalité adorable qui contient Jésus-Christ et opère en nous des effets divins.

IV

L'ARGUMENT DE PRESCRIPTION

Les théologiens le proposent sous cette forme : Lorsque Bérenger et les autres sacramentaires se sont avisés d'attaquer la présence réelle, l'Eglise tout entière l'admettait comme un dogme fondamental; non seulement l'Eglise catholique, qui s'alarma aussitôt, proscrivit énergiquement la naissante hérésie et imposa au novateur une rétractation aussi explicite que solennelle; mais encore l'Eglise schismatique grecque, qui a toujours professé cet article de foi avec le dogme de la transsubstantiation (1).

Or ce que l'Eglise universelle croyait alors comme une vérité divine n'a pu être une invention humaine, introduite ouvertement ou subrepticement, d'une manière brusque ou par une lente évolution. C'est donc un dépôt inviolable qui vient des apôtres et de Jésus-Christ.

L'argument de prescription reste inébranlable tant que l'adversaire n'a pas démontré à quelle époque, en quel lieu, sous quelle influence, par quel personnage, se serait infiltrée dans l'Eglise

(1) Cf. KIMMEL, *Confession Orthodoxe*; MACAIRE, *Théologie dogmatique orthodoxe*; ASSEMANI, *Bibl. Orient.*, t. XII, P. II, pp. 209, ss.

une croyance ou une pratique religieuse. Le défi jeté aux sacramentaires — d'assigner à l'institution de l'Eucharistie une date, une région, un auteur, dans le cours des siècles, sans remonter au Sauveur — est resté et restera sans réponse.

On avait essayé d'attribuer notre dogme au célèbre Anastase le Sinaïte, mais l'objection est depuis longtemps abandonnée par les protestants eux-mêmes. L'argumentation d'Anastase suppose évidemment que cette croyance est admise dans toute l'Eglise, même au sein des monophysites; et notre écrivain s'appuie sur cette base pour réfuter le monophysite Timothée, au dire duquel, Jésus-Christ ne garde après l'Incarnation que la nature de la divinité. Nier la nature humaine dans le Sauveur c'est affirmer que la divinité est passible ou nier ce corps et ce sang que Timothée cependant reconnaît, qu'il reçoit sur la table mystique et qu'il donne au peuple en disant : *Le corps et le sang de Jésus-Christ* (1).

Il n'est plus de mode, non plus, de citer Paschase Radbert comme l'inventeur de l'Eucharistie. La nouveauté, ou plutôt le mérite, de Paschase est d'avoir établi victorieusement l'identité du corps historique et du corps eucharistique de Jésus-Christ. Si Ratramne et Raban Maur combattent le point de vue de Paschase, le conflit est dans les mots plutôt que dans la réalité : Raban Maur, en effet, s'attache à démontrer que le corps eucharistique et le corps historique du Sauveur ne sont pas deux corps différant de nature, et

(1) ANASTAS. SINAIT., *Hodegos*, XIII et XXIII; P. G., LXXXIX., 208-209, 297.

qu'on les distingue seulement par l'état ou le mode d'exister : *non naturaliter, sed specialiter* (1).

Lanfranc apportera plus tard les distinctions opportunes : « Il est vrai de dire tour à tour que le corps reçu dans l'Eucharistie est le même que le corps né de la Vierge Marie et que dans un sens il n'est pas le même : il est le même quant à la nature, aux propriétés, à la vertu; il n'est pas le même si vous regardez les espèces du pain et du vin. » En d'autres termes, il n'y a pas deux corps du Christ, mais il y a deux états de ce même corps, l'état qu'il a en lui-même et l'état qu'il revêt sous les saintes espèces (2).

De même que la continuité de la tradition ecclésiastique à travers les siècles est une preuve de la divinité de l'Eucharistie (3), ainsi faut-il que nos hommages s'ajoutent à ceux des docteurs, des génies et des saints, pour aller rejoindre les adorations des apôtres, les adorations de la Vierge Marie, et former avec elles un vaste tribut d'amour à l'Amour immense duquel est sorti le Saint-Sacrement.

(1) **RABAN MAUR**, *Epist ad Egil.*, c. III; *P. L.*, CXII, 1513 ss. — Sur le livre de Paschase Radbert voir l'article du P. JACQUIN, O. P., *Revue des Sciences philosophiques*, janvier 1914.

(2) Pour toute la période du IX^e siècle à la fin du XI^e siècle, voir F. VERNET, art. *Eucharistie*, col. 1210-1233.

(3) Cf. **BOSSUET**, *Exposition de la Doctrine de l'Eglise catholique*; et l'ouvrage réédité par Migne : *La Perpétuité de la foi touchant l'Eucharistie*.

V

LES RAISONS DE CONVENANCE

Trois raisons principales sont développées par saint Thomas (1) : la perfection de la loi nouvelle, la perfection de l'amour, la perfection de la foi.

Tout d'abord, la réalité ne doit pas rester inférieure à la figure, à l'image, au signe, le corps et la substance étant toujours supérieurs à l'ombre fugitive qui les annonce. Dès lors, l'Eucharistie doit contenir en vérité ce Christ que présageaient les sacrements, les sacrifices, les divers rites de l'ancienne alliance. Où serait la supériorité si le pain et le vin n'étaient que des symboles ? Nous resterions toujours dans l'économie des figures et des ombres.

La manne antique, dont l'origine était miraculeuse, dont la saveur procurait des jouissances variées à l'infini, dépasse comme un idéal transcendant la chétive réalité d'un peu de pain et de vin restés à l'état de vides symboles. Les sacrifices sans cesse renouvelés et dans lesquels le cérémonial mosaïque déployait tant de magnificences, parlent plus éloquemment à l'humanité que l'oblation de substances vulgaires. « Les fils d'Israël se servaient de figures, comme d'une

(1) S. THOMAS, III. P., q. 75, a. 1; P. MONSARRÉ, 67^e conférence, *Le Mystère eucharistique*.

échelle mystérieuse pour s'élever vers Dieu dans la personne de son promis. Le chrétien (si le protestantisme a raison) adore des signes vides, bâtit des temples, les décore, fait fumer l'encens, chante des hymnes en l'honneur d'une vulgaire substance, prostitue à son culte le génie et les arts, et outrage, par une grossière et honteuse substitution, celui qu'il prétend honorer... Avec un auteur contemporain de la Réforme (1), vous vous écriez : « Non, non jamais on n'a pu, jamais on ne pourra me persuader que Jésus-Christ, qui est la vérité et la charité même, ait souffert si longtemps que l'Eglise, son épouse bien-aimée, s'attachât à une erreur si abominable que l'adoration d'un morceau de pain (2). »

En second lieu, la perfection de l'amour. Le propre de l'amitié est d'unir les amis, de les faire vivre ensemble par la présence réelle : les aspirations ne sont pas satisfaites, la jouissance n'est pas achevée, tant qu'il y a séparation, et la récompense de la patrie consiste précisément dans cette union réelle et indissoluble avec l'éternel Ami. Il n'a pas voulu nous priver de sa présence corporelle dans notre pèlerinage terrestre, mais, par la vérité de son corps et de son sang, il nous unit à lui dans ce sacrement : Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui. C'est pourquoi l'Eucharistie est le signe de la charité parfaite et le soutien de notre

(1) « Tamdiu passum fuisse dilectam sponsam suam hæere in errore tam abominando ut crustulum farinaceum pro ipso adoraret. » ERASM., *Epist. ad Ludov. Berum.*

(2) P. MONSABRÉ, *loc. cit.*

espérance, par suite de cette intimité si étroite du Christ avec nous.

Enfin, la perfection de la foi. Notre foi chrétienne porte non seulement sur la divinité de notre Sauveur, mais encore sur son humanité: Vous croyez en Dieu, disait le Maître, croyez aussi en moi (1). La foi ayant pour objet l'invisible, le Christ a voulu nous offrir sa chair d'une manière invisible, sous le voile des espèces sacramentelles, de même qu'il nous présente sa divinité invisiblement sous le voile de son humanité (2).

Ainsi, notre étude théologique se prolonge en des actes de foi en Celui qui est le Verbe de vérité; des actes de remerciement envers Celui qui est venu perfectionner la loi et donner à notre économie nouvelle la réalité, la substance, par le mystère de la présence réelle; des actes d'amour envers Celui qui nous a aimés jusqu'à l'excès : *in finem dilexit eos*.

(1) JOAN., XIV, 1.

(2) S. THOM., *loc. cit.*

CHAPITRE III

La Transsubstantiation

I

LES TROIS VÉRITÉS DE FOI

Le mode unique et nécessaire de la présence réelle est la transsubstantiation (1).

Il est trois vérités que notre foi ne peut séparer.

Nous croyons tout d'abord que l'Eucharistie contient le vrai corps de Notre-Seigneur, ce même corps qui est né de la Vierge Marie et qui est maintenant assis à la droite du Père.

Nous croyons pareillement qu'il ne reste plus rien de la substance du pain et du vin après la consécration, mais seulement les espèces sacramentelles.

Un troisième point appartient encore à la foi,

(1) Les erreurs sur la transsubstantiation ont été exposées plus haut, p. 38, ss.

c'est la transsubstantiation, c'est-à-dire la conversion de toute la substance du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ.

Rejeter un seul de ces articles c'est renoncer à la vérité catholique. Luther admettait le premier, écartait le second; les novateurs de Pistoie prétendaient que ces deux points suffisent et que les pasteurs n'ont pas à se préoccuper d'enseigner à leurs ouailles le mode de la présence réelle. Pie VI les condamne en ces termes : « Le synode omet de faire mention de la transsubstantiation, c'est-à-dire de la conversion de toute la substance du pain au corps et du vin au sang, que le concile de Trente a définie comme un article de foi et qui est contenue dans la profession de foi solennelle (1). Une telle omission inconsiderée et suspecte écarte la connaissance d'un article appartenant à la foi et d'un mot consacré par l'Eglise pour l'expression de cette foi contre les hérésies, elle tend à faire oublier ce point, comme s'il s'agissait d'une question purement scolastique. Ainsi entendue, la doctrine du synode est pernicieuse, nuisible à l'exposition de la vérité catholique touchant le dogme de la transsubstantiation, elle favorise les hérétiques (2). »

Pour exposer le dogme catholique dans son intégrité, il faut montrer tout d'abord que la substance du pain et celle du vin ne demeurent plus après la consécration; ensuite, qu'elles sont converties au corps et au sang de Jésus-Christ de cette conversion unique et miraculeuse que l'E-

(1) Cf. DENZINGER, 877, 884, 997.

(2) Pie VI, Bull. *Auctorem fidei*, prop. 29; DENZINGER, 1529.

glise appelle transsubstantiation. C'est la méthode suivie déjà par saint Thomas (1).

La doctrine prouvée, défendue, il reste à examiner l'interprétation rationnelle donnée par les diverses écoles.

II

LA SUBSTANCE DU PAIN ET CELLE DU VIN NE DEMEURENT PLUS APRÈS LA CONSÉCRATION

Résumons rapidement les déclarations du Magistère suprême.

D'après le IV^e concile de Latran (2), le corps et le sang sont contenus sous les espèces du pain et du vin. Les éléments ne demeurent plus, mais ils sont transsubstantiés au corps et au sang.

Le concile de Constance condamne directement la proposition de Wicleff : « La substance du pain matériel et celle du vin matériel demeurent dans le sacrement de l'autel (3). »

« Anathème, dit le concile de Trente, à quiconque soutiendrait que la substance du pain et celle du vin demeurent dans le sacrement de l'Eucharistie, en même temps que le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ (4). »

Les Pères ont recours à diverses formules pour donner une idée pleine du mystère.

Tantôt ils déclarent que l'espèce des éléments

(1) S. THOM., III. P., q. 75, aa. 2-4.

(2) Cap. *Firmiter*, DENZINGER, 430.

(3) DENZINGER, 581.

(4) Sess. XIII, can. 2, DENZINGER, 884.

eucharistiques n'est plus la même après les paroles de la consécration. « Avant la bénédiction céleste c'est une autre espèce qui est nommée, après les paroles c'est le corps qui est signifié; avant la consécration c'est une autre réalité qui est affirmée, après la consécration on l'appelle le sang du Christ (1). »

Tantôt ils expliquent par des expressions tangibles que les éléments ne demeurent plus, mais seulement leurs apparences. « Instruit et convaincu d'une foi certaine que ce qui paraît du pain n'est pas du pain, bien qu'il paraisse tel au goût, mais le corps du Christ, que ce qui paraît du vin n'est pas du vin, bien que le goût le veuille, mais le sang du Christ, participe à ce pain comme à une nourriture spirituelle (2). »

Les paroles mêmes de l'institution, quoique en disent certains écrivains, suffisent à établir ce dogme.

Il est certain que, la formule une fois prononcée, *ceci* désigne le corps du Sauveur. Or, si la substance du pain demeurerait encore, le pronom *ceci* désignerait cette substance, non le corps du Christ, et dès lors ne seraient plus vraies les paroles divines.

Montrons donc que la vérité des paroles sacramentelles exclut la permanence du pain avec le corps de Notre-Seigneur.

Lorsque deux substances persistent ensemble et que l'une se manifeste par ses accidents propres, non l'autre, il va de soi que le pronom *ceci*

(1) S. AMBROS., *de Mysteriis*, IX, 53; P. L., XVI, 407.

(2) S. CYRILL. HIEROSOL., *Catech.*, XXII, 9; P. G., XXXIII, 1104.

désigne la substance révélée immédiatement par ses propriétés. Tel est notre mode naturel et de concevoir et de nommer. Nous appelons les réalités comme nous les connaissons : les connaissant par leurs accidents propres qui les annoncent, nous les nommons par ces accidents ou qualités extérieures. *Ceci* donc doit désigner toujours la substance qui se manifeste par ses propriétés, non la substance cachée sous la première, à moins que celle-ci ne soit symbolique par nature, comme en montrant le verre ou l'amphore on peut dire : ceci est du vin.

Dans le cas présent, la substance du pain s'annonce par ses accidents naturels, le corps du Christ est caché, et rien, absolument rien, ni la nature des choses ni l'usage conventionnel, rien n'autorise à conclure que la substance du pain signifie le corps. Si donc cette substance du pain demeure après la consécration, c'est elle qui est désignée par *ceci*, et il ne sera point vrai de dire : ceci est mon corps.

La preuve efficace peut ainsi se résumer et se condenser : en disant : *ceci est mon corps*, Notre-Seigneur affirme l'identité substantielle entre *ceci* et son *corps*. Or il saute aux yeux que cette identité n'existe pas si la substance du pain est restée encore : il est manifestement faux que le pain demeurant toujours soit le corps du Sauveur. Donc la vérité des paroles sacramentelles exige qu'il n'y ait dans l'Eucharistie qu'une seule substance, le corps du Christ.

D'autre part, on ne conçoit que deux hypothèses touchant la permanence du pain avec le corps

de Notre-Seigneur : ou la consubstantiation ou l'impanation. Plusieurs auteurs oublient ici les distinctions opportunes. Nous avons remarqué qu'il faut appeler impanation l'union hypostatique du Verbe avec le pain, tandis que la consubstantiation désigne la simple permanence du pain avec le corps du Sauveur.

La consubstantiation est exclue par les paroles sacramentelles.

L'impanation est encore plus absurde, soit que le pain s'unisse immédiatement au Verbe soit que l'union s'accomplisse par l'intermédiaire du corps humain de Jésus.

Il ne répugne pas métaphysiquement que le Verbe prenne un corps de pain, puisqu'il peut faire le don de sa subsistance à toute nature substantielle (1); mais un tel corps n'aurait rien de commun avec notre humanité. Il est de foi que nous possédons dans l'Eucharistie la chair véritable de Jésus-Christ, le corps qui est né de la Vierge Marie, le corps qui a été livré pour nous, *quod pro vobis tradetur*, le corps qui est maintenant dans la gloire. Si le Verbe s'unit au pain hypostatiquement, il revêt un corps d'une nature toute nouvelle, mais ce n'est plus la chair, le corps humain, le corps historique; ce n'est plus le cœur qui a tressailli pour nous dans les mystères... Il y aurait autant de corps nouveaux qu'il y a de consécérations, et les unions hypostatiques se dissoudraient aussi souvent que les espèces sacramentelles viennent à se corrompre.

(1) Cf. *Le Mystère de l'Incarnation*, pp. 124-125.

Inutile d'insister sur les incohérences de Jean de Paris. Le pain uni au Verbe par l'intermédiaire de la nature humaine ne deviendrait pas la chair qui souffrit pour nous, il ne serait point vrai de dire : ceci est le corps né de Marie. D'ailleurs, l'humanité du Sauveur, parce qu'elle est privée de sa subsistance propre, est incapable de faire subsister le pain ou toute autre nature : impossible absolument que le pain s'unisse au Verbe par l'intermédiaire de l'humanité.

Ces conceptions qui pouvaient séduire à une époque où les esprits se plaisaient au jeu des combinaisons métaphysiques n'offrent désormais qu'un intérêt historique tout secondaire.

Il est curieux, toutefois, de constater que les cartésiens n'ont pas su se garder de ces fantaisies. Descartes, le P. Mersenne et plusieurs de ses confrères chez les Minimes, dom Desgabets chez les Bénédictins, expliquaient la transsubstantiation dans ce sens que l'âme de Jésus-Christ s'unit au pain et l'informe en vertu des paroles de la consécration. Ainsi, l'âme du Christ informe deux corps : le corps né de Marie et le corps de pain (1).

Les théories atomistes conduisaient ces philosophes plus loin qu'au paradoxe, jusqu'à l'absurde. Une forme n'a pas deux matières, pas plus qu'une même matière ne peut recevoir deux formes : puissance et acte, matière et forme, s'adaptent et se mesurent pour constituer un seul tout

(1) Voir E. LEMAIRE, *Dom Robert Desgabets, son système, son influence et son école*, Paris, 1902, pp. 112, ss; E. JANSEN, art. *Accidents eucharistiques*, dans le *Diction. de théol. cathol.*, col. 1422, 1435.

substantiel. L'âme glorieuse du Sauveur ne saurait informer le pain corruptible. Elle ne peut pas, d'ailleurs, s'unir à lui par sa subsistance propre, dont elle est privée. Si l'on admettait qu'elle s'unite par la subsistance du Verbe, elle ne donnerait pas au pain d'être le corps humain du Christ, ni au vin d'être le sang qui nous a purifiés et rachetés.

La substance du pain et la substance du vin ne persistent donc plus sur l'autel. Ont-elles été absorbées par le Verbe? ont-elles été anéanties? Rien de cela. La foi nous assure qu'elles ont été converties au corps et au sang de Jésus-Christ par transsubstantiation.

III

NOTION THÉOLOGIQUE DE LA TRANSSUBSTANTIATION

Le concile de Trente a donné cette définition, précise et pleine, qui est un merveilleux résumé de tout le dogme : La transsubstantiation est cette admirable et singulière conversion de toute la substance du pain au corps et de toute la substance du vin au sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, en sorte qu'il ne reste plus que les espèces du pain et du vin (1).

Elle est appelée *admirable*, c'est-à-dire miraculeuse, parce qu'elle implique des miracles gigan-

(1) Sess. XIII, can. 2.

tesques, plus difficiles, en un sens, que la création du ciel et de la terre (1).

Singulière, parce qu'il n'y a pas d'autre exemple ni dans les productions de l'homme ni dans les œuvres de Dieu.

C'est ce qui va ressortir des termes suivants : de *toute la substance*. Dans les autres conversions une partie de la substance, au moins la matière, persiste sous le fleuve immense et indéfini des changements; ici tout cesse, il ne reste que l'être précaire et fragile que nous appelons les accidents ou espèces du pain et du vin.

C'est une vraie conversion, puisque le concile de Trente emploie ce mot comme élément générique de la définition.

Trois conditions requises pour toute conversion réelle (2). D'abord, la conversion se fait entre deux termes positifs, c'est-à-dire qu'elle ne doit point partir du néant ni aboutir au néant : l'être n'est point *changé*, s'il n'existe d'aucune manière, il n'est point changé en un *autre* si le néant est son terme dernier. Ni la création ni l'anéantissement ne peuvent être appelés une conversion proprement dite.

Il faut, ensuite, que le point de départ cesse sous quelque rapport et que le terme d'arrivée commence de quelque manière, acquière un mode d'être nouveau : le premier ne cesse pas de telle sorte qu'il soit anéanti, le second ne commence pas de telle sorte qu'il soit créé, mais, si

(1) « In hac conversione plura sunt difficiliora quam in creatione. » S. THOM., III, P, q. 75, a. 8, ad 3.

(2) Cf. notre *Cursus Philosophiæ Thomisticæ*, t. v, pp. 129, ss.

rien ne cesse dans l'un, si rien ne commence dans l'autre, c'est l'immobilité, non pas le changement. Quand le vieil orfèvre a ciselé dans l'or un ostensor, quand la graine a produit la plante et celle-ci, la fleur, il y a eu cessation d'un état, commencement d'un autre, sans que le point de départ et le terme d'arrivée ait été le néant.

Il faut enfin, que la cessation du premier conditionne et entraîne l'apparition du second. Ce n'est point assez qu'un terme vienne après l'autre, qu'il y ait simple substitution de l'un à l'autre : l'idée de changement véritable comporte un lien positif entre les deux termes, comme nous disons que la combustion du bois aboutit à la production de la cendre. Si Dieu, par exemple, anéantissait le pain de l'hostie et le créait de nouveau, ou bien s'il produisait un corps à sa place, il y aurait substitution d'un terme à l'autre, apparition d'un terme après l'autre, non point conversion de l'un en l'autre. C'est donc par une connexion positive que la disparition du premier terme amène l'apparition du second.

Certains auteurs ajoutent une quatrième condition, à savoir qu'il reste un élément commun au point de départ et au terme d'arrivée. Ceci se vérifie, en effet, dans les conversions naturelles; nous trouvons une réalité commune au bois et à la cendre qui lui succède, à la plante et à la fleur qui devient sa couronne.

Il est vrai aussi que dans l'Eucharistie les accidents persistent après comme avant la consécration.

Mais cette condition n'est pas indispensable.

Dieu pourrait changer à la fois la forme dans la forme, la matière dans la matière, les accidents eux-mêmes dans les accidents d'un autre être, sans qu'il reste rien de commun.

La permanence des accidents n'est pas requise pour attester la vérité de la conversion, mais pour nous annoncer la présence réelle du Sauveur, à la manière dont le signe nous montre la réalité signifiée.

Telle est la notion générale de toute conversion ou de tout changement. La conversion est appelée *accidentelle*, lorsque la substance, demeurée identique, se revêt de propriétés nouvelles, qualités, œuvres, mérites. La conversion est *substantielle*, quand c'est la substance qui change en elle-même. Ici trois hypothèses. Conversion *formelle*, si la forme substantielle change dans la même matière, cette graine devenant plante, cette nourriture devenant chair et sang. Conversion *matérielle*, si Dieu, par miracle, conservait une forme substantielle sous une autre matière, l'âme d'une colombe sous la matière d'un aigle. Un tel changement est impossible à la nature seule, parce que la forme substantielle est individualisée par sa matière propre, à laquelle il faut qu'elle reste mesurée et proportionnée; mais Dieu, à la vertu duquel toute réalité obéit, peut adapter la matière, la façonner, la rendre capable de recevoir et de porter une forme toute nouvelle. Enfin, conversion à la fois matérielle et formelle, lorsque la substance est convertie tout entière, avec tout ce qu'elle a, c'est-à-dire avec sa forme substantielle et sa matière elle-même. De même que le change-

ment de figure est une transfiguration, que le changement de forme est une transformation, ainsi le changement de la substance tout entière sera-t-il appelé très justement *transsubstantiation*.

Voilà le miracle eucharistique : conversion véritable, qui se fait entre deux termes réels, le pain et le corps du Sauveur, et en vertu d'une connexion positive, puisque la cessation de la substance du pain amène la présence réelle du corps de Jésus-Christ; mais plus qu'une conversion ordinaire, car Dieu, auteur souverain de l'être, prend tout ce qu'il y a d'être dans le pain et le change en ce qu'il y a d'être dans le corps de Jésus-Christ, sans qu'il en résulte la moindre modification intrinsèque dans l'humanité glorieuse.

IV

LES PREUVES POSITIVES DE LA TRANSSUBSTANTIATION : L'ÉCRITURE ET LES PÈRES

Les protestants, après Durand, Occam, La Palu, Pierre d'Ailly, disciples de Scot sur ce point (1), prétendent que ce dogme ne peut être prouvé avec certitude par la sainte Ecriture. Saint Thomas s'appuie, au contraire, sur les paroles mêmes de l'institution. « La forme de ce sacrement, *ceci est mon corps*, ne serait point vraie

(1) Cf. Scot, iv. *Sent.*, dist. 11, q. 3; édition Vivès, t. XVII, p. 350 suiv.

si la substance du pain demeurerait : jamais, en effet, la substance du pain n'est le corps du Christ; il faudrait dire plutôt : ici est mon corps (1). » Le concile de Trente raisonne de la même manière : « Puisque le Christ notre Rédempteur affirme en toute vérité que ce qu'il offrait sous l'espèce du pain était son corps, l'Eglise, à cause de cela, a toujours été persuadée, et ce saint concile le déclare encore, que la consécration opère la conversion de toute la substance du pain en la substance du corps et de toute la substance du vin en la substance du sang de Jésus (2). »

Nombre de théologiens concluent que désormais, après les termes si précis des Pères de Trente, on ne serait plus excusable de nier la valeur de la preuve scripturaire (3). Si d'autres accordent que la question n'a pas été tranchée par le concile, ils maintiennent, cependant, que la théorie de Scot est insoutenable (4).

Que signifient les paroles et que doivent-elles opérer? La conversion de toute la substance du pain au corps de Jésus. Le Christ affirme que ce qu'il offre aux disciples est son corps; au commencement de la phrase, c'est du pain, à la fin de la formule, c'est son corps véritable : il faut que le pain ait été changé au corps.

Ce n'est point là une simple conclusion théologique : c'est le sens immédiat, l'interprétation

(1) S. THOM., III. P., q. 75, a. 2.

(2) Sess. XIII, cap. IV. DENZINGER, 877.

(3) Cf. GONET, Disp. IV, n. XIII; VASQUEZ, Disp. CLXXX, cap. 5, n° 51, suiv.

(4) Cf. FRANZELIN, thes. XV, p. 254; Ch. PESCHI, t. VI, 3^e édit., p. 309.

première des paroles sacramentelles; elles n'ont pas de signification acceptable en dehors de la conversion.

Si donc les termes de transsubstantiation, de conversion, sont le résultat de la systématisation théologique, la doctrine elle-même est incontestablement scripturaire (1).

Les Pères, soit par les comparaisons qu'ils développent soit par les termes qu'ils choisissent, traduisent nettement l'idée d'un changement total.

Comme il s'agit de mettre à la portée de toutes les intelligences un enseignement transcendant, nos saints docteurs font appel à l'analogie des grands miracles de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Si la parole de Moïse a pu changer la verge en serpent, convertir l'eau en sang, si la parole d'Élie a pu faire descendre le feu du ciel, que ne réalisera point la vertu créatrice du Christ (2)? — Le Sauveur a bien changé l'eau en vin aux noces de Cana; il peut convertir aussi le vin en son sang (3).

Ils apportent l'exemple de la création et de l'incarnation. La parole du Christ, qui a pu faire du néant ce qui n'était pas, ne peut-elle donc changer ce qui est en ce qui n'était pas (4)? — Nous croyons que le Verbe s'est uni notre chair, bien que la manière dont s'opère l'union soit incom-

(1) Cf. BOSSUET, *Histoire des Variations*, liv. II, 31-35.

(2) S. AMBROS., *De Sacramentis*, 52 suiv.; P. L. XVI, 466, suiv.

(3) S. CYRILL. HIÉROSOL., *Catech.*, XXII; P. G., XXXIII, 1097.

(4) S. AMBROS., *ibid.*

préhensible : ainsi faut-il croire que le Verbe peut transférer les éléments en sa chair vivifiante.

D'autres fois, ils ont recours aux analogies tirées des transformations que l'expérience quotidienne nous montre dans la nature. Nous convertissons les aliments en notre substance, le Christ, le pain en son corps (1).

La comparaison apportée par saint Grégoire de Nysse a pour but seulement de fournir à l'esprit humain un point d'appui pour s'élever à la conception du miracle eucharistique; mais l'exemple est, par ailleurs, défectueux, comme notre pieux orateur a soin de le faire observer. « Ce n'est point par la voie de l'aliment que le pain arrive à être le corps du Verbe, mais il se transforme en ce corps par la parole, selon qu'il a été dit par le Verbe : Ceci est mon corps (2). »

Ces textes n'ont pas encore la précision de nos formules dogmatiques, mais ils orientent nettement la pensée chrétienne vers l'idée de transsubstantiation (3).

Les expressions choisies par les Pères indiquent toutes un changement profond, radical, qui est attribué à la parole divine : c'est une entière et immense transformation, pour saint Cyrille de Jérusalem; une mystérieuse et gigantesque transmutation, pour saint Chrysostome (4).

(1) S. GREGOR. NYSEN., *Orat. catech.*, XXXVII; P. G. XLV, 97.

(2) IDEM, *ibidem*.

(3) Cf. J. TIXERONT, *Histoire des Dogmes*, II, p. 183.

(4) S. CHRYSOST., *In prodiit Julæ, homil.*, I, 6: P. G. XLIX, 380.

Si nos écrivains ne visent pas à donner aux fidèles la métaphysique de la conversion sacramentelle, ils ont déjà créé un langage qui porte en sa plénitude tout notre dogme. La vertu de la parole divine arrache les éléments à eux-mêmes, leur fait subir une transformation telle qu'ils ne restent plus eux-mêmes, mais sont convertis au corps et au sang du Verbe incarné.

Les deux points extrêmes du changement sont indiqués par nos Docteurs. Avant les paroles, c'est une autre espèce, après les paroles c'est le corps du Christ (1). Plus de substance après les paroles, mais seulement le *goût* du pain et du vin; et d'autre part ce n'est point un anéantissement, puisque le terme de la conversion est le corps du Seigneur (2).

La doctrine patristique est tellement indiscutable que soit l'Eglise grecque séparée (3) soit l'Eglise russe (4) professent aussi clairement que nous le dogme de la transsubstantiation.

Nous avons observé que, à l'époque des grandes luttes christologiques, certains docteurs, pour mieux réagir contre le monophysisme, comparent la persistance des natures dans l'Incarnation avec la persistance des qualités sensibles dans l'Eucharistie. Les critiques de nos jours se montrent sévères à l'égard de Théodoret. Les scolastiques, cependant, qui avaient examiné déjà les textes incriminés, leur donnaient une interpré-

(1) S. AMBROS., *De Mystertis*, IX, 53; P. L. XVI, 907.

(2) S. CYRILL. HIEROSOL., *Catech.*, XXII, 9; P. G., XXXIII, 1104.

(3) Cf. KIMMEL, I, 126.

(4) Cf. MACAIRE, *Theologie dogmatique orthodoxe*, II, pp. 457, ss.

tation orthodoxe et les entendaient de la permanence des accidents eucharistiques avec le corps du Christ (1). Ils expliquaient de même un passage obscur du pape Gélase affirmant que la nature humaine du Christ n'est pas absorbée par la divinité, pas plus que la substance du pain ne cesse dans l'Eucharistie, par ce qu'elle demeure dans ses propriétés (2). — La portée de la comparaison serait celle-ci : la nature humaine dans le Christ demeure une vraie réalité après l'incarnation, comme ce qui reste du pain après la consécration est une réalité permanente, c'est-à-dire des propriétés sensibles et véritables qui jouent le rôle de la substance et produisent en nous ce que ferait la substance du pain (3). — D'ailleurs, « l'explication donnée par le pape Gélase reste un fait isolé et unique dans l'Eglise latine. Elle n'a laissé aucune trace; ni les Pères qui suivent ni le pape saint Grégoire le Grand († 604) n'y font la moindre allusion. C'est l'enseignement traditionnel, celui de la présence réelle et d'une conversion qui s'opère dans l'Eucharistie, qui continue à être proposé, mais sans qu'on y apporte de nouvelles explications ou une analyse plus pénétrante (4). »

Les négations de Bérenger forcèrent les doc-

(1) Cf. GONET, disp. IV, a. 1, n. XI, ss; SALMANTICENSES, disp. I, cap. II, n. 29; JANSEN, art. *Accidents eucharistiques*, col. 1376-1377.

(2) Cf. TIEL, *Epistolæ romanorum pontificum*, Braunsberg, 1868, pp. 541-542.

(3) Cf. GONET, *loc. cit.*, n. X. — Voir, d'autre part, J. LEBRETON, *Le Dogme de la Transsubstantiation et la Christologie antiochienne au v^e siècle*, p. 491; G. BAREILLE, art. *Eucharistie*, col. 1181.

(4) G. BAREILLE, *ibidem*.

teurs catholiques à faire cette analyse, à chercher, à trouver, l'expression qui traduira le dogme dans toute sa plénitude et demeurera désormais immuable dans l'Eglise de Dieu.

V

L'EMPLOI DU MOT « TRANSSUBSTANTIATION »

On sait que Luther dénonçait le mot de « transsubstantiation » comme un terme aventurier et thomiste. Le P. Denifle n'a pas eu de peine à montrer combien l'érudition du réformateur était en défaut (1). Saint Thomas avait bien dit que le nom propre de ce changement est la transsubstantiation, *proprio nomine dici potest transsubstantiatio* (2); mais le terme était depuis longtemps en usage dans la littérature ecclésiastique.

Les travaux récents (3) ont établi que le premier emploi du verbe *transsubstantiari* est celui qu'en fait Etienne de Baugé, évêque d'Autun, mort en 1139 ou 1140, et que le premier emploi du nom *transsubstantiatio* est dû à Roland Bandinelli, le futur pape Alexandre III, qui écrivit ses *Sententiæ* vers 1140-1142.

Etienne de Baugé parle en ces termes : « Nous prions pour que la nourriture des hommes de-

(1) Cf. P. DENIFLE, *Luther und Luthertum*, Mayence, 1904, t. I, p. 237.

(2) S. THOM., III. D., q. 75, a. 4.

(3) Cf. GHELLINCK, art. *Eucharistie*, col. 1289, ss.

vienne la nourriture des anges, c'est-à-dire pour que l'offrande du pain et du vin soit transsubstantiée au corps et au sang de Jésus-Christ (1). » Roland Bandinelli dit à son tour : « Si en cas de nécessité on consacrait sous l'espèce d'un autre pain, la transsubstantiation aurait lieu sûrement, mais pour le sang la transsubstantiation ne se fait jamais que du vin au sang (2). »

A partir de 1150-1160, les témoignages s'accroissent; on trouve *transsubstantiatio* ou *transsubstantiare* dans les recueils scolaires des maîtres de Paris (Pierre de Poitiers, Pierre Comestor, Alain de Lille); dans les ouvrages de liturgie (Sicard de Crémone, Giraud le Cambrien); dans les recueils canoniques (Étienne de Cambrai, Huguccio [3]).

« Si le mot ne fait son apparition avec certitude que dans le second quart du XII^e siècle et s'affirme avec une fréquence remarquable vers 1170-1180, il serait néanmoins complètement erroné d'en conclure à une introduction aussi tardive et aussi limitée de la doctrine. Celle-ci se rencontre au XII^e siècle avec une netteté qu'elle doit au long travail des siècles précédents, à la transmission des anciens textes patristiques, aux efforts de coordination et d'exposition didactique provoquée

(1) « Oramus ut cibus hominum fiat cibus angelorum, scilicet ut oblatio panis et vini transsubstantietur in corpus et sanguinem Jesu Christi. » *Tract. de Sacram. altaris; P. L., CLXXII, 1291.*

(2) « Verumtamen si necessitate imminente sub alterius specie consecraretur, profecto fieret *transsubstantiatio*; sanguinis autem nunquam fit nisi de vino transsubstantiatio. » Edit. GIETL, p.231.

(3) GHELLINCK, art. cit., col. 1290.

par la querelle bérengarienne d'abord, puis par les objections des autres sectes hérétiques (1). »

La profession de foi imposée à Bérenger au concile romain de 1079, sous saint Grégoire VII, porte une expression équivalente : *substantialiter converti* (2). Le terme est consacré définitivement au IV^e concile de Latran, sous Innocent III : *transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina*, par la puissance divine le pain est transsubstantié au corps et le vin au sang (3).

Au II^e concile de Lyon, 1274, Michel Paléologue fait cette profession de foi : « La sainte Eglise Romaine tient et enseigne que dans ce sacrement le pain est véritablement transsubstantié au corps et le vin au sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ (4). »

Benoît XII défend la transsubstantiation en proscrivant les erreurs des Arméniens (5).

Le concile de Trente définit la conversion de toute la substance du pain au corps et de toute la substance du vin au sang du Christ et déclare que le terme de transsubstantiation est très apte à exprimer le dogme catholique (6).

Le terme et la doctrine sont affirmés dans la profession de foi de Pie IV et dans celle qui fut imposée par Benoît XIV aux Orientaux (7).

(1) GHELLINCK, col. 1293-1294.

(2) DENZINGER, 355.

(3) DENZINGER, 430.

(4) « Romana Ecclesia tenens et docens quod in ipso sacramento panis vere transsubstantiatur in corpus et vinum in sanguinem Domini nostri Jesu Christi. » DENZINGER, 1465.

(5) DENZINGER, 544.

(6) IDEM, 877, 884.

(7) IDEM, 997, 1469

Nous avons entendu Pie VI condamner le synode de Pistoie pour l'omission suspecte de la transsubstantiation et proclamer avec énergie que ce n'est point là une question scolastique, mais un article de foi (1).

VI

LES PREUVES THÉOLOGIQUES

Le Docteur Angélique prouve tout d'abord que l'idée de conversion totale ou de transsubstantiation n'offre rien de contradictoire (2).

Dans ce concept une notion ne détruit pas ce qu'une autre avait posé; nous ne disons point : une même substance est et n'est point, mais seulement : tout ce qu'il y a de réalité dans une substance est changé en ce qu'il y a de réalité dans une autre.

Pour écarter toute contradiction, il suffit de faire appel à une cause transcendante, maîtresse de tout l'être et de toutes les différences de l'être, qui peut changer tout parce qu'elle a tout produit.

L'action des créatures ne modifie que la forme, parce qu'elle ne produit que la forme, ayant toujours besoin d'un fond premier pour s'exercer, d'où elle tire tout ce qu'elle réalise ou aide à réaliser. Le travail des causes secondes, même quand il enfante les chefs-d'œuvre qui doivent défier les

(1) DENZINGER, 1529.

(2) S. THOM., III. P, q. 75, a. 4.

siècles, consiste uniquement à modifier, à diriger, à élever des forces et des énergies préexistantes (1). Produire la matière ce serait tirer l'être du néant, créer.

Ainsi, tous les efforts du génie, toute la puissance des anges n'arriveront qu'à développer des aptitudes, qu'à faire surgir des formes. Il suit de là que nous resterons, créatures débiles, perpétuellement incapables d'accomplir une transsubstantiation, de convertir à la fois la forme en la forme et la matière en la matière, précisément parce que la matière n'est pas née de notre activité.

Mais la Cause première, de ce chef qu'elle a produit et la matière et la forme, peut les plier à tous ses vœux, les faire rentrer dans le néant comme elle les en avait fait sortir, ou bien les transmuier entièrement. De même que Dieu a tiré la substance tout entière du non-être par la création et qu'il pourrait la faire passer tout entière de l'être au non-être par l'anéantissement, ainsi peut-il convertir ce qu'il y a d'être dans l'une en ce qu'il y a d'être dans l'autre. La transsubstantiation devient très intelligible dès que l'on a compris un axiome fondamental dans toute philosophie : l'action de Dieu s'étend à toute la nature de l'être, à toutes ses modalités, à toutes ses différences, à toutes ses profondeurs : *ejus actio se extendit ad totam naturam entis* (2).

Il n'est pas besoin que notre imagination soit ici satisfaite ou nous fournisse des exemples tan-

(1) *La Causalité instrumentale en théologie*, p. 192.

(2) III. P., q. 75, a. 4.

gibles; notre raison, auxiliaire de la foi, est amenée à cette irrécusable argumentation : nous changeons la forme parce que nous produisons la forme; donc Dieu peut changer et la forme et la matière parce qu'il les produit et les conserve.

Appliquons le principe à l'Eucharistie : le pain a la nature de l'être, le corps du Christ a la nature de l'être : donc l'Auteur transcendant, maître de tout l'être, de toutes ses énergies et de toutes ses capacités, peut convertir ce qu'il y a de réalité dans l'un en ce qu'il y a de réalité dans l'autre, unissant ainsi ce qui est commun aux deux et enlevant la différence qui les séparait. *Potest talis conversio fieri, quia utrique formæ et utrique materiæ est communis natura entis; et id quod est entitatis in una potest auctor entis convertere in id quod est entitatis in altera, sublato eo per quod ab illa distinguebatur* (1).

« Assurément, cette merveille surpasse les forces de la nature, mais l'acte souverain qui l'accomplit ne m'étonne pas plus que celui qui a fait passer la substance du néant à l'être, et, s'il est vrai que Dieu triomphe de plus grandes difficultés dans l'acte transsubstantiateur que dans l'acte créateur (2), sa puissance n'a pas besoin d'un plus grand effort. Un instant, une parole lui suffit pour créer, une parole lui suffira pour transsubstantier (3). »

La possibilité admise, le fait de la transsubs-

(1) III. P., q. 75 ad. 3.

(2) Cf. a. 8, ad 3.

(3) MONSABRÉ, 68^e conférence.

tantiation se prouve par le fait même de la présence réelle.

En vertu de la consécration le corps du Christ est rendu présent dans l'hostie où il n'était pas d'abord. Voilà le fait surnaturel dont il faut rendre raison. Si nous passons en revue les hypothèses imaginées pour expliquer cette présence, toutes se heurtent à des contradictions certaines, sauf la transsubstantiation : c'est donc la seule qui soit vraie et qui s'impose.

Les hypothèses de l'impanation et de la consubstantiation sont déjà écartées, n. III. Celle de la création contredit le dogme : si le corps eucharistique était créé du néant, il serait numériquement distinct du corps réel, historique, et cependant le Magistère infallible nous certifie que nous avons à l'autel le corps qui naquit de Marie et qui triomphe maintenant dans la gloire. L'hypothèse d'une génération est exclue par la même raison : si c'est un corps engendré par les paroles sacramentelles, ce n'est plus le corps glorieux de Jésus. « Le Christ à l'autel, dit le Catéchisme du concile de Trente, n'est pas engendré, n'est pas changé, n'est pas augmenté, il demeure tout entier dans sa substance (1). »

On ne peut pas davantage expliquer la présence réelle par le mouvement local, comme si le corps descendait du ciel.

Ce serait introduire des impossibilités. D'abord, le corps ne resterait plus au ciel, car la notion du mouvement local demande que le mobile n'at-

(1) *Catechism. conc. Trident.*, P. II, n. XXXIX.

teigne son point d'arrivée qu'après avoir abandonné complètement son point de départ. De plus, le mouvement local ne s'accomplit pas en un seul instant, mais requiert un temps pour quitter le point de départ et un autre temps pour parvenir au terme d'arrivée; or, la présence de Notre-Seigneur dans l'Eucharistie se fait en un seul instant, c'est-à-dire dès que la dernière parole est prononcée et que la signification de la formule est vérifiée. Enfin, le mouvement d'un même corps ne se termine pas à plusieurs endroits à la fois : si le corps va vers le nord, impossible qu'il tende vers le sud dans le même temps et par le même mouvement.

Or le corps du Christ est dans toutes les hosties à la fois.

L'examen de toutes les hypothèses nous oblige à conclure que l'unique mode de la présence réelle est la transsubstantiation (1).

Cette preuve a paru si convaincante que des théologiens de marque se sont demandé si Dieu, même de sa puissance absolue, pourrait trouver un autre mode pour rendre le corps du Christ présent sur nos autels. De nombreux thomistes avec saint Bonaventure pensent que non (2), mais d'autres thomistes avec Cajetan, grand nombre de théologiens modernes après Scot et Suarez, répondent que l'Infini pourrait concevoir et réaliser d'autres moyens (3). La théologie de Salaman-

(1) S. THOM., III. P., q. 75, a. 2.

(2) Cf. GONET, disp. IV, a. 1, § III.

(3) Cf. P. PICCIRELLI, *Disquisitio... De catholico intellectu dogmatis transsubstantiationis*, Naples, 1912, p. 48-53.

que demeure neutre et s'efforce de montrer que les deux opinions, selon des points de vue différents, peuvent se soutenir et se défendre (1).

Il suffit de constater, pour l'efficacité de notre démonstration, que dans le plan actuel de la Providence la transsubstantiation est le mode nécessaire de la présence réelle, celui qui permet à Notre-Seigneur d'aller jusqu'au bout de son amour.

VII

LE CORPS EUCHARISTIQUE ET LE CORPS HISTORIQUE DE NOTRE-SÉIGNEUR

Le conflit entre Paschase Radbert d'une part et Ratramne et Raban Maur d'autre part était dans les mots plutôt que dans la réalité (2). Lanfranc donna la solution véritable, qui découle, d'ailleurs, de la notion exacte de la transsubstantiation (3). « A prendre ce que nous pourrions appeler le bloc, l'ensemble du corps eucharistique et des espèces sacramentelles, il est certain que le Christ a, dans le sacrement de l'autel, un vêtement d'apparences, d'accidents de pain et de vin qu'il n'a jamais eu ailleurs. *Comme tel*, comme caché sous les saintes espèces, comme constituant un sacrement de la nouvelle alliance, il n'est

(1) SALMANT., disp. V, dub. III, n^o 47-52.

(2) Cf. GOGHLAN, *De Sanctissima Eucharistia*, pp. 214-250.

(3) Cf. LANFRANC, *Liber de corpore et sanguine Domini*, c. XVIII; P. L., CL., 430, ss.

donc pas pareil au corps de Jésus naissant de Marie, attaché à la croix ou sortant du tombeau : ce ne sont pas deux mêmes corps. On disait alors *spécialiter*, c'est-à-dire dans les conditions spéciales que lui créent les espèces eucharistiques, le corps sacramentel du Christ n'est pas le même. Mais, si on considère, au contraire, le corps du Christ dans l'Eucharistie *naturaliter*, c'est-à-dire dans son essence humaine, et abstraction faite de son rapport avec les espèces, alors on peut et on doit affirmer l'identité. De même que, tout en acquérant un mode de vie nouveau, nous serons bien identiques dans la résurrection finale aux personnes que nous avons été ici-bas, ainsi le corps du Christ, tout en prenant divers états successifs, de vie extérieure, de mort, de résurrection, de sacrement, garde une identité fondamentale qui permet de dire que c'est toujours lui.

Paschase pouvait donc assurer, au second sens, *naturaliter*, que le corps eucharistique était le même que le corps historique; et Ratramne pouvait, en se plaçant au premier point de vue, nier cette proposition. Mais on n'aperçut pas directement cette vérité, et c'est ce qui fit durer assez longtemps la controverse (1). »

En d'autres termes, il y a deux états du corps de Notre-Seigneur, mais il n'y a pas deux corps distincts. Si le corps eucharistique n'était pas identique au corps naturel, la conversion sacramentelle ne serait pas une transsubstantiation

(1) Mgr CHOLLET, *La Doctrine de l'Eucharistie chez les Scolastiques*, pp 22-23, Paris, 1905, collection *Science et Religion*.

proprement dite, mais plutôt une génération. Puisque, au dire des conciles, la substance du pain est changée tout entière au corps du Seigneur, ce n'est pas un corps nouveau qui est produit, c'est le propre corps du Christ, le corps véritable et naturel, qui est mis dans un état nouveau sur l'autel.

Voilà ce que l'Eglise s'est efforcée maintes fois d'inculquer à l'esprit des fidèles. La formule imposée à Bérenger par le concile romain de 1079 oblige à croire que, par les paroles de notre Rédempteur, le pain et le vin sont changés substantiellement en la vraie et propre chair vivifiante et au sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ et que, après la consécration, il y a sur l'autel le vrai corps du Christ, le corps qui est né de la Vierge, qui a été suspendu à la croix, offert pour le salut du monde, qui est assis à la droite du Père; qu'il y a aussi le vrai sang du Christ, le sang qui a coulé de son flanc sacré (1).

Le concile de Constance condamne cette proposition de Wicleff : « Le Christ dans le Sacrement de l'Eucharistie n'est pas identiquement et réellement dans sa propre présence corporelle (2). »

L'affirmation est répétée dans le catéchisme du concile de Trente : « La première merveille que nous devons croire dans l'Eucharistie c'est que ce sacrement contient le vrai corps du Christ Notre-Seigneur, ce même corps qui est né de la

(1) DENZINGER, 355.

(2) IDEM, 583.

Vierge et qui est assis dans les cieux à la droite du Père (1). »

Le grand représentant de la tradition apostolique, saint Ignace d'Antioche, avait proclamé déjà dans les mêmes termes l'identité du corps eucharistique et du corps naturel du Sauveur : il condamne les docètes qui refusent de confesser « que l'Eucharistie est la chair de notre Sauveur Jésus-Christ, celle qui a souffert pour nos péchés, celle que le Père dans sa bonté a ressuscitée des morts (2) ».

Notre foi, nos adorations, nos hommages, ne se trompent pas : ils vont tout droit au Christ tout entier, habitant sur l'autel dans son corps véritable et sous cet état mystérieux qui lui permet de continuer parmi nous le mystère de l'amour, la réparation pour le mystère du mal et de commencer déjà le mystère du triomphe.

VIII

LES EXPLICATIONS INADMISSIBLES DU DOGME DE LA
TRANSSUBSTANTIATION. — 1^o LA THÉORIE DE L'A-
NÉANTISEMENT.

Après avoir établi la doctrine catholique, il nous reste à examiner les diverses explications du mystère. Certains écrivains, soit du moyen âge soit de notre époque, tout en admettant le nom et le

(1) *Catechism. Conc. Trid.*, P. II n. XXV.

(2) S. IGNAT., *Smyrn.*, VII, 1.

fait surnaturel de la transsubstantiation, en pervertissent la notion par des théories entièrement ruineuses.

Tout d'abord, celle de l'anéantissement Scot (1), Occam (2), Gabriel Biel (3), raisonnent ainsi : Il y a véritable anéantissement lorsque rien de la substance ne demeure après la conversion. Or, rien ne demeure de la substance du pain et du vin dans l'Eucharistie. Donc la transsubstantiation est un anéantissement proprement dit.

— Ces auteurs oublient une condition essentielle : il ne suffit pas que rien ne demeure de la substance convertie, il faut que le terme soit le néant. La transsubstantiation n'a point le néant pour terme final, mais bien le corps du Sauveur.

L'explication de ces scolastiques n'ayant pas été expressément condamnée par l'Eglise, nous ne lui infligerons point de censure théologique; il nous sera permis toutefois de conclure avec saint Thomas qu'elle est fautive : *Unde patet prædictam opinionem esse falsam* (4).

Elle n'est point en harmonie avec la doctrine du concile de Trente. La conversion de toute la substance du pain et du vin *au corps et au sang* de Jésus-Christ ne peut-être appelée une annihilation. L'anéantissement comporte bien la substitution ou la succession d'une substance à l'autre, mais non pas la conversion de l'une *en* l'autre, la conversion requérant un double terme positif

(1) SCOT, IV, *Sent.*, Disp. 11, q. 4.

(2) OCCAM, IV, *Sent.*, q. 6, dub. 7.

(3) GABRIEL BIEL, q. 1.

(4) S. THOM., III. P. q. 75, a. 8.

et ne pouvant ni partir du néant ni aboutir au néant.

Un grand axiome de notre théologie sacramentaire c'est que les paroles sont efficaces et que la formule réalise ce qu'elle signifie. Or, que signifie la forme de l'Eucharistie : ceci est mon corps ? Non pas, certes, une annihilation, mais un changement de toute la substance du pain dans le corps de Jésus. Donc, point d'anéantissement dans notre mystère de vie.

Il est un principe encore plus fondamental : jamais aucun être, même parmi ceux qui sont placés au plus humble degré de la création, ne sera anéanti.

Saint Thomas le montre par une raison plausible, qui glorifie une fois de plus l'harmonie du plan divin (1). Dieu, qui maintient à toutes ses créatures l'aumône entièrement gratuite de l'existence, pourrait la retirer sans injustice et laisser retomber toutes choses dans ce néant d'où sa bonté les fit sortir. Mais la raison toute seule nous certifie que le Tout-Puissant n'anéantit jamais.

Ou bien il agit selon l'ordre naturel, en respectant les lois qu'il a établies lui-même dans l'univers, et alors il doit conserver les créatures, parce qu'il les a faites pour qu'elles soient : *Deus creavit res ut essent* (2). « C'est pour l'être que Dieu a créé les choses. Ces quelques mots semblent naïfs; ils ont une profondeur immense (3). » Leur

(1) S. THOM., I. P. q. 104, aa. 3 et 4.

(2) IV *Cont. Gent.*, cap. 87.

(3) P. MONSABRÉ, Carême de 1888, 93^e conférence.

nature même demande la conservation, car les substances spirituelles sont douées d'immortalité et il y a dans les substances corporelles un élément incorruptible que supposent nos industries et que la science a toujours constaté : rien ne se crée, rien ne se perd.

Ou bien Dieu opère en dehors de ces lois et par miracle, et ce doit être uniquement pour la manifestation du surnaturel, car un ordre établi ne doit être modifié que pour un ordre supérieur et la nature ne doit céder que devant la grâce. Anéantir serait-ce donc manifester la grâce, la puissance, la bonté, l'amour? Loin de là, ce serait faire cesser l'œuvre de l'amour, arrêter l'effet de la puissance, suspendre la bonté. La puissance et la bonté se manifestent bien mieux dans la conservation des êtres, attendu que la conservation, comme la création, suppose une puissance et un amour infinis.

Si Dieu n'anéantit jamais rien dans son immense domaine de l'univers, à plus forte raison faut-il écarter l'idée d'anéantissement dans l'Eucharistie, qui est l'œuvre de la vertu divine, le mystère de l'amour, le sacrement de la vie.

IX

2° LES THÉORIES QUI LAISSENT SUBSISTER OU LA MATIÈRE OU LA FORME DU PAIN ET DU VIN APRÈS LA CONSÉCRATION.

Durand de Saint-Pourçain, pour réagir contre la théorie de l'annihilation, prétend que la forme seule est changée dans l'Eucharistie, que la matière première demeure, informée par l'âme du Christ et unie à son corps. S'il ne reste rien de la substance du pain, dit notre auteur, le pain est anéanti. Donc, si l'on veut éviter l'hypothèse de l'annihilation, il faut reconnaître que la matière du pain demeure sous la forme du corps de Jésus, par la vertu divine, à peu près comme la matière des aliments demeure par la vertu de la nature sous la forme du vivant qui s'en nourrit (1).

Certains cartésiens admettaient aussi la permanence de la matière, en imaginant que le pain est informé par l'âme du Christ. (Voir p. 102.)

Rosmini devait reprendre, au XIX^e siècle, l'opinion de Durand et y ajouter d'autres points de vue. « Ce n'est pas, croit-il, une conjecture contraire à la doctrine catholique, qui seule est la vérité, de dire : Dans le sacrement de l'Eucharistie,

(1) DURAND, IV. *Sent.*, dist. XI, q. 3. — Pour la réfutation de DURAND, cf. PALUDANUS, IV. *Sent.*, dist., XI, q. 1, a. 2; CAPREOLUS, IV. *Sent.*, 2; dist. XI, q. 1, a. 2, § 2, n. 2, et a. 3; § 2, n. 2; CAJETAN., In III. P., q. 75. a. 3.

la substance du pain et du vin devient la vraie chair et le vrai sang du Christ, quand le Christ en fait le terme de son principe sentant et la vivifie par sa propre vie, à peu près de la même manière que le pain et le vin sont transsubstantiés en notre chair et en notre sang, parce qu'ils deviennent le terme de notre principe sentant. La transsubstantiation accomplie, on peut penser que quelque partie, incorporée au corps glorieux du Christ, lui est jointe, inséparable de lui et glorieuse comme lui. »

Ces deux propositions ont été condamnées par le Saint-Office, le 14 décembre 1887 (1).

L'explication de Rosmini, comme celle de Durand, heurte de front les déclarations du Magistère suprême. Le concile de Constance, le concile de Trente, Pie VI, répètent comme un dogme de foi qu'il ne reste rien de la substance, qu'elle est convertie *tout entière*, qu'il demeure *seulement* les accidents ou espèces du pain et du vin (2). Pour Durand et Rosmini, ce n'est qu'une conversion formelle, comme l'*assimilation* des aliments en notre corps : toute la substance n'est pas changée, il reste, assurément, autre chose que les accidents tant que la matière est là.

Aussi bien des théologiens n'hésitent-ils pas à qualifier d'*hérétique* la théorie rosminienne (3).

Elle n'est pas moins absurde au point de vue philosophique. Première hypothèse : l'âme du

(1) DENZINGER, 1919, 1920.

(2) IDEM, 581, 582, 884, 1529.

(3) Cf. P. PICCIRELLI, *Disquisitio... De catholico intellectu dogmatis transsubstantiationis*, p. 181.

Christ informe la matière du pain séparément du corps, et alors double impossibilité : l'âme n'est pas la forme du pain mais seulement du corps organisé et humain, et puis, si le pain est informé par une âme séparément du corps, il ne devient pas pour cela un corps de chair. Seconde hypothèse : le pain est informé par l'âme dans le corps et dans l'humanité du Sauveur, et alors le corps du Christ éprouve une réelle transformation, comme notre corps est modifié par l'assimilation qu'il fait des aliments. Le sens chrétien se révolte à cette seule pensée d'un changement dans la chair glorieuse de Notre-Seigneur!

Saint Thomas rapporte la théorie de quelques auteurs du moyen âge qui enseignaient la permanence de la forme du pain après la consécration, en même temps que la permanence des accidents eucharistiques. Il la réfute longuement (1). Quelques remarques nous suffiront. La forme du pain ne pouvant exister sans son sujet naturel, qui est la matière, il faudrait pour la maintenir, un miracle, qui n'a point sa raison d'être.

Dieu soutient miraculeusement les accidents, parce que, visibles et tangibles, ils nous manifestent le corps de Notre-Seigneur, invisible dans son état eucharistique. Mais la forme substantielle, parce qu'elle ne tombe pas sous les sens, est impropre à ce rôle : dès lors, inutile, sans portée, le miracle qui devrait la conserver.

Enfin, cette conception contredit la foi. Il est défini que *toute* la substance est convertie et qu'il

(1) S. THOM., III. P., q. 75, a. 6. — Cf. S. BONAV., IV. Sent., dist. XI, a. un., q. 2, p. 1.

ne reste que les accidents. Plus de forme donc, plus de matière du corps, mais, comme la matière est changée en la matière du corps du Christ, la forme est changée en l'âme en tant que celle-ci joue le rôle de forme de corps (1), l'Auteur suprême de l'être pouvant changer toutes les réalités avec toutes leurs nuances, par cette puissance absolue aussi infinie que son amour.

X

3° LA THÉORIE DE BAYMA

Le Saint-Office fut interrogé sur une bizarre théorie inventée par Bayma : « Le propre de la substance est de n'avoir pas de support, et, de même que la nature humaine cesse d'être hypos-tase parce qu'elle est assumée par le Verbe, ainsi le pain et le vin cessent d'être substance parce qu'ils sont soutenus surnaturellement. Le trans-substantiation, ou conversion de toute la substance du pain en la substance du corps de Notre-Seigneur, peut s'expliquer ainsi : le corps du Christ, dès qu'il est substantiellement présent dans l'Eucharistie, soutient la nature du pain, laquelle demeure bien nature du pain, mais cesse d'être substance par celà seul qu'elle est soutenue surnaturellement. Donc, dans l'Eucharistie la matière et la forme des éléments demeurent; existant

(1) S. THOM., *ibid.*, ad 2

surnaturellement dans un autre, ils n'ont plus la raison de substance, mais celle d'un accident surnaturel, non pas qu'ils affectent le corps du Christ à la manière des accidents naturels, mais parce qu'ils sont soutenus par lui (1). »

Le Saint-Office répondit le 7 juillet 1875, que cette doctrine de la transsubstantiation ne peut être tolérée (2).

Elle n'a pas de sens en philosophie : la substance corporelle n'étant pas autre chose que la matière et la forme, comment la nature du pain peut-elle devenir un accident surnaturel, lorsqu'elle conserve la matière et la forme, ses éléments constitutifs, essentiels, substantiels ?

Elle contredit la foi. C'est un dogme qu'il ne reste après la consécration que les accidents du pain et du vin. Dans la théorie de Bayma, tous les éléments du pain et du vin persistent, le changement n'est que dans le mode d'exister.

La vérité de la formule : « ceci est mon corps » exige que tout ce qui était du pain ait disparu et qu'il n'y ait maintenant sous les espèces sacramentelles que le corps du Christ. (Plus haut, II, IV.) Avec le nouveau système, tout le pain demeure, matière et forme, il est seulement soutenu dans le corps du Sauveur.

Enfin, l'Eglise enseigne que les accidents du pain et du vin sont privés de leur propre sujet. Ils auront leur sujet naturel, si la matière et la forme persistent, car c'est ce composé physique

(1) DENZINGER, 1843-1846.

(2) IDEM, 582.

qui est le support premier de l'étendue et des qualités.

L'explication condamnée par le Saint-Office ne diffère pas, en réalité, de l'erreur frappée déjà par le concile de Constance et le concile de Trente (1).

XI

4° LA THÉORIE MODERNISTE

M. Edouard Le Roy donne à notre dogme de la transsubstantiation, comme à celui de la présence réelle, une portée purement pragmatique, réglant l'attitude que nous devons avoir devant l'hostie consacrée. Les mots de transsubstantiation et de substance n'ont pas dans les définitions du concile de Trente « un sens idéologiquement défini, conforme à celui de la philosophie scolastique, mais une sens empirique, vulgaire, pragmatiquement clair et intellectuellement obscur, qui suffit pour la notation d'une donnée et qui laisse la porte ouverte à toutes les recherches théoriques (2). »

Cette interprétation pragmatiste des dogmes a été condamnée par le Saint-Siège, soit dans le décret *Lamentabili* du 3 juillet 1907 (3) soit dans l'encyclique *Pascendi* (4).

Nos concepts dogmatiques ne sont point de

(1) Cf. P. PICCIRELLI, op. cit., pp. 185 ss.

(2) Cf. E. LE ROY, *Dogme et Critique* (à l'Index), pp. 260-262.

(3) DENZINGER, 2026.

(4) IDEM, 2079.

purs symboles, mais des représentations fidèles, quoique imparfaites, qui, sans égaler la réalité transcendante, la traduisent cependant par des analogies entièrement fondées (1).

XII

LES EXPLICATIONS PROBABLES. — 1° LES THÉORIES QUI RAMÈNENT LA TRANSSUBSTANTIATION A UNE ACTION ACCIDENTELLE.

Comme il serait hors de propos d'entrer dans l'examen détaillé de toutes les solutions proposées par les scolastiques, nous les résumerons sous deux grandes catégories.

Sous la première nous grouperons des opinions assez nombreuses qui ont été appelées de divers noms.

Dans la conception de Scot, la substance du pain et du vin étant anéantie, la conversion ne peut consister qu'à y substituer le corps du Christ, à l'amener dans l'Eucharistie : *actio adductiva*. Bellarmin (2), sans admettre l'anéantissement, essaie de justifier la théorie de l'action adductive : elle n'implique pas, dit-il, un mouvement local de la part du Christ, mais elle fait que le corps, présent tout d'abord au ciel seulement, est aussi maintenant sous l'espèce du pain.

(1) Cf. notre livre : *Réponses théologiques*, « Les concepts dogmatiques »; P. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *Le Sens Commun, la Philosophie de l'Être et des Formules dogmatiques*, Paris, 1909.

(2) BELLARM., *De Eucharistia*, lib. III, c. 13.

D'après Valentia (1), la transsubstantiation est une action *unitive*, c'est-à-dire qui unit le corps de Notre-Seigneur avec les espèces eucharistiques par une sorte de contact substantiel.

Lugo explique, à son tour, que cette action consiste à *introduire* le corps sous les espèces sacramentelles et à l'unir avec elles de telle manière que le corps exerce à l'égard des accidents le rôle de sujet et de support (2).

Toutes ces solutions ont le grave inconvénient de réduire la conversion eucharistique à une action accidentelle, car amener, introduire, unir, n'ont pas d'autre efficacité que celle du mouvement.

La propriété des expressions conciliaires n'est pas sauvegardée. Il y a une différence capitale entre substitution et transsubstantiation et il est manifeste pour tout le monde qu'un être n'est pas converti en un autre parce que ce dernier lui a succédé. Or l'idée d'adduction ou d'introduction ne demande, absolument parlant, qu'une substitution ou une succession d'une substance à l'autre. Comment appeler cela une conversion de toute la substance du pain au corps de Jésus-Christ?

L'action unitive ne satisfait pas davantage. Unir suppose la présence réelle, ne la fait pas; l'action unitive suppose la conversion, et n'est pas une conversion.

(1) Sur la théorie de VALENTIA voir LUGO, disp. VII, n. 78.

(2) LUGO, *ibid.*, n. 89-91.

XIII

2° LES THÉORIES QUI EXPLIQUENT LA TRANSSUBSTANTIATION PAR UNE ACTION SUBSTANTIELLE

Suarez (1) estime que la transsubstantiation est une conversion substantielle, qui serait *productive* du corps de Notre-Seigneur si ce corps n'existait pas, mais qu'il faut appeler plutôt *conservatrice* de ce corps sous les espèces sacramentelles, attendu que le corps existe déjà.

Une simple remarque : conserver ce n'est pas convertir, mais plutôt la conservation de l'être suppose sa présence là où il est converti : inadmissible donc que l'action miraculeuse qui convertit le pain au corps du Sauveur et rend le corp présent sur l'autel ne soit qu'une action conservatrice.

Une opinion chère à beaucoup de thomistes, en particulier à Gonet, à Billuart (2), proposée tout récemment encore par le P. Piccirelli S. J. (3), ramène la conversion à une action reproductive, non pas que cette action produise absolument le corps du Christ puisqu'il existe en sa propre nature, mais parce qu'elle le reproduit sous un mode nouveau, c'est-à-dire de la substance qui est convertie en lui et à laquelle il succède.

(1) SUAREZ, Disp. 50, sect. 4, ss.

(2) GONET, Disp. IV, a. II., BILLUARD, Disp. I, a. VII.

(3) P. PICCIRELLI, *op. cit.*, pp. 263, ss.

On pense rendre compte plus pleinement des paroles du concile de Trente. Si la substance du pain est changée en la substance du corps, ne peut-on pas dire que le corps est reproduit sous un mode nouveau?

De plus, toute conversion substantielle doit produire un terme substantiel, ou réellement s'il n'existe pas du tout, ou sous un mode nouveau s'il existe en sa propre nature. Ce n'est donc pas un corps nouveau du Christ qui est produit à l'autel, c'est le même corps véritable qui est reproduit sous un mode nouveau.

Des théologiens récents rejettent l'explication de l'action reproductrice comme inconnue de la tradition, sujette à des difficultés nombreuses, entourée d'obscurités; car on ne conçoit pas, objectent-ils, comment un corps déjà existant puisse être reproduit. Ils préfèrent dire que la transsubstantiation est simplement une action *conversive* qui fait passer tout ce qu'il y a d'être dans la substance du pain en ce qu'il y a d'être dans la substance du corps de Jésus, sans aucun changement réel de la part de ce corps glorieux (1).

Malgré la grande autorité du cardinal Billot, le P. Piccirelli, S. J., continue à défendre vigoureusement la théorie de l'action reproductrice.

(1) Cf. Card. BILLOT, *De Ecclesiæ Sacramentis*, t. I, 4^e édition, pp. 337-360.

XIV

CONCLUSION

Mais les deux solutions restent-elles absolument irréductibles, et les divergences ne seraient-elles pas plus apparentes que réelles? On arrive de part et d'autre aux mêmes données fondamentales.

1° Après la consécration la substance du pain et celle du vin ne demeurent plus sur l'autel.

2° Elles ne sont pas anéanties ni décomposées en leurs éléments chimiques, mais elles sont converties totalement au corps et sang du Christ.

3° Dans cette conversion elles ne s'additionnent pas au corps et au sang, elles n'entrent pas en composition avec eux, à la manière dont l'assimilation incorpore les aliments en notre substance, mais tout ce qu'il y a d'être dans le pain et le vin passe dans le corps et le sang, par la toute-puissance de l'Auteur suprême de l'être, qui peut changer tout, de même qu'il produit tout.

4° Le corps et le sang n'éprouvent aucun changement intrinsèque; et, de même que dans l'Incarnation (bien qu'il ne faille pas trop presser l'analogie), le Verbe termine et couronne la nature humaine sans subir en lui aucune modification, ainsi le corps et le sang deviennent le terme de cette conversion merveilleuse sans être aucunement affectés en eux-mêmes.

5° Tout en restant identiques à eux-mêmes, ils acquièrent cependant un mode d'être nouveau, puisqu'ils sont rendus présents sur l'autel où ils n'étaient pas d'abord.

6° Ce mode d'être ne leur est point donné par un mouvement local qui les ferait descendre du ciel ni par toute autre action qui rentrerait dans l'ordre purement accidentel et n'impliquerait qu'une simple succession ou une simple substitution.

7° Il faut donc admettre une sorte d'action substantielle qui se termine à l'être du corps et du sang tel qu'il existe sous les espèces sacramentelles.

— L'acquisition de ce mode d'être nouveau est-elle suffisante pour qu'on emploie le terme de reproduction, non pas en ce sens que nous aurions un nouveau corps de Notre-Seigneur mais en ce sens que le même corps déjà existant serait reproduit d'une manière nouvelle, c'est-à-dire de la substance du pain qui est convertie en lui? La difficulté se ramène, semble-t-il, à une question de terminologie.

L'expression d'action reproductive peut, en somme, se justifier; mais, si l'on craint qu'elle ne reste équivoque et ne porte les fidèles à concevoir dans le corps et le sang du Sauveur un changement intrinsèque, il sera préférable de ne pas l'employer et de se contenter du terme de conversion consacré par saint Thomas et le concile de Trente.

Il suffira donc de dire simplement : La transsubstantiation est une conversion transcendante,

qui ne peut être comparée avec aucune des conversions dont nous trouvons des exemples dans notre vaste univers; une conversion toute singulière, qui fait passer ce qu'il y avait d'être dans la substance des éléments eucharistiques en ce qu'il y a d'être dans le corps et le sang du Sauveur, sans que ceux-ci soient affectés intrinsèquement; une conversion miraculeuse, opérée par la vertu de la Cause infinie, qui peut changer tout l'être par cela même qu'elle est maîtresse absolue de tout l'être.

Les diverses solutions aboutissent toutes à montrer que les objections de l'incrédulité n'ont rien de convaincant (1), que notre dogme n'implique rien de contradictoire, que les impossibilités métaphysiques n'existent pas et, donc, que le dernier mot reste à la puissance divine.

Mais, d'autre part, la multiplicité des réponses confirme ce que nous avons remarqué bien des fois, que l'Eucharistie est un gigantesque miracle, que Notre-Seigneur doit vaincre les plus grandes difficultés, déployer une puissance infinie, pour aller jusqu'au bout de son amour envers les enfants des hommes.

(1) Cf. COGHLAN, *De Sanctissima Eucharistia*, Dublin 1913, pp. 132-144.

CHAPITRE IV

Les accidents eucharistiques

I

LES TROIS QUESTIONS A RÉSOUDRE

Nous appelons accident l'être débile qui, ne pouvant naturellement se soutenir en lui-même, a besoin d'un support ou sujet dont il est dépend, auquel il est inhérent, sur lequel il repose : la couleur, la saveur, la chaleur, sont inhérentes à l'étendue et par elle au corps qu'elles modifient.

Il faut distinguer l'accident premier ou fondamental, qui est reçu directement dans la substance, telle la quantité, et les accidents secondaires, qui s'appuient immédiatement sur la quantité ou étendue et par son intermédiaire affectent le composé tout entier.

Après la consécration nous apercevons dans l'Eucharistie une surface résistante comme auparavant; la couleur, la saveur, les autres quali-

tés du pain et du vin impressionnent nos sens comme d'abord. Et la foi nous dit, cependant, qu'il y n'y a plus de pain ni de vin.

Trois questions à résoudre, trois vérités à établir, au sujet des accidents eucharistiques : 1° ils ont une *réalité objective* et ne sont pas que des affections subjectives produites par Dieu dans nos facultés; 2° ils existent par miracle séparés de leur *propre* sujet; 3° ils existent sans *aucun* support, soutenus uniquement par la vertu divine.

II

LA PERMANENCE RÉELLE DES ACCIDENTS APRÈS LA CONSÉCRATION

La question n'avait pas besoin d'être posée pour les anciens docteurs, aux yeux desquels le témoignage de nos sens est infailible. Les Pères, sans se préoccuper de nous apprendre la métaphysique de la substance et de l'accident, affirment sans l'ombre d'une hésitation que la saveur et les autres qualités du pain et du vin persistent réellement tandis que le pain et le vin ont eux-mêmes disparu. Cette permanence est tellement évidente et irrécusable que nos écrivains s'en servent comme d'un terme de comparaison pour faire comprendre la réalité de la nature humaine après l'Incarnation. Si quelques auteurs de l'école d'Antioche ont parfois manqué de mesure dans leurs expressions, le fond de leur enseigne-

ment se ramène à ceci : les qualités perçues par les sens après la consécration ont une réalité stable et permanente, et pareillement l'humanité dans le Christ demeure une réalité tangible après son union avec le Verbe (1).

Bien que plusieurs disciples de Gilbert de la Porrée aient prétendu que les accidents devaient disparaître avec la substance (2), les théories diverses des théologiens du moyen âge supposent communément que les espèces sacramentelles gardent toute leur réalité objective. La croyance de l'Eglise se traduit jusque dans la liturgie, en ce langage si plein qui caractérise le génie de saint Thomas. « Les accidents persistent sans sujet dans ce sacrement, afin que la foi demeure, tandis que le corps visible est reçu invisiblement, caché sous une espèce étrangère; et les sens sont préservés de toute déception, eux qui jugent des accidents, leur objet naturellement connu (3). » La portée de ces paroles est très claire : nos sens ne sont point induits en erreur, parce que les accidents dont ils nous attestent l'existence conservent toute leur réalité dans ce sacrement, et, d'autre part, l'intelligence, qui devrait naturellement conclure à la permanence de la substance du pain et du vin, est mise à l'abri de tout faux jugement par la foi divine, qui lui certifie le miracle de la transsubstantiation.

Pierre d'Ailly, il est vrai, ne reconnaît pas au témoignage des sens et à l'évidence sensible toute

(1) Voir plus haut, p. 111, 112.

(2) Cf. JANSEN, art. *Accidents eucharistiques*, col. 1378-1379.

(3) Offic. SS. Sacram., lect. VI.

leur réelle valeur; mais les scolastiques demeurèrent à peu près unanimes à confesser l'objectivité des espèces sacramentelles (1).

Au xvii^e siècle, les théories en vogue, atomisme cartésien et dynamisme leibnitzien, entraînent les esprits dans une fausse direction au sujet de la théologie eucharistique.

Les cartésiens, en vertu de leur principe que l'extension actuelle est l'essence même du corps, étaient amenés à soutenir que le pain n'est pas transsubstantié au corps glorieux du Christ (présent au ciel par ses dimensions naturelles), mais qu'il est plutôt informé par l'âme de Notre-Seigneur. Si, pour sauvegarder la doctrine du concile de Trente, on reconnaît que la substance du pain disparaît après la consécration, on est forcé de conclure que les espèces sacramentelles n'ont aucune réalité, puisqu'on écarte toute distinction entre les accidents et la substance. L'idéalisme eucharistique fut érigé en système par le P. Maignan, de l'ordre des Minimes. « Dédaignant les réticences, il dénia toute réalité objective aux espèces eucharistiques, simplifiant ainsi la première solution donnée par Descartes aux objections d'Arnaud; restant dans la logique des théories de Descartes, il précisa: les espèces sacramentelles sont de pures impressions sensorielles produites immédiatement par la causalité divine sur

(1) Sur Robert Holkot et Pierre d'Ailly, voir. E. JANSEN, art. cit., col. 1395-1399.

(2) Cf. P. LEMAIRE, *Dom Robert Desgabets*, pp. 112-113; Mgr CHOLLET, art. *Descartes*, dans le *Diction. théol.*; E. JANSEN, art. *Accidents eucharistiques*, col. 1422, ss.

nos organes (1). » Maignan eut de nombreux défenseurs, entre autres Jean Saguens, Minime lui aussi, dont la *Philosophia Maignani scolastica* fut mise à l'Index le 7 juin 1707 et qui fut réfuté par le Jésuite Théophile Raynaud et par le Dominicain Gennaro (2). Cette explication devait avoir encore une certaine vogue au XIX^e siècle.

Les dynamistes ne restèrent pas non plus à l'abri de tout idéalisme. La substance des corps, dans ce système, étant constituée par des forces simples dont dérivent les phénomènes sensibles, il fallait dire, pour être conséquent, que les phénomènes, produits d'abord par ces énergies qui formaient la substance, sont produits dans nos sens après la consécration par la vertu divine elle-même (3).

Voici maintenant l'enseignement des théologiens après le concile de Trente. La permanence ou la réalité objective des espèces eucharistiques est, au dire de Suarez, un point certain dans la doctrine de la foi (4); au dire de Lugo, une vérité définie par les Pères de Trente (5); au dire de Gonet, une certitude d'expérience et une certitude de foi divine (6). La théologie de Salamanque parle de même (7). Billuart établit que c'est un dogme reçu dans l'Eglise et qu'on ne saurait

(1) JANSEN, col. 1431.

(2) IDEM, col. 1432, ss.

(3) Pour les divers systèmes proposés par Belli, Leibnitz, Ubaghs, le P. Leray, A. Véronnet, G. Koch, voir art. cité, col. 1444-1450.

(4) SUAREZ, Disp. 56, sect. 1, n. 1.

(5) LUGO, Disp. 10, sect. 1, n. 1.

(6) GONET, Disp. VI, a. 1.

(7) SALMANTICENSES, Disp. VIII, dub. 1.

le nier sans encourir la note de témérité (1).

Les théologiens actuels résument ainsi la question : la réalité objective des espèces eucharistiques est toujours supposée par les conciles, et, si les définitions ne visent pas ce point directement, elles ne se comprennent pas sans lui; en somme, cette doctrine peut être regardée comme voisine de la foi (2).

Le IV^e concile de Latran affirme que le corps et le sang du Christ sont contenus véritablement sous les espèces du pain et du vin (3); le concile de Florence, que le Christ est contenu tout entier sous l'espèce du pain et tout entier sous l'espèce du vin (4). On indique par ces formules que les espèces sont une réalité visible et tangible qui abrite et nous révèle l'invisible réalité, le corps du Sauveur.

Plus de précision encore au concile de Constance et au concile de Trente. On condamne à Constance les deux propositions de Wicleff : « La substance du pain matériel et la substance du vin matériel demeurent dans le sacrement de l'autel. Les accidents du pain ne demeurent pas sans sujet dans ce sacrement (5). » — Ce que le concile entend définir c'est que la substance a disparu et que les accidents n'ont pas de sujet; ce qu'il suppose nécessairement c'est la permanence des accidents, car il établit une antithèse entre la

(1) BILLUART, a. VI, n. 2.

(2) Cf. FRANZELIN, th. XVI; *De Augustinis*, th. V; COGELAN, pp. 149, ss.

(3) DENZINGER, 430.

(4) IDEM, 698.

(5) IDEM, 581, 582.

substance qui cesse et les accidents qui demeurent sans support. Le concile de Trente définit la conversion de toute la substance du pain au corps et de toute la substance du vin au sang de Notre-Seigneur, tandis que les espèces seules demeurent, *manentibus dumtaxat speciebus panis et vini* (1). Il suit de l'antithèse que les accidents ne changent point lorsque la substance est convertie tout entière, et, donc, qu'ils gardent la même réalité qu'avant la consécration. Réalité objective d'abord, réalité objective après.

Le Catéchisme du concile ajoute : « La troisième merveille de l'Eucharistie c'est que les accidents vus par les yeux ou perçus par les autres sens demeurent sans aucun support, d'une manière merveilleuse et inexplicable: sans être inhérents à aucune substance, ils existent par eux-mêmes, *per seipsa constant* (2). » Cette forte expression implique assurément une réalité permanente.

Les formules du Magistère ecclésiastique doivent se prendre dans le sens immédiat qu'elles ont à l'époque même où elles sont employées : contester cela c'est les déclarer inintelligibles pour les contemporains.

Or les termes des conciles désignaient alors une réalité externe et positive. Les Pères de Constance disent : « les accidents »; les Pères de Trente préfèrent : « les espèces », non point pour mettre en doute la réalité, mais pour marquer la relation directe avec la perception de nos sens. Les acci-

(1) Sess. XIII, can. 2; DENZINGER, 884.

(2) *Catechism. Conc. Trid.*, P. II, n. XXV.

dents rappellent la substance, qui est leur sujet naturel; les *espèces* se rapportent à la connaissance, dont elles sont l'objet. Parce que les accidents eucharistiques sont destinés à nous notifier le corps de Notre-Seigneur, on les appelle très justement « espèces » sacramentelles.

La théorie cartésienne se heurte au paradoxe et à l'absurdité.

Les espèces constituent le sacrement de l'Eucharistie. Signe sensible, visible ou tangible, qui doit nous manifester l'invisible et le spirituel, le sacrement est nécessairement une réalité objective et non point une impression de nos sens.

La foi nous garantit que les espèces sacramentelles sont rompues, divisées, *fracto demum sacramento*, transportées d'un lieu dans un autre, renfermées dans le ciboire, conservées dans nos tabernacles. A quel chrétien pourrait venir la pensée que ses affections sensorielles sont divisées, transportées, conservées?

Il suivrait de ces principes que le célébrant ne touche, ne boit, ne mange, que ses sensations; bien plus, que le Sauveur n'est dans l'Eucharistie qu'au moment où nous voyons, où nous sentons. Le corps du Christ, en effet, n'est présent que sous les espèces : si les espèces ne sont que nos impressions, plus de présence réelle dès que le tabernacle est fermé!

On a de la peine à comprendre aujourd'hui que l'énormité du paradoxe n'ait pas suffi à retenir tant de penseurs et de chrétiens.

L'enseignement catholique confirme, élève, grandit notre philosophie. Il est de foi que la

substance ne demeure plus, il est manifeste que les accidents persistent encore : donc, certaine et réelle, la distinction entre la substance et les accidents (1).

Parmi les raisons de convenance qui demandent la permanence des accidents, on peut signaler les suivantes (2).

D'abord, l'usage plus facile, plus humain, de ce sacrement.

Comme il nous répugne de recevoir la chair et le sang dans leur état naturel, il convient qu'ils nous soient présentés sous les espèces des aliments connus qui forment la nourriture habituelle de l'homme, c'est-à-dire le pain et le vin.

Ensuite, le mérite de notre foi; elle se développe tandis que nous recevons invisiblement le corps et le sang de notre Dieu.

Enfin, la nécessité d'un signe pour nous certifier et nous annoncer la présence du Saint-Sacrement. La substance du pain visible ne demeure plus, le corps du Christ, qui lui succède, est invisible dans son état sacramentel : il faut donc que les espèces toujours sensibles du pain nous apprennent où est le corps de Notre-Seigneur.

Voilà comment les accidents eucharistiques rendent à notre piété le service de nous avertir que le Bien-Aimé est là, afin que, au moment où les yeux aperçoivent l'hostie élevée par le prêtre, notre personne tout entière tressaille et s'écrie : Mon Seigneur et mon Dieu!

(1) Cf. notre *Cursus Philosophiæ Thomisticæ*, t. VI, pp. 15, ss.
(2) Cf. S. THOM., III. P., q. 75, a. 5.

III

LA PERMANENCE DES ACCIDENTS SANS LEUR SUJET NATUREL

Le dogme de la transsubstantiation comporte, comme conséquence inéluctable, l'existence des accidents sans leur sujet naturel. On a pu se demander, comme nous allons bientôt l'expliquer, si les espèces n'auraient pas un support miraculeux, mais il est de toute évidence que, la substance une fois convertie, leur sujet propre a disparu.

Bérenger et tous les partisans de la consubstantiation devaient, par la logique de leur théorie, professer la permanence des espèces dans leur support naturel. C'est l'erreur à laquelle Wicleff s'attache avec obstination. La toute-puissance divine, selon lui, ne saurait séparer l'accident de sa substance; donc, la substance du pain et du vin demeure après la consécration et les accidents ne sont pas privés de leur support.

Swynderby ne montre pas moins d'opiniâtreté à défendre cette hérésie. Le concile de Constance condamne deux propositions : « La substance du pain matériel et pareillement la substance du vin matériel demeurent dans ce sacrement. — Les accidents du pain ne demeurent pas sans sujet dans ce même sacrement (1). » — Cette seconde propo-

(1) DENZINGER, 581, 582.

sition étant distincte de la première, la condamnation est distincte également. « Il est certain que cette proposition est hérétique dans la mesure où elle impliquerait la négation de la transsubstantiation. Il est certain aussi qu'elle mérite une censure comme énoncé indépendant concernant directement les accidents eucharistiques (1). »

Luther raille amèrement la doctrine traditionnelle des accidents eucharistiques, et, pour lui, la philosophie qui distingue la quantité de la substance est la philosophie de Babylone (2).

Oecolampade est sur ce point le disciple ardent de Luther (3).

Le concile de Trente, sans trancher les questions débattues entre scolastiques, définit que la substance est convertie tout entière et qu'il demeure seulement les espèces (4), ce qui est affirmer équivalement la permanence des accidents sans leur sujet naturel. Ce point est donc de foi catholique.

La métaphysique aide à montrer qu'aucune de ses données n'est contredite par ce dogme.

L'impossibilité pourrait provenir ou de l'identité absolue de l'accident avec la substance ou de la dépendance absolue qui riverait l'accident à son sujet au point que tous les deux devraient disparaître ensemble. Les deux hypothèses sont exclues par la philosophie véritable.

L'expérience *externe*, qui découvre tant de

(1) E. JANSEN, art. cité, col. 1412.

(2) IDEM, col. 1416.

(3) Cf. SOTO, IV, *Sent.*, dist. 10, q. 2, a. 1.

(4) Sess. XIII, can. 2.

changements dans la nature, l'expérience *interne*, qui nous atteste une série indéfinie de variations dans notre âme, se refusent invinciblement l'une et l'autre à l'identification de la substance et des réalités accidentelles qui l'affectent perpétuellement.

Nous apercevons des phénomènes qui commencent et des phénomènes qui finissent sans que la substance ait commencé ou fini. L'activité si vivante des créatures, qui réalise tant de merveilles dans l'univers, est la preuve tangible de cette vérité. Ce n'est point toujours une substance nouvelle qui est engendrée et c'est toujours cependant la fécondité qui se développe, le progrès qui avance, la beauté qui grandit. La distinction réelle entre la substance et les accidents est donc une donnée fondamentale que l'expérience et le sens commun suffisent à garantir (1).

D'autre part, la dépendance de l'accident n'est pas telle qu'il ne puisse être jamais séparé de son support normal. Incapable de se soutenir par lui-même, il a besoin de la substance uniquement pour recevoir d'elle son appui. Si donc une cause plus haute peut lui donner tout ce que lui prête la substance, il pourra se passer d'elle et survivre à sa disparition.

Or, la vertu du Tout-Puissant, qui avait communiqué à la substance le pouvoir de soutenir les phénomènes, peut suppléer excellemment cette efficacité. Dieu, sans doute, ne saurait devenir le sujet matériel et imparfait qui porte le

(1) Cf. *Cursus philosophiæ thomisticæ*, t. VI, pp. 15, ss.

fragile édifice des accidents, mais il peut produire supérieurement et par manière de cause efficiente tout ce que donne à sa manière débile la cause matérielle.

Lorsque celle-ci disparaît, l'édifice peut être maintenu par Dieu (1). « Quand un gouvernement s'écroule, tous les pouvoirs subalternes qu'il pénètre de son autorité et qui le représentaient s'écroulent avec lui; mais, si, à l'instant même où l'écroulement se fait, une autorité meilleure et plus forte remplace celle qui disparaît et pénètre les mêmes pouvoirs subalternes, est-ce qu'ils ne continueront pas leurs fonctions et leurs représentations? — Voilà ce qui se passe dans le sacrement de l'autel. Sous les coups d'une parole divine la substance du pain, force maîtresse qui se manifestait par les accidents de figure, de couleur, de goût, de dimensions que vous connaissez, s'évanouit tout à coup; mais, à l'instant même, la toute-puissance de Dieu saisit les forces secondaires et leur continue la subsistance, les fonctions, la vertu, qu'elles tenaient de la substance disparue. Vous ne refuserez pas, je l'espère, à la toute-puissance de Dieu le droit de faire par elle-même ce qu'elle faisait par une créature déléguée (2). »

Cette séparation d'avec son support normal ne détruit pas la nature de l'accident, qui retient toujours les mêmes aptitudes et les mêmes exigences. Lorsque la flamme de la fournaise res-

(1) Cf. S. THOM., IV. *Sent.*, dist. 12, q. 1, a. 1, sol. 1, et *quodlibet*. IX, a. 5.

(2) P. MONSABRÉ, 68^e conférence, *Les Miracles eucharistiques*

pecta les trois jeunes Hébreux, le feu n'était pas dépouillé de ses propriétés fondamentales, mais l'usage en était suspendu par miracle; pareillement, quand l'accident est conservé en dehors de la substance, il ne perd point ses tendances naturelles, restant l'être précaire qui appelle toujours la substance comme soutien, mais il se passe d'elle actuellement, par ce que l'Auteur de toute réalité lui prête un appui meilleur et plus noble.

IV

L'EXISTENCE DES ACCIDENTS SANS AUCUN SUPPORT

Nous avons vu que le concile de Constance proscrit la proposition de Wicleff concernant directement les accidents eucharistiques : « Les accidents ne demeurent pas sans sujet ». La vérité est donc qu'ils n'ont aucun support. Bien que le terme *aucun* ne soit pas exprimé, le sens n'en reste pas moins certain. Il suit déjà de la première proposition qu'ils ne sont plus dans la substance; si la seconde proposition ajoute un élément nouveau, il faut à tout prix conclure qu'ils demeurent sans aucun sujet matériel. Le concile, qui tenait surtout à venger le dogme de la transsubstantiation, n'a point défini ce point particulier, mais il résulte au moins de ses condamnations que la permanence des accidents sans aucun support est une doctrine certaine en théologie.

Le concile de Trente, bien qu'il s'abstienne de

toute définition à cet égard, marque, à maintes reprises, qu'il prend à son compte l'enseignement commun de l'École. « Ces espèces qui demeurent après la disparition de la substance, qui sont susceptibles de division, can. 3, qui contiennent *sub specie illarum rerum sensibilibum* l'Homme-Dieu tout entier, can. 1, sont, dans la pensée des Pères du concile, objectivement réelles et doivent être identiques aux *accidentia sine subjecto* des scolastiques. Les Pères ont laissé à la thèse des accidents son rôle subsidiaire, comme l'avait fait l'enseignement catholique traditionnel; elle est une dépendance logique du dogme de la transsubstantiation (1). »

Depuis longtemps déjà l'Église manifestait sa croyance dans la liturgie : « Les accidents demeurent sans sujet dans ce sacrement. *Accidentia autem sine subjecto in eodem subsistunt* (2). » Nous ne sommes plus à l'époque où il était de bon ton de railler ces paroles au chant des matines. L'Église les maintient toujours comme l'expression de la vérité catholique; et nous avons entendu l'explication autorisée du Catéchisme du concile : « Ces accidents n'ont pour support aucune substance, ils existent par eux-mêmes. *Quæ tamen NULLI substantiæ inhærent, sed per seipsa constant* (3). »

Cette doctrine que saint Thomas a exposé avec tant de maîtrise n'est cependant pas une invention de l'Ange de l'École; elle est formulée avec

(1) E. JANSEN, art. cit., col. 1419.

(2) Off. SS. Sacram., II noct., lect. VI.

(3) P. II., n. XXV. « Deus in omnibus est mirabilis..., facti

une précision remarquable dès de le début du XII^e siècle. Alger de Liège la présente ainsi: « Dieu est admirable en toutes choses. Il fait que dans son Sacrement les qualités accidentelles existent par elles-mêmes, ce qui est impossible ailleurs. Mais est-il étonnant que Celui qui a donné à une Vierge la fécondité en dehors des lois naturelles fasse exister les qualités sans le fondement de la substance (1) ? »

Il serait malaisé d'assigner un sujet matériel qui porterait les accidents. Non pas la substance du pain, puisqu'il est de foi qu'elle a disparu. Non pas le corps du Christ. Tout d'abord, c'est un axiome de métaphysique assez manifeste que les propriétés d'une espèce ne peuvent se transfuser dans une autre toute différente : l'accident tire de son sujet propre son individualité tout entière et il perdrait sa nature s'il était inhérent à un support nouveau. Ensuite, il répugne que des qualités corruptibles, divisibles, étendues, soumises à l'influence des agents atmosphériques, soient soutenues dans le corps du Christ ou attribuées à ce corps, qui existe d'une manière inétendue dans l'Eucharistie, totalement à l'abri de toute action du dehors. — Non pas le milieu ambiant ni aucune autre cause matérielle, car les accidents eucharistiques sont d'un ordre tout différent et ils ne sauraient, nous l'avons dit, s'appuyer sur un sujet nouveau sans perdre leur

enim in suo sacramento accidentales qualitates existere per se, quod in cæteris est impossibile. Sed qui Virgini dedit fecunditatem sine semine, quid mirum si sine substantiæ fundamento facit qualitates existere ? »

(1) ALGER. *De Sacramento*, edit. MALOU, lib II, c. 1, p. 216.

individualité et partant leur existence (1).

Il faut donc en revenir à la solution donnée. La puissance divine, qui conférerait à la substance la vertu de porter les phénomènes, les soutient elle-même, réalisant excellemment et comme cause efficiente tout ce que peuvent faire les causes matérielles toujours caduques, infirmes et limitées.

Les théologiens postérieurs au concile de Trente enseignent unanimement que les accidents eucharistiques n'ont aucun sujet matériel auquel ils resteraient inhérents.

Le cardinal Lugo émet l'hypothèse que le corps du Christ soutient les accidents, non pas comme cause matérielle et à la manière d'un sujet, mais comme cause efficiente au moins instrumentale et par une vertu reçue de Dieu (2).

Il est superflu d'attribuer au corps du Sauveur une telle efficacité pour porter les espèces sacramentelles; il suffit, pour expliquer entièrement notre dogme, de dire que la Cause première, maîtresse absolue de l'être, opère tout dans l'Eucharistie, change tout l'être de la substance et maintient tout l'être des accidents.

Mais cette opinion ne contredit en rien le sentiment commun des scolastiques (3) et elle diffère totalement de la théorie singulière du P. Leray, d'après laquelle les accidents seraient inhérents au corps même du Christ (4).

(1) Cf. S. THOM., III. P., q. 77, a. 1; Ed. HUGON, *Cursus Philosophiæ Thomisticæ*, t. II, pp. 250-253.

(2) LUGO, *De Eucharist.*, disp. VI, n. 2.

(3) Lugo, en effet, dit en propres termes : « *Certum est manere accidentia sine subjecto* ». Disp. X, n. 1.

(4) P. LERAY, Eudiste, *La Constitution de l'Univers et le Dogme de l'Eucharistie*, Paris, 1900.

Les preuves de raison et d'autorité que nous venons de faire valoir établissent que cette conception ne pourrait désormais se défendre sans danger. Le Catéchisme du concile de Trente dit expressément que les accidents ne peuvent être inhérents ni au corps ni au sang du Seigneur : *ea accidentia Christi corpori et sanguini inhærere non possunt*; et il déclare que cette doctrine de la permanence des accidents sans aucun support est la doctrine certaine et perpétuelle de la foi catholique (1).

Le P. Lehu, O. P., a réfuté longuement et vigoureusement les multiples assertions du P. Leray, concluant avec beaucoup de justesse que la théologie eucharistique n'est plus, depuis longtemps, réduite à une page blanche sur laquelle il serait loisible d'écrire ce qu'on veut (2).

La science de l'Eucharistie est bien définitive. Elle fournit à notre piété de féconds sujets de méditation bien capables d'alimenter la ferveur. Il suffirait de s'arrêter quelques instants sur cette pensée de saint Thomas dont nous avons fait ressortir plus d'une fois la sublime beauté : « Dans cette conversion il y a des choses plus difficiles que dans la création. La seule difficulté dans la création est de tirer l'être du néant et c'est là précisément le mode de produire propre à la Cause première, laquelle ne suppose rien de préalable à son activité; dans la conversion eucharistique la difficulté n'est pas seulement de changer

(1) P. II. n. XLV.

(2) P. LEHU, O. P., *Une nouvelle explication scientifique de l'Eucharistie* dans la *Revue Thomiste*, mars, mai, juillet 1901.

tout l'être au point qu'il ne reste plus rien du premier, ce qui dépasse la manière commune de produire, mais encore de faire que les accidents demeurent quand la substance a disparu, et une foule d'autres merveilles (1). »

L'Eucharistie est donc l'œuvre d'une puissance et d'un amour infinis, auxquels doivent répondre de notre part une reconnaissance et des hommages sans fin.

V

LA QUANTITÉ SOUTIEN NATUREL DES AUTRES ACCIDENTS

Dieu pourrait assurément soutenir lui-même chacun des accidents, la couleur, la saveur, etc., lesquels ne dépendent pas plus de la quantité que celle-ci de la substance; comme il conserve l'étendue sans la substance, ainsi pourrait-il porter les autres qualités sans l'étendue, dont il suppléerait la causalité. Mais l'éternelle Sagesse observe même dans l'extraordinaire certaines lois fondamentales, ne multipliant jamais sans raison ses interventions miraculeuses. La plupart des théologiens, à l'encontre des nominalistes, suivis par quelques modernes (2), enseignent que Dieu fait ici un seul miracle : il porte la quantité ou l'étendue et celle-ci porte naturellement les autres pro-

(1) S. THOM., III. P., q. 75, a. 8, ad 3.

(2) Voir pour l'exposé et la réfutation de cette théorie les SALMANTICENSES, disp. VIII, dub. III, n. 30, ss.

priétés du pain et du vin. Dès lors, tout est harmonie dans le miracle (1).

L'ordre de la nature est que les accidents soient reçus dans la substance par l'intermédiaire de la quantité : divisibles et étendus, il leur faut un sujet étendu, et ce qui étend la substance c'est la quantité, appelée de ce chef le premier accident du composé matériel. « Simplicité et économie du surnaturel, voilà le double caractère de la solution proposée par saint Thomas : un seul miracle, celui de la transsubstantiation, qui se prolonge en quelque sorte dans l'efficiencia divine, soutenant miraculeusement la quantité, elle-même soutien naturel des autres phénomènes sensibles (2). »

La quantité, en devenant le soutien et le fondement de cet édifice de phénomènes, reçoit-elle une perfection nouvelle qui, sans rien lui enlever de sa nature d'accident, lui permet de jouer le rôle de substance? C'est le sentiment de Cajetan, de Sylvestre de Ferrare, de Gonet, de Lugo, et qui semble bien la véritable interprétation de saint Thomas: « Dieu donne à cet accident d'exister par lui-même. *Accidenti datur divinitus ut PER SE sit* (3). » N'est-ce pas aussi la pensée du Catechisme du concile de Trente : « Les accidents existent par eux-mêmes, *PER SE IPSA constant* (4) ? »

(1) Cf. S. THOM., III. P. q. 77, a. 2.

(2) E. JANSEN, art. cit., col. 1451.

(3) S. THOM., q. 77, a. 2, ad 1. — Lire pour cette opinion GONET, disp. VI, a. III; pour l'opinion contraire les SALMANTICENSES, n 27, ss.

(4) P. II, n. XXV.

Une perfection nouvelle est donc conférée surnaturellement à la quantité.

C'est le procédé harmonieux de l'admirable Providence de suppléer magnifiquement ce qui est enlevé à la créature : lorsqu'un être est privé de son mode normal, il en reçoit un autre plus parfait. Ainsi, parce que l'humanité du Christ dans l'Incarnation est dépouillée de sa personnalité propre, la subsistance du Verbe lui octroie des excellences et des gloires nouvelles. Puis donc que la quantité n'a plus son mode naturel, elle doit recevoir un mode supérieur en vue du grand rôle qu'elle doit remplir. Elle ne deviendra jamais une substance, mais elle en fera les fonctions; elle prêtera aux autres accidents tout ce que leur donnerait la substance si elle n'avait pas disparu.

VI

COMMENT LES ESPÈCES EUCHARISTIQUES PEUVENT NOURRIR ET SE CORROMPRE (1)

Une fois admis que la quantité joue miraculeusement le rôle de la substance, on conçoit que les accidents eucharistiques réalisent tous les effets qui apparaîtraient si la substance était là. Donc, l'Eucharistie pourra nourrir, et la corruption dans les saintes espèces devra normalement se produire comme elle se produirait sans la transsubstantiation.

(1) S. THOMAS et ses commentateurs, III. P., q. 77, aa. 5 et 6.

La difficulté est d'expliquer comment arrive au dernier instant la substance nouvelle. Ne pensons plus à la substance du pain et du vin, qui, convertie tout entière, ne saurait revenir; n'allons pas imaginer, avec Scot et Vasquez, que Dieu crée une substance du néant. Il suffit que la quantité, *en vertu du premier miracle*, continue à faire tout ce que ferait la substance, qu'elle reste le sujet de toutes les modifications et de toutes les dispositions préparatoires qui amènent le changement substantiel et que, au dernier instant, elle soit convertie en matière.

La forme nouvelle, en effet, ne peut être reçue dans la quantité, qui garde toujours sa nature d'accident; et, d'ailleurs, le résultat de la quantité et de la forme substantielle ne serait pas un composé substantiel mais un composé absurde, impossible à définir et à concevoir. Il faut donc bien que Dieu change miraculeusement la quantité en matière.

Cette matière reçoit la forme substantielle, et voilà ainsi engendrée la nouvelle substance.

Les lois naturelles dès lors reprennent leurs cours, en même temps que cesse la présence réelle de Jésus-Christ dans l'hostie.

La doctrine des accidents eucharistiques nous fait admirer une fois de plus dans notre Sauveur l'amour qui va, pour se satisfaire, jusqu'aux plus gigantesques prodiges; la puissance qui les réalise avec tant de facilité; la sagesse qui maintient même dans le miracle un ordre et des lois si pleines d'harmonie.

CHAPITRE V

L'état sacramentel de Notre-Seigneur dans l'Eucharistie

I

**LE CHRIST EST CONTENU TOUT ENTIER SOUS CHAQUE
ESPÈCE ET SOUS CHAQUE PARTIE DE CHAQUE ES-
PÈCE. — LA LOI DE LA CONCOMITANCE.**

Nous avons vu que toute la substance du pain est changée au corps du Sauveur et toute la substance du vin en son sang; mais le corps et le sang ne sont pas le Christ tout entier, et il reste à montrer que le Christ intégral est contenu et sous les deux espèces et sous chaque espèce et sous chaque partie de chaque espèce.

« Il faut croire très fermement et sans aucun doute, dit le concile de Constance, que le corps et le sang du Christ sont contenus tout entiers et

véritablement soit sous l'espèce du pain soit sous l'espèce du vin (1). »

Le concile de Florence ajoute : « En vertu des paroles la substance du pain est changée au corps du Christ et la substance du vin en son sang, de telle sorte cependant que le Christ est contenu tout entier sous l'espèce du pain et tout entier sous l'espèce du vin. Il est pareillement tout entier, la séparation faite, sous chaque partie de l'hostie consacrée et du vin consacré (2). »

La doctrine est exposée avec plus d'ampleur par le concile de Trente : « Les apôtres n'avaient pas encore reçu l'Eucharistie de la main du Seigneur et le Maître affirmait déjà que ce qu'il leur présentait était son corps. Aussi bien la foi de l'Eglise a-t-elle été toujours que, aussitôt après la consécration, il y a sous les espèces du pain et du vin le vrai corps et le vrai sang du Seigneur, en même temps que son âme et sa divinité : le corps sous l'espèce du pain; le sang sous l'espèce du vin, en vertu des paroles; l'âme sous toutes les deux en vertu de cette connexion naturelle ou concomitance qui associe indissolublement toutes les parties de Notre-Seigneur, désormais soustrait à la mort (*Rom.*, VI, 9); la divinité à cause de cette admirable union hypostatique avec le corps et l'âme. Il est donc très vrai que Notre-Seigneur est aussi complètement contenu sous l'une ou l'autre espèce que sous les deux à la fois: tout entier sous l'espèce du pain et sous chaque partie de chaque espèce, tout entier sous l'espèce

(1) Conc. Constant., sess. XIII; DENZINGER, 626.

(2) Conc. Flor., *Decret. pro Armenis*; DENZINGER, 698.

du vin et sous toutes les parties de cette espèce. — Anathème à qui nierait que dans le vénérable sacrement de l'Eucharistie le Christ soit contenu tout entier sous chaque espèce et sous chaque partie de chaque espèce, la séparation faite (1). »

Les paroles de Notre-Seigneur dans le discours de la promesse contiennent cet enseignement (2). Après avoir dit : celui qui mange ma chair et boit mon sang, il ajoute : celui qui *me* mange, comme pour signifier que manger son corps sous l'espèce du pain et boire son sang sous l'espèce du vin c'est recevoir le Christ tout entier, Verbe incarné, vrai Dieu et vrai homme. Il donne à entendre qu'il est tout entier sous chaque espèce, puisqu'il attribue tous les effets surnaturels à la réception du pain eucharistique : celui qui mange *ce pain* vivra éternellement.

De même pour saint Paul, manger ce pain ou boire le calice indignement c'est être coupable du corps et du sang (3).

L'Eglise, par sa pratique universelle, a toujours professé que le Seigneur est contenu tout entier sous une seule espèce : de là l'usage si antique de conserver l'Eucharistie sous la seule espèce du pain. « Le pain consacré qu'on emportait à la maison était enveloppé dans du linge et déposé dans de petites boîtes appelées *arca* ou *arcula*, qu'on plaçait dans une niche ou armoire, parfois même dans un petit oratoire (4). »

(1) Conc Trident., sess. XIII, cap. 3 et can. 3.

(2) JOAN., VI, 58-59.

(3) I. Cor., XI, 27.

(4) S. BOUR., *L'Eucharistie d'après les monuments de l'antiquité chrétienne*, dans le *Diction. théol. cathol.*, col. 1205.

Les paroles de la forme, pour être entièrement vraies, demandent la présence du corps véritable de Jésus-Christ, tel qu'il est dans la réalité, avec ses propriétés inséparables.

Or, dans la réalité concrète le corps du Sauveur est un corps vivant, que le sang et l'âme ne cessent d'animer, dont l'union hypostatique fait le corps d'un Dieu. Ainsi, la présence de la divinité a lieu nécessairement en vertu de ce lien de l'Incarnation qui n'a jamais été brisé, pas même dans la passion et qui reste indissoluble à jamais; la présence du corps avec le sang, du sang avec le corps, de l'âme avec le corps et avec le sang, est due à cette loi divine qui, depuis la résurrection, rend le Christ absolument immortel et unit pour l'éternité toutes les parties de son humanité adorable.

*
**

Les théologiens, avec le concile de Trente, distinguent la présence en vertu du sacrement ou en vertu des paroles, *vi sacramenti*, *vi verborum*, et la présence par concomitance.

Ce qui est présent en vertu des paroles c'est, évidemment, ce qui est signifié par les paroles, c'est-à-dire ce qui est le terme de la conversion, puisque nous prouvons la vérité de la conversion par la vérité des paroles sacramentelles.

Or les paroles « ceci est mon corps » ne signifient par elles-mêmes que la position du corps, les paroles « ceci est mon sang » ne signifient que la position du sang; le terme de la conversion du

pain c'est le corps pris en lui-même, le terme de la conversion du vin c'est le sang pris en lui-même et lui seul. Voilà, par conséquent, ce qui est présent en vertu du sacrement : le corps seulement sous l'espèce du pain, mais le corps *tout entier*, le sang seulement sous l'espèce du vin, mais le sang *tout entier*. Il faut donc exclure comme erronée la bizarre théorie de Rosmini condamnée par le Saint-Office, le 14 décembre 1887 : « Dans l'Eucharistie le corps et le sang du Christ sont présents *vi verborum* dans la mesure seulement qui correspond à la quantité de la substance du pain et du vin qui a été transsubstantiée; le reste du corps du Christ est présent par concomitance (1). »

La présence par concomitance comporte tout ce qui, sans être exprimé par les paroles sacramentelles, implique cependant une connexion naturelle et nécessaire avec ce qui est présent en vertu de ces paroles. La divinité a cette connexion indissoluble à cause de l'union hypostatique; l'âme a désormais cette connexion, le sang et le corps sont de même inséparables, parce que le Christ ressuscité ne peut plus mourir : donc, quand le corps est rendu présent, l'âme est nécessairement présente, le sang est présent, par la loi de la concomitance.

La personne du Verbe est présente par concomitance, puisqu'elle est unie au corps, qui est présent *vi verborum*; la personne du Père et la personne du Saint-Esprit sont présentes seule-

(1) Prop 31; DENZINGER, 1921.

ment en vertu de cette loi bienheureuse de la *circuminsession* qui les tient toutes les trois l'une dans l'autre par un éternel embrassement (1).

Pendant les trois jours de la mort, la divinité aurait toujours été présente dans l'Eucharistie, parce que l'union hypostatique ne fut jamais atteinte par le trépas; mais le corps aurait été sans le sang et le sang et le corps sans l'âme. Les paroles sacramentelles ne réalisant que ce qu'elles signifient n'auraient pu mettre ni le sang ni l'âme sous l'espèce du pain et la loi de la concomitance n'existant pas encore n'aurait pu rétablir le composé humain dissous. On aurait eu dans l'Eucharistie un corps adorable, le corps d'un Dieu, mais un corps sans vie, identique au vrai corps descendu de la croix et enseveli (2).

*
**

De même que Notre-Seigneur est tout entier sous chaque espèce, ainsi est-il intégralement

(1) Cf. *Le Mystère de la très Sainte Trinité*, p. 354.

(2) Le corps eucharistique présent en vertu des paroles est toujours avec sa forme propre, qui lui donne l'être spécifique, et cette forme nous est déterminée par l'état réel où se trouve le corps historique: pendant les trois jours de la mort, c'était la forme du cadavre, désormais c'est l'âme humaine, non comme principe de vie, mais comme principe d'être.

Ces distinctions sont nécessaires pour répondre à certaines objections contre la psychologie thomiste. L'âme humaine exerce un double rôle: comme forme, elle donne au corps l'être substantiel corporel, comme âme, elle lui donne l'être substantiel vivant. L'âme du Christ comme forme substantielle est présente en vertu des paroles avec le corps qu'elle constitue essentiellement; comme principe de vie, en tant qu'âme animant le corps, elle est présente par concomitance. — Cf. S. THOM., III. P., q. 76, a. 6, ad 2; Card. ZIGLIARA, *Philos.*, lib. II, c. II, n. XI; Ed. HUGON, *Curs. Philos. Thom.*, III, pp. 180-189.

sous chaque partie de chaque espèce. Cela ressort du récit évangélique : le Sauveur, en effet, consacra un seul calice, auquel les apôtres burent les uns après les autres; ils recevaient donc sous chaque partie de l'espèce du vin Jésus-Christ tout entier (1).

Cette doctrine est de foi au moins s'il s'agit de la présence sous chaque partie quand la division est faite. Nous avons rapporté l'enseignement du concile de Trente. La profession de foi prescrite aux Orientaux par Benoît XIV dit de même : « Sous chaque espèce et sous chaque partie de chaque espèce, quand la division est faite, le Christ est contenu tout entier (2). »

La raison théologique est manifeste. Par l'effet de la consécration toute la substance du pain est convertie au corps et toute la substance du vin au sang; et, donc, le corps et le sang désormais sont présents où étaient d'abord la substance du pain et celle du vin. La substance du pain était tout entière sous chaque parcelle et la substance du vin tout entière sous chaque goutte. Maintenant donc sous chaque partie de l'espèce du pain et sous chaque partie de l'espèce du vin est présente toute la substance du corps et du sang de Jésus, et, Jésus lui-même tout entier en vertu de la loi déjà expliquée.

Il faut admettre encore que le Christ est présent sous chaque partie même avant la division. Le concile de Trente dans le canon 3 dit bien « *separatione facta* », mais dans le chapitre 3 il dé-

(1) MARC, XIV, 23.

(2) DENZINGER, 1469.

clare absolument et sans réserve que « Notre-Seigneur est tout entier sous l'espèce du pain et sous chaque partie de cette espèce, tout entier sous l'espèce du vin et sous toutes les parties de cette espèce (1) ».

Nul doute n'est possible. Il est défini que le Christ est tout entier sous chaque partie après la division. Mais cette présence est-elle intelligible après si elle n'a pas lieu avant? Ce qui produit la présence réelle c'est uniquement la consécration, non point la fraction, non point la division des parcelles; il y aurait miracle nouveau, inouï, si cette multiplication des parties multipliait la présence réelle! Avant donc, comme après la division, le Sauveur est tout entier dans le tout et tout entier sous chaque parcelle.

Bien qu'il soit ainsi dans toutes les parties de l'hostie, on ne peut dire cependant qu'il est présent dans l'hostie plusieurs fois; parce qu'il est présent à la manière de la substance, indivisible et tout entière, partout où elle se trouve et agit, comme notre âme est tout entière dans tout l'organisme et tout entière dans chaque partie, sans être présente plusieurs fois dans le corps humain.

(1) « Totus enim et integer Christus sub panis specie et sub quavis ipsius parte, totus item sub vini specie et sub ejus partibus existit. »

II

L'ÉTENDUE ET LES ACCIDENTS CORPORELS DU CHRIST DANS L'EUCHARISTIE

L'Eglise adore un Christ *intégral* dans l'Eucharistie, *totus et integer Christus*. Cette intégrité comporte-t-elle la présence réelle de l'étendue, des dimensions, des autres accidents corporels du Sauveur? Des théologiens nous représentent le corps eucharistique comme « une substance qui, tout en étant un corps vivant et organisé, ainsi que nous l'enseigne la foi, est dépouillée de tous ses accidents matériels, comme le constatent nos sens, d'une substance qui n'a plus ni extension ni quantité dimensionnelle propre (1). »

Présentée en termes absolus, sans correctif, sans les distinctions opportunes, l'assertion est insoutenable. Saint Thomas avait exposé la doctrine avec cette précision qui fait la lumière complète. Il y a deux manières dont quelque chose du Christ peut être présent dans l'Eucharistie : par la vertu du sacrement et par la concomitance naturelle. La quantité dimensionnelle du corps de Notre-Seigneur n'est pas présente en vertu du sacrement. Ce qui est rendu présent de cette manière est le terme direct de la conversion. Or la conversion sacramentelle se termine directement à la

(1) *Diction. theol.*, art. *Eucharistie*, col. 1345.

substance du corps du Christ et non pas à ses dimensions. La preuve est dans ce fait que la quantité du pain demeure après la consécration, tandis que la substance a disparu. Comme, d'autre part, la substance du Christ n'est pas séparée de sa quantité ni de ses autres accidents, il faut conclure que, en vertu de la concomitance réelle, il y a dans l'Eucharistie et la quantité dimensionnelle du corps du Christ et tous ses autres accidents (1).

Et, précisément parce que cette quantité est présente seulement par concomitance à cause de sa connexion nécessaire avec la substance du corps, elle doit avoir non pas son mode à elle, mais le mode de la substance, laquelle est tout entière dans le tout et tout entière dans chaque partie.

On voit dès lors la différence entre la manière d'être de la quantité du pain et la manière d'être de la quantité du corps eucharistique : la quantité du pain a son mode d'être propre et s'applique dans le lieu par ses propres dimensions, la quantité du corps de Jésus-Christ est dans l'Eucharistie à la manière de la substance.

L'extension n'est donc pas supprimée dans le corps adorable; ce qui est supprimé c'est seulement un effet secondaire, c'est-à-dire que chaque partie occupe une place ou un lieu déterminé. L'essence de la quantité c'est d'avoir des parties distinctes en elles-mêmes en sorte que l'une ne soit jamais l'autre, que la tête, par exemple, ne soit pas la poitrine ni la poitrine les bras. Et,

(1) S. THOM., III. P., q. 76, a. 4.

puisque une partie est distincte de l'autre, il faut, comme conséquence naturelle, que chaque partie occupe un lieu distinct.

Mais, si ce n'est qu'une conséquence naturelle, ce n'est donc point l'essence même de la quantité. Or, Dieu, qui ne supprime jamais ce qui est essentiel, peut cependant supprimer ou suspendre ce qui est secondaire et faire que la quantité existe tout entière en elle-même, sans étendue locale, sans impénétrabilité, etc. Ainsi en est-il dans le corps du Sauveur : les parties sont distinctes, la tête n'est pas le cœur, le cœur n'est pas la main, la main n'est pas la poitrine, mais et la tête et le cœur et la poitrine et les mains sont dans le même point du lieu; parce que, dans le Christ, la quantité existe à la manière de la substance, dont nous avons dit qu'elle est tout entière dans le tout et tout entière dans chaque partie.

C'est grâce à la philosophie thomiste que devient intelligible le grand miracle qui rend le corps du Sauveur présent tout entier sur tous les autels du monde à la fois, de même que notre âme est présente tout entière dans toutes les parties de l'organisme humain (1).

Nous comprenons aussi que le corps de notre Dieu dans l'Eucharistie n'est pas un corps mutilé. Non seulement il est vivant et immortel, mais il a toutes ses propriétés, tous ses accidents, bien que, par l'effet de la puissance divine, ils existent à la manière de l'indivisible substance. *Ex vi realis concomitantiæ est in hoc sacramento*

(1) Voir notre *Cursus Philosophiæ Thomisticæ*, t. III, pp. 181. ss, 197, ss.

TOTA QUANTITAS DIMENSIVA CORPORIS CHRISTI ET OMNIA ACCIDENTIA EJUS (1).

Parce qu'il conserve son intégrité, il garde aussi toutes ses perfections, toutes ses gloires, toute sa beauté.

III

LE CORPS DU CHRIST EST-IL LOCALISÉ DANS LE SACREMENT DE L'EUCCHARISTIE

La réponse peut-être ainsi formulée d'après saint Thomas : le corps du Sauveur n'est pas, à proprement parler, localisé dans l'Eucharistie comme dans un lieu; mais on peut dire, en un sens, qu'il est dans le lieu des espèces sacramentelles, parce qu'il est réellement présent partout où sont les espèces consacrées (2).

La localisation proprement dite se fait de deux manières : ou à la façon des corps, de telle sorte que l'être est circonscrit, mesuré, dans le lieu; ou par la présence seulement définitive. Le premier mode exige que l'être ait des dimensions corporelles et qu'il s'applique dans le lieu par ses dimensions, que toute le sujet localisé correspond à tout son lieu et chacune de ses parties à chaque partie du lieu, comme l'eau est dans le vase, l'épée dans le fourreau. La présence est seulement définitive lorsque l'être, sans avoir des dimensions, est cependant limité de telle façon qu'il

(1) S. THOM., III. P., q. 76, a. 4.

(2) *Idid.*, a. 5.

ne puisse se trouver ailleurs en même temps, comme notre âme est seulement dans notre corps, ou comme les anges invisibles de nos églises habitent dans tel sanctuaire et non dans un autre.

Le corps du Sauveur n'est pas soumis à la première localisation; car, s'il garde des dimensions corporelles, il ne s'applique pas au lieu par elles, mais seulement par les dimensions du pain, sous lesquelles il est contenu, non pas à la façon des corps, mais à la façon de la substance, tout entière dans le tout et dans les parties. Il est soustrait aussi à la localisation définitive, parce qu'il n'est pas restreint en un seul lieu, mais se rend présent dans toutes les hosties consacrées.

Donc, pas de localisation proprement dite pour le corps eucharistique.

Il est certain, d'autre part, qu'il est dans le lieu de quelque manière, selon le langage des conciles. « Il n'y a pas contradiction, disent les Pères de Trente, entre ces deux faits que notre Sauveur continue toujours d'être au ciel, assis à la droite du Père, selon sa manière naturelle, et que néanmoins il nous soit présent en plusieurs autres lieux par sa substance et d'une manière sacramentelle. C'est là un mode d'être que nous pouvons à peine exprimer par des paroles; mais qu'il soit possible à Dieu, la raison éclairée par la foi nous le fait comprendre, et nous devons le croire très fermement (1). »

Notre esprit se rend compte, en effet, qu'un être se met de quelque manière dans le lieu lorsqu'il

(1) Sess. XIII, cap. I; DENZINGER, 874.

est contenu sous un autre qui est dans le lieu directement et par lui-même. Or, le corps du Seigneur est abrité sous les espèces sacramentelles, qui sont par elles-mêmes dans le lieu.

Mode tout singulier : distinct de la présence corporelle du Sauveur dans le ciel, où se réalise la localisation proprement dite; distinct de la localisation des accidents eucharistiques, circonscrits dans le lieu; distinct de la localisation de la substance du pain et du vin avant l'acte consécrateur : car cette substance s'appliquait au lieu par ses propres dimensions, dont elle était le sujet naturel, tandis que le corps eucharistique n'est dans le lieu que par l'intermédiaire de dimensions étrangères qui le contiennent et l'annoncent mais dont il n'est pas le support.

La réalité surnaturelle débordant notre pauvre langage humain, nous devons nous contenter de dire que c'est une présence sacramentelle, *sacramentaliter præsens* (1), dont il n'y a pas d'autre exemple dans toute la création et qui est une invention admirable de notre Dieu d'amour.

(1) Conc. Trident., *loc. cit.*

IV

LE CORPS DE NOTRE-SEIGNEUR EST-IL SOUMIS AU CHANGEMENT DANS L'EUCCHARISTIE ?

La solution découle des principes établis (1). Puisque le corps n'est pas directement dans le lieu, il n'est pas soumis par lui-même au mouvement local; mais, de même qu'il est dans le lieu par l'intermédiaire des accidents eucharistiques, il change aussi de lieu par le mouvement des espèces sacramentelles.

On dira donc en toute vérité que le corps de Jésus-Christ est élevé, transféré, porté en procession ou aux malades, que le sang est répandu hors du calice.

Le mouvement local n'impliquant aucune mutation intérieure de la substance, le corps adorable reste entièrement incorruptible en changeant de lieu, de même que les anges bienheureux ne sont pas atteints dans leurs perfections quand ils descendent du ciel parmi nous.

Le corps eucharistique demeure entièrement à l'abri de tous les autres changements qui affectent les espèces sacramentelles : immortel et impassible, il ne peut être saisi par aucune action du dehors. L'état sacramentel le soustrait aux influences des agents atmosphériques et à la malice des hommes. Les espèces peuvent être souillées,

(1) Cf. S. THOM., III. P., q. 76, a. 6.

brûlées, détruites, il conserve, lui, sa sereine et glorieuse immutabilité.

Distinguons, à ce propos, trois sortes de changements qui se produisent dans l'Eucharistie.

D'abord, le mouvement local. Nous venons de voir qu'il convient directement aux espèces et indirectement au corps et au sang, contenus sous elles et manifestés par elles.

Ensuite, les changements propres aux accidents et qui peuvent cependant se dire improprement de la substance avec laquelle ils forment un seul signe sacramentel.

Nous ne voyons que la couleur, nous ne touchons que l'étendue; mais dans une acception large nous attribuons au contenant ce qui est vrai du contenu, à la chose signifiée ce qui est vrai du signe. On pourra donc dire que nous touchons le corps du Sauveur dans l'hostie en ce sens que les espèces que nous touchons forment une sorte de tout, un même sacrement avec le corps lui-même.

Enfin, les changements qui conviennent aux espèces non pas en tant qu'elles sont le signe de la présence réelle, mais en tant qu'on les considère en elles-mêmes et distinctes du corps et du sang : par exemple, se refroidir, se briser, se corrompre. Il est manifeste que ces modifications ne peuvent se dire d'aucune manière, pas même dans le sens large, du corps et du sang.

Les espèces n'étant point les accidents propres du Christ, ce qui se passe en elles ne l'atteint pas.

De même que les propriétés matérielles de l'hostie, la forme, la couleur, le poids, la dimen-

sion, ne conviennent qu'aux espèces, de même les altérations subies ne peuvent affecter que les accidents corruptibles.

V

LE CORPS DE NOTRE-SEIGNEUR PEUT-IL ÊTRE VU DANS LE SAINT-SACREMENT ?

Les yeux corporels ne sauraient atteindre que ce qui peut agir sur eux, imprimer en eux une représentation. En vertu de son état sacramentel, le corps de Notre-Seigneur existe à la manière de la substance, ne tombe point sous les sens. Ce qui exerce une action sur notre organisme, ce qui impressionne nos facultés, ce ne sont point ses accidents à lui, indivisibles et inétendus, mais seulement les espèces sacramentelles.

Même glorifié, l'œil est incapable, à moins d'un miracle nouveau, de voir le corps eucharistique.

Un principe fondamental dans la théorie de la connaissance exige que la faculté et l'objet soient dans la même sphère, dans le même ordre, dans le même état. L'œil glorifié, qui ne cesse pas d'être sensible, corporel, étendu, reste dans une condition totalement différente de l'état eucharistique, qui est unique absolument, même dans l'ordre du miracle (1).

(1) Cf. S. THOMAS et ses commentateurs, q. 76, a. 1.

Mais répugne-t-il métaphysiquement que Dieu par sa toute-puissance communique à un œil corporel la vertu de voir le corps de Jésus au Saint-Sacrement ?

Les théologiens sont divisés : pour l'impossibilité, Capréolus, Jean de Saint-Thomas, Suarez; pour la possibilité, Soto, Gonet, Billuart, la théologie de Salamanque, la plupart des thomistes (1).

Saint Thomas enseigne que l'œil du Christ dans l'Eucharistie voit le corps eucharistique, parce qu'il est dans le même état sacramental que le corps lui-même (2). Tel est le principe de la vraie solution. Pour que l'œil corporel devienne capable de voir le corps de Notre-Seigneur au Saint-Sacrement, il faut et il suffit que Dieu transforme le sens, le mette dans l'état sacramental où se trouve le corps du Sauveur : l'objet, alors, et la faculté seront dans le même ordre et pourront s'unir. Pourquoi donc le Tout-Puissant ne pourrait-il faire pour notre organe ce qu'il fait pour l'œil du Christ, c'est-à-dire l'élever à l'état glorieux et sacramental ?

Quoiqu'il en soit de la conclusion, l'hypothèse a du moins l'utilité de nous faire apprécier davantage le caractère admirable de la présence réelle.

L'intelligence même angélique ne saurait par ses seules forces voir Notre-Seigneur au Saint-Sacrement, parce que le mode d'être de ce corps

(1) Cf. GONET, disp. V, art. v; SALMANT., disp. VI, dub. VI.

(2) S. THOM., III. P., 976, a. 7, ad 2.

est surnatuel et que le surnaturel dépasse le rayon de toute intelligence créée.

Les démons ne le voient donc pas, mais l'évidence des signes les contraint d'admettre la présence réelle (1). Les bienheureux, anges et saints, le voient par la lumière de gloire, et c'est pour les âmes du paradis une part de leurs délices de contempler le mystère d'amour qu'elles ont jadis adoré dans la foi.

VI

NOTRE-SEIGNEUR AU SAINT-SACREMENT PEUT-IL NOUS VOIR, NOUS ENTENDRE, EN UN MOT, EXERCER LES ACTES DES FACULTÉS SENSITIVES?

Il est admis sans conteste que le Christ dans l'Eucharistie exerce tous les actes immanents qui ne dépendent pas de l'organisme : la vision béatifique, dérivée de la science divine et qui lui montre tout le domaine du réel; la science infuse, qui opère à la façon angélique et s'étend aussi loin que la science bienheureuse (2).

On doit lui reconnaître encore les actes de la science acquise. L'âme séparée pouvant toujours lire, dans l'au-delà, les idées emportées de ce

(1) « Unde dæmones non possunt videre per intellectum Christum in hoc sacramento, nisi per fidem, cui voluntarie non assentiunt, sed ad eam evidentia signorum convincuntur, prout dicitur. *Jac.*, II, 19, quod dæmones credunt et contremiscunt. » *Ibid.*, c.

(2) Voir *Le Mystère de l'Incarnation*, pp. 268, ss., 274, ss.

monde (1), nous concluons que l'âme de Jésus peut aussi utiliser dans l'Eucharistie et sans le concours des facultés sensibles l'immense trésor de ses connaissances acquises ou expérimentales (2). Il continue pareillement, sans jamais l'interrompre, l'acte de cette incompréhensible, charité qui est un des abîmes de l'Incarnation.

La difficulté ne concerne que les actes des puissances organiques, sens externes, sens internes, imagination, mémoire, appétit, sensibilité.

Les théologiens, surtout à notre époque, répondent communément que l'usage de ces facultés ne peut pas avoir lieu sans miracle.

Les nominalistes, cependant, avec Occam, Gabriel Biel, Pierre d'Ailly (3), avaient soutenu que les sens du Christ agissent dans l'Eucharistie aussi naturellement que dans le ciel.

De nos jours, le P. Leray, Eudiste, fut encore plus affirmatif. « Donc les yeux transfigurés de Jésus-Eucharistie peuvent nous regarder à travers le voile des espèces et même à travers le ciboire et la porte du tabernacle... De même l'organe de l'ouïe spiritualisé étend son domaine par delà toutes les limites concevables (4). »

La doctrine commune et certaine, *communis-*

(1) Cf. *Cursus Philosophiæ Thomisticæ*, t. IV, pp. 138, ss; *Réponses théologiques*, pp. 230, ss.

(2) *Mystère de l'Incarnation*, pp. 280, ss.

(3) Voir l'exposé de ces opinions dans les *SALMANTICENSES*, disp. VI, dub v, n. 63, ss.

(4) P. LERAY. *La Constitution de l'Univers et de Dogme de l'Eucharistie*, Paris, 1900, p. 159. — Voir la réfutation par le P. LÉHU, O. P., *Revue Thomiste*, mars, mai, juillet, 1901.

sima sententia, doit être maintenue avec fermeté (1).

Elle s'impose à quiconque garde la notion exacte de cet *état sacramentel* dans lequel se trouve Jésus-Eucharistie. Ses facultés sensibles, ses accidents corporels, existent à la manière de la substance, ainsi que nous l'avons expliqué; privés de leur mode d'être naturel, sans occuper d'espace déterminé, il va de soi qu'ils manquent aussi de leur opération naturelle, la sensation, qui requiert un contact, une surface étendue dans le lieu. Donc sans miracle nul usage des facultés sensibles dans l'Eucharistie.

Mais le miracle est possible. Les sens du Christ dans le Saint-Sacrement restent toujours des puissances vivantes, la réalité corporelle est toujours leur objet. Dieu peut adapter cet objet à la faculté, faire qu'ils s'unissent et que l'opération s'accomplisse dans sa plénitude.

Le Tout-Puissant intervient-il pour réaliser ce miracle? Nombre de théologiens répondent par la négative, parce que, disent-ils, ni la révélation ni aucune raison convaincante ne nous autorisent à introduire une telle dérogation aux lois établies. Mais plusieurs thomistes, comme Serra (2), Gonet (3), d'autre part le cardinal Cienfuegos (4), le P. Dalgairns (5), le cardinal Franzelin (6), croient à l'exercice des facultés

(1) Cf. DE AUGUSTINIS, *De Eucharist.*, I. P., a. 7, n. 7.

(2) SERRA, *In III. P.*, q. 75, a. 7.

(3) GONET, *disp. V*, art. V, n. LXXV.

(4) Card. CIENFUEGOS, *Vita abscondita*, *disp. II*.

(5) DALGAIRNS, *Holy Communion*, p. 129, ss.

(6) Card. FRANZELIN, *Thes. XI*.

sensitives de Notre-Seigneur sur l'autel et dans le tabernacle.

Suarez (1) reconnaît que cette opinion n'est pas improbable.

Nous ne suivrons pas ces divers auteurs dans tous leurs raisonnements ni dans toutes leurs conclusions, mais nous adoptons volontiers le fond de la doctrine.

Nul besoin d'une révélation pour nous convaincre. La grande merveille de la transsubstantiation une fois admise, pourquoi ne pas aller jusqu'au bout et croire aux autres miracles qui sont la conséquence du premier et que réclame la condition glorieuse de Notre-Seigneur?

A cause de l'identité du corps eucharistique et du corps qui est au ciel, nous concluons que Jésus éprouve dans le Saint-Sacrement, par la loi de la concomitance, les sentiments, les affections qu'il a en paradis, en un mot qu'il exerce par miracle dans l'Eucharistie ce qu'il exerce naturellement au ciel.

Ce n'est point assez de proclamer que le corps eucharistique est vivant, reconnaissons-lui sans crainte l'exercice de la vie, de la vie pleine, intégrale, épanouie, quoique mystérieuse et invisible. Si les facultés organiques ne déploient aucune activité, elles subissent une sorte de mutilation morale, qu'on se refuse à concevoir dans un corps réellement glorieux.

Et puis, nous savons que le cœur de Jésus au Saint-Sacrement est encore et toujours le cœur

(1) SUAREZ, sect. 3, concl. 2.

qui aime les hommes d'un amour ardent et ininterrompu. Mais cet amour du cœur implique l'exercice des affections, des sentiments, de la sensibilité tout entière, attendu que l'appétit sensible fait écho à une connaissance du même ordre.

Sans vouloir trop préciser les rapports sensibles de Jésus-Encharistie avec les hommes — car le mystère nous environne ici de toutes parts — nous n'hésitons pas à lui attribuer une vie intense de connaissance, d'affection, d'amour.

Présentée avec les réserves et la prudence indispensables, cette opinion ne choque en rien les données de la théologie et elle offre, par ailleurs, un aliment savoureux à la piété catholique. Il nous suffit, assurément, de savoir que le Christ dans l'Eucharistie nous connaît par sa science intellectuelle et nous aime par sa volonté, mais notre esprit religieux est plus satisfait de penser que ce Sauveur adorable nous connaît encore par ses sens et nous aime par son cœur...

Quoiqu'il en soit des solutions spéculatives, les vrais chrétiens savent répondre aux harmonies de l'Eucharistie par l'harmonie de leur cœur et de leur vie tout entière.

TROISIÈME PARTIE



L'Eucharistie Sacrement

L'étude que nous venons d'achever nous a convaincus que l'Eucharistie, signe de l'auguste réalité qu'est le corps du Christ, signe et cause de la grâce, doit mériter le nom de sacrement de la nouvelle Loi.

Il reste à reprendre ce sujet en détail, à traiter les principales questions dogmatiques qui regardent la nature, la matière, la forme, le ministre, les effets, la réception, du sacrement de l'Eucharistie.

CHAPITRE PREMIER

La nature du sacrement de l'Eucharistie

I

L'EUCCHARISTIE SACREMENT VÉRITABLE

Les luthériens et les calvinistes, malgré leurs graves erreurs sur la présence réelle et la transsubstantiation, n'ont pas refusé de reconnaître à l'Eucharistie la valeur d'un signe sacré, d'un symbole religieux, d'un sacrement. S'ils pervertissent la notion des sacrements de l'Eglise, ils retiennent cependant le nom et ils admettent au moins deux sacrements : le baptême et la cène du Seigneur.

Les Pères, à mesure qu'ils attestent la présence réelle, considèrent aussi l'Eucharistie comme un signe surnaturel. Tertullien voit en elle un mystère, un sacrement aussi réel que le baptême (1);

(1) TERTULL., *Adv. Marcion.*, IV, 34; P. L., II, 442.

selon saint Cyprien, elle est plus sainte que l'eau et l'huile, elle est par excellence la chose auguste du Seigneur, *sanctum Domino* (1). Saint Ambroise, dans son traité *De Mysteriis*, exalte la valeur sacramentelle de l'Eucharistie; il conclut : Le Christ est dans ce sacrement, parce que c'est le sacrement du corps du Christ (2). C'est la même idée que traduisent saint Jérôme, saint Cyrille de Jérusalem, saint Grégoire de Nazianze, saint Chrysostome, quand ils appellent l'Eucharistie l'image, l'antitype, la figure, du corps du Sauveur (3). Saint Augustin applique à l'Eucharistie les diverses significations du mot sacrement (4). C'est l'élément visible et palpable qui est le sacrement mystérieux : sacrement du corps réel et sacrement du corps moral, l'Eglise (5).

Sacrement, parce que signe parfait.

La tradition a toujours rangé l'Eucharistie dans le sacré septenaire. Les docteurs l'ont appelée le Sacrement des sacrements (6), et la piété chrétienne leur fait écho en réservant à l'Eucharistie un titre qui est devenu son nom propre et qui la désigne comme le sacrement par excellence, le *Saint-Sacrement*.

L'Eglise Latine et l'Eglise Grecque, même les sectes séparées ont rendu le même témoignage, soit dans l'enseignement doctrinal, soit dans la

(1) S. CYPRIAN, *Epist.* LXXV, 21; édit. HARTEL, t. II, pp. 823, ss.

(2) S. AMBROS., *De Mysteriis*, 58; *P. L.*, XVI, 408.

(3) Voir plus haut, p. 85.

(4) Cf. POURRAT, *La théologie sacramentaire*, pp. 21-31.

(5) S. AUGUSTIN., *Epist.* XCVIII, 9; *P. L.*, XXXIII, 364. — Cf. E. PORTALIÉ, *Diction. théol.*, col. 2423. Voir plus haut, p. 22, ss.

(6) Cf. B. ALBERT., *Tract, Eucharist.*, cap, I.

liturgie et la pratique quotidienne, et c'est par respect pour ce rite divin qui fut introduite la loi de l'arcane.

Aussi bien le concile de Florence pourra-t-il rappeler aux Arméniens, comme un dogme incontesté chez eux, que le troisième sacrement est celui de l'Eucharistie, dont la matière est le pain de froment et le vin de la vigne (1).

Le concile de Trente définit que l'Eucharistie est un des sept sacrements de la nouvelle Loi (2); la session XIII roule tout entière sur l'auguste et vénérable *sacrement* de l'Eucharistie, expression qui revient à chaque instant sous la plume des Pères du concile.

Le Catéchisme Romain commente la doctrine en ces termes : « C'est un véritable sacrement, un des sept que la sainte Eglise a toujours religieusement gardés et vénérés, car, au moment de la consécration du calice, il est appelé mystère de foi. Nul besoin de nous arrêter au nombre presque infini des témoignages des écrivains sacrés, qui l'ont toujours compté parmi les sacrements véritables : la notion même de sacrement suffit à nous convaincre (3). »

Voyons donc comment toutes les conditions des sacrements sont ici réalisées. Le sacrement est essentiellement un signe sensible, signe de la grâce pour le présent, signe de la mort du Sauveur pour le passé, signe de la gloire pour l'ave-

(1) Conc. Florent., *Decret pro Armenis*; DENZINGER, 698.

(2) Conc. Trident., sess. 7, can. 1.

(3) Catechism. Conc. Trid., P. II, *De Eucharistiæ sacramento*, n. VII.

nir (1); signe auquel le Christ attache la production de la vie divine en nous et qui doit rester une institution permanente dans son Eglise.

Où est le signe sensible dans l'Eucharistie? Ce sont les espèces du pain et du vin : elles signifient immédiatement le corps et le sang, contenus sous elles; médiatement la grâce ou la réfection spirituelle de l'âme, puisque la chair du Christ est véritablement nourriture (2). D'autre part, l'Eucharistie est le signe de la passion, qu'elle remémore et représente à l'autel; le signe de la gloire éternelle, dont elle nous donne le gage : *futuræ gloriæ nobis pignus datur*. Cause aussi très efficace de la vie divine en nous : nourriture et breuvage des saints, elle doit, à la façon de l'aliment, entretenir, développer, augmenter, rendre pleine et intense la vie du salut. Et, parce que le corps de Jésus s'unit au nôtre, il nous sacre déjà par la gloire, et en vue de la résurrection. Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle et je le ressusciterai au dernier jour (3).

C'est une institution permanente qui doit durer autant que l'Eglise, car le Seigneur a dit : Faites ceci en mémoire de moi; chaque fois que vous mangerez ce pain et que vous boirez ce calice, vous annoncerez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne.

(1) Cf. S. THOM., III P., q. 60, a. 3; Catechism. Conc. Trid., P. II, n. XI.

(2) JOAN., VI, 56.

(3) ID., *ibid.*, 55.

Nul besoin d'insister, après les preuves qui ont établi le dogme de la présence réelle.

II

DIFFÉRENCES ENTRE LE SACREMENT DE L'EUCCHARISTIE ET LES AUTRES SACREMENTS. — L'ERREUR DES PROTESTANTS.

Deux différences sont signalées par le Catéchisme du concile de Trente. D'abord, les autres sacrements consistent dans l'usage ou l'application de la matière, lorsqu'ils sont administrés, comme le baptême réalise sa nature de sacrement quand l'homme est touché et purifié par l'eau; il suffit, pour l'Eucharistie, de la consécration de la matière, et le sacrement ne cesse pas lorsque les espèces sont conservées dans le ciboire.

Ensuite, les autres sacrements ne comportent pas la conversion de leur matière en une autre substance; l'eau du baptême, l'huile du chrême, tandis qu'on administre le rite sacré, gardent leur nature première; dans l'Eucharistie ce qui était pain et vin est véritablement, après la consécration, la substance du corps et du sang de Notre-Seigneur (1).

Les disciples de Luther, de Zwingle et de Calvin, ont répandu cette erreur que l'Eucharistie consiste essentiellement dans l'usage qui en est

(1) Catechism. Conc. Trid., loc. cit. n. IX.

fait, c'est-à-dire à être reçue par le communiant.

Le concile de Trente les a condamnés en ces termes : « Ce qui fait l'excellence singulière de l'Eucharistie c'est que les autres sacrements n'acquièrent la vertu de sanctifier que lorsqu'on les reçoit, tandis que dans l'Eucharistie l'Auteur de la sainteté est présent avant qu'on ait fait usage du sacrement. Les apôtres n'avaient pas encore reçu l'Eucharistie de la main de Notre-Seigneur et le Maître affirmait déjà en toute vérité que ce qu'il leur offrait était son corps (1). Anathème à qui dirait que le corps et le sang de Notre-Seigneur ne sont pas dans le sacrement admirable de l'Eucharistie aussitôt que la consécration est achevée, mais seulement lorsqu'on le reçoit, ni avant ni après, et que le corps véritable du Seigneur ne demeure pas dans les hosties qui sont mises en réserve ou qui restent après la communion (2). »

La preuve scripturaire nous est fournie par les paroles de l'institution, ainsi que vient de le remarquer le concile de Trente. L'Eucharistie est sacrement dès qu'il est vrai qu'elle contient le corps et le sang de Jésus. Or la présence du corps et du sang est indépendante de l'usage qui en est fait, car Notre-Seigneur disait en toute vérité : « ceci est mon corps » avant que les apôtres eussent communié.

C'est un grand axiome dans notre théologie sacramentaire que les formules sont efficaces, réalisant ce qu'elles signifient; d'où il suit que le

(1) Conc. Trid., sess. XIII, cap. III.

(2) *Ibid.*, can. 4.

Christ est présent et l'Eucharistie sacrement aussitôt que les paroles signifient la présence réelle, c'est-à-dire aussitôt qu'elles sont proférées, indépendamment de la communion sacramentelle.

L'argument de tradition se tire de la pratique universelle, bien antérieure au concile de Nicée (1), de porter l'Eucharistie aux malades et de la conserver dans les églises ou dans les maisons particulières. A l'époque des persécutions, on gardait le corps du Seigneur dans de petites boîtes appelées *arca* ou *arcaula*, qu'on plaçait dans une niche ou armoire, parfois même dans un petit oratoire (2). Saint Ambroise raconte ce fait émouvant dans la vie de son frère Satyre : en plein naufrage, le jeune homme demande le sacrement du corps du Seigneur, qu'il se fait attacher au cou, et, confiant dans le trésor divin qu'il garde sur lui, se jette dans les flots, échappe à la mort (3). Saint Basile témoigne que les anachorètes avaient l'habitude d'emporter avec eux l'Eucharistie au désert (4). Les fidèles, l'Eglise, commettraient une idolâtrie, si la vérité du sacrement dépendait de la communion.

La raison théologique est décisive. L'Eucharistie est sacrement dans la mesure où elle est nourriture spirituelle des âmes. Si la nourriture corporelle n'obtient son effet que lorsqu'elle est reçue dans l'organisme, elle est cependant nourri-

(1) Conc. Trid., sess. XIII, cap. vi.

(2) S. BOUR, *L'Eucharistie d'après les monuments de l'antiquité chrétienne*, dans le *Diction. théol.*, col. 1205.

(3) S. AMBROS. *In Excessu SATYRI* lib. I, n. 43; P. L., XVI, 1361.

(4) S. BASIL, *Epist. ad Cæsariam patriciam, de communione*; P. G., XXXII, 485.

ture véritable avant d'être consommée. La réception, pareillement, est bien la condition nécessaire pour que l'Eucharistie réalise son œuvre de vie en nous, mais l'auguste Eucharistie a déjà la raison d'aliment divin et donc la nature de sacrement véritable indépendamment de la communion. Celle-ci n'est ni l'essence ni une partie essentielle ou intégrante du sacrement.

Il n'est pas vrai davantage que la consécration soit une partie essentielle du sacrement eucharistique. La cause efficiente qui produit l'aliment n'est pas l'aliment lui-même. La consécration est cette cause merveilleuse qui prépare la nourriture eucharistique, elle n'est point la réalité formelle qui entrerait dans la constitution intime du sacrement lui-même (1).

La piété des fidèles tire sans effort la conclusion pratique : Notre-Seigneur est déjà nôtre, habitant réellement avec les enfants des hommes même avant la communion, par laquelle il nous fait un avec lui : présent sur l'autel et dans l'intérieur du tabernacle, porté en procession, il est toujours Celui qui nous bénit et nous console et auquel vont nos hommages et notre amour.

(1) Cf. GONET, disp. II, art. I, nn. v, ss; SALMANT., disp. II, *dub.* II.

III

EN QUOI CONSISTE, A PROPREMENT PARLER, LE SACREMENT DE L'EUCCHARISTIE

Il y a à distinguer dans l'Eucharistie les actions transitoires, telles la consécration et la communion, et les réalités permanentes, c'est-à-dire les espèces du pain et du vin et le corps et le sang de Jésus-Christ. Nous venons d'établir que les actions ne constituent pas le rite sacramentel; est-ce donc dans les espèces, ou dans le corps et le sang, ou à la fois dans le corps et le sang et les espèces, que consiste le sacrement eucharistique? La solution thomiste, à peu près commune aujourd'hui chez les théologiens (1), peut se formuler ainsi : Le corps et le sang du Christ ne sont pas le sacrement ni une de ses parties essentielles; le sacrement de l'Eucharistie consiste dans les espèces consacrées en tant qu'elles impliquent un ordre essentiel au corps et au sang signifiés et contenus sous elles.

La liturgie, toujours féconde en pieux enseignements, nous dit que le sacrement est soumis à la fraction, *fracto demum sacramento*. Or ce qui est brisé, rompu, ce n'est point le corps, mais seulement les espèces. Donc ce qui est sacrement ce sont les espèces, non le corps lui-même.

La terminologie du concile de Trente conduit

(1) Cf. DE AUGUSTINIS, *De re sacramentaria*, t. II, p. 611; TANQUEREY, n. 80. ss.

à la même conclusion. Jamais le corps du Sauveur n'y est appelé sacrement; ce qui est répété avec insistance c'est que le corps est contenu, demeure, *dans* le très saint et vénérable sacrement de l'Eucharistie (1), que le corps et le sang sont contenus *sous* les espèces du pain et du vin (2), comme si l'on voulait identifier les saintes espèces et le sacrement.

Le Catéchisme du concile ajoute des précisions : « Il faut remarquer que le corps et le sang ne sont pas le sacrement au sens propre : les espèces du pain et du vin réalisent la notion pleine et complète du sacrement (3). »

Le sacrement est essentiellement un signe sensible par lui-même et productif de la grâce. Réalité visible et palpable, les espèces sont le signe du corps et du sang contenus sous elles et qu'elles doivent notifier à notre connaissance; le signe à la fois et la cause de la grâce, car, du moment qu'elles contiennent le corps nourriture et le sang breuvage, elles doivent produire la réfection spirituelle des âmes.

Le corps et le sang, invisibles par eux-mêmes, ne sauraient être à proprement parler des signes sacramentels; ils sont plutôt ce que la théologie appelle *res et sacramentum*, c'est-à-dire ce qui est d'abord signifié et qui devient ensuite le signe d'un effet ultérieur. Ils sont tout d'abord signifiés par les espèces, qui les contiennent et nous les annoncent, mais, à leur tour ils symbolisent

(1) Sess. XIII, can. 1.

(2) *Ibid.*, cap. III et can. 3.

(3) P. II, n. VIII.

la grâce, qu'ils produisent à la manière d'une nourriture surnaturelle.

Parce qu'ils ne sont pas signes en premier lieu, ils ne sauraient constituer ni le sacrement ni une de ses parties essentielles, mais, parce qu'ils sont une chose sacrée et symbolique, ils méritent d'être appelés *res et sacramentum*.

On dira cependant que des espèces et du corps de Notre-Seigneur résulte un seul sacrement dans le sens où l'on dit que le signe et l'objet signifié ne forment qu'un seul tout. Ainsi, quand nous parlons du Saint-Sacrement élevé ou transporté, nous avons en vue à la fois les espèces et le corps sacré.

Ce langage reste à l'abri de toute confusion si l'on a d'abord établi que le sacrement eucharistique consiste dans les espèces sacramentelles en tant qu'elles sont le signe du corps et du sang et par leur intermédiaire le signe et la cause de cette grâce spéciale qui est nourriture et breuvage de vie.

IV

L'UNITÉ DU SACREMENT EUCHARISTIQUE

L'Eucharistie, avec sa double matière et sa double forme, comporte deux signes, c'est-à-dire les deux espèces, et deux réalités signifiées, le corps et le sang. On s'est donc demandé si le sacrement est unique ou multiple. D'anciens théologiens ont pensé que le sacrement est double et

ne jouit que de l'unité accidentelle; aujourd'hui et depuis assez longtemps déjà, il est admis que c'est un seul sacrement; mais les solutions varient dès qu'il s'agit d'expliquer cette unité sacramentelle. — Unique sacrement, disait Oriol, parce qu'il y a une seul contenu, Notre-Seigneur Jésus-Christ; unique, selon saint Bonaventure, parce que l'institution sous les deux espèces eut lieu en même temps; unique, répondent les thomistes avec la plupart des théologiens, parce que les deux espèces sont ordonnées à signifier et à produire un seul et même effet, la réfection spirituelle du chrétien (1).

L'unité sacramentelle est toujours supposée dans les documents ecclésiastiques, surtout par le concile de Florence et le concile de Trente, où l'on ne parle jamais qu'au singulier de ce saint et vénérable sacrement.

Le Catéchisme du concile donne l'explication rationnelle (2). Bien qu'il y ait deux éléments pour constituer l'intégrité de l'Eucharistie, l'autorité de l'Eglise nous garantit qu'il n'y a pas plusieurs sacrements, mais un seul, autrement le nombre septenaire affirmé par les conciles ne subsisterait plus. Unité de sacrement à cause de l'unité de signification : de même que la nourriture et le breuvage, quoique distincts, concourent à une même réfection corporelle, ainsi les deux espèces signifient une seule alimentation qui soutient et restaure nos âmes.

(1) Cf. GONET, disp. II, a. II; SALMANT., disp. II, dub. III; DE AUGUSTINIS, II, P., a. I; ROSSET, n. 364.

(2) *Loc. cit.*, n. X.

Telle est la solution qui s'impose, telle est la raison décisive : unité de signification, unité de fin. Puisque, en effet, le sacrement est essentiellement un signe et a une destination clairement déterminée, c'est de cette unité de signification et de finalité que doit résulter l'unité sacramentelle. Le propre de l'Eucharistie est de nourrir le chrétien à la façon d'un banquet surnaturel. Le repas reste unique, composé même de plusieurs services; le sacrement aussi est unique spécifiquement quand ses éléments divers constituent une même réfection de l'âme.

Ces principes servent à résoudre l'autre question, relative à l'unité *numérique* de l'Eucharistie.

Selon quelques théologiens, il y a une seule Eucharistie dans le monde entier, parce que le contenu, Jésus-Christ, est numériquement le même partout; selon d'autres, autant de sacrements distincts numériquement qu'il y a de parcelles consacrées. La vérité est qu'on doit admettre autant d'eucharisties numériquement distinctes qu'il y a de réfections spirituelles distinctes. Deux sacrements où il y a deux messes et deux communions; et, par contre, un prêtre qui consomme plusieurs hosties à la même messe ne reçoit qu'un seul sacrement, ne prenant part qu'à un seul repas mystique. On comprendra pareillement que, si une seule et même hostie est divisée et distribuée à plusieurs personnes, il y a plusieurs sacrements, parce que la réfection surnaturelle est distincte et nouvelle dans chacun des communians. La grâce sacramentelle n'est

donc pas plus abondante avec plusieurs hosties consommées à la même communion, du moment qu'il y a un seul repas eucharistique; mais il est manifeste que le prêtre reçoit de nouvelles grâces s'il célèbre et communie plusieurs fois, comme à Noël.

V

LA NÉCESSITÉ DU SACREMENT DE L'EUCCHARISTIE

Certains Grecs schismatiques et des écrivains calvinistes ont soutenu que la réception de l'Eucharistie est nécessaire à tout le monde d'une nécessité de moyen. Selon Rosmini, cette nécessité est tellement absolue que personne ne peut entrer au ciel sans avoir mangé l'Eucharistie. Ceux qui n'ont pu recevoir en ce monde le corps et le sang du Sauveur le reçoivent dans l'au-delà, à l'instant de la mort; les saints de l'antique alliance n'en devaient pas être privés, et c'est pourquoi Notre-Seigneur, en descendant aux enfers, s'est communiqué à ces justes sous les espèces du pain et du vin pour les rendre aptes à la vision de Dieu (1).

Le Saint-Office a condamné ces rêveries, de même que le concile de Trente avait frappé d'anathème l'erreur calviniste. Il est de foi que la communion n'est pas nécessaire aux enfants

(1) ROSMINI, Prop. 32, condamnée par le Saint-Office, le 14 décembre 1887; DENZINGER, 1922.

avant qu'ils soient parvenus à l'usage de discrétion (1).

L'Évangile et saint Paul, sans faire aucune mention de l'Eucharistie, affirment absolument que la justification peut être obtenue par le baptême : Celui qui croira et sera baptisé aura le salut (2); le Seigneur nous a sauvés par le bain de la régénération (3).

Le salut définitif demande l'état de grâce et la persévérance dans cet état. Or l'Eucharistie n'est pas requise à l'infusion de la grâce, mais plutôt la grâce est une condition préalable à la réception du corps et du sang; d'autre part, ce qui assure la persévérance c'est la suprême grâce efficace qui nous fait unir la mort avec la justification, et le Tout-Puissant dispose d'une infinité de moyens pour ménager ces secours et mettre le sceau à la prédestination bienheureuse.

L'Eucharistie, cependant, est moralement nécessaire aux adultes pour avoir la vie pleine, la vie abondante, la vie intense, la communauté parfaite des sentiments et des affections avec le Christ.

Il est utile, par ailleurs, de ne pas laisser ignorer la belle doctrine que saint Augustin s'est efforcé de mettre en lumière. Si l'Eucharistie n'est pas indispensable à tous sous sa forme sacramentelle, la *réalité* signifiée par le sacrement est d'une nécessité absolue pour tous (1).

(1) Sess. XXI, cap. IV et can. 4.

(2) MARC., XVI, 16.

(3) *Ttt.*, 3.

(4) Cf. S. AUGUSTIN, Tract. XXVI, in JOAN, 15; P. L., XXXV, 1613, 1614.

Quelle est cette réalité que le sacrement signifie et doit produire? C'est la grâce sanctifiante, c'est l'union avec le Christ et l'Eglise (1). Or, quiconque reste vide de la grâce, séparé du Chef, sans union avec son corps mystique, se voue fatalement à la perdition éternelle (2). Saint Augustin peut, dans ce sens, appliquer très légitimement aux petits enfants les paroles du Seigneur : Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous. L'argumentation du grand évêque se ramène à ceci : Les enfants ne peuvent entrer dans la vie éternelle s'ils ne mangent de quelque manière le corps du Christ. Ils ne peuvent le manger sans le baptême. Donc nécessité du baptême. Le Docteur de la grâce veut démontrer contre les pélagiens qu'une certaine manducation de l'Eucharistie est indispensable pour le salut, c'est-à-dire la manducation mystique qui a lieu dans la réception même de la grâce baptismale (3). Quiconque est baptisé est déjà orienté vers elle, tend vers elle, l'appelle, au moins implicitement, par tout désir véritable de la vie surnaturelle.

D'anciens théologiens avaient dit que le vœu explicite de l'Eucharistie est nécessaire, à peu près comme le vœu de la confession, lorsqu'on veut communier et qu'on manque de confesseur. Saint Thomas a bien mis la doctrine au point (-):

(1) Voir plus haut, p. 22, 23.

(2) Cf. notre livre : *Hors de l'Eglise point de salut*.

(3) Cf. S. AUGUSTIN., *Contra duas epistolas Pelagianorum*, lib. I, c. XXII; P. L., XLIV, 570.

(4) S. THOM., III. P., q. 73, a. 3, et q. 80, a. 11.

Il est indispensable pour le salut d'avoir un certain désir implicite et virtuel de l'Eucharistie, en ce sens que l'Eucharistie est la fin de tous les sacrements et que recevoir leur effet c'est désirer déjà le pain de vie, de même que vouloir les moyens c'est vouloir la fin.

Cette solution n'est, en définitive, que l'application du grand principe exposé au début de ce livre : l'Eucharistie est la synthèse du plan divin, tout l'ensemble de notre culte se ramène vers elle, et s'acheminer vers le surnaturel c'est aller vers l'Eucharistie, comme tout désir de la grâce est un hommage implicite au Christ Rédempteur, unique vie des âmes.

VI

LES FIGURES DE L'EUCCHARISTIE

Une page de saint Thomas a condensé toutes les richesses doctrinales de la tradition (1).

On peut considérer trois aspects dans l'Eucharistie : ce qui est seulement sacrement ou signe : *sacramentum tantum*, les espèces du pain et du vin; ce qui est à la fois réalité signifiée et signe d'un effet ultérieur, *res et sacramentum*, c'est-à-dire le corps véritable du Christ (v. n. III); ce qui est seulement réalité signifiée, c'est-à-dire les effets du sacrement, *res tantum*.

(1) S. THOM., III P., q. 73, a. 6.

Sous le premier point de vue, la principale figure de ce sacrement fut l'offrande du pain et du vin par Melchisédech. Quant au Christ victime contenu dans ce sacrement, les figures ont été tous les sacrifices de l'Ancien Testament, et, en particulier, le sacrifice de l'expiation, qui était le plus solennel de tous. S'il s'agit des effets, la plus remarquable figure fut la manne : elle contenait toute suavité et toute saveur (1), et il en est de même de la grâce de ce sacrement, qui donne à l'âme une réfection complète.

Mais l'agneau pascal fut la figure principale sous ces trois aspects à la fois. Sous le premier point de vue, car on le mangeait avec des pains azymes (2); sous le second aussi, car il était immolé par toute la multitude des enfants d'Israël le quatorzième jour de la lune, ce qui représentait la passion du Christ, appelé Agneau à cause de son innocence; sous le troisième pareillement : c'est grâce au sang de l'agneau pascal que les fils d'Israël furent protégés contre l'ange exterminateur et délivrés de la servitude d'Égypte, et de la sorte l'agneau figura excellemment notre Eucharistie, qui opère en nous tant d'effets surnaturels.

Les rites antiques préparaient l'Eucharistie, comme la Loi préparait le Christ, et les pieux transports des patriarches et des prophètes n'approchent pas des joies saintes goûtées dans le sacrement du pur amour.

(1) *Sap.*, XVI.

(2) *Exod.*, XII, 8.

CHAPITRE II

La matière du sacrement de l'Eucharistie

I

LE PAIN EUCHARISTIQUE

Une secte des premiers siècles, les *artotyrites*, consacraient l'Eucharistie avec du pain et du fromage, en souvenir des anciens patriarches qui se nourrissaient de ce double aliment. Les calvinistes prétendent que dans le besoin, si le pain et le vin viennent à manquer, on peut prendre comme matière tout ce qui a de l'analogie avec le pain et mérite le nom de nourriture. Selon les Grecs schismatiques, le pain *fermenté* est la matière *nécessaire* du sacrement.

Le concile de Florence déclare que le pain de froment est la matière de l'Eucharistie (1). Il est de foi que pour la validité le pain fermenté et le

(1) *Decretum pro Armenis*; DENZINGER, 698.

pain azyme peuvent être employés; quant à la licéité, l'Eglise Latine doit se servir du pain azyme et l'Eglise Grecque, du pain fermenté.

Le Magistère ecclésiastique n'est pas entré dans les dernières précisions touchant la matière indispensable.

Si quelques anciens théologiens ont cru que le pain d'orge ou de seigle, ou un pain semblable, pouvaient suffire, cette opinion est aujourd'hui définitivement écartée, le Missel expliquant que le sacrement fait défaut lorsque le pain n'est pas le pain de froment. Notre-Seigneur, en effet, a choisi comme matière ce qui est appelé par tout le monde le pain proprement dit, sans restriction. Cela n'est vrai que du pain de froment, les autres produits ne sont pas le pain tout court. Cet enseignement est aujourd'hui si universel qu'il y aurait témérité à le contredire (1).

Michel Cérulaire reproche à l'Eglise Latine l'usage du pain azyme, comme un retour aux cérémonies légales du judaïsme. Le concile de Florence répond : « Le corps du Christ est véritablement consacré avec le pain soit azyme soit fermenté; les prêtres doivent consacrer selon le rite de leur Eglise, ou occidentale ou orientale ».

La législation récente autorise le prêtre latin, de passage chez les Grecs et n'ayant pas d'église de son rite, à célébrer avec du pain fermenté, et de même le Grec qui ne trouve pas d'église de son rite chez les Latins, à célébrer avec du pain azyme (2).

(1) Cf. SUAREZ, disp. 44, sect. 1.

(2) Cf. Card. GASPARRI. *Tract. can. SS. Eucharist.*, vol. II, 805.

II

LE VIN EUCHARISTIQUE. — L'EAU AJOUTÉE

Les marcionites, sous prétexte de sobriété, n'usaient pour leur eucharistie que de pain et d'eau (1). Tatien et les encratites n'admettaient que l'eau dans les mystères (2). Selon la foi catholique, la matière du sacrement est celle-là même dont s'est servi Notre-Seigneur, c'est-à-dire le vin de la vigne, *de genimine vitis* (3). Le concile de Florence le déclare expressément (4).

Un précepte ecclésiastique, qui remonte à l'origine de l'Eglise, veut qu'un peu d'eau soit mêlée au vin. Saint Justin fait déjà allusion à cette pratique. « Ceux que nous appelons diacres distribuent aux assistants et vont porter aux absents le pain et le vin trempé d'eau, qui ont été eucharistiés (5). »

Le mélange n'est pas de l'essence du sacrement. La rubrique, en effet, rappelle que, si le prêtre a oublié de verser l'eau, il ne doit pas y suppléer après la consécration, parce que ce rite n'est pas de nécessité pour le sacrement. »

(1) Cf. S. EPIPHAN., *Haeres.*, XLII, 3. P. G., XLI, 697, ss.

(2) IDEM, *Haeres.*, XLVI, 2; P. G. XL, 840, ss. — Cf. BATIOFFOL, *L'Eucharistie*, 5^e édition, p. 190.

(3) MARC., XIV, 25.

(4) *Decret, pro Armenis*; DENZINGER, 698

(5) S. JUSTIN., *Apol.*, I, 65; P. G., VI, 428.

L'Eglise cependant y attache une véritable importance.

L'eau est mêlée au vin, dit le concile de Florence, parce que, d'après les témoignages des Pères et des Docteurs, il est à croire que Notre-Seigneur a institué ce sacrement dans le vin mêlé d'eau. Seconde raison, parce que l'eau et le sang ont coulé du côté transpercé de Notre-Seigneur. Enfin, pour signifier l'effet de ce sacrement. L'Eucharistie doit réaliser l'union du peuple chrétien avec le Christ. Or le peuple est signifié par l'eau, suivant ces paroles de l'Apocalypse : Les eaux nombreuses sont les peuples nombreux (1). Ce qui est confirmé par une citation du pape Jules : « L'eau désigne le peuple, le vin, le sang du Christ. Le mélange de l'eau avec le vin dans le calice donne ainsi à comprendre que le peuple s'unit au Christ et que le multitude des fidèles fait un avec Celui qu'elle croit (2). »

Les Pères de Trente n'ont pas cru superflu d'entrer dans les mêmes détails, parce que tous intéressent la piété catholique. « Le saint concile rappelle que c'est un précepte de l'Eglise imposé aux prêtres de mêler un peu d'eau au calice qui sera offert : soit parce qu'il est à croire que le Christ a fait ainsi; soit parce que l'eau sortit de son côté en même temps que le sang (3), et ce mystère est rappelé par le mélange; enfin, comme dans l'Apocalypse de saint Jean les eaux signifient les peuples, ce rite représente l'union du

(1) Apoc., XVII, 15.

(2) Conc Flor., loc. cit.

(3) JOAN., XIX, 34.

peuple fidèle avec son Chef, le Christ. — Anathème à qui dirait qu'il ne faut pas mêler l'eau au vin dans le calice qui sera offert, parce que c'est contre l'institution du Christ (1). »

Les Grecs, outre l'infusion qui se fait avant le canon, versent, après la consécration, un peu d'eau chaude dans le calice, pour signifier que le calice consacré est vivifiant et que l'eau et le sang sortis du flanc sacré de Jésus furent vivifiants pour le monde (2).

La question qui intéresse la théologie dogmatique est celle-ci : l'eau versée avant la consécration est-elle changée au sang du Christ, et, cela admis, est-elle changée directement au sang ou tout d'abord changée en vin ?

Innocent III rapporte trois opinions. La première, que l'eau versée dans le calice est convertie en l'eau qui sortit du côté de Notre-Seigneur; la seconde, que l'eau reste après la consécration, mélangée avec les espèces du vin; la troisième, qu'elle est convertie au sang du Christ (3).

Insoutenable le premier sentiment, parce que les paroles de la consécration ne signifient pas et donc ne produisent pas le changement en cette eau mystérieuse du Calvaire. La seconde explication ne résiste pas d'avantage à l'examen théologique : le concile de Trente suppose toujours qu'il ne reste après la consécration aucune substance étrangère, mais seulement les espèces du pain et du vin. Il faut donc retenir comme cer-

(1) Conc. Trident., sess. XXII, cap. VII et cann. 9.

(2) Cf. Card. GASPARRI, *Tract. can. de SS. Eucharist.*, II, n. 822.

(3) INNOC, III, lib. III. *Decretat.*, tit. 4, c. 6.

tain que l'eau versée dans le calice est changée au sang de Notre-Seigneur.

Quelques scolastiques avec Lugo estiment qu'elle est changée *directement* au sang; selon Innocent III, saint Thomas et la plupart des théologiens, elle est convertie d'abord en vin et par la transsubstantiation du vin changée au sang du Christ (1).

La science moderne ne saurait rien démontrer contre cette solution. Les molécules de l'eau peuvent être absorbées dans les molécules du vin assez parfaitement pour que le mélange tout entier puisse être appelé et soit effectivement du vin.

D'autre part, la raison invoquée par saint Thomas semble irréfutable. Si l'eau n'est pas convertie d'abord en vin, elle sera transsubstantiée séparément du vin, comme le vin séparément du pain, et il y aura ainsi trois matières transsubstantiées : le pain, le vin, l'eau ajoutée. La tradition catholique ne reconnaissant comme matière de l'Eucharistie que le pain et le vin, il faut conclure que cette eau est changée d'abord en vin et ensuite, par la transsubstantiation même du vin, au sang de Notre-Seigneur.

(1) Cf. S. THOM., *loc. cit.*, a. 8; SUAREZ. disp. 54, a. 4.

III

LA CONSÉCRATION SIMULTANÉE DES DEUX ESPÈCES

Le précepte de consacrer les deux espèces est de droit divin et tellement rigoureux qu'il n'est jamais permis de consacrer une espèce sans l'autre (1). Notre-Seigneur, en effet, nous a ordonné de renouveler à l'autel, en souvenir de lui, ce qu'il fit lui-même à la Cène : *Hoc facite in meam commemorationem* (2). Il est certain qu'il a consacré sous les deux espèces. Nul doute donc au sujet de la licéité.

Quant à la validité, il est reconnu que le prêtre consacre valablement une seule espèce lorsque, ayant l'intention de consacrer la seconde, il est empêché pratiquement de prononcer la formule. Aussi bien adorons-nous l'Eucharistie aussitôt après la première consécration.

Mais la consécration d'une seule espèce est-elle valide si le célébrant exclut positivement l'intention de consacrer l'autre? Lugo et quelques auteurs, à sa suite, répondent que non, parce que, expliquent-ils, le sacrement ne peut être séparé du sacrifice, lequel consiste nécessairement dans les deux consécrations (3). Les autres théologiens concluent pour la validité. Si c'est un précepte

(1) Cf. GONET, disp. III, aa. v et vi; SALMANT., disp. IV, dub. v.

(2) Conc. Trident, sess. XIII, cap. 1.

(3) LUGO, disp. XIX, n. 104.

positif que l'Eucharistie ne soit un sacrement que par le sacrifice, ce n'est point une condition absolue de validité. Les paroles réalisent efficacement ce qu'elles signifient dès que cette signification est complète. Or la signification de la présence réelle sous l'espèce du pain est complète aussitôt que la formule est prononcée et l'intention de ne pas consacrer le vin ne modifie en rien cette signification. Donc validité de la première consécration même quand la mauvaise volonté exclut la seconde.

La pratique, d'ailleurs, est indépendante des opinions. L'Eglise ne dispensera jamais d'une loi divine, si rigoureuse, qui est, en réalité, une loi d'amour, puisqu'elle assure la validité de ce sacrifice nouveau dans lequel consiste la perfection de la charité.

CHAPITRE III

La forme du sacrement de l'Eucharistie

I

SI NOTRE-SEIGNEUR S'EST SERVI DE PAROLES POUR CONSACRER

Innocent III, avant son élévation au souverain pontificat, regardait comme probable l'opinion d'après laquelle Notre-Seigneur aurait consacré sans se servir d'aucune parole, par une simple bénédiction, et n'aurait dit qu'après la consécration : ceci est mon corps, ceci est mon sang (1). Ce fut aussi le sentiment de Guillaume Durand, de Catharin, de Pic de la Mirandole; Gabriel Biel et Pierre d'Ailly s'y montrent favorables. Suivant Luther, les paroles dont se sert l'Eglise pour la consécration ne sont que d'institution humaine.

Il est certain en théologie que le Sauveur employa pour consacrer la formule même de l'ins-

(1) Cf. INNOCENT. III, lib. IV de *Mysterio Missæ*, c. 6; S. THOM., III. P., q. 78, et ses comment. in h. l

titution. La théorie opposée serait aujourd'hui pour le moins téméraire (1). Elle n'a aucun fondement dans l'Évangile. On objecte que le Christ *bénit* d'abord, c'est-à-dire consacra le pain, et dit ensuite, d'une manière purement historique, pour indiquer ce qu'il venait de faire : ceci est mon corps. — Saint Thomas répond que cette bénédiction elle-même implique les paroles : *Quæ quidem benedictio aliquibus verbis facta est.*

Le Maître souverain de la grâce peut, assurément, déployer à son gré son pouvoir d'excellence, verser directement la vie divine dans l'âme, ou l'attacher à un signe sensible qui sera conféré avec ou sans paroles. Mais il lui a plu de consacrer avec les paroles de l'institution; et c'est ainsi que la tradition a toujours entendu le récit des évangiles. « Ayant pris du pain, dit Tertullien, le Christ le fit son corps en disant : ceci est mon corps (2). » Saint Chrysostome, pour faire ressortir la valeur de la consécration eucharistique, invoque cette considération que nous employons les paroles mêmes dont s'est servi Notre-Seigneur. « Que ce soit Pierre ou Paul ou tout autre qui célèbre, notre oblation sacrée est toujours celle que le Christ donna à ses disciples... Comme les paroles que prononça le Christ sont celles-là mêmes que prononcent aujourd'hui les prêtres, l'oblation est identique (3). » Langage très expressif pour démontrer que Notre-Seigneur

(1) Cf. SALMANT., disp. IX, dub. 1, n. 1-4. — SALAVILLE, *Epticlèse*, dans le *Dict. théol. cathol.*, fasc. XXXIV, 229, ss.

(2) TERTULL., *Adv. Marcion*, lib. IV, c. XL; P. L. II, 491.

(3) Cf. CHRYSOST., *Homil.*, II, in II. *Tim.*, n. 4; P. G., LXII, 612,

a consacré, ainsi que les prêtres le font aujourd'hui, par les paroles sacramentelles.

Écoutons l'interprétation du concile de Trente. « Notre-Seigneur institua ce sacrement lorsque, ayant béni le pain et le vin, il attesta par des paroles très claires qu'il leur donnait son corps et son sang. Ces paroles sont celles que rapportent les évangélistes et que saint Paul reproduit (1). » — Et le concile précise encore sa pensée : « Puisque le Christ notre Rédempteur affirmait en toute vérité que ce qu'il leur offrait sous l'espèce du pain était son corps, l'Eglise, a cause de cela a toujours été persuadée et le saint concile le déclare encore, que la consécration opère la conversion de toute la substance du pain en la substance du corps et de toute la substance du vin au sang de Jésus-Christ (2). » Il suit donc des déclarations du concile que le Sauveur a institué le sacrement quand il a consacré et qu'il a consacré par les paroles mêmes dont se servent aujourd'hui ses ministres.

C'est ce que fait ressortir le Catéchisme du concile : « Les saints évangélistes Matthieu, Marc et Luc, et l'Apôtre, nous enseignent que la forme du sacrement est : *ceci est mon corps*. Notre-Seigneur ayant observé lui-même cette forme de la consécration, l'Eglise catholique s'en est servie toujours. *Quæ quidem consecrationis forma, CUM A CHRISTO DOMINO SERVATA SIT, ea perpetuo Catholica Ecclesia usa est* (3). »

(1) Conc. Trident., sess. XIII, cap. 1.

(2) *Ibid.*, cap. 4.

(3) Catechism. Conc. Trid., P. II, n. XX.

La raison théologique nous a été déjà proposée. Puisque nous célébrons, puisque nous consacrons au nom du Christ et comme s'il parlait lui-même, il doit y avoir harmonie parfaite, identité, entre ce que nous accomplissons et ce qu'il a pratiqué le premier, notre langage n'est qu'un écho du sien : il a dû employer tout d'abord les paroles efficaces que ses prêtres répèteront jusqu'à la fin des temps.

II

LES PAROLES DE NOTRE-SEIGNEUR SONT SEULES DE L'ESSENCE DE LA FORME EUCHARISTIQUE, NON LES PAROLES QUI PRÉCÈDENT, NI LES INVOCATIONS APPELÉES ÉPICLÈSE.

« La forme de l'Euchariste, dit le concile de Florence, ce sont les paroles mêmes du Sauveur par lesquelles il a consacré ce sacrement : le prêtre, en effet, consacre en parlant au nom du Christ (1). » Donc les paroles qui précèdent ou qui suivent, précisément parce qu'elles ne sont point les paroles du Christ, ne font point partie de la forme sacramentelle. Aussi bien fut-il reconnu, au concile de Florence, que les Grecs n'attribuaient la vertu de consacrer qu'aux paroles de Notre-Seigneur (2).

Suivant le concile de Trente, le corps et le sang

(1) DENZINGER, 698.

(2) MANSI, *Concil.*, XXXI, 1014.

sont présents dans l'Eucharistie aussitôt après la consécration, le corps sous l'espèce du pain, le sang sous l'espèce du vin (1); et, par conséquent, ce qui constitue essentiellement la formule, ce ne sont point les invocations, mais les paroles sacramentelles : ceci est mon corps, ceci est mon sang.

Le Missel romain l'affirme très explicitement : « Les paroles de la consécration, qui sont la forme de ce sacrement, sont les suivantes : ceci est mon corps, ceci est le calice de mon sang (2). » Voilà pourquoi, aussitôt que la formule est prononcée, le prêtre adore le corps du Seigneur et le présente à l'adoration des fidèles.

Les déclarations des papes ne laissent subsister aucun doute. Benoît XIII, dans sa lettre du 8 juillet 1729 au patriarche Cyrille, lui enjoint de confesser que la transsubstantiation est faite, non par l'invocation du Saint-Esprit, mais par les paroles de la consécration : *Non per invocationem Spiritus Sancti sed per verba consecrationis fieri transsubstantiationem* (3).

Pie VII défend à qui que ce soit, laïcs, prêtres, évêques, patriarches, d'enseigner la doctrine opposée (4). Pie X condamne sévèrement l'article de la revue : *Roma e l'Oriente*, dans lequel le prince Max de Saxe avait soutenu qu'il est permis d'embrasser encore l'opinion d'après laquelle les paroles de la consécration chez les Grecs ne produi-

(1) Sess. XIII, cap. 3.

(2) *De defectibus*, v, 1.

(3) *Collect Lacensis*, Frib. Brisg., 1876, t. II, 440.

(4) *Ibid.*, 551.

sent leur effet que si la prière appelée *épiclèse* est achevée (1).

Il suffit de rappeler les principes premiers de la théologie sacramentaire. La forme des sacrements est bien celle que profère le ministre au nom et en la personne du Christ, l'Eglise ne pouvant instituer des paroles sacramentelles ni rien innover en ce qui regarde la substance des sacrements : *Cum tamen compertum sit Ecclesiæ minime competere jus circa ipsorum sacramentorum substantiam quidpiam innovandi* (2). Or les paroles qui précèdent et l'invocation appelée *épiclèse* ne sont point prononcées au nom du Christ, mais au nom personnel du célébrant ou au nom de l'Eglise. Elles n'appartiennent donc pas à la forme de la consécration.

*
**

Scot, Lequien, Combefis, plusieurs liturgistes modernes, regardent comme probable une opinion qui se résume ainsi : Pour que le prêtre agisse au nom du Christ, il faut que les paroles de la consécration soient rattachées au récit de l'institution : *qui pridie quam pateretur*, et encadrées dans le tout liturgique qui forme *l'action*, dans l'ensemble des prières prescrites pour la célébration du sacrifice. Proférées indépendamment

(1) *Epist.* PIE X, 26 déc. 1910. *Acta Apost. Sedis.*, 1911, t. III, p 119.

(2) *IDEM, ibidem.*

de ces prières, les paroles de la consécration ne garderaient plus leur validité.

Une telle opinion n'est pas atteinte par les documents cités, car elle reconnaît que les paroles du Christ seules sont la forme essentielle, opérant leur effet sans attendre les invocations de l'épîclèse, que la transsubstantiation est instantanée : ces auteurs entendent seulement marquer la condition requise pour que le prêtre agisse au nom du ministre principal, Jésus-Christ, instituteur de la nouvelle loi.

Selon saint Thomas, suivi par l'ensemble des théologiens, les paroles par elles-mêmes, indépendamment des prières et du cadre liturgique, peuvent opérer la consécration si elles sont prononcées, non pas sous forme de récit et d'une façon purement historique, mais par manière d'assertion et au nom du Christ (1).

Il suffit au ministre, pour agir en la personne du Sauveur, d'appliquer la matière et la forme avec l'intention de se servir de son pouvoir surnaturel; le concile de Florence ne requiert pas autre chose pour la validité des sacrements: *Hæc omnia sacramenta tribus perficiuntur videlicet rebus tanquam materia, verbis tanquam forma, et persona ministri conferentis sacramentum cum intentione faciendi quod facit Ecclesia*. Mais cette intention ne dépend pas du cadre liturgique. S'il y a désordre grave à ne pas respecter l'ensemble des prescriptions qui règlent l'usage licite de l'immense pouvoir du prêtre, le carac-

(1) S. THOM., III. P., q. 78, a. 1, ad 4; SALMANT., disp. IX, dub. II, n° 10, ss; VAÑQUEZ, disp. 198, cap. 1.

tère sacerdotal cependant déploiera ses énergies et les paroles obtiendront leur efficacité dès que le ministre voudra dire sur le pain dans le sens du Christ : ceci est mon corps.

La conclusion de saint Thomas est maintenant certaine, bien qu'on ne doive pas jeter l'anathème sur l'autre opinion.

*
**

C'est bien au nom de l'orthodoxie qu'il faut désormais proscrire la théorie admise, en substance, par Catharin, Christophe de Cheffontaine, Renaudot, Le Brun, Toutté, et, de nos jours, par Schell, Rauschen, le prince Max de Saxe, que dans le rite oriental les paroles de la consécration n'ont pas d'effet tant que n'est pas achevée l'épiclese.

La lettre citée de Pie X, faisant écho à celles de Benoît XIII et de Pie VII, est une décision sans appel; la question est tranchée pour tout catholique.

Quelle est donc la portée de l'épiclese? « On désigne sous le nom d'épiclese eucharistique (*epiclesis*, invocation) une prière qui se trouve dans toutes les liturgies orientales et dans un bon nombre d'anciennes liturgies d'Occident, au canon de la messe, après le récit de l'institution de la sainte Eucharistie. Le célébrant y invoque le Père, quelquefois le Fils, quelquefois l'un et l'autre, et lui demande d'envoyer le Saint-Esprit (le Verbe d'après deux ou trois formules) sur le pain

et le vin pour les transformer au corps et au sang de Jésus-Christ, et aussi pour faire que ce corps et ce sang produisent leurs effets salutaires dans les communians (1). »

Dans quel sens l'Eglise peut-elle demander, après la consécration, que le Saint-Esprit descende sur le pain pour le changer et en faire le corps du Christ?

Première solution, proposée par le cardinal Jean de Turrecramata et adoptée par de nombreux théologiens : On ne demande pas au Saint-Esprit d'opérer la transsubstantiation, déjà réalisée, mais bien d'opérer dans les fidèles la transformation spirituelle, de faire qu'ils deviennent le corps mystique du Christ, en profitant du sacrement; en d'autres termes, d'opérer le changement de manière à ce que le sacrifice profite à tout le corps mystique du Christ, spécialement au célébrant et au communiant. Mais cette interprétation n'est pas littérale et ne rend pas suffisamment compte des textes liturgiques.

Le P. Salaville, qui a consacré à l'épiclese une étude de premier ordre, arrive aux conclusions suivantes :

« 1° La forme du sacrement de l'Eucharistie consiste dans les paroles de l'institution prononcées par le prêtre *in persona Christi*, et non point dans l'épiclese. L'Eglise orientale est en contradiction avec sa tradition authentique en prétendant que c'est l'épiclese qui consacre. D'autre part, la transsubstantiation étant un acte instan-

(1) P. SALAVILLE, Assomptionniste, *Epiclese eucharistique*, dans la *Diction. théol. cathol.*, fasc. XXXIV, col. 194.

tané, on ne peut pas dire non plus que, commencée par les paroles du Sauveur, elle s'achève à l'épiclese. 2° Cependant l'épiclese ne peut pas être rapportée seulement à la sanctification morale des fidèles et à la communion, mais il faut la rattacher à l'acte même de la consécration. 3° On doit la comprendre comme une invocation du Saint-Esprit, qui, à titre de concélébrant du Père et du Fils, opère avec eux la transsubstantiation au moment où le prêtre prononce les paroles évangéliques. 4° L'épiclese est placée après ces paroles, afin de ne pas interrompre l'exacte reproduction de la cène du Sauveur. Placée avant, elle réduirait trop au rôle secondaire les paroles de l'institution. D'autre part, une épiclese concomitante n'est pas possible. Elle suit donc, comme une explication de l'acte déjà accompli. C'est ainsi que, dans les livres liturgiques, le cas n'est pas rare où l'Eglise revient à ce qui a eu lieu et demande la production de tel effet comme s'il n'était pas déjà obtenu. Cette loi liturgique se justifie d'autant mieux ici que son application met en relief l'ordre logique des trois personnes divines entre elles et dans l'économie du salut, et qu'elle établit aussi le rapport naturel entre la consécration et la communion...

« En réalité, nous pouvons conclure, en déclarant aux Orientaux : entendue comme nous croyons qu'elle doit l'être et comme nous avons essayé de le dire, l'épiclese, au lieu de nous diviser, nous unit. Elle nous unit dans la tradition catholique dont nous avons vu l'identité à travers les siècles, tant en Orient qu'en Occident. Et nous

pouvons terminer cette étude par la phrase suivante empruntée à Photius, qui l'écrivait précisément à propos de l'Eucharistie, *Epist.*, l. I, epist. II, *Nicolao papæ*, *P. G.*, t. CII, col. 608 : « Les diversités liturgiques n'empêchent pas, de part et d'autre, la vertu défiante du Saint-Esprit (1). »

III

LES SEULES PAROLES ESSENTIELLES DANS LA CONSÉCRATION DU PAIN SONT : *ceci est mon corps*, ET DANS LA CONSÉCRATION DU CALICE : *ceci est le calice de mon sang*.

Nulle controverse touchant la forme de la consécration du pain; mais pour celle du calice, l'accord n'est pas absolu.

Capréolus (2), La Palu (3), saint Antonin (4), Gonet (5), la théologie de Salamanque (6), pensent que tous les mots sont nécessaires, jusqu'aux derniers : *qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum*. Les autres thomistes, Cajétan, Dominique Soto, Jean de Saint-Thomas, Sylvius, Contenson, Billuart, et les théologiens modernes, ne reconnaissent que les pre-

(1) P. SALAVILLE, art. cit., col. 297-298.

(2) CAPREOL., IV. *Sent.*, dist. 8, q. 1 a. 3.

(3) PALUD., IV. *Sent.*, dist. 8, q. 3, a. 2.

(4) S. ANTONIN., III. P., tit. 13, cap. 15, n. 4

(5) GONET, disp. VII, a. 2.

(6) SALMANT., disp. IX. dub. III, n. 21, ss.

miers mots comme essentiels : *Hic est calix sanguinis mei*.

Saint Thomas avait ainsi résolu la question : « Tous les mots appartiennent à la *substance* de la forme : les cinq premiers signifient la conversion, les autres expriment la vertu du sang répandu (1). »

Il y a deux manières d'appartenir à la *substance* d'une chose : comme élément *essentiel*, et c'est ainsi que l'âme et le corps appartiennent à la substance de l'homme; comme partie *intégrante*, à la façon dont les membres appartiennent au composé humain.

Dans ce dernier sens, tous les mots de la consécration sont de la substance de la forme, parce qu'ils constituent une seule phrase complète et que le prêtre doit les prononcer tout d'un seul trait au nom du Christ. C'est pourquoi le concile de Florence, dans son décret pour les Jacobites, reproduit la formule tout entière (2).

Mais dans le premier sens, on ne doit appeler essentiels que les mots affirmant par eux-mêmes la conversion du vin au sang. Les paroles sacramentelles sont assez efficaces pour produire tout ce qu'elles signifient : si elles signifient la transsubstantiation, elles la réalisent et, dès lors, l'essence du sacrement est obtenue. Les premiers mots : *ceci est le calice de mon sang*, signifient parfaitement cette conversion : *per primæ verba, cum dicitur* : « *Hic est calix sanguinis mei* », si-

(1) S. THOM., III. P., q. 78, a. 3.

(2) DENZINGER, 715.

gnificatur ipsa conversio vini in sanguinem (1). Ils sont donc les seuls essentiels, c'est-à-dire les seuls indispensables pour produire le miracle de la transsubstantiation.

Observons, avec saint Thomas, que la formule : « ceci est le *calice* de mon sang » est bien plus expressive et plus pleine que l'autre : « ceci est mon sang ». Par lui-même le sang ne désigne pas un breuvage, mais, si le sang est représenté dans la coupe, la signification de breuvage spirituel vient plus facilement à l'esprit. Le calice, d'autre part, est une belle métaphore scripturaire pour exprimer la passion et traduire l'idée du sang répandu.

La vertu du sang adorable est affirmée dans les mots qui suivent. Il scelle à jamais l'alliance nouvelle, lave nos souillures, remet nos péchés...

Cette formule sublime, résumé de toute la rédemption, expression suprême du testament de l'amour, est un sujet inépuisable de méditation pour tous les croyants, surtout pour le prêtre qui les prononce et sur les lèvres duquel passe une vertu ineffable, pour concourir à un miracle plus grand que la création (1).

(1) S. THOM., loc. cit.

(2) Cf. S. THOMAS, III. P., q. 78, a. 4, et notre livre : *La causalité instrumentale en théologie*, ch. IV.

CHAPITRE IV

Le ministre de l'Eucharistie

I

LE MINISTRE QUI CONSACRE

A toutes les époques de l'histoire de l'Eglise, l'hérésie a tenté de pervertir la notion du sacerdoce. Certaines sectes gnostiques reconnaissaient à tous les fidèles le pouvoir de consacrer; Tertulien leur reproche de confier les fonctions sacerdotales aux laïques(1). Les Vaudois ressuscitèrent ces erreurs, que la Réforme prit à son compte. Luther enseigne que tout fidèle peut consacrer en vertu d'une délégation de l'Eglise (2); théorie que Grotius (3) présente avec quelques correctifs : lorsque les prêtres font défaut et qu'il y a

(1) « Hodie presbyter qui cras laicus, nam et laicis sacerdotalia munera injungunt. » TERTULL., *De Præscript.*, 41; *P. L.*, II, 57.

(2) LUTHER, *De abroganda missa privata*, I. P.

(3) GROTIUS, *De Cœnæ administratione ubi pastores non sunt*.

nécessité véritable, les laïques et même les femmes peuvent consacrer.

La doctrine catholique a été affirmée dès l'origine avec une précision remarquable. Tertullien, qui vient de blâmer les excès du gnosticisme, témoigne que les vrais fidèles ne reçoivent l'Eucharistie que de la main des présidents ecclésiastiques : *nec de aliorum manu quam præsidentium* (1). Saint Justin signale, lui aussi, comme ministre de ce sacrement le président, assisté de ses diacres (2) : les diacres distribuent, mais celui qui eucharistie les éléments est supérieur et aux fidèles et aux diacres.

Aussi bien les Pères recourent-ils à cet argument décisif pour démontrer qu'une secte n'est pas la véritable Eglise : point d'Eglise où manquent les prêtres pour consacrer le corps du Christ et où il n'y a que des diacres (3). Saint Epiphane, exposant l'erreur des Collyridiens, rappelle qu'il n'est pas accordé aux diacres de confectionner le sacrement, mais seulement de distribuer ce qui est consacré (4).

Les conciles répriment vigoureusement toutes les vaines tentatives. « Il est venu à la connaissance de ce saint et grand concile, disent les Pères de Nicée, que dans certains endroits et dans certaines villes les diacres distribuaient l'Eucharistie aux prêtres, quoiqu'il soit contraire aux

(1) TERTULL., *De corona militis*, c. 3, P. L., II, q. 99.

(2) S. JUSTIN., *Apol.*, I, 65; P. G., VI, 428, 429.

(3) C'est ainsi que raisonne saint Jérôme contre les Lucifériens. *Dialog. adv. Lucif.*, n. 21; P. L., XXIII, 184.

(4) S. EPIPHAN., *Haeres.* 79; n. IV; P. G., XLII, 745.

canons et à la coutume de faire distribuer le corps du Christ à ceux qui offrent le sacrifice *par ceux qui ne peuvent pas l'offrir* (1). »

La profession de foi imposée aux Vaudois déclare : « Personne, si juste, si religieux, si saint, si prudent qu'on le suppose, ne peut consacrer l'Eucharistie ni offrir le sacrifice s'il n'est prêtre ordonné régulièrement par un évêque visible (2). » — « Celui qui consacre ce sacrement, dit le concile de Florence, c'est le prêtre parlant en la personne du Christ (3). » — « Notre-Seigneur, ajoutent les Pères de Trente, a commandé aux apôtres et à leurs successeurs dans le sacerdoce d'offrir le sacrifice et il a institué en même temps l'Eucharistie et le sacerdoce (4). »

Ces documents indiquent déjà la raison théologique (5).

Le ministre de l'Eucharistie ne peut consacrer qu'au nom et en la personne du Christ : quel mortel, en effet, songerait à faire en son nom propre cette conversion inouïe dont il n'y a pas un seul exemple dans toute la création ? Ceux-là donc seulement peuvent consacrer qui ont reçu du Christ cette divine vertu. Le Seigneur ne l'a confiée qu'à ses apôtres et à leurs successeurs dans le sacerdoce, ceux auxquels le caractère de l'ordination a communiqué une participation accidentelle de l'union hypostatique, et, pour ainsi

(1) HÉFÉLÉ, *Histoire des conciles*, édit. LECLERCQ, t. I, pp. 610, ss.

(2) DENZINGER, 424.

(3) IDEM, 698.

(4) Sess. XXII, cap. I, et can. 2.

(5) S. THOM., III, P., q. 82, a. 1.

dire, les traits et la figure du Christ : *Per characterem ipsi Christo configuramur* (1).

Nul besoin, d'ailleurs, d'insister ici sur cette doctrine, impliquée dans la notion même de l'Eglise société inégale. Le sacerdoce visible est de l'essence de l'Eglise du Christ, la hiérarchie visible est le char vivant et le trône d'or qui doit porter Dieu et les choses saintes à travers le monde jusqu'à la consommation des siècles (2).

II

LE MINISTRE QUI DISTRIBUE

Le concile de Trente résume ainsi la tradition : « Ce fut toujours l'usage dans l'Eglise de Dieu que les laïques reçoivent la communion des prêtres et que les prêtres qui célèbrent se communient eux-mêmes (3).

Le ministre qui distribue d'office est donc le ministre qui consacre (4). La consécration, en effet, étant ordonnée à la communion, il est naturel que celui qui produit l'Eucharistie au nom du Christ la dispense au nom du Christ; et c'est pourquoi Notre-Seigneur, qui avait consacré son

(1) S. THOM., *Supplem.*, q. 40, a. 5, ad 2.

(2) Cf. *Hors de l'Eglise point de salut*, II. P., ch. II; *Réponses théologiques*. « La notion de hiérarchie dans l'Eglise de Jésus-Christ. »

(3) Sess. XIII, cap. 8.

(4) S. THOM., III. P., q. 82, a. 3.

propre corps, a voulu l'administrer lui-même à ses apôtres.

D'autres belles convenances sont développées par saint Thomas. Qui doit offrir au peuple les dons de Dieu? Le médiateur, c'est-à-dire celui qui par office est intermédiaire entre Dieu et le peuple, le prêtre, qui établit le double courant des hommes vers Dieu et de Dieu vers les hommes.

Enfin, tout ce qui entre en contact avec l'Eucharistie doit être consacré ou béni. Le calice est consacré, le corporal est béni; il faut aussi que les mains destinées à toucher et à distribuer le Saint-Sacrement soient des mains consacrées, des mains sacerdotales.

Le diacre, cependant, peut devenir le ministre extraordinaire et par délégation. Saint Justin témoigne que les diacres distribuent l'Eucharistie aux assistants et la portent aux absents (1). Le recueil connu sous le nom de *Constitutions apostoliques* dit de même : « L'oblation achevée par l'évêque ou le prêtre, le diacre fait la distribution au peuple, non comme prêtre mais comme ministre du prêtre (2). »

Demandons à saint Thomas la raison mystique. Le diacre approchant du prêtre, comme le sommet de ce qui est inférieur touche la base de ce qui est supérieur, il peut lui être accordé de dispenser ce qui est inférieur et secondaire dans l'office sacerdotal, c'est-à-dire distribuer la communion. Mais remarquons une différence très

(1) S. JUSTIN. *Apol.*, I, 65; P. G. VI, 428, 428.

(2) *Constit Apost.*, lib. VIII. c. XXVIII; P. G., I, 1125.

importante entre la dispensation du corps et la dispensation du sang. Le sang est contenu dans le calice et celui qui le présente n'a pas à le toucher, comme il toucherait le corps.

C'est l'ordre providentiel que le sang de la rédemption se répande du Christ sur les âmes, et, puisque les diacres sont intermédiaires entre le prêtre et le peuple, il convient qu'ils dispensent le sang (1).

Quant à la dispensation du corps, il faut la délégation de l'évêque ou du prêtre, et la raison de nécessité, si, par exemple, tout prêtre venant à manquer, les fidèles, à Pâques ou pour une grande solennité, devaient rester privés de la communion, où, à plus forte raison, s'il fallait porter à un mourant le viatique, gage de la vie éternelle (2).

III

LES CONDITIONS REQUISES DANS LE MINISTRE ET SES OBLIGATIONS

Pour la validité, il suffit que le célébrant soit revêtu du caractère sacerdotal et veuille se servir de son pouvoir surnaturel. La malice, l'indignité du prêtre, disent les conciles de Constance et de Trente, ne peuvent ni empêcher la validité du sacrement ni souiller l'hostie immaculée of-

(1) S. THOM., loc. cit.

(2) Cf. LEHMKUHL, n. 134, ss; Card. GASPARRI, op. cit., n. 1068, ss

ferte sur l'autel (1). « En cela, expliquons-nous ailleurs, éclate l'admirable miséricorde de Notre-Seigneur, qui ne veut pas déshériter les pécheurs, les apostats, les hérétiques et les schismatiques, qui permet à ses sacrements de couler à grands flots même en dehors de la véritable Eglise. Cependant, pour qu'il soit bien manifeste que les sources de la vie surnaturelle ont été confiées à cette Eglise unique, il faut que ces rites administrés en dehors d'elle soient faits et donnés en son nom. Le ministre, malgré son indignité personnelle, agira valablement, pourvu qu'il ait l'intention de faire ce que fait l'Eglise (2). »

Quant à la licéité, l'état de grâce est absolument requis. Précepte général, d'abord, d'être en paix avec Dieu pour donner les choses saintes au nom de Dieu : profanation manifeste, souillure nouvelle, que de consacrer le plus auguste des sacrements, que d'offrir le sacrifice immaculé et sacrosaint, en état de péché mortel!

Précepte spécial, ensuite, d'être en état de grâce pour recevoir la communion.

Le mauvais prêtre charge donc son âme de crimes multiples et parce qu'il fait un sacrement, et parce qu'il offre un sacrifice, et parce qu'il communie, dans le sacrilège...

C'est indiquer déjà la réponse à faire à la question si la messe du pécheur a autant de valeur que la messe du juste. — A considérer le sacri-

(1) Conc Constant, prop. 4. Wicleff, DENZINGER, 584; CONC. TRIDENT., sess. XXII, cap. 1. — Cf. notre livre : *Hors de l'Eglise point de salut*, pp. 290, ss.

(2) *Ibid.*, p. 295.

ficé en soi, la valeur est la même, parce que c'est le même prêtre principal et la même victime, dont la sainteté n'est pas ternie par les ministres souillés, pas plus que la lumière en passant par la fange ne perd sa pureté. Regardons ensuite la messe avec l'ensemble des cérémonies liturgiques qui en font l'action la plus solennelle, le rite principal de notre religion : faites au nom de l'Eglise, dont le ministre reste toujours l'ambassadeur auprès de Dieu, les prières conservent toute leur efficacité, parce que c'est toujours l'Epouse qui parle, qui supplie et que l'Epouse mérite toujours d'être écoutée, malgré l'indignité de son représentant. Si l'on considère seulement la valeur de la personne privée et des prières privées qu'elle offre en même temps que le sacrifice, il est manifeste que la messe du saint curé d'Ars vaut plus que la messe du pauvre prêtre tombé... Mais ce point de vue est tout secondaire, cette valeur tout accidentelle, vu que le célébrant ne se dépouille jamais de sa personnalité officielle et que sa faute ne peut rejaillir sur les autres ni leur nuire moralement tant qu'ils ne se font pas ses complices (1).

*
**

Le ministre qui célèbre a l'obligation de communier.

L'Eucharistie est un sacrifice dont la communion est, au moins, la partie intégrante. Le prê-

(1) S. THOM., III. P. q. 82, a. 8.

tre, qui est tenu d'assurer à la fois la validité et l'intégrité du rite surnaturel, doit participer au sacrifice par la communion, de même que dans l'ancienne loi celui qui offrait la victime devait prendre part au banquet sacré. Nous avons vu aussi que le prêtre est le dispensateur officiel de l'Eucharistie. Ne faut-il pas que le distributeur des dons divins les reçoive lui-même avant de les porter au peuple? *Et ideo ipse ante sumere debet quam populo dispenset* (1).

La plupart des théologiens enseignent que tout prêtre, même sans avoir charge d'âmes, est tenu, en vertu de son sacerdoce et par précepte divin, de célébrer de temps en temps et que l'omission totale du sacrifice entraînerait une faute grave(2).

Le précepte divin ressort des paroles du Sauveur : Faites ceci en mémoire de moi. Suivant le concile de Trente (3), le Maître a commandé aux apôtres et à leurs successeurs d'honorer son souvenir par l'offrande du sacrifice. Dès lors, quiconque devient par l'ordination successeur des apôtres s'engage à célébrer en mémoire du Christ prêtre et victime.

Cette obligation est impliquée aussi dans la notion du sacerdoce. Etabli en ce qui est de Dieu pour offrir à Dieu les dons et les sacrifices (4), le prêtre reçoit son pouvoir auguste, non pour lui-même ni pour la seule utilité du peuple, mais avant tout pour la gloire de Dieu (5). Le sacrifice

(1) S. THOM., III. P., q. 82, a. 4.

(2) SALMANT., disp. XII, dub. III, n^o 12, ss.

(3) Sess. XXII, cap. 1.

(4) *Hebr.* v, 1.

(5) S. THOM., *ibid.*, a. 10.

est l'acte principal du culte et donc se vouer au culte par le sacerdoce c'est accepter le rôle de sacrificeur, c'est contracter l'obligation de sacrifier au moins de temps en temps. Si le sacerdoce et le sacrifice sont inséparables (1), le précepte d'offrir le sacrifice est annexé à la réception même du sacerdoce.

Sur ce précepte divin se greffe le précepte ecclésiastique. Innocent III blâme ceux qui célèbrent à peine quatre fois dans l'année (2); le concile de Trente ajoute : « L'évêque veillera à ce que les prêtres célèbrent la messe au moins les dimanches et les jours des fêtes solennelles, et, s'ils ont charge d'âmes, aussi souvent que l'exige leur office (3). »

Ce qui doit exciter le prêtre à la célébration des divins mystères, c'est la gloire de Dieu, « rien ne pouvant honorer Dieu ni lui être plus agréable que le sacrifice de la divine Victime (4) »; le souvenir de Notre-Seigneur, puisque c'est pour honorer sa mémoire que nous montons à l'autel; la grandeur même de l'œuvre, car il n'est rien d'aussi divin que d'être le coopérateur de Dieu dans ces miracles plus merveilleux que la création; notre intérêt spirituel, attendu que l'Eucharistie développe en nous la vie divine, la vie pleine et abondante, et produit en nos âmes ces effets innombrables qu'il nous reste à méditer.

(1) Conc. Trident., sess. XXIII, cap. 1

(2) INNOCENT. III, *De celebr. miss.*, lib. III, cap. *Dolentes*.

(3) Sess. XXIII., cap. 14.

(4) Leo XIII, *Encycl. Miræ caritatis*, 28 mai 1902.

CHAPITRE V

Les effets du sacrement de l'Eucharistie (1)

I

LA PRODUCTION DE LA GRACE

L'Eucharistie possède l'efficacité commune à tous les sacrements, conférer la grâce, non point la grâce de la résurrection, car nous avons ici une alimentation spirituelle incompatible avec l'état de mort, mais la grâce d'augmentation, propre aux vivants.

Elle a, en outre, du fait qu'elle est le sacrement par excellence, des titres tout particuliers à la production de la grâce. Elle est, tout d'abord, une présence réelle et physique du Christ, source inépuisable du surnaturel. Or tout avènement du Verbe incarné entraîne une effusion abondante des dons spirituels : sa venue visible dans l'Incar-

(1) Cf. S. THOM., III. P., q. 79, et ses commentateurs.

nation a donné la vie au monde, sa venue sacramentelle dans l'Eucharistie doit apporter au communiant une vie déjà pleine d'éternité.

L'Eucharistie est, ensuite, le mémorial de la passion, la rénovation mystique du drame immortel du Golgotha, l'application actuelle des fruits de cette mort rédemptrice. Puisqu'elle est spécialement une nourriture, elle refait, perfectionne, accroît, les énergies surnaturelles de l'âme et en assure la fécondité.

Elle est, enfin, le signe et la cause de l'union étroite des fidèles entre eux et avec le Christ, dans lequel ils forment un seul corps mystique (1). Cette intimité ne va pas sans la grâce, elle commence par la foi et s'achève dans cette admirable charité en vertu de laquelle nous avons avec le Christ des pensées communes, des affections communes, en un mot une vie commune, gage d'une gloire commune dans l'au-delà.

II

LA GRACE PROPRE DE L'EUCCHARISTIE (2)

Ce qui caractérise cette grâce c'est qu'elle est une nourriture complète des âmes, *gratia cibans*. Cette idée, si clairement énoncée par Notre-Sei-

(1) Voir plus haut, pp. 20, ss.

(2) Cf. P. MONSABRÉ, 71^e conférence; MOUREAU, art. *communio*, *Diction. théol. cathol.*, col. 507, ss; DALGAIRNS, *Holy communion*.

gneur (1), est traduite énergiquement par les Pères. « L'aliment eucharistié, dit saint Justin, nourrit le chrétien pour le transformer (2). » —

« Notre chair, ajoute Tertullien, se nourrit du corps et du sang de Jésus-Christ, afin que l'âme se repaisse de Dieu (3). »

Toute créature vivante a besoin de nourriture, et plus l'être est parfait plus son aliment doit être exquis. Les vivants qui ont une nature divine aspirent à un aliment divin. Aux anges et aux hommes, qui ont reçu par la grâce une nature divine, écoulement de la vie de Dieu, il faut une nourriture du même ordre. Ce qui rassasie les anges, c'est le Verbe en lui-même, dans sa pure divinité; comme cet aliment serait trop fort pour nous, humains chétifs, dans les conditions présentes de notre mortalité, le Verbe se met à notre portée, se fait homme, se fait chair. Nous mangerons bien le pain des anges, mais pétri spécialement pour nous, c'est-à-dire le Verbe incarné et se donnant à nous sous les espèces du pain et du vin (4).

La grâce de l'Eucharistie doit donc opérer en nous tous les effets d'une nourriture vigoureuse.

Elle parfait, augmente notre vie. Devenus un avec le Christ par la communion, nous puisons dans ce contact une vie pleine et abondante, comme la sienne, au point de dire avec saint

(1) JOAN., VI, 58.

(2) S. JUSTIN., *Apol.*, I, 67; *P. G.* VI, 429.

(3) TERTULL., *De resurrectione carnis*, 8; *P. L.*, II, 806.

(4) Cf. S. AUGUSTIN., *In ps. XXXIII*, n. 6; *P. L.*, XXXVI, 303, 304.

Paul : J'ai la vie, ou plutôt, ce n'est pas moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi (1).

Nous avons déjà remarqué que Notre-Seigneur a choisi comme symbole de son union avec nous la plus forte union qui soit dans la nature. Il y a déjà union étroite entre deux amis, dont on peut dire qu'ils n'ont qu'un cœur et qu'une âme; union plus parfaite entre la mère et l'enfant, puisque l'enfant a commencé à vivre et à respirer par sa mère. Ce n'était pas encore suffisant pour symboliser notre transformation en Jésus. L'union la plus intime est celle de l'aliment avec celui qui se l'est assimilé : la nourriture devient notre chair et notre sang, impossible d'aller plus loin dans l'unité. Voilà l'intimité de l'Eucharistie: tandis que nous convertissons les aliments en notre substance humaine, Jésus nous transforme en lui. Il disait à saint Augustin : « Je suis la nourriture des grandes âmes, croissez et vous pourrez me manger. Vous ne me changerez pas en vous-mêmes, comme la nourriture de votre chair, vous serez changé en moi (2). »

Transformés ainsi avec le Christ, nous participons à la plénitude de sa vie, qui déborde sur la nôtre, et voilà nos énergies surnaturelles développées, augmentées, fortifiées.

Dans l'ordre physique la vie nous échappe pour ainsi dire par toutes les issues, nous devons, pour maintenir l'équilibre, prendre fréquemment de la nourriture. Un phénomène analogue se produit dans l'ordre de la grâce : exposés à des

(1) *Gal.*, II, 20.

(2) S. AUGUSTIN., *Confes.*, lib. V((, c. x; P. L., XXXII, 742.

pertes de vie surnaturelle par les tentations, la concupiscence, le péché véniel, nous avons l'Eucharistie pour réparer, restaurer, reconforter nos âmes.

Telle est donc la portée de cette grande et belle pensée de saint Thomas : « Tout l'effet que la nourriture et le breuvage matériels opèrent pour la vie corporelle, c'est-à-dire sustenter, augmenter, réparer, délecter, ce sacrement le réalise pour la vie spirituelle (1). »

On comprendra mieux encore les merveilles de l'Eucharistie dans nos âmes quand nous aurons expliqué son rôle contre le péché véniel et les passions et son efficacité pour engendrer ou réveiller la ferveur.

III

L'EUCCHARISTIE REMÈDE CONTRE LE PÉCHÉ ET LA CONCUPISCENCE

Les pertes de vie spirituelle dont nous venons de parler, nos faiblesses, nos défaillances quotidiennes, proviennent d'une triple cause : le péché véniel, la concupiscence, les passions.

Le péché véniel peut être comparé à un poison subtil, pris à petites doses, qui, sans pro-

(1) « Et ideo omnem effectum quem cibus et potus materialis facit quantum ad vitam corporalem, quod scilicet *sustentat, auget, reparat et delectat*, hoc totum facit hoc sacramentum quantum ad vitam spiritualem. » III. P. q. 79, a. 1.

duire la mort directement, arrive peu à peu à des effets désastreux pour l'organisme tout entier. L'Eucharistie est précisément l'*antidote* destiné à contrebalancer les suites du venin et à rétablir la vie arrêtée ou troublée (1).

On peut appeler encore le péché véniel une défaillance, un évanouissement, dans lequel l'âme perd momentanément son énergie et, pour ainsi dire, sa respiration surnaturelle. L'Eucharistie devient le réconfortant céleste, le cordial divin qui nous rend le mouvement et l'activité ou, pour employer le langage de la tradition, elle est « le remède quotidien de notre infirmité quotidienne (2) ».

Enfin, parce que l'Eucharistie excite la charité et la ferveur, parce qu'elle est le sacrement de l'union, elle exclut ce qui est un obstacle à l'union, les offenses délibérées.

Il est donc reconnu en théologie que la communion efface le péché véniel. Est-ce directement ou indirectement? Les solutions varient (3), mais nous estimons que la communion possède une vertu intrinsèque contre les fautes vénielles, parce qu'elle est une nourriture et que l'alimentation répare par son efficacité directe les pertes de la vie. Aussi bien le Catéchisme du concile de Trente affirme-t-il sans réserve que ce sacrement remet et pardonne les fautes légères : *Remitti vero Eucharistia et condonari leviora peccata*

(1) Conc. Trident., sess. XIII, cap. 2.

(2) Cf. S. AMBROS., *De sacram.*, lib. IV, c. VI, n. 28; P. L., XVI, 64. — *Catechism. conc. Trid.*, P. II, n. LIII.

(3) Cf. SALMANT., disp. X, dub. 1, n^o 12, ss.

quæ venialia dici solent non est quod dubitari debeat (1).

Par là même, l'Eucharistie apaise la concupiscence et les passions : en augmentant la charité, en fortifiant la vie intérieure, elle diminue, si elle ne supprime pas, ces obstacles que nous portons en nous, comme la suite lamentable de notre déchéance originelle. La chair immaculée et le sang très pur de Jésus déposent en nous des germes de chasteté qui ne peuvent manquer de se développer sous l'influence de la grâce. C'est là que les prêtres et les âmes religieuses vont puiser les suaves et austères délices de leur virginité.

On comprend aussi pourquoi Pie X, l'homme du surnaturel, a recommandé avec tant d'instance la communion des petits enfants. Avant que leur âme et leur chair soient souillées, avant que le monde et les passions aient accumulé en eux des ruines, le Dieu de la pureté et de la force vient les préparer, les prémunir, les armer pour les luttes prochaines.

Il suit de tout cela que l'Eucharistie doit être aussi un *préservatif* contre le péché mortel (2). La vie qu'elle entretient est une vie durable qui doit se prolonger éternellement : *habet vitam æternam* (3), et qui dépose en nous des énergies pour résister à la mort. De même qu'une alimentation surabondante permet à l'organisme

(1) *Catechism. Conc. Trid., loc. cit.*

(2) Nous expliquerons plus tard, à propos du sacrifice, la valeur *propitiatoire* de l'Eucharistie pour le péché mortel.

(3) JOAN., VI, 50-55.

de triompher des germes morbides, la communion, nourriture vigoureuse, multiplie nos forces et nous fait vaincre les ennemis intérieurs de notre vie spirituelle (1).

Elle écarte aussi les ennemis extérieurs, les esprits du mal, parce qu'elle est le signe et le mémorial de cette passion bénie qui a vaincu l'enfer et qui fait encore trembler les démons; parce qu'elle nous communique le Fort armé, qui, devenu *nôtre* par le don de sa chair et de son sang, nous prête sa puissance et met, pour ainsi dire, son tonnerre entre nos mains. Aussi bien, quand nous sortons de la table sainte, dit saint Chrysostome, nous sommes devenus redoutables à l'enfer et il s'échappe de nous comme des flammes divines qui mettent en fuite le démon et ses satellites (2).

Nous approcher dignement de l'Eucharistie, c'est donc écarter les causes de ruine, recevoir comme un gage de la persévérance finale.

IV

L'EUCCHARISTIE CAUSE DE FERVEUR ET DE JOIE SPIRITUELLE

Les effets sont symbolisés par les espèces sacramentelles : la force par le pain, la délectation

(1) Cf. Decret. S. Cong. Conc. 20 déc. 1905; DENZINGER, 1981.

(2) S. CHRYSOST., *Homil. in Joan* XLVI, al. XLV, n. 3; P. G., LIX, 280.

sainte par le vin : *Ut vinum LÆTIFICET cor hominis... et panis cor hominis CONFIRMET* (1).

La réfection spirituelle engendre dans les âmes ce que produisent les banquets, une certaine joie, des délices intérieures. L'Église, dans l'office du Saint-Sacrement, applique à l'Eucharistie, par une très heureuse adaptation, les paroles scripturaires : Le pain du ciel, le pain du Christ, contient en lui toute douceur et il fera les délices des rois : *Omne delectamentum in se habentem... præbebit delicias regibus.*

Saint Thomas expose la raison théologique avec cette plénitude habituelle de sens chrétiens (2). Ce sacrement confère la grâce d'une manière spirituelle avec la vertu de charité. Aussi saint Damascène (3) compare l'Eucharistie au charbon ardent qui fut montré au prophète Isaïe (4). Le charbon n'est pas simplement du bois, c'est du bois uni à la flamme, de même le pain de la communion n'est pas simplement du pain, c'est la chair unie à la divinité. Et, comme dit saint Grégoire (5), l'amour de Dieu n'est pas oisif : il opère de grandes choses partout où il règne. C'est pourquoi ce sacrement, de sa nature et autant qu'il dépend de sa vertu, ne confère pas seulement les habitudes de grâce et de charité, mais il excite encore aux actes, selon le langage

(1) Ps. CIII.

(2) III. P., q. 79, a. 1, ad. 2.

(3) S. JOAN. DAMASC., *lib*, IV. *Fid*, *Orthod.*, c. XIII; P. G., CXIV, 1149.

(4) ISAI., VI.

(5) Cf. *Le Mystère de la Très Sainte Trinité*, pp. 275-279. 1121.

de l'Apôtre : L'amour du Christ nous presse (1). Ainsi l'âme est spirituellement fortifiée dans ce sacrement du fait qu'elle y trouve des délices surnaturelles et qu'elle s'enivre des douceurs de la bonté divine, d'après ces paroles des *Cantiques* : Buvez et mangez, mes amis, enivrez-vous, mes bien-aimés (2).

Différence notable, entre l'effet principal de ce sacrement, l'augmentation de la grâce et la réfection de l'âme, et l'effet secondaire, la ferveur et la joie spirituelle.

Le premier effet est toujours obtenu, pourvu qu'on se présente en état de grâce au banquet du salut : par cela seul qu'il est reçu en nous, l'aliment céleste développe notre vie et la rend plus intense. Le second effet est bien produit dans l'âme en ce sens que la grâce se dilate en elle et la pousse à se dilater elle aussi; mais il n'est pas toujours expérimentalement senti, soit parce qu'on s'approche sans une préparation soignée et avec des distractions auxquelles on a fait trop bon accueil, soit parce que notre prudent Médecin juge opportun de sevrer l'âme, de la mûrir par ces privations. Le vrai chrétien doit savoir préférer aux joies même les plus saintes la virilité de l'épreuve. De même que l'extrême-onction ne cause pas toujours la santé du corps, mais seulement quand c'est utile au salut, ainsi la communion n'est pas suivie nécessairement de la dévotion sensible, mais dans la mesure que

(1) *II. Cor.*, v, 14.

(2) *Cantic.*, 1, 5.

comportent le plan divin et nôtre bien spirituel (1).

Saint Antonin (2) observe que cet effet secondaire peut être empêché quelquefois par nos devoirs d'état, des occupations nécessaires qui, en absorbant notre attention, ne nous laissent pas goûter combien le Seigneur est doux. La vertu de notre âme étant si limitée, il est naturel que les travaux de l'étude, les soucis du gouvernement ou de la vie de famille, enlèvent cette liberté intérieure qui est indispensable pour recevoir et conserver l'esprit de dévotion.

Mais, quoi qu'il en soit des obstacles, la nourriture eucharistique est en soi toujours savoureuse et la communion par son efficacité intrinsèque tend à réaliser en nous tous les effets utiles d'un banquet spirituel.

V

L'EUCCHARISTIE GAGE DE LA GLOIRE FUTURE ET DE LA RÉSURRECTION

La liturgie résume admirablement les effets de l'Eucharistie : O banquet sacré où le Christ est reçu le souvenir de sa passion renouvelé, où l'âme se remplit de grâce, où nous est donné le gage de la gloire future (3)!

Le concile de Trente répète : Le Christ a voulu

(1) Cf. SALMANT., disp X, dub. 1, n. 8.

(2) S. ANTONIN, III, P., tit. 13, cap. 6, n. 15.

(3) Ant. *O Sacrum convivium*, Off. SS. Sacram.

que ce fût le gage de notre future gloire et de notre éternelle félicité (1).

L'Eucharistie est cause de la gloire, non pas seulement parce qu'elle confère la grâce, semence et germe de la vie éternelle, mais à des titres tout particuliers. En augmentant nos forces spirituelles, en développant nos énergies, elle nous donne certains droits aux secours actuels qui nous soutiendront contre les obstacles du chemin et nous aideront à persévérer malgré l'épreuve. Voilà pourquoi elle est comparée au pain mystérieux qui permit à Elie de gravir la montagne d'Horeb, symbole du ciel (2). Elle nous délecte comme un avant-goût, et, puisque le commencement appelle son terme, elle demande pour nous le rassasiement total qui est la communion au Verbe par la vision et l'amour béatifiques.

Gage véritable, elle contient celui qui est la vie éternelle, et, en consommant notre union avec lui, elle nous rive, pour ainsi dire, à la cause du salut; testament suprême de l'amour, elle nous confère, plus efficacement que tous les testaments humains, des droits sacrés à l'héritage de la patrie.

De même que la gloire de l'esprit doit rejailir sur la chair, les effets du Saint-Sacrement dérivent de l'âme sur le corps. Le Sauveur a voulu marquer expressément le titre singulier que nous avons à la résurrection : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle, et moi

(1) Conc. Trid., sess. XIII, cap. 2.

(2) Cf. *Catechism.* Conc. Trid., P. II, n. LVI.

je le ressusciterai au dernier jour (1). » Le contact de la chair divine nous a, en quelque sorte, bénis et consacrés, et, même avant de mourir, nous portons en nous des germes de résurrection bienheureuse.

C'est la consolante pensée qui faisait déjà tressaillir les martyrs et les docteurs. — Nos corps en recevant l'Eucharistie, s'écrie saint Irénée, cessent d'être corruptibles pour toujours, ils ont l'espoir de ressusciter pour l'éternité (2). — C'est un remède d'immortalité, ajoute saint Grégoire de Nysse (3). — Parce que le Christ est en nous par sa chair, conclut saint Cyrille d'Alexandrie, nous ressusciterons : la vie ne peut manquer de vivifier ceux dans lesquels elle a déposé une semence d'immortalité (4).

L'Eucharistie nous prépare la résurrection : d'abord au titre général de sacrement efficace : en produisant en nous la grâce habituelle, principe de vie éternelle et pour l'âme et pour le corps, attendu que, dans le plan divin, la gloire, terme de la grâce, doit rayonner de l'âme sur les facultés et sur l'organisme; en nous ménageant des grâces actuelles qui mettront en œuvre nos richesses divines, nous protégeront contre les assauts, nous porteront, pour ainsi dire, au niveau de Dieu; en nous assurant cette habitation divine qui doit rendre immortels les temples du Saint-Esprit (5).

(1) JOAN., VI, 55.

(2) S. IREN., IV. *Cont. Hæres*, c. XVIII; P. G., VII, 1029.

(3) S. GREGOR. NYSS., *Orat. Catech.*, 37; P. G., XLV, 96.

(4) S. CYRILL. ALEXANDR., *In Joan.*, lib. IV, II; P. G., LXXIII, 580-581.

(5) Cf. *Le Mystère de la Très Sainte Trinité*, pp. 275-278.

Au titre tout particulier de sacrement du corps et du sang adorables : devenus concorporels et consanguins du Christ, selon l'énergique expression de saint Cyrille de Jérusalem (1), nous devons participer à son incorruptibilité, à sa gloire, à sa félicité.

VI

LES OBSTACLES AUX EFFETS DE L'EUCCHARISTIE

Le péché mortel, tant qu'il reste dans l'âme, arrête comme une digue infranchissable les sources de la vie. (Voir plus loin, p. 260-263.)

Quant aux péchés véniels, une distinction s'impose (2). Certaines de ces fautes légères demeurent en nous à l'état d'habitude, sans que nous conservions à leur égard des complaisances délibérées. Elles n'entravent pas la vertu du sacrement, mais l'Eucharistie, plutôt, les efface, comme l'antidote expulse le poison, comme la nourriture répare directement les pertes de la vie (n. III).

D'autres péchés véniels nous séduisent encore par des amorces trop vives, dont notre cœur ne consent pas à se détacher totalement; il en est même qui se commettent dans la réception du sacrement, comme les distractions volontaires, les actes de curiosité ou de vanité. Ceux-là empêchent l'effet secondaire, qui est la charité et

(1) S. CYRILL. HIEROS., *Catech.*, XXII, 1. 3; P. G., XXXIII, 1097.

(2) Cf. S. THOM., III. P., q. 79, a. 8

la joie spirituelle, à cause de l'opposition manifeste entre ces désordres et la dévotion du cœur.

Suppriment-ils l'effet principal, l'infusion de la grâce sanctifiante? — C'est l'opinion de saint Bonaventure, de Durand, de Cajétan, de Contenson, etc., mais le sentiment contraire a définitivement prévalu (1). Et c'est à bon droit. Les sacrements de la nouvelle loi, instruments actifs de la puissance infinie, produisent infailliblement la grâce partout où le sujet n'y met point d'obstacle : *ex opere operato non ponentibus obicem* (2). Or l'obstacle à la grâce sanctifiante ce n'est pas le péché véniel. Celui-ci, assurément, contrarie les aspirations de la charité surnaturelle, qui tend à l'union, qui doit avoir pour le Bien-Aimé des prévenances et des délicatesses, mais il n'exclut pas l'amitié, il n'atteint pas la vie. Dès lors, la communion de celui qui est pur de toute faute grave doit, malgré le péché véniel, augmenter la grâce sanctifiante et l'habitude de la charité. Aussi bien la Sacrée Congrégation du Concile, tout en souhaitant le détachement complet des fautes légères, surtout délibérées, ne requiert pour la communion fréquente et même quotidienne que l'exemption du péché mortel avec le ferme propos de ne plus pécher dans l'avenir (3).

(1) Cf. SALMANT., *disp.* X, dub. III.

(2) Conc. Trident., sess. VII, can. 6 et 8.

(3) DENZINGER, 1895.

VII

A QUEL MOMENT SE PRODUISENT LES EFFETS DE L'EUCCHARISTIE

Dès que la cause surnaturelle est appliquée, la grâce est conférée. Ce moment est celui-là même où l'on peut dire que les saintes espèces sont arrivées à l'estomac et que la manducation est accomplie. Il faut rejeter désormais les anciennes théories suivant lesquelles ou l'effet commence dès que l'hostie est reçue dans le bouche du communiant, ou, au contraire, a lieu seulement quand les espèces sont converties par le travail de la digestion (1).

Recevoir le sacrement c'est *manger* le corps et *boire* le sang : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie en lui (2). » Or, que faut-il pour pouvoir dire qu'on a bu et mangé ? Il ne suffit pas que les aliments soient appréhendés, il n'est point requis qu'il soient absorbés ou assimilés dans l'organisme, c'est assez qu'ils soient parvenus dans l'estomac : telle est la notion du sens commun, telle est la portée du langage courant. Le sacrement est donc appliqué, l'effet conféré, dès ce moment, et, si alors le communiant était surpris par la mort, avant l'altération des saintes espèces, il n'aurait pas été privé de la grâce incomparable de l'Eucharistie.

(1) Cf. GONET, disp. VIII, a. 2; SALMANT., disp. X, dub. II.

(2) JOAN. VI, 55-59.

On s'est demandé si l'effet peut se prolonger aussi longtemps que dure en nous la présence de Notre-Seigneur. Des théologiens de grand renom sont de cet avis (1); le principe que nous venons d'établir nous oblige à conclure pour la négative. Le sacrement agit *ex opere operato* dans la mesure où il est une manducation spirituelle. Il n'est pas vrai que l'acte de manger se continue aussi longtemps que la nourriture demeure sans altération : de même, dans l'ordre spirituel, il y a production de la grâce seulement quand la nourriture céleste est mangée et non point aussi longtemps que se conservent les saintes espèces. L'autre opinion, remarque la théologie de Salamanque, devrait pousser les fidèles à réclamer pour la communion de grandes hosties, afin de conserver plus longtemps la présence réelle et d'avoir ainsi des titres à une grâce plus abondante!

Que l'hostie ait telle ou telle dimension, qu'elle résiste plus ou moins longtemps à l'altération, l'effet surnaturel *ex opere operato* reste le même : la grâce ne s'augmentera que d'après la ferveur, l'intensité, de nos dispositions, *ex opere operantis*.

La conclusion spontanée de ces enseignements c'est de nous préparer le mieux possible à cette union, de donner beaucoup du nôtre, afin que le Christ nous donne beaucoup du sien, de sortir de nous-mêmes, afin que Jésus nous fasse vivre de lui pour toujours...

(1) Cf. CAJETAN., in III. P., q. 79, a. 1; SUAREZ, disp. 63, sect. 1; SYLVIUS, in n. 1; GONET, *loc. cit.*, concl. 2; SALMANTICENSES, n^o 26-29.

CHAPITRE VI

La réception de l'Eucharistie (1)

I

LES TROIS MANIÈRES DE MANGER LE PAIN EUCARISTIQUE

Le concile de Trente a voulu faire siennes les pieuses explications des saints docteurs touchant la réception sacramentelle ou spirituelle de l'Eucharistie (2). Manducation purement sacramentelle, lorsqu'on reçoit le sacrement sans aucun des effets qui devraient l'accompagner : celui qui ne demeure pas dans le Christ par la charité touche vainement de ses lèvres le corps et le sang, il ne le mange point spirituellement (3). Manducation à la fois sacramentelle et spirituelle, lorsque la réception du sacrement produit ses fruits

(1) Cf. S. THOM., III. P., q. 80.

(2) Conc. Trident., sess. XIII, cap. 8. — Cf. *Catechism. Conc.*, P. II, n. LVII.

(3) S. AUGUSTIN., *Tract. 26 in Joan.*, n. 18; P. L. XXXV, 1614.

divins, cette grâce qui nourrit, conserve, augmente, fortifie, répare, et devient le gage de la gloire éternelle. Manducation purement spirituelle, lorsque le désir de s'assimiler ce pain céleste, la foi vive et agissante, opère sans le sacrement les effets du sacrement; ce qui peut se réaliser de trois manières. D'abord, par le vœu *explicite* du sacrement connu et désiré, dans ces âmes ferventes qui multiplient leurs mérites en renouvelant fréquemment dans la journée la communion spirituelle après la communion sacramentelle du matin. En second lieu, par le vœu *implicite*, dans ce sens que la réception du baptême est un acheminement vers l'Eucharistie et que tout désir efficace du surnaturel est une certaine union avec le Christ rédempteur. Enfin, d'une manière figurative, en mangeant une réalité qui est le type de notre sacrement, comme les croyants de l'antique alliance, en mangeant la manne ou l'agneau pascal, s'assimilaient déjà spirituellement notre Eucharistie (1).

II

SI LA COMMUNION SPIRITUELLE EST POSSIBLE AUX ANGES ET AUX AMES SÉPARÉES

Les saints ont toujours conseillé la communion spirituelle comme une pratique très profi-

(1) Cf. S. THOM., *loc. cit.*, ad. 3.

table, parce que le désir ardent de s'unir au Christ incline le divin Roi à se donner déjà par sa grâce.

Mais en recommandant cette doctrine, il faut bien la dégager de toute équivoque, pour ne pas donner à penser que les bienheureux font comme nous la communion spirituelle.

Une manducation qui consiste dans le vœu du sacrement n'est concevable que là où le sacrement est lui-même possible : quiconque voit que le sacrement n'est pas fait pour lui n'en forme ni le désir ni la velléité. Les âmes séparées n'ignorent pas l'économie de nos sacrements; elles savent que ces rites mystérieux, enveloppant sous des voiles les divines réalités, sont destinées uniquement aux hommes mortels, auxquels l'invisible, le spirituel, le surnaturel, doivent être présentés par des symboles et des signes, sensibles comme notre humanité.

Attachés au Christ par l'union consommée, les anges et les bienheureux ne soupirent point après une union qui reste encore imparfaite et s'accomplit à travers des figures. L'union eucharistique est excellente, assurément, mais elle n'exclut ni le mystère, ni les ombres, puisqu'elle ne nous donne le Seigneur que sous des apparences étrangères.

Les habitants du ciel n'ont pas à désirer notre communion, parce qu'ils ont mieux que nous. La nourriture des parfaits c'est le Verbe vu face à face, assimilé par la vision et l'amour béatifiques; notre aliment, à nous, est encore la nourriture des faibles, c'est-à-dire le Verbe caché sous

un double voile, le voile de la chair et le voile du sacrement. « J'ai bien le Verbe, s'écrie saint Bernard, mais dans la chair; la vérité m'est bien présentée, mais dans le sacrement (1). »

Il faut donc n'attacher qu'une portée oratoire, poétique, hyperbolique, aux expressions de pieux écrivains qui nous représentent les anges comme jaloux de la communion, nous enviant le bonheur de recevoir chaque jour l'Eucharistie. Jouissant au ciel de l'union ininterrompue et sans nuage, les bienheureux désirent, non point nous devenir semblables, mais nous voir associés à leur félicité.

Les anges, explique saint Thomas, peuvent bien manger le Christ spirituellement, en s'unissant à lui dans sa réalité propre et sans intermédiaire; ils ne sauraient le manger sacramentellement, parce que ce mode, qui comporte les obscurités de la foi, n'est point possible dans le royaume de la pleine clarté (2).

Les âmes du purgatoire souhaitent que nous offrions à leur intention nos communions spirituelles ou sacramentelles, dont la valeur satisfactoire peut leur être cédée, et que le sacrifice de la messe soit renouvelé pour leur délivrance; elles ne peuvent vouloir la communion pour elles-mêmes. Le sacrement n'étant plus possible dans le monde invisible, les âmes souffrantes ne tendent plus qu'à l'union béatifique du ciel, repos et rassasiement de tous les désirs (3).

(1) S. BERNARD., *Serm.* 33 *in Cant.* n. 3; *P. L.*, CLXXXIII, 952. — Cf. S. AUGUSTIN., *in ps.* XXII, n. 6; *P. L.*, XXXVI, 303, 304.

(2) S. THOM., III. P., q. 80. a. 2, c., et ad 2.

(3) Cf. SALMANT., *disp.* XI, dub. 1.

III

NÉCESSITÉ DE L'ÉTAT DE GRACE DANS LE SUJET DE LA COMMUNION SACRAMENTELLE

Il reste établi que le sujet de la communion sacramentelle est l'homme dans l'état de voie et baptisé. Les sacrements, signes sensibles, protestations extérieures de la foi et causes efficaces de la grâce intérieure, ne conviennent qu'à la nature humaine dans la vie présente, l'âme séparée appartenant au monde invisible et ne pouvant plus recevoir l'augmentation de la grâce. D'autre part, il faut le baptême, porte de tous les sacrements, pour avoir accès au banquet des saints.

Tout chrétien, même pécheur, communique valablement par suite de cette capacité immense que lui a faite le caractère baptismal. Les enfants baptisés, sans être parvenus à l'usage de la raison, sont déjà capables de la grâce de la communion, attachée à la vertu du rite sacramentel, *ex opere operato*. L'obstacle à l'Eucharistie n'est pas le manque actuel de l'usage de la raison, mais la privation de la grâce sanctifiante. On conçoit donc que l'Eglise primitive ait pu approuver la pratique de distribuer la communion aux enfants après le baptême (1).

(1) Cf. *Eccles. Hierarch.*, cap. ult., P. G., III, 411, ss.

Ce qui empêche la réception licite de l'Eucharistie c'est la conscience du péché mortel: dogme catholique défini contre Luther et les protestants, d'après lesquels la foi serait l'unique condition (1).

Saint Paul a fixé cet enseignement en des termes d'une admirable énergie. « Celui qui mange ce pain ou boit le calice du Seigneur indignement sera coupable du corps et du sang du Seigneur. Que l'homme donc s'éprouve lui-même et ainsi mange de ce pain et boive au calice. Car celui qui mange et boit indignement boit et mange sa condamnation en ne discernant pas le corps du Seigneur (2). » — L'indignité consiste à s'approcher du Saint des saints avec une âme souillée : manger et boire sa condamnation c'est communier en état de péché mortel.

Participer à l'Eucharistie, sacrement de sainteté, nourriture des vivants, mystère d'amour, symbole d'union, c'est signifier qu'on est pur, qu'on vit de Dieu, que l'on fait un avec le Christ et avec ses membres. Le pécheur, privé de tout cela, commet donc, en s'approchant, une dissimulation et une hypocrisie; c'est un défi à l'amour, une indignité (3)!

Et quelle est l'énormité de ce sacrilège! Le Docteur Angélique établit une règle très ferme pour déterminer la malice des péchés (4). La gravité spécifique de la faute se juge d'après la noblesse

(1) Conc. Trident., sess. XIII, cap. 7 et can. 10

(2) *I. Cor.*, XI, 27-29.

(3) Voir p. 10, ss., 20, ss.

(4) Cf. S. THOM., III, P., q. 80, a. 4.

de l'objet qu'elle atteint, l'excellence de la personne qu'elle blesse. L'objet suprême c'est d'abord la divinité, puis l'humanité de Notre-Seigneur considérée en elle-même, ensuite cette humanité sous l'espèce sacramentelle. D'où il suit que les iniquités les plus criantes sont celles qui attaquent la divinité, comme la haine directe de Dieu, le blasphème, l'idôlatrie; puis celles qui visent l'humanité sainte du Sauveur, tel le crime des Juifs qui tramèrent sa mort; ensuite, celles qui blessent cette humanité dans le Saint-Sacrement, comme la messe indigne, la communion indigne...

Lorsque le pécheur s'approche de bonne foi avec une faute mortelle oubliée, rétractée par la contrition et le ferme propos, il est justifié par la vertu intrinsèque de la communion. C'est l'enseignement désormais universel en théologie que les sacrements des vivants deviennent indirectement sacrements des morts, effacent la souillure, dans les sujets bien disposés qui n'ont pas actuellement conscience de leurs fautes graves, parce que, alors, le rite divin, ne rencontrant plus l'obstacle de la mauvaise volonté, produit *ex opere operato* la grâce de résurrection et de vie.

Nécessité pour l'homme de s'éprouver, et, s'il a conscience d'un péché mortel, obligation rigoureuse de sortir de cet état par la confession sacramentelle. « Ceux qui ont la conscience chargée d'une faute grave, déclare le concile de Trente, quelle que soit la persuasion qu'ils ont

(1) Cf. S. THOM., III. P., q. 80, a. 5.

de la contrition, doivent se préparer à la communion par la confession sacramentelle, quand il n'y a pas manque de confesseur. Si quelqu'un a la présomption d'enseigner, de prêcher, d'affirmer avec opiniâtreté, ou de défendre dans les disputes publiques, le sentiment contraire, qu'il soit excommunié (1). »

Précepte divin, selon l'interprétation à peu près commune des théologiens (2). Le concile n'entend pas établir une loi nouvelle, mais souligner plutôt la portée du précepte que saint Paul a promulgué au nom de Dieu : « A quiconque veut communier il faut *rappeler le précepte de l'Apôtre* : que l'homme s'éprouve lui-même. Or, la tradition de l'Eglise entend cette probation dans ce sens que quiconque a conscience d'un péché mortel — quelque soit la persuasion qu'il a de sa contrition — ne doit pas s'approcher de la sainte Eucharistie sans la préparation préalable de la confession sacramentelle (3). »

Une exception cependant est prévue par le concile : lorsque, d'une part, le confesseur fait défaut, et qu'il y a, d'autre part, impossibilité morale d'omettre la communion, soit pour le prêtre qui est tenu de célébrer, soit pour le fidèle qui ne peut s'abstenir sans qu'il en résulte du scandale. L'unique recours pour sortir de l'impasse est la contrition parfaite. La divine libéralité proportionne toujours les moyens aux nécessités et aux préceptes : puisqu'il y a nécessité de com-

(1) Sess. XIII, can. 1.

(2) Cf. SALMIANT., disp. XI, dub. III, n. 17.

(3) Sess. XIII, cap. 7.

munier et précepte rigoureux d'être en état de grâce pour communier, la Providence ménagera au pécheur qui ne peut se confesser des secours actuels assez puissants pour provoquer la contrition parfaite qui rétablira l'amitié avec Dieu. Mais, la nécessité passée, le prêtre qui a ainsi célébré, devra se confesser *le plus tôt possible*, c'est-à-dire, expliquent les moralistes, dans l'espace de trois jours; délai qui ne lui est pas accordé s'il doit plus tôt monter à l'autel.

Le Seigneur dit à tous : soyez saints pour toucher la Sainteté!

IV

LE PRÉCEPTÉ DE LA COMMUNION SACRAMENTELLE

Si la réception effective de l'Eucharistie n'est pas une nécessité de moyen (1), elle est, disent communément les théologiens, imposée aux adultes par un précepté divin (2).

De même que les paroles du Maître : « Si quelqu'un ne renaît de l'eau et de l'Esprit-Saint, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu », contiennent le précepté divin du baptême; de même cette affirmation : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous », impliquent le précepté divin de la communion. La teneur étant

(1) Voir p. 203, ss.

(2) Cf. S THOM., III. P., q. 80, a. 11; SOTO, IV, *Sent.*, dist. 12, q. 1; GONET, disp. IX, a. 1, concl. 1; SALMANT., disp. XI, dub IV.

la même, l'obligation a la même portée dans les deux cas.

Cette conclusion dérive aussi des paroles de l'institution interprétées par la tradition constante de l'Eglise. Le Seigneur nous a commandé, *præcepit*, dit le concile de Trente (1) de rappeler son souvenir par la réception de ce sacrement : précepte divin d'honorer le souvenir du Maître, donc précepte divin de recevoir, au moins quelquefois, la communion.

Tout le monde est tenu, par une loi divine, fondamentale dans le christianisme, de communier au moins spirituellement avec le Christ, comme les membres avec le principe de leur vie. Or, la communion spirituelle inclut le vœu de la communion sacramentelle, de même que choisir les moyens c'est s'acheminer vers la fin (2) : vœu qui serait sans portée s'il ne contenait pas l'obligation de recevoir la réalité elle-même, quand cette réception est possible. Le précepte de veiller à la conservation de la vie de l'âme n'est pas moins rigoureux que le précepte d'entretenir la vie du corps; et, donc, si la loi de nature nous pousse à prendre notre nourriture corporelle, une loi divine nous commande de recourir à l'aliment surnaturel qui conserve, augmente, répare, fortifie.

Il suit de ce raisonnement que le précepte divin oblige de temps en temps dans la vie. La détermination a été laissée à l'Eglise, et, en prescrivant la communion annuelle, l'Eglise ne reste

(1) Conc. Trident., sess. XIII, cap. 2.

(2) Voir p. 206.

pas en deçà de la volonté du suprême Législateur.

Quant au précepte ecclésiastique, il comporte trois points : communier tous les ans, communier à Pâques, communier dans sa propre paroisse (1).

Le précepte divin oblige aussi à l'heure de la mort, parce que le corps du Sauveur est le *viatique* qui doit nous fortifier, nous porter, pour ainsi dire, dans le grand voyage de l'au-delà.

Il atteint tous ceux qui sont parvenus à l'âge de discrétion et peuvent distinguer le pain divin du pain commun, et cet âge est celui où l'enfant commence à raisonner, c'est-à-dire vers sept ans, soit plus soit même moins (2).

On trouvera ailleurs les renseignements historiques et les règles pratiques; il nous suffira, pour le but doctrinal qui nous occupe, de conclure avec le P. Monsabré : « A la surabondance de leur vie, aux splendeurs de leurs corps glorifiés, on reconnaîtra, dans la patrie, les communicants de l'exil, et, pour eux, la communion éternelle sera plus remplie de joie, de délices, de gloires : *Vitam abundantius habeant* (3). »

(1) Conc. Later. IV, cap. *omnis utriusque sexus*, DENZINGER, 437; Conc. Trid., sess. XIII, can. 9. — Cf. Card. GASPARRI, *Tract. canon. de sacra Eucharistia*, n. 1159, ss.

(2) Decret. S. Cong. Sacram., 8 aug. 1910.

(3) Cf. ANDRIEUX, *La première communion, textes et documents, des origines au XX^e siècle*, Paris, Beauchesne, 1911; *Le Viatique et l'Extrême-Onction des enfants*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, 15 juillet 1911, 15 avril 1912; P. FERRERES, *La Première Communion des enfants d'après les enseignements et les prescriptions* de SS. SS. Pie X; Paris, Maison de la Bonne Presse, 1914.

V

LA COMMUNION SOUS LES DEUX ESPÈCES

Jusqu'au XII^e siècle, la coutume fut presque universelle, soit en Orient soit en Occident, de communier sous les deux espèces dans l'intérieur des églises.

Saint Paul rappelle que le fidèle mange de ce pain et boit au calice (1). La *Didachè*, saint Ignace, saint Justin, Tertullien, saint Cyprien, attestent le même usage (2).

Au XIII^e siècle, s'établit dans l'Eglise d'Occident la pratique de ne communier que sous l'espèce du pain. L'usage du calice disparaît, l'Eglise approuve et peu à peu rend obligatoire cette suppression.

Les Grecs prétendent, au contraire, que la communion sous les deux espèces est nécessaire de droit divin.

Pierre de Dresde, au XIV^e siècle, réclame pour les laïques l'usage du calice; la théorie se répand parmi les hussites, et il se forme en Bohême une secte spéciale qui porte le nom de *calixtins*.

Les protestants, avec Carlostadt et Calvin, re-

(1) I *Cor.*, XI, 28.

(2) *Didachè*, c. IX, édit. FUNK, I, p. 20; S. IGNAT., *Philad.*, c. IV, FUNK, 206; S. JUSTIN., *Apol.* I, 65-67, P. G., VI, 428-429; TERTULL., *De resurrectione carnis*. c. VIII, P. L., II, 806; S. CYPRIAN., *Epist.* LXIII, c. VIII, P. L., IV, 380

prochent vivement à l'Église catholique de ne donner aux fidèles que la moitié de la cène.

Le concile de Trente intervient et définit, sous peine d'anathème, ces trois vérités : 1° il n'y a pas de précepte divin pour tous les fidèles de recevoir le sacrement de l'Eucharistie sous les deux espèces; 2° l'Église a eu de justes raisons de prescrire aux laïcs et aux clercs qui ne célèbrent pas la communion sous la seule espèce du pain et en cela elle n'a pas erré; 3° le Christ, auteur et source de toutes les grâces, est contenu tout entier sous la seule espèce du pain, et ceux qui communient sous une seule espèce ne sont privés d'aucune grâce nécessaire (1).

Il nous faut justifier ces trois assertions du concile.

*
* *

Le précepte divin ne peut être déduit ni des paroles de l'Écriture, ni des données de la tradition, ni de la nature du sacrement eucharistique.

Les adversaires invoquent d'abord les paroles de la promesse. — Or, dans ce passage, Notre-Seigneur affirme seulement la nécessité de la communion, qu'elle soit faite sous une seule espèce ou sous toutes les deux à la fois. Car, observe le concile de Trente, celui qui a dit : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang vous n'aurez point la vie en vous », a dit aussi : « Si quelqu'un mange

(1) Sess. XXI, cap. 3 et can. 1-3.

ce pain, il vivra éternellement », et celui qui a dit : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang à la vie éternelle », a dit aussi : « Le *pain* que je donnerai est ma chair pour la vie du monde. » — Enfin, celui qui a dit : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui », a dit aussi : « Celui qui mange ce *pain* vivra éternellement (1). »

On invoque ensuite les paroles de l'institution.

— Les Pères de Trente répondent : « Bien que Notre-Seigneur Jésus-Christ ait institué ce sacrement à la dernière cène sous les espèces du pain et du vin et l'ait ainsi distribué aux apôtres, cette institution et cette distribution n'établissent point par elles-mêmes que tous les chrétiens soient astreints par un précepte du Seigneur à recevoir les deux espèces (2). »

Saint Paul, par son allusion à la pratique de la communion sous les deux espèces, veut simplement inculquer aux fidèles la nécessité de s'éprouver eux-mêmes et de communier en état de grâce pour ne pas s'exposer, en mangeant ou en buvant indignement, au péché de sacrilège envers le corps et le sang du Seigneur et au malheur de manger et de boire leur propre condamnation.

La tradition nous offre des exceptions nombreuses à la règle de la communion sous les deux espèces, preuve manifeste que l'Église, qui les permettait, ne voyait point là une violation d'un précepte divin.

Les exemples constatés de la communion sous

(1) Cap. I.

(2) *IBIDEM.*

une seule espèce abondent dans l'histoire des premiers siècles.

A l'époque des persécutions, les fidèles conservaient l'Eucharistie sous l'espèce du pain dans de petites boîtes appelées *arca* ou *arcula* (1), et l'on prenait le pain consacré avant toute autre nourriture (2).

Les anachorètes communiaient au désert, sous la seule espèce du pain, ainsi que l'attestent saint Basile (3) et Rufin (4).

Les malades étaient communifiés habituellement sous la seule espèce du pain. Eusèbe atteste que cet usage existait au III^e siècle et que l'Eucharistie fut apportée à un vieillard par un enfant avec la permission du prêtre (5). Au dire de Paulin, secrétaire de saint Ambroise, l'évêque de Milan reçut des mains d'Honorat le corps du Seigneur, comme son heureux viatique (6).

Les enfants recevaient l'Eucharistie sous une seule espèce, et d'ordinaire sous l'espèce du vin (7).

La communion publique elle-même se faisait quelquefois sous la seule espèce du pain.

Un récit très circonstancié de Sozomène montre que, à l'époque de saint Chrysostome, les fidè-

(1) Voir l'article cité de S. FOUR, dans le *Diction. théol. cath.*, col. 1205.

(2) TERTULL., *Ad uxorem*, l. I, c. V; P. L., I, 1296; S. CYPR., *De lapsis*, c. XXVI, P. L., IV, 486.

(3) S. BASIL., *Epist.* XCIII, P. G., XXXII, 485.

(4) RUFIN., *Historia Monachorum*, c. VII, P. L., XXI, 406, 419.

(5) EUSEB., H. E., I. VI, c. XLIV; P. G., XX, 629, ss.

(6) *Vita S. Ambros.*, n. 47; P. L., XIV, 43.

(7) S. CYPR., *De lapsis*, c. XVI, P. L., IV, 484, ss; S. AUGUSTIN., *Opus imperf. cont. Julian*, l. II, c. XXX. P. L., XLV, 1154.

les de Constantinople pouvaient ne recevoir que le pain eucharistique (1).

Au temps de saint Léon le Grand, les manichéens ne recevaient que l'espèce du pain et cependant ils ne furent pas tout de suite exclus de l'Eglise, parce qu'ils se dissimulaient hypocritement en se mêlant aux fidèles dans la communion publique. La supercherie n'eût pas été possible si la communion eût été toujours administrée sous les deux espèces.

Ces exceptions, ainsi que la messe des présancrifiés, suffisent à convaincre que l'Eglise n'a jamais regardé la réception des deux espèces comme un précepte divin.

La nature du sacrement ne l'exige pas non plus. Chacune des espèces réalise le sacrement eucharistique, parce que la signification sacramentelle est complète avec chaque espèce. L'Eucharistie doit signifier la présence réelle, la grâce, l'union du communiant avec le Christ et l'Eglise. Or, une seule espèce signifie et contient Notre-Seigneur tout entier, en vertu de la concomitance (2); la grâce conférée par une seule espèce suffit à conserver, augmenter, fortifier la vie de l'âme; une seule espèce représente l'union mystique, car chaque matière est un tout formé d'éléments multiples, et l'effet de la communion sous une seule espèce est de nous donner avec le Christ et ses membres des pensées communes, des affections communes.

(1) SOZOM., *H. E.*, l. VIII, c. v; *P. G.*, LXVI, 1528, ss.

(2) *P.* 166.

*
**

L'Eglise a pu très légitimement interdire aux laïcs l'usage du calice.

Dispensatrice souveraine des mystères du Christ, elle a mission et pouvoir de régler tout ce qui concerne l'administration des rites surnaturels, tout ce qui peut promouvoir le bien des fidèles et assurer le respect des choses saintes, sans modifier en rien la substance des sacrements. Communier sous une seule espèce n'est pas de l'essence du sacrement eucharistique, nous venons de le voir; et, d'autre part, de graves raisons conseillaient de supprimer la communion sous l'espèce du vin.

Ces raisons se comprennent d'elles-mêmes : le péril de l'effusion du Précieux Sang, surtout quand les fidèles s'approchent en grand nombre, comme dans nos principales solennités; la difficulté, pour les régions chaudes ou pour les régions trop froides, de conserver les espèces consacrées; la répulsion qu'éprouvaient certaines personnes à goûter le vin ou à le prendre dans la même coupe que les autres.

L'Eglise donc a regardé, en définitive, l'utilité des fidèles et le respect du plus auguste de nos sacrements (1).

(1) Cf. BOSSUET, *Traité de la Communion sous les deux espèces*.

*
**

En communiant sous une seule espèce, on n'est privé d'aucune grâce nécessaire, parce que chaque espèce contient tout entier Notre-Seigneur source inépuisable de tous les biens du salut.

Le concile de Trente n'a pas tranché l'autre question : si la grâce est plus abondante quand la communion est faite sous les deux espèces. Plusieurs scolastiques, Vasquez (1), Lugo (2), les carmes de Salamanque (3), répondent par l'affirmative, attendu, disent-ils, que la double espèce doit signifier et partout produire une double grâce. La plupart des théologiens, comme Cajetan (4), Bellarmin (5), Suarez (6), enseignent que la grâce produite par la vertu du sacrement reste la même et qu'elle n'est augmentée qu'indirectement en raison des dispositions plus parfaites du communiant.

Les deux espèces, en effet, ne constituent qu'un seul et même sacrement (7), et, donc, c'est une même grâce qui est conférée.

Pourquoi la grâce devrait-elle être plus abondante ?

Ce n'est point à raison de la réalité signifiée, le Christ, qui est contenu tout entier sous chaque espèce. Ce n'est point à cause de la signification, car, si les deux espèces constituent un tout plus

(1) VASQUEZ, disp. CCXV, c. II.

(2) LUGO, disp. XII, sect. III, n. 68.

(3) SALMANT, disp. X, dub. IV, n. 52, ss.

(4) CAJETAN, *De commun sub utraque specie*, q. 80, in fine.

(5) BELLARMIN., *De Sacr. Eucharist.*, lib. IV, c. XXIII.

(6) SUAREZ, disp. LXIII, sect. 3.

(7) P. 200, ss.

expressif (1) chaque espèce symbolise parfaitement et la présence du Christ intégral et l'union du communiant avec le Sauveur et avec son corps mystique, et la réfection spirituelle de l'âme, une seule et même grâce suffisant à rassasier la faim et à éteindre la soif.

Complet avec une seule espèce, le sacrement donne au communiant une nourriture intégrale avec tous ses effets, vigueur, fraîcheur, beauté, plénitude de vie (2).

VI

LA COMMUNION FRÉQUENTE

Le plan de notre ouvrage, purement doctrinal, ne comportant pas l'étude de cette question au point de vue historique ou disciplinaire (3), nous ne rappellerons que les principes dogmatiques.

Sacrement de la nourriture divine, institué surtout en vue de notre utilité, pour conserver, augmenter nos énergies surnaturelles, réparer nos pertes de vie presque continuelles, la communion devrait être aussi fréquente que nos be-

(1) D'ailleurs, la signification plus parfaite n'est point par elle-même la cause d'une grâce plus abondante, autrement le baptême par immersion aurait plus de valeur que le baptême par infusion.

(2) Voir l'article du P. DUBLANCHY, *Communions sous les deux espèces*, dans le *Diction. théol. cathol.*, col. 552-572.

(3) Cf. DUBLANCHY, *Diction. théol. cathol.*, col. 515-551.

soins (1). La préparation essentielle qu'exige la présence en nous de Notre-Seigneur dans son état sacramentel n'est pas supérieure à la disposition requise par la présence substantielle de la divinité elle-même dans nos âmes. Si l'état de grâce suffit pour l'habitation permanente de la Trinité en nous (2), pourquoi ne suffirait-il pas, et au même titre, pour la réception quotidienne du corps et du sang de Jésus-Christ?

Saint Thomas établit un principe très riche en doctrine et d'une grande portée pratique (3). On peut communier tous les jours si l'on constate que cette fréquence augmente la ferveur de la charité et ne diminue point le respect envers l'auguste sacrement. Voilà ce que le communiant doit s'efforcer d'unir toujours : respect et ferveur. L'un ne doit pas aller sans l'autre.

Ce qui entretient le respect c'est l'espérance, l'amour et la crainte; mais à la crainte, il faut préférer l'espérance et l'amour auxquels l'Écriture nous provoque sans cesse (4). Si l'on expérimente que le respect ne diminue pas tandis qu'augmente la ferveur, il faut communier tous les jours; si, au contraire, la ferveur n'augmente que très peu tandis que le respect diminue sensiblement, il y aura lieu de s'abstenir de temps en temps, afin de s'approcher ensuite avec plus de respect et de dévotion. Cha-

(1) Cf. S. AMBROS., *De sacrament.*, lib. IV. c. VI; P. L., XVI, 464.

(2) Voir *Le Mystère de la Très Sainte Trinité*, pp. 262, ss.

(3) S. THOM., IV, *Sent.*, dist. XII, q. 3, a. 1, quaestiuunc. 2; III. P. q. 80, a. 10

(4) III. P., q. 80, a. 10, ad 3.

cun sur ce point doit être laissé à son jugement (1).

Ainsi, selon saint Thomas, l'état de grâce suffit pour la communion quotidienne; et, si notre saint docteur conseille de s'abstenir quelquefois, pour augmenter le respect, il ne prescrit pas, — comme certains auteurs l'ont fait — de laisser une ou deux communions par semaine, se contentant de l'expression très large « *interdum* », de temps en temps. Aucune abstention n'est à conseiller si la ferveur et le respect vont ensemble. Or, ils vont ensemble quand la communion quotidienne est faite avec la *droite intention* que recommande la Sacrée Congrégation du Concile dans son décret du 20 décembre 1905 (2).

Ce document ne contredit pas saint Thomas, il établit plutôt qu'il n'y a pas à craindre de voir diminuer le respect si l'on s'approche avec une intention droite et pieuse : le *désir de s'unir plus étroitement* à Notre-Seigneur par la charité dont parle le décret implique le respect que demande saint Thomas.

La question est désormais résolue et mise au point :

« 1° La communion fréquente et quotidienne, très désirée par Jésus-Christ et par l'Église catholique, doit être tellement accessible à tous les fidèles de tout rang et de toute condition que quelqu'un qui est en état de grâce et s'approche de la sainte table avec une intention droite et pieuse ne puisse en être éloigné par aucune interdiction.

(1) *Sent., loc. cit.*

(2) DENZINGER, 1985, ss; DUBLANCHY, art. cit.

« 2° Cette intention droite consiste en ce que celui qui s'approche de la sainte table ne se laisse conduire ni par l'usage ni par la vanité ni par quelque raison humaine, mais veuille satisfaire le bon plaisir de Dieu, s'unir plus étroitement à lui par la charité, et, par ce divin médicament, remédier à ses infirmités et à ses défauts.

« 3° Bien qu'il soit souverainement avantageux que ceux qui pratiquent la communion fréquente et quotidienne soient exempts de péché véniel au moins pleinement délibéré et de toute affection à ce péché, il suffit néanmoins qu'ils aient la ferme volonté de ne jamais pécher dans l'avenir. Par cette sincère et ferme volonté, il est impossible que, communiant chaque jour, ils ne se délivrent pas peu à peu même des péchés véniels et de leur affection.

« 4° Puisque les sacrements de la nouvelle loi, bien qu'ils obtiennent leur effet *ex opere operato*, produisent un effet d'autant plus considérable qu'on apporte à leur réception des dispositions plus parfaites, l'on doit donc s'efforcer de faire précéder la sainte communion d'une préparation soignée et de la faire suivre d'une convenable action de grâces, suivant la capacité, la condition et les forces de chacun.

« 5° Pour que la communion fréquente et quotidienne se fasse avec une prudence plus grande et ait un plus grand mérite, il est nécessaire que le conseil du confesseur intervienne. Cependant que les confesseurs aient soin de ne point détourner de la communion fréquente et quotidienne

quiconque est en état de grâce et s'approche du sacrement avec une intention droite.

« 6° Puisqu'il est évident que par la réception fréquente ou quotidienne de la sainte Eucharistie l'union avec Jésus-Christ est augmentée, la vie spirituelle est nourrie plus abondamment, l'âme est plus libéralement munie de toutes les vertus, et le gage de la félicité éternelle est donné d'une manière plus assurée au communiant, les curés, les confesseurs et les prédicateurs devront donc, selon la doctrine approuvée du catéchisme romain, exhorter le peuple chrétien, par de fréquents avis et avec beaucoup de soin, à une pratique si pieuse et si salutaire. »

CHAPITRE VII

Les Miracles eucharistiques

I

MIRACLES DANS L'ACTE SACRAMENTEL

C'est un sujet célèbre que celui des miracles eucharistique plein d'intérêt, fécond en enseignements et dont la méditation a excité en certaines âmes les sentiments d'une reconnaissance inépuisable envers le Dieu si bon qui déploie pour sa créature humaine une puissance infinie dirigée par un amour infini.

On a essayé de compter ces miracles (1). Quoiqu'il en soit des diverses manières d'envisager la question, nous préférons la division rationnelle et bien connue (2), qui ramène les miracles à trois chefs : miracles dans l'acte sacramentel, miracles dans l'état sacramentel, miracles dans les manifestations sacramentelles.

(1) Voir *L'Ami du Clergé*, 19 septembre 1912.

(2) Cf. P. MONSABRÉ, 68^e conférence.

Les deux premiers chefs se résument dans la transsubstantiation : une fois la conversion surnaturelle accomplie, les autres merveilles se déroulent avec une harmonie pleine de logique autant que de mystère. Ce sont des aspects multiples, des faces nouvelles du même miracle, plutôt que des miracles successifs.

La raison d'être de tout cela c'est la présence réelle : Dieu ébranle le ciel et la terre afin d'habiter corporellement parmi nous.

Le premier aspect du miracle c'est donc que le corps du Christ, sans quitter le ciel, est rendu présent sur nos autels, c'est que nous avons sous cette frêle hostie, non pas un corps nouveau, créé ou engendré, mais le vrai corps historique, né de Marie, immolé sur la croix, maintenant immortel et glorieux. Voilà qui dépasse toutes les capacités de la nature et requiert la vertu de l'Infini.

Dans le plan actuel de la Providence, le mode nécessaire de la présence réelle c'est la transsubstantiation (1). Un tel changement est miraculeux à bien des titres. Il faut l'intervention de la cause première, maîtresse de tout l'être, d'abord pour faire cesser la substance tout entière, avec sa matière et sa forme, l'arracher à elle-même, sans cependant l'anéantir; et ensuite pour la convertir au corps de Notre-Seigneur de telle manière que le corps glorieux devienne le terme positif du changement sans subir en lui-même la moindre modifications intrinsèque (2).

(1) P. 121.

(2) P. 138.

La substance disparue, les accidents devraient disparaître : nouvelle phase dans le miracle, la permanence des accidents physiques dans leur réalité objective, sans leur support naturel, sans aucun sujet, merveille plus difficile en un sens que la création (1).

Le miracle se prolonge encore : Dieu donne à la quantité de jouer le rôle de la substance, pour nourrir nos corps, produire les divers phénomènes qui s'accomplissent dans les saintes espèces (3).

Ce n'est pas tout : la puissance divine doit intervenir encore pour changer la quantité en matière à l'instant où se fait la corruption et où la nouvelle substance est engendrée (3).

II

MIRACLES DANS L'ÉTAT SACRAMENTEL

La transsubstantiation étant la conversion de toute la substance du pain et du vin en la substance du corps et du sang de Notre-Seigneur, le miracle va prendre cet aspect : le corps et le sang existent à la manière de la substance, tout entière sous chaque espèce et sous chaque partie de chaque espèce.

La loi divine de la concomitance achève le pro-

(1) P. 154. ss.

(2) P. 159. ss.

(3) P. 162.

dige : l'âme et le corps, le corps et le sang, la divinité, ne se séparent jamais; le Christ intégral multiplie sa présence sur les divers points du globe, sans jamais se diviser ou s'amoindrir (1).

La vertu infinie continue à se déployer dans ce sacrement : le corps du Sauveur, tout en conservant sa quantité et ses accidents corporels, n'occupe point de place dans le lieu; c'est la *présence sacramentelle*, dont il n'y a pas d'autre exemple dans toute la création (2).

A l'abri de tout changement intrinsèque, l'humanité sainte n'est pas privée des actes de la vie et il semble que le miracle va jusqu'à donner aux facultés sensibles leur plein épanouissement (3).

Ce qui est ensuite si admirable dans l'ordre de la grâce, c'est que les espèces du pain et du vin sont le sacrement eucharistique, tandis que le corps adorable est *res et sacramentum*, signifié par les espèces et signe d'autres réalités surnaturelles (4).

Il ne faut pas oublier non plus que les paroles de la consécration ont une vertu ineffable pour concourir au miracle de la transsubstantiation (5).

Le sacrement produit des effets merveilleux dans l'âme et dans le corps, auxquels il doit assurer la vie de la gloire (6).

Le miracle se complète dans le sacrifice eucha-

(1) P. 164, ss.

(2) P. 171, ss.

(3) P. 181, ss.

(4) P. 198, ss.

(5) Cf. *La Causalité instrumentale*, pp. 134, ss.

(6) P. 239, ss.

ristique : le Christ, sans mourir, est dans un état de mort qui rappelle le mystère du Golgotha; sans cesser d'être glorieux et tout en commençant le mystère du triomphe, il se fait victime pour réparer le mystère du mal et continuer le mystère de l'amour...

III

MIRACLES DANS LES MANIFESTATIONS SACRAMENTELLES

Les miracles dont nous venons de parler sont intrinsèques à l'Eucharistie, les manifestations sont extérieures et peuvent se constater comme les autres faits historiques. Ces manifestations prennent les formes les plus variées.

Elles se produisent parfois sous l'apparence de la chair humaine, tel le miracle raconté par le diacre Jean dans la vie de saint Grégoire le Grand (1); d'autres fois, sous l'apparence d'un enfant, tels les faits attestés par les champions du dogme eucharistique, Paschase Radbert (2) et Guitmond (3); d'autres fois, sous l'apparence de gouttes de sang, comme dans le célèbre miracle de Bolsena, en Italie; d'autres fois, l'hostie est conservée au milieu des flammes, comme à Favorney, en Franche-Comté.

(1) Sub. II, n. 41; P. L., LXXV, 103.

(2) PASCHAS. RABBERT, Lib. *De Corpore Domini*, c. XV; P. L., CXX, 1320.

(3) GUITMUND., *De Corporis et Sanguinis veritate in Eucharistia*, lib. III; P. L., CXLIX, 1480.

La discussion historique de ces prodiges n'entre pas dans notre sujet; ce qui nous intéresse actuellement ce sont les principes théologiques établis par saint Thomas (1).

Les apparitions eucharistiques peuvent être purement subjectives, par une modification de l'organe visuel, produite par Dieu, sans que rien soit changé dans les saintes espèces. On peut conclure à un phénomène subjectif (2), lorsque quelqu'un voit l'Eucharistie sous l'apparence de la chair ou d'un enfant, tandis que les autres continuent à distinguer l'apparence du pain, ou bien lorsque l'hostie est vue tantôt sous l'apparence de la chair ou d'un enfant, et tantôt sous celle du pain : ce qui est objectif et extérieur doit être permanent et peut d'ordinaire être perçu, constaté, par tout le monde.

Mais gardons-nous d'appeler ce phénomène interne une illusion ou une hallucination : Dieu forme surnaturellement dans l'œil cette représen-

(1) S. THOM., III. P., q., 76, a. 8.

(2) Nous disons *d'ordinaire*, car il ne faudrait pas inférer que l'apparition est toujours subjective si elle n'est vue que d'un seul. De même que le corps glorieux peut se manifester aux regards d'un mortel sans se laisser voir par d'autres, parce qu'il est au pouvoir des bienheureux de retenir l'action de leur corps qui devrait impressionner notre organisme et provoquer en nous la vision. (S. THOM., III. P., q. 54, a. 1, ad 2); de même les anges peuvent diriger, selon le bon plaisir divin, l'action du corps qu'ils ont revêtu de telle sorte qu'elle affecte la vue ou l'ouïe d'une personne tout en restant imperceptible pour les autres.

L'ensemble des circonstances qui entourent l'apparition permet alors de juger si elle est subjective ou extérieure. Ainsi, l'ensemble des faits constatés à Lourdes prouve manifestement que Marie s'est montrée extérieurement dans la grotte de Massabielle et que les visions de Bernadette furent bien corporelles, quoique ses compagnes et les autres témoins n'aient pu rien apercevoir.

tation pour confirmer cette vérité que le corps du Christ est véritablement présent dans l'Eucharistie, de même qu'il n'y eut pas déception quand Notre-Seigneur se montra sous la forme d'un jardinier à Madeleine et sous celle d'un voyageur aux disciples d'Emmaüs.

L'apparition devra être regardée comme objective si elle se maintient et si, au lieu de s'adresser à un seul, elle est vue sans distinction par la multitude. La preuve certaine de l'objectivité c'est l'action exercée sur tous.

Est-ce alors le corps du Christ qui se montre et se fait voir directement? D'anciens auteurs l'avaient pensé, mais saint Thomas réfute victorieusement leur théorie. Le corps glorieux dans son état propre ne quitte pas le ciel pour se révéler aux regards des humains, le corps dans son état eucharistique ne sort pas des saintes espèces pour se manifester au dehors, et, d'ailleurs, il ne peut se rendre visible même par miracle (1). Il faut donc conclure à une certaine modification miraculeuse dans la figure, la couleur, ou les autres apparences extérieures.

Pas plus que dans le cas précédent il n'y a ici de déception, parce que le phénomène objectif a pour fin d'attester la vérité de la présence réelle.

Le Docteur Angélique observe que dans ces manifestations le sacrement et le corps dans l'état sacramentel demeurent aussi longtemps que l'étendue ou quantité n'est pas atteinte. La quantité étant le fondement, la base, le sujet de tous les

(1) P. 179.

autres accidents, ceux-ci persistent ou disparaissent avec elle, et, pareillement, le corps du Sauveur reste dans l'Eucharistie aussi longtemps que les saintes espèces, qui sont l'attestation permanente de sa présence parmi les hommes.

Les miracles, même quand ils ne tombent pas directement sous nos sens, ont devant Dieu, qui suspend les lois de la création, une voix plus puissante et plus éloquente que la voix des fleuves et des océans : le chrétien sait y joindre la voix de son cœur et fait écho par son amour à l'amour du Dieu des merveilles...

QUATRIÈME PARTIE

L'Eucharistie Sacrifice

Nous avons montré dans Le Mystère de la Rédemption comment la mort du Sauveur fut un sacrifice parfait.

L'Eucharistie continue, prolonge, renouvelle, le sacrifice du calvaire et reste pour l'humanité tout entière le sacrifice unique des temps nouveaux.

Notre étude devra, selon une division classique, considérer l'existence, l'essence, les effets, les sujets, du sacrifice de l'autel.

CHAPITRE PREMIER

L'existence du sacrifice eucharistique

I

LA FOI DE L'ÉGLISE

L'Église Latine et l'Église Grecque n'ont jamais eu qu'une voix pour proclamer le dogme de la messe sacrifice véritable et propitiatoire pour les vivants et les défunts, et les schismatiques d'Orient sont restés d'accord avec nous sur ce point, comme sur la présence réelle et la transsubstantiation (1).

Dès le début de l'ère chrétienne, la *Didachè* attestait que l'Eucharistie, offerte le jour du Seigneur après la confession des péchés, est un sacrifice proprement dit (2).

Nous rapporterons plus loin les témoignages

(1) Cf. MACAIRE, *Théologie dogmatique Orthodoxe*, II, p. 492, ss.

(2) *Didachè*, XIV, 1-3.

des Pères, mais, pour donner tout de suite une vue d'ensemble de la doctrine catholique, il est opportun de résumer les déclarations des conciles et les professions de foi.

Innocent III, dans la formule imposée aux Vaudois, fait rendre un hommage au sacrifice eucharistique, au sacrifice de l'autel (1).

Le IV^e concile de Latran rappelle que dans ce sacrifice Jésus-Christ est le prêtre et la victime (2), que célébrer à l'autel est synonyme de sacrifice (3).

La profession de foi de Michel Paléologue au concile de Lyon, 1274, affirme la valeur propitiatoire du sacrifice de la messe (4).

Mais c'est aux Pères de Trente que revient le mérite d'avoir spécialement défendu et vengé ce dogme contre les novateurs.

Voici, dans sa substance, la doctrine du concile :

Notre-Seigneur, qui devait s'offrir lui-même sur l'autel de la croix, voulut laisser à son Eglise un sacrifice visible, comme l'exige notre nature humaine, pour représenter le sacrifice sanglant du calvaire, en rappeler le souvenir jusqu'à la fin des siècles et en appliquer la vertu salutaire pour la rémission de ces péchés qui se renouvellent tous les jours. Déclarant par les faits qu'il était prêtre pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédech, il a offert à Dieu le Père son corps et son

(1) DENZINGER, 424.

(2) *Cap. Firmiter*, DENZINGER, 430.

(3) *Cap. 4, De superbia Græcorum contra Latinos*; DENZINGER, 433.

(4) DENZINGER, 464.

sang sous les espèces du pain et du vin; et aux apôtres, qu'il instituait prêtres du nouveau Testament, ainsi qu'à leurs successeurs dans le sacerdoce, il a ordonné d'offrir le même sacrifice, quand il a dit : Faites ceci en mémoire de moi. Voilà cette offrande immaculée que l'indignité ou la malice des célébrants ne peut jamais souiller, que le Seigneur annonçait déjà par la bouche de Malachie, en disant que son nom serait grand parmi les nations et qu'on offrirait en tout lieu une hostie pure (1). Saint Paul y fait allusion assez clairement quand il affirme que ceux qui se souillent en participant à la table des démons ne peuvent point prendre part à la table du Seigneur (2); par la *table* il entend *l'autel* dans les deux cas. Voilà ce qui a été figuré par les divers sacrifices de la loi de nature et de la loi écrite, parce que tous les biens qu'ils signifiaient, cette hostie les contient comme leur consommation et leur perfection (3).

Et, puisque dans ce divin sacrifice qui s'accomplit à la messe est contenu et immolé d'une manière non sanglante le même Christ qui s'est offert sur l'autel sanglant de la croix, le saint concile enseigne que ce sacrifice est vraiment propitiatoire et que, si nous approchons de Dieu avec un cœur sincère et une foi droite, avec crainte et respect, contrits et pénitents, il nous fait obtenir la miséricorde et trouver la grâce et le secours opportun dans nos be-

(1) MALACH., I, 11.

(2) I. Cor., X, 21.

(3) Conc. Trid., sess. XXII, cap. I.

soins. Apaisé par cette offrande, le Seigneur nous fait grâce, accorde le don de la pénitence et pardonne les péchés, même les crimes énormes. C'est une seule et même hostie, le même célébrant, qui s'offre maintenant par le ministère des prêtres, tandis qu'il s'offrit lui-même sur la croix; la manière d'offrir seule est différente. Les fruits de l'oblation sanglante étant appliqués abondamment par l'oblation non sanglante, il s'en faut que celle-ci déroge à la dignité de celle-là. C'est pourquoi elle est offerte, selon la tradition des apôtres, non seulement pour les péchés, les peines, les satisfactions et les autres nécessités des fidèles vivants, mais encore pour les défunts qui sont décédés dans le Christ et ne sont pas encore arrivés à la pleine purification (1).

Anathème donc à qui dirait que ce n'est pas un sacrifice véritable et proprement dit qui est offert à la messe ou bien que cette offrande signifie seulement que le Christ nous est donné en nourriture.

Anathème à qui dirait que par ces paroles : « Faites ceci en mémoire de moi » le Christ n'a pas institué prêtres les apôtres et qu'il n'a pas donné aux apôtres et à leurs successeurs d'offrir son corps et son sang.

Anathème à qui dirait que le sacrifice de la messe est seulement un sacrifice de louange et d'action de grâces ou une simple commémoration du sacrifice accompli sur la croix, et non pas un sacrifice propitiatoire, ou qu'il profite seule-

(1) Conc. Trid., sess. XXII, cap. II.

ment à qui le reçoit, et qu'il ne peut pas être offert en faveur des vivants et des défunts pour leurs péchés, leurs peines, leurs satisfactions et leurs autres nécessités.

Anathème à qui dirait que 'e sacrifice de la messe est un blasphème contre le sacrifice très saint offert par le Christ sur la croix, ou qu'il déroge à sa dignité (1).

La profession de foi de Pie IV et celle que Grégoire XIII et Benoît XIV prescrivent aux Grecs, témoignent expressément qu'un sacrifice véritable, proprement dit, propitiatoire, est offert à Dieu à la messe pour les vivants et les défunts (2).

Nous allons voir comment cette croyance est justifiée par l'Écriture et la tradition primitive.

II

LES TÉMOIGNAGES DE L'ANCIEN TESTAMENT

Le concile de Trente invoque deux autorités de l'Ancien Testament : le psaume où le Christ est appelé prêtre selon l'ordre de Melchisédech et la prophétie de Malachie.

Examinons les deux témoignages à la lumière du Nouveau Testament.

La messianité du psaume cix est indiscutable : Notre-Seigneur s'applique à lui-même ce texte (3)

(1) Can. 1-4.

(2) DENZINGER, 997, 1085, 1469.

(3) MATTH., XXII, 41-44.

et l'épître aux Hébreux l'interprète du Christ (1).

Le héros du poème, le Messie, est par serment institué prêtre selon l'ordre de Melchisédech. La solennité de ce serment, l'emphase dramatique de tout le discours, démontrent qu'il s'agit bien s'un sacerdoce réel, authentique, officiel. Or le sacerdoce vrai ne va pas sans le sacrifice proprement dit : ils sont unis inséparablement l'un à l'autre et par leur nature et par l'institution positive de Dieu (2). Prêtre véritable selon l'ordre de Melchisédech, le Christ devait donc offrir un véritable sacrifice selon l'ordre de Melchisédech : la conséquence est aussi inéluctable que les prémisses sont certaines.

Mais quel fut le sacrifice du roi de Salem ? — « Il offrit, dit la Genèse, le pain et le vin, car il était le prêtre du Dieu Très-Haut (3). » — Les protestants ont objecté que l'offrande du pain et du vin ne fut pas un sacrifice, mais une simple réfection préparée à Abraham et à ses soldats épuisés par le combat. Cette interprétation ne saurait se soutenir un seul instant. Les vainqueurs ne manquaient point d'aliments puisqu'ils revenaient chargés d'un riche et immense butin.

Le texte sacré prend soin de marquer que Melchisédech fit cette offrande comme prêtre : *proferens panem et vinum; erat ENIM sacerdos Dei Altissimi*. Abraham reconnut aussitôt ce caractère sacerdotal en Melchisédech en se faisant bénir par lui en lui donnant la dîme de tous ses

(1) *Hebr.*, v, 5, 6, VII.

(2) *Conc. Trident.*, sess. XXIII, cap. 1.

(3) *Genes.*, XIV, 18, ss.

biens. Il faut donc retenir que l'offrande du pain et du vin faite par un prêtre avait le caractère d'un véritable sacrifice, et, partant que le Messie, vrai prêtre selon l'ordre de Melchisédech, a offert un vrai sacrifice sous les espèces du pain et du vin. Or, ce sacrifice du Christ sous les espèces du pain et du vin n'est pas autre que celui qu'il offrit lui-même à la cène et qu'il a commandé à son Eglise de renouveler à l'autel jusqu'à la fin des siècles.

Ce témoignage donc, interprété à la lumière de la tradition chrétienne, nous autorise à conclure que la cène et la messe sont un véritable sacrifice, bien qu'on ne puisse encore déduire du texte sacré toute la portée du sacrifice nouveau.

*
* *

Malachie annonce un sacrifice bien caractérisé : « Ma volonté n'est plus en vous, dit le Seigneur des armées, et je ne recevrai plus de présent de votre main. Car de l'aurore au couchant mon nom est grand parmi les nations, et en tout lieu on sacrifie et on offre à mon nom une hostie pure (1). »

Il est question : 1° d'un sacrifice extérieur et véritable. Les verbes choisis par le prophète, *sacrificatur* (MUKTAR) et *offertur* (MUGGASH), appartiennent à la langue rituelle des sacrifices (2); le terme *oblatio munda* (MINCHAH), désigne le sacri-

(1) MALACH., I, 7, SS.

(2) Cf. MALACH., II, 12, III, 3.

fice réel et ne s'emploie jamais pour le sacrifice métaphorique, comme la prière, l'aumône, etc., il a cela de particulier qu'il désigne toujours le sacrifice non sanglant (1).

2° D'un sacrifice tout nouveau et à bien des titres : nouveau, parce qu'il ne sera point confié aux prêtres lévites : *et munus non suscipiam de manu vestra*; nouveau, parce que, au lieu d'être restreint au temple de Jérusalem, il sera offert au milieu des gentils et dans l'univers entier, de l'aurore au couchant; nouveau, parce qu'il ne pourra jamais être souillé par la malice des sacrificateurs, tandis que Dieu reproche aux prêtres juifs d'offrir sur son autel un pain souillé : *offertis super altare meum panem pollutum*.

Tels sont les caractères du sacrifice entrevu par Malachie : sacrifice *véritable*, sacrifice *universel*, dans le monde entier, sacrifice *non sanglant*, sacrifice *immaculé*.

Ces caractères ne conviennent pas aux sacrifices juifs, nous venons de le voir; ni aux sacrifices païens, offerts aux démons et qui ne peuvent être appelés une oblation pure; ni au sacrifice spirituel des bonnes œuvres, et parce que l'expression de l'original désigne un sacrifice proprement dit et parce que le sacrifice métaphorique n'est pas nouveau, ne doit pas succéder à un autre, ayant toujours existé et devant durer aussi longtemps que le règne de la sainteté; ni enfin au sacrifice de la croix, qui a été sanglant, qui ne fut pas offert au milieu des nations et de l'aurore au couchant, mais seulement sur le calvaire.

(1) Cf. KNABENBAUER, *Prophet. min.*, II, 434, ss.

La messe réalise toute la prophétie : le caractère de catholicité, elle est offerte dans tout l'univers; le caractère d'hostie non sanglante, l'effusion du sang à l'autel n'est que mystique; le caractère d'hostie immaculée, l'indignité et la malice du célébrant ne peuvent jamais souiller l'oblation du Pontife très saint.

Cette interprétation est traditionnelle dans l'Eglise : donnée déjà par saint Justin (1) et saint Irénée (2), elle est confirmée par saint Augustin (3) et saint Jean Damascène (4), et consacrée définitivement par le concile de Trente (5).

III

LES TÉMOIGNAGES DU NOUVEAU TESTAMENT

La preuve tirée des évangiles peut se résumer sous cette forme : Le Christ a institué à la cène un sacrifice véritable. Or, ce qu'il a fait lui-même, il a commandé aux apôtres et à leurs successeurs dans le sacerdoce de le renouveler jusqu'à la fin des siècles par la célébration de la messe : faites ceci en mémoire de moi. La messe est donc un sacrifice proprement dit.

(1) S. JUSTIN, *Dialog. cunt Tryph.*, 41; P. G., VI, 564.

(2) S. IREN., IV *Cont. Haeres.*, c. XVII; P. G. VII, 1023, 1024.

(3) S. AUGUSTIN, *De Civit. Dei*, lib. XVIII, cap. XXXV; P. L., XLI, 594.

(4) S. JOAN. DAMASC., IV *De Fid. Orthod.*, c. XIII; P. G., CXIV, 1149, 1151.

(5) Conc. Trident., sess. XXII, cap. I.

Qu'il y ait eu un vrai sacrifice à la cène, c'est ce qui ressort des paroles de l'institution.

La notion du sacrifice plénier comporte l'immolation d'une victime, la célébration d'une alliance entre Dieu et son peuple, la rémission des péchés (1).

Les textes évangéliques indiquent l'immolation, car ils représentent le corps de Jésus comme livré pour nous, le sang comme versé pour nous (2). Nombre de théologiens catholiques s'appuient sur le texte grec, où les participes sont au présent, pour conclure que le corps est déjà livré, le sang déjà versé sur l'autel, même avant la mort sur la croix.

Selon d'autres interprètes, ces participes, quoique matériellement au présent, ont la valeur du futur et se rapportent à la passion sur la croix, mais ils indiquent aussi que le corps, qui sera livré, et le sang, qui sera versé, sont déjà présents et offerts aux apôtres en qualité de corps livré et de sang versé. « Ce sang est répandu au présent, représentant le futur, quant à la réalité des faits... Cette effusion est envisagée comme un sacrifice et c'est en qualité de sang versé que le sang de Jésus figure dans la coupe (3). »

L'idée d'immolation devient encore plus sail-

(1) Cf. *Le Mystère de la Rédemption*, ch. IV.

(2) MARC., XIV, 22; MATH., XXVI, 26-27; LUC., XXII, 19-20.

(3) P. LAGRANGE, O. P., *Saint Marc*, p. 355. — M. J. Lebreton conclut de même : « Au reste, cette discussion a peu de conséquence : l'une et l'autre interprétation sauvegarde et le caractère sacrificiel de l'Eucharistie et sa relation essentielle à la mort du Christ, mais elle met l'accent soit sur l'un soit sur l'autre de ces deux éléments. » *Diction. Apol.*, art. *Eucharistie*, col. 1564.

lante quand on a remarqué que Notre-Seigneur ne dit pas : le corps ou le sang qui vous sont donnés, mais : le corps livré *pour* vous, le sang versé *pour* vous.

La notion d'alliance est exprimée en propres termes par les évangélistes : « Ceci est mon sang de la nouvelle Alliance »; ce calice est la nouvelle Alliance dans mon sang. »

Enfin, la valeur expiatoire est mise en relief en même temps que l'idée de substitution : c'est *pour* nous que le corps est livré, c'est *pour* un grand nombre que le sang est versé, *en rémission* de leurs péchés. D'où il suit que la messe est non seulement un sacrifice, mais encore et surtout un sacrifice propitiatoire pour l'humanité coupable.

*
* *

Saint Paul attribue à l'Eucharistie tous les caractères du sacrifice. On doit en connaître un sacrifice proprement dit partout où il y a un autel, une immolation, au moins mystique, une alliance avec Dieu, une communion à la victime.

L'Apôtre voit chez les chrétiens qui célèbrent le rite eucharistique un autel, aussi réel que l'autel des païens et l'autel des Juifs (1).

Une certaine immolation mystique, car cette action liturgique de l'autel rappelle la mort du Christ : chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez le calice, vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne (2).

(1) I Cor., X, 14, ss; cf. Hebr., XIII, 10.

(2) I Cor., XI, 26.

L'alliance est scellée avec Dieu : Ce calice est la nouvelle Alliance en mon sang (1).

Il y a communion à la victime : les païens sont mis en rapport avec les démons en mangeant les viandes sacrifiées, les Juifs sont mis en rapport avec l'autel en consommant les victimes, les chrétiens sont mis en rapport avec le corps et le sang du Seigneur en recevant ce corps et ce sang; dans les trois cas il y a communion à une victime et à un sacrifice (2).

Il ressort de tout le passage que le corps et le sang de Jésus sont donnés aux chrétiens en qualité d'hostie immolée (3), que le Christ à l'autel est une victime avant d'être une nourriture, que son Eucharistie est un sacrifice avant d'être un sacrement. C'est pourquoi le concile de Trente invoque ce texte de saint Paul pour établir la vérité du sacrifice de la messe (4).

IV

LA TRADITION PRIMITIVE (5)

La *Didachè* avait déjà appelé l'Eucharistie un sacrifice (6); saint Justin établira longuement contre les Juifs qu'elle est le sacrifice véritable de

(1) *I Cor.*, XI, 26.

(2) Voir plus haut, pp. 70, ss.

(3) BOSSUET, *Exposition de la doctrine catholique*; X.

(4) Conc. Trident., sess. XXII, cap. 1; DENZINGER, 939.

(5) Cf. BELLARMIN, *De Eucharistia*, lib. V. c. XV; l'ouvrage intitulé : *Perpétuité de la foi*, vol. III; A. VACANT, *Histoire de la conception du sacrifice de la Messe*, Paris, 1894.

(6) *Didachè*, XIV, 1, 3.

la nouvelle loi (1). Tertullien, interprétant mystiquement la parabole de l'enfant prodigue, voit dans le mystère de l'autel l'immolation mystique du Sauveur : « Le prodigue recouvrera sa robe première, le vêtement du Saint-Esprit, il recevra de nouveau l'anneau au doigt, et pour lui le Christ sera *immolé* derechef (2). »

Saint Cyprien, pour mieux réfuter les aquariens, qui employaient l'eau à la place du vin comme matière de l'Eucharistie, expose la doctrine complète du sacrifice : « Le prêtre du Très-Haut, Jésus-Christ Notre-Seigneur, a offert à son Père le même sacrifice que Melchisédech, le pain et le vin, c'est-à-dire son corps et son sang... Si le Christ Jésus Notre-Seigneur et notre Dieu est le souverain Prêtre de Dieu le Père, s'il s'est offert lui-même au Père en sacrifice et a prescrit de renouveler ce sacrifice en mémoire de lui, le prêtre de l'Eglise agit véritablement au nom du Christ quand il imite ce que le Christ a fait et offre le véritable sacrifice à Dieu le Père, selon qu'il l'a vu offrir par le Christ lui-même... Parce que dans tous les sacrifices nous faisons mémoire de la passion, cette passion est le sacrifice que nous immolons; nous ne devons rien faire que ce que le Seigneur a fait lui-même (3). »

Voilà toute l'économie de la loi de grâce. Le Christ est véritablement prêtre selon l'ordre de Melchisédech, et l'offrande qu'il fit à la cène de

(1) S. JUSTIN., *Dialog.*, 41, 116, 117; *P. G.*, VI, 564, 744, 746.

(2) TERTULL., *De Pudicitia*, IX; *P. L.*, II, 1050.

(3) S. CYPR., *Epist.* LXIII, édit. HARTEL, 701, 717.

son corps et de son sang sous les espèces du pain et du vin fut un sacrifice réel.

Les prêtres qui tiennent sa place et agissent en son nom offrent un sacrifice aussi vrai que le sien. Ce sacrifice est inséparable de la passion, en relation si étroite avec la passion qu'il ne serait pas sans elle.

Origène unit deux vérités essentielles dans la théologie de la rédemption : le sacrifice unique du christianisme est celui de la croix, l'Eucharistie est le sacrifice propitiatoire qui nous applique le premier (1).

Saint Grégoire de Nysse, pour établir notre dogme, recourt à ce principe, pittoresquement exprimé : *ce qui est nourriture est déjà immolé* : « Lorsque le Seigneur a donné à ses disciples assemblés son corps à manger et son sang à boire, il a déclaré manifestement que le sacrifice de l'agneau était accompli. Le corps de la victime n'est pas apte à devenir nourriture s'il n'est immolé. C'est pourquoi le corps du Christ fut immolé à la cène d'une manière mystérieuse avant d'être donné aux apôtres (2). »

Saint Chrysostome a consacré à ce sujet une de ses plus belles homélies, résumé de la théologie du sacrifice dans la loi nouvelle : il y montre surtout la vérité du sacrifice eucharistique et la relation inséparable de ce sacrifice à celui de la croix (3).

Saint Cyrille d'Alexandrie invite les fidèles à

(1) ORIGEN., *In Levit.*, homil. IX, 2, 10; P. G., XII, 509, 523.

(2) S. GREGOR. NYSSEN, *In Christi resurrect. orat.* I; P. G., XLVI, 611.

(3) S. CHRYSOST., *In Hebr.*, homil. XVII; P. G., LXIII, 127, ss.

s'approcher de cette table où se fait victime l'Agneau qui efface les péchés du monde. Le Père nous y accueille avec joie, le Fils y est immolé, non par les ennemis de Dieu, mais volontairement et par lui-même : il s'y donne lui-même comme notre nourriture et notre breuvage (1).

Saint Augustin insiste particulièrement sur l'identité du sacrifice eucharistique et du sacrifice de la croix. « Le Christ est prêtre, sacrificateur et sacrifié. Il a voulu que le souvenir de son immolation fût renouvelé chaque jour dans le sacrifice de son Eglise, cette épouse auguste qui, étant le corps de ce Chef immortel, apprend à s'immoler par lui (2).

Il faudrait citer, d'autre part, les liturgies antiques dans lesquelles l'Eucharistie est appelée une *oblation*, une *immolation*, un *sacrifice* (2), « Remplissez de votre vertu ce sacrifice, car nous vous offrons ce sacrifice vivant, cette hostie non sanglante (3). » Tous ces témoignages sont condensés dans ces paroles de notre canon actuel : *sanctum sacrificium, immaculatam hostiam*.

Les peintures des catacombes racontent notre dogme à leur manière très expressive. Parfois, en regard du prêtre qui consacre le pain eucharisti-

(1) S. CYRILL. ALEXANDR., *P. G.*, LXXVII, 1015.

(2) S. AUGUSTIN., lib. X *De Civit. Dei*, c. XX; *P. L.*, XLI, 298. — Cf. lib. XVII, c. XX; *P. L.*, XLI, 556. — La doctrine de saint Augustin sur le sacrifice eucharistique est remarquable de clarté. — Voir : E. PORTALIÉ, art. *S. Augustin*, dans le *Diction. théol. cathol.*, col. 2421; M. BLEIN, *Le sacrifice de l'Eucharistie d'après saint Augustin*, Lyon, 1906.

(3) Cf. E. BRIGHTMAN, *Liturgies eastern and western*; Oxford, 1896; LIETZMANN, *Liturgische Text.*, Bonn, 1903; RAUSCHEN, *Florilegium patristicum*, fasc. VII, Bonn, 1909.

(4) Cf. RAUSCHEN, p. 101.

que, est représenté le sacrifice d'Abraham pour signifier que l'Eucharistie est le sacrifice de la loi nouvelle (1).

V

LES RAISONS THÉOLOGIQUES

« Le sacrifice est le devoir fondamental de la nature humaine, et dans chacun des divers états qui peuvent être réalisés en elle. Même dans l'hypothèse de l'innocence complète, l'homme est tenu d'offrir à Dieu le sacrifice laïque ou d'adoration, pour protester de sa dépendance à l'égard du Créateur et affirmer les droits de Dieu sur lui; le sacrifice d'action de grâces pour les bienfaits reçus; le sacrifice de demande pour les secours divins nécessaires dans l'avenir. Si la créature est coupable, comme c'est le cas de notre humanité déchue, il faut encore le sacrifice propitiatoire, expiatoire et satisfactoire. On voit que le sacrifice complet, avec ses quatre fins principales, résume l'ensemble de nos devoirs envers la divinité (2). »

Il est tellement essentiel à la religion qu'elle ne se conçoit pas sans lui, il est l'acte religieux par excellence, la réalité sainte entre toutes, au point que faire la chose sacrée de l'humanité c'est offrir le sacrifice : *sacrificium, sacrum facere*. Et, comme le sacrifice évoque le sacerdoce, il n'y a

(1) Voir articles cités : *Catacombes, Eucharistie*, dans le *Diction. théol. cathol.*, P ALLARD, *Rome souterraine*, 392-396.

(2) *Le Mystère de la Rédemption*, p. 150.

de religion véritable, de religion complète, que là où existent en même temps, comme institution permanente, et le sacerdoce et le sacrifice.

Dieu n'a pas pu priver son Eglise de ces deux éléments essentiels, qui ont été unis indissolublement dans toute loi et dans toute économie : *sacrificium et sacerdotium ita Dei ordinatione conjuncta sunt ut utrumque in omni lege extiterit* (1).

Or, il est impossible de découvrir dans la loi nouvelle un autre sacrifice que la messe. Les sacrifices sanglants sont pour toujours abolis, le sacrifice de la croix, quoique permanent et éternel dans ses effets, fut un acte transitoire et ne peut constituer comme tel la fonction fondamentale du culte chrétien.

Il faut donc voir dans la messe le sacrifice nouveau et immuable.

Elle réalise toutes les conditions. C'est d'abord un rite sensible, car l'offrande du corps et du sang se fait sous les espèces visibles et tangibles du pain et du vin. Il y a, ensuite, immolation équivalente, parce que les paroles sacramentelles, divinement efficaces, produisent la séparation mystique entre le corps et le sang, comme nous l'expliquerons bientôt. Le rite, enfin, est accompli par un ministre légitime, vu que le sacerdoce chrétien est orienté tout entier vers l'Eucharistie. L'institution est divine, faite par le Christ à la dernière cène, la veille de sa mort.

Mais, pour être bien compris, le sacrifice de la

(1) Conc. Trident., sess. XXIII, cap. 1.

messe ne doit jamais être séparé ni du sacrifice du calvaire ni de celui de la cène.

C'est la même victime qu'au calvaire, le même célébrant, le Christ, ministre principal dans les deux cas; les mêmes effets, car la messe ne fait que communiquer actuellement la valeur du sacrifice de la croix; seul, le mode d'offrir est différent : au calvaire, l'immolation fut sanglante, sur nos autels elle est mystique; sur la croix Notre-Seigneur s'offrit tout seul, sur nos autels il s'offre par le ministère des prêtres. Et, parce que l'autel applique les fruits de la croix, nous n'avons qu'un sacrifice unique, éternel, et la messe ne fait aucune injure au sacrifice du calvaire. « La messe fait tort à la croix! Autant dire que l'eau qui coule dans le lit d'un fleuve fait tort à la source, que l'aumône qui tombe dans la main du pauvre fait tort à l'amour généreux et au mérite de celui qui n'a travaillé que pour se mettre à même de faire le bien, ou, si vous l'aimez mieux, que la surabondance fait tort à la plénitude (1). »

Le sacrifice de la messe est le même substantiellement que celui de la cène, avec des différences accidentelles. A la cène le Christ s'immolait dans un état encore mortel, à la messe il s'immole dans un état incorruptible; à la cène il s'offrit lui-même, sans ministre, à la messe il s'offre par la main des prêtres; la cène signifiait la mort future du Sauveur sur la croix, la messe représente cette mort accomplie dans le passé; la cène était l'ac-

(1) P. MONSABRÉ, 70^e conférence.

complissement des sacrifices antiques, mais non l'image d'un autre sacrifice non sanglant, la messe est à la fois la réalisation de toutes les figures et la représentation du sacrifice même de la cène.

Ainsi, grâce à la messe, notre religion est pleine, notre sacerdoce a un objet digne de lui; grâce à l'Eucharistie, nous avons donc, comme nous l'avons rappelé si souvent, un autel, où le Christ est victime, une table de communion, où le Christ est nourriture, un tabernacle, où le Christ console l'humanité.

CHAPITRE II

L'essence du sacrifice eucharistique

I

LA MESSE EST PLUS QU'UNE REPRÉSENTATION OU QU'UN SACRIFICE PUREMENT RELATIF

S'il est de foi que la messe est un sacrifice *véritable*, il s'en faut que les théologiens soient d'accord sur la nature de ce sacrifice (1).

On repousse assez communément la théorie de Vasquez d'après laquelle le mystère de nos autels ne serait qu'une simple représentation du sacrifice de la croix. Vasquez (2) distingue le sacrifice absolu et le sacrifice relatif : dans le premier il y a immolation véritable de la victime, dans le second il y a représentation seulement de l'immo-

(1) Cf. VACANT, *Histoire de la conception du sacrifice de la Messe*, Paris, 1894.

(2) Cf. VASQUEZ, disp. CCXX- CCXXII.

lation autrefois accomplie. La messe n'est pas une immolation, puisque le Christ ne peut plus mourir; elle est un sacrifice relatif dans lequel le Sauveur est rendu présent et par lequel sa mort est excellemment représentée.

— Il est bien vrai que la messe a une relation essentielle au sacrifice de la croix, dont elle est inséparable; mais elle est plus qu'une représentation, elle doit comporter une certaine immolation pour être un sacrifice véritable. Le sacrifice proprement dit, en effet, doit être assez expressif pour reconnaître le souverain domaine de Dieu. La représentation figurée d'une immolation passée ou future n'est pas d'elle-même une protestation suffisamment efficace des droits de Dieu. D'autre part, elle ne saurait mériter le nom de sacrifice du Christ : les sacrifices antiques représentaient bien la mort future du Messie et n'étaient point cependant le sacrifice du Messie; de même ne suffit-il pas que la messe représente la mort lointaine du Christ pour être le sacrifice du Christ, si elle n'est elle-même une immolation.

— Vasquez répond que dans les rites mosaïques le Christ n'était pas présent, tandis qu'il est présent substantiellement sur l'autel où est représentée sa passion.

— La réplique est aisée : la présence réelle de la personne représentée ne saurait suppléer ce qui manque à la réalité du sacrifice actuel. Si la fille de Jephthé, jadis immolée, venait tout à coup à ressusciter et apparaissait sur le scène où l'on représenterait sa mort, on ne dirait point pour cela

qu'elle est sacrifiée de nouveau ou que cette représentation mérite le nom de sacrifice (1).

Le concile de Trente n'a pas omis de dire que le sacrifice eucharistique est une immolation; le sang n'y est pas versé, mais il y a plus que la présence réelle de la Victime : le Christ n'est pas seulement contenu, il est *immolé*, quoique d'une manière non sanglante : *Continetur et incruente IMMOLATUR* (2).

Les théologiens ont donc essayé de trouver dans la messe une action, un rite, qui soit une immolation et constitue un sacrifice proprement dit.

II

DANS QUELLE ACTION CONSISTE L'ESSENCE DU SACRIFICE EUCHARISTIQUE

La célébration de la messe est un tout liturgique qui contient cinq parties ou cinq actions principales : d'abord, l'offertoire, ou l'offrande des éléments non consacrés; puis la consécration des deux espèces; puis l'oblation qui la suit : *unde et memores... offerimus*; puis, la fraction de l'hostie; enfin, la communion du prêtre et la distribution aux fidèles.

On attribue à Scot et à Gabriel Biel la théorie que le sacrifice aurait lieu à l'offertoire (3); mais

(1) Cf. LUGO, *disp.* XIX sed. 4, n. 58; card. BILLOT, pp. 609-616.

(2) Sess. XXII, cap. 2.

(3) SCOT, IV. *Sent.*, disp. 13, q. 2; Gabriel BIEL, *ibid.*, q. 1, a. 3. dub. 2.

les expressions de ces auteurs sont assez obscures et tendent peut-être seulement à marquer l'acte initial du rite sacrificatoire. Melchior Cano et Azor requièrent, outre la consécration, l'offrande qui la suit immédiatement (1); Cano et Valentia ajoutent encore la fraction de l'hostie (2).

De nos jours, Mgr James Bellord a donné une certaine célébrité à la théorie du banquet : il n'y eut sacrifice sur la croix qu'à raison de la dernière cène et la messe n'est un sacrifice qu'à raison de la cène. L'essence de la messe consiste dans la distribution de la communion par laquelle les fidèles entrent en relation avec la divinité. Cette opinion fut combattue par le P. Lehmkhul et d'autres théologiens dans l'*American Ecclesiastical Review* (3).

Il est reconnu par tous les théologiens que la consécration est de l'essence de la messe; selon le sentiment le plus commun de nos jours, la consécration seule constituerait l'essence du sacrifice eucharistique. Cependant une opinion célèbre, défendue par Melchior Cano, Bellarmin, la théologie de Salamanque, saint Alphonse de Liguori, veut que le sacrifice consiste essentiellement et dans la consécration, qui prépare la victime, et dans la communion, qui la détruit et la consume (4).

(1) MELCHIOR CAN., *De locis théol.*, lib. XII, cap. 13, ad. 4; AZOR, lib. X, cap. 19.

(2) MELCHIOR CAN., *ibid.*; VALENTIA, disp., VI, punct. 1, q. 1.

(3) Cf. *American Ecclesiastical Review*, juillet, sep. 1905, avril et décembre 1906.

(4) CANO, *loc. cit.*, BELLARMIN., *De Missa*, lib., II., cap. XXVII, prop., 7 et 8; SALMANT., disp., XIII, dub. II, n. 29; S. ALPHONS., lib. VI, 305.

Nous estimons que la doctrine véritable peut se formuler ainsi : l'essence de la messe consiste uniquement et adéquatement dans la consécration, et elle implique une relation à la communion du prêtre comme à une partie intégrante.

Le Christ étant toujours à l'autel le principal célébrant, on devra appeler action proprement sacrificatoire celle qui est faite au nom du Christ, c'est-à-dire par le prêtre en tant qu'il représente la personne de Notre-Seigneur. D'autre part, comme la notion du sacrifice comporte une certaine immolation au moins mystique, l'action essentielle est celle qui change ou détruit équivalamment la victime; et, enfin, puisque la messe est inséparable de la croix, l'acte constitutif du sacrifice doit représenter l'immolation du Sauveur sur le calvaire.

C'est bien ce que remarque le concile de Trente : « Le Sauveur a laissé dans son Eglise un sacrifice visible, comme le requiert la nature humaine, pour représenter le sacrifice sanglant accompli une fois sur la croix (1). »

Voilà les trois principaux caractères de l'action sacrificatoire : elle est faite au nom du Christ, elle immole la victime, elle représente le sacrifice du calvaire.

Ces caractères ne conviennent qu'à la consécration.

L'offrande, soit celle qui précède soit celle qui suit l'élévation, est d'institution ecclésiastique, se fait au nom personnel du prêtre ou au nom

(1) Conc. Trident., sess XXII, cap. 1

de l'Eglise, ne produit aucun changement dans la victime. S'il est vrai que tout sacrifice est une oblation, il est manifeste aussi qu'il suffit d'une oblation implicite, comme celle qui a lieu dans l'acte même de la consécration, qui met le Christ dans un état de victime devant son Père.

La fraction est une cérémonie accidentelle, qui n'existe pas dans toutes les liturgies et qui est supprimée si l'hostie vient à tomber dans le calice.

La distribution aux fidèles n'est ni de l'essence ni de l'intégrité du sacrifice, le concile de Trente déclarant légitime la messe privée lors même qu'aucun fidèle n'y communierait (1).

La communion du prêtre appartient sans nul doute à l'intégrité, parce qu'elle est le couronnement normal et la consommation du sacrifice. Celui qui célèbre à l'autel doit participer aux dons de l'autel, et il va de soi que le sacrifice offert sous les espèces du pain et du vin s'achève sous la forme d'un banquet et d'une communion.

Mais cette communion du ministre n'est pas l'acte essentiel du sacrifice. Le célébrant communique, non point au nom du Christ et en vertu des pouvoirs divins de son sacerdoce, mais en son nom propre, comme fidèle, et pour son utilité personnelle. Et puis, l'acte constitutif est celui qui produit et immole la victime. La communion ne fait point cela, elle suppose la victime, elle la prend déjà sacrifiée : ce qui est nourriture, re-

(1) Sess. XXII, cap. VI.

marque saint Grégoire de Nysse, est déjà immolé (1).

La raison principale de l'autre opinion est celle-ci : La communion est un acte essentiel, parce qu'elle détruit définitivement la victime en la consommant.

L'objection repose sur une équivoque assez fragile. Cette consommation ne comporte, en réalité, qu'un changement local, le passage en nous de la victime : la destruction de l'hostie, qui est l'acte proprement sacrificatoire, l'acte grandiose et vraiment sacerdotal, doit s'accomplir, non dans le corps du communiant, mais sur l'autel du Seigneur!

Cette opinion en vient à confondre le sacrifice avec le sacrement. Le sacrement ne saurait produire ses effets sans être reçu en nous, mais le sacrifice peut exister et opérer sans la communion du célébrant ou des assistants.

La consécration, au contraire, réunit tous les caractères de l'action sacrificatoire (2). D'abord, elle est faite en la personne du Christ, car c'est bien au nom du principal célébrant que le prêtre dit : ceci est mon corps. De même donc que la puissance de consacrer est de l'essence du sacerdoce, de même la consécration est de l'essence du sacrifice, attendu que le sacrifice et le sacerdoce s'appellent et se correspondent.

Elle est ensuite, une immolation équivalente, parce que, en vertu des paroles, le corps est mis

(1) S. GREGOR. NYSSEN., *In Christi resurrect.*, orat. 1; P. G., XLIII, 127, ss.

(2) Cf. Card. GASPARRI, *Tractatus canonicus de SS. Eucharistia*, t. I, p. 17.

d'une part, le sang de l'autre, ce qui constitue le Christ dans un état de mort mystique. Par là même, cette séparation mystique du corps et du sang représente le sacrifice du calvaire, dans lequel le corps et le sang furent séparés en réalité.

Voici avec quelle concision pleine saint Thomas résume tout cet enseignement : « Le sang consacré séparément représente très expressivement la passion du Christ (1)... La représentation de la passion du Seigneur a lieu dans la *consécration* de ce sacrement (2)... La consécration du chrême ou de toute autre matière n'est pas un sacrifice, *comme la consécration de l'Eucharistie* (3)... C'est dans la consécration de ce sacrement que le sacrifice est offert à Dieu (4). »

III

COMMENT LA CONSÉCRATION EST UN SACRIFICE VÉRITABLE. — DIVERSES EXPLICATIONS

C'est donc une vérité acquise en théologie que la consécration de l'Eucharistie est un sacrifice; mais, cela admis, les difficultés recommencent et les solutions se compliquent.

Une première explication est à écarter : la consécration est un sacrifice parce qu'elle détruit la

(1) III. P., q. 78, a. 3, ad 2.

(2) III. P., q. 80, a. 12, ad 1.

(3) Q. 82, a. 4, ad 1.

(4) *Ibid.*, a. 10.

substance du pain et du vin et atteste ainsi le souverain domaine de Dieu sur la créature.

— Ce qui constitue le sacrifice c'est l'immolation de la victime elle-même et non la destruction de tout autre objet. Dans l'Eucharistie la victime c'est uniquement le Christ rédempteur : la destruction ou la cessation du pain et du vin est donc étrangère à la notion du sacrifice eucharistique.

Suarez, suivi en ces derniers temps par Scheeben, corrige la théorie (1). La consécration est sacrifice, non pas précisément en tant qu'elle comporte la cessation du pain et du vin, mais en tant qu'elle amène la présence réelle du corps et du sang, qui sont la victime. S'il faut une certaine destruction dans le sacrifice, pas n'est besoin que ce qui est offert soit détruit lorsque ce qui est offert est la plus noble des réalités. A la messe il y a conversion surnaturelle et miraculeuse du pain et du vin, mais pour cette fin grandiose que soit offerte à Dieu et rendue présente sur l'autel cette réalité excellente et si agréable à Dieu qui est le Christ Dieu-Homme.

— On voit que Suarez modifie arbitrairement la notion du sacrifice pour la faire cadrer avec son système. Quoiqu'il en dise, c'est bien la même réalité qui est offerte et qui est immolée. De même que la simple production de la victime n'est pas le sacrifice, la cessation du pain et du vin avec la production du corps et du sang de

(1) SUAREZ, disp., LXXV, sect. 5.

Jésus-Christ ne saurait non plus constituer la raison formelle du sacrifice de l'autel.

Plus singulière, la solution imaginée par le cardinal Cienfuegos (1). Le Christ, au moment où il est rendu présent sur l'autel, exerce les opérations de la vie sensitive, puis il les suspend, jusqu'à ce que, à l'instant du mélange de l'hostie avec le sang, il ressuscite en quelque sorte et reprenne l'usage complet de sa vie humaine. C'est dans cette suspension des actes sensitifs que consiste le sacrifice.

— Tout cela est arbitraire, sans aucune preuve qui établisse cette vicissitude, ces alternatives dans les opérations des facultés organiques. Et puis, on oublie que la messe n'est pas un sacrifice quelconque, mais la représentation du sacrifice de la croix. Or, cette suspension des actes sensitifs, même si elle était réelle, n'aurait aucun rapport avec l'immolation du calvaire.

Une conception non moins arbitraire vient d'être proposée récemment dans une revue américaine. Le Christ est immolé et comme anéanti à l'autel, parce que, privé des actes de la vie ordinaire, il est réduit comme à l'état de matière inorganique et il s'évanouit à tel point, sous les espèces sacramentelles, qu'il devient imperceptible à nos sens (2).

— Théorie absolument inacceptable. Il ne faut pas laisser dire que le Christ est réduit dans l'Eucharistie à l'état de matière inorganique. Nous

(1) Card. CIENFUEGOS, *Vita abscondita*, Rome, 1738, disp. II, lect. 1.

(2) *American Ecclesiastical Review*, May 1913

avons montré (1) que le corps du Sauveur même dans son état sacramentel reste vivant, organisé, avec tous ses accidents, ses propriétés et ses gloires; il est même vraisemblable que Jésus-Eucharistie exerce par miracle les actes de la sensibilité : il en a, en un mot, la pleine vie de la connaissance, des affections, de l'amour (2).

D'ailleurs, si l'anéantissement dont on nous parle venait à se réaliser, nous aurions à la messe un sacrifice d'un genre tout nouveau, non pas la représentation, non pas la rénovation, du sacrifice de la croix.

Le cardinal de Lugo, dont le sentiment a été adopté par Franzelin, Hurter, de Augustinis, Tanqueray, essaie de résoudre ainsi le problème : La position distincte du corps sous les espèces du pain et la position du sang sous les espèces du vin suffisent bien pour représenter la passion, dans laquelle le corps fut séparé du sang, mais non pour constituer une immolation. Notre-Seigneur s'immole véritablement à l'autel parce qu'il descend à un état inférieur, *ad statum decliviorum*, se réduit à une sorte d'anéantissement, devient inutile aux fonctions de la vie humaine et apte seulement à être pris comme nourriture et comme breuvage (3).

— On peut s'étonner que cette théorie ait satisfait tant de théologiens de marque. Elle n'évite pas le grave inconvénient déjà signalé : la messe alors n'est plus le sacrifice de la croix renouvelé. L'immolation du calvaire a consisté dans la sépa-

(1) Voir p. 171.

(2) P. 181, ss.

(3) Cf. LUGO, disp. XIX, sect. v, n. 67.

ration du corps et du sang, non dans un anéantissement physique ou moral qui aurait rendu le Christ impropre aux fonctions de la vie humaine. Si le sacrifice eucharistique est une *descente* à cet état inférieur, il est d'un ordre tout singulier, sans rapport nécessaire avec la croix.

Mais devons-nous même accorder que l'état eucharistique soit celui qu'on nous décrit? Il est bien vrai que le Christ, dans la condition où il se met à l'autel, se voue à une sorte d'immobilité, d'isolement, se prive pour nous de cette gloire extérieure, de ce rayonnement de splendeur auquel il a droit. Cette sorte de dépouillement est de sa part la preuve d'un amour immense dont nous ne pourrons jamais le remercier assez; mais est-ce donc là une destruction et un anéantissement, comme on les conçoit dans le sacrifice proprement dit?

Bien que Notre-Seigneur soit pris comme nourriture et comme breuvage, il reste toujours immortel, il exerce les actes de la vie surnaturelle, vision et amour béatifiques, les actes naturels de l'intelligence et de la volonté, et, vraisemblablement aussi, les actes de la sensibilité. L'état eucharistique est un état miraculeux. Or, la notion de miracle comporte-t-elle une descente à un état inférieur, *ad statum decliviozem*?

Le Christ fut-il dans une condition inférieure, lorsque, suspendant un effet secondaire de l'étendue, il sortit miraculeusement du sein de sa mère, de la pierre du sépulcre, ou qu'il entra chez ses apôtres les portes fermées (1)?

(1) Cf. COGILLAN, *De Sanctissima Eucharistia*, p. 465.

Egalement insuffisante cette autre solution que la messe garde sa valeur de sacrifice comme renouvellement sous les saintes espèces des mêmes dispositions qu'avait l'âme du Christ sur le calvaire (1).

— Notre-Seigneur, assurément, renouvelle dans l'Eucharistie les dispositions admirables de sa passion, qui fut toute d'amour, et c'est encore ce qui donne à notre messe une telle valeur; mais ces sentiments sont renouvelés aussi au tabernacle et tant que Jésus-Hostie demeure avec les hommes. Si la conséquence est poussée jusqu'au bout, il faudra dire qu'il y a sacrifice non seulement à la messe, mais quand le Saint-Sacrement est exposé sur l'autel et même aussi longtemps que dure la présence réelle!

On a défendu brillamment, à notre époque, la théorie de l'immolation mystique sacramentelle (2).

La consécration est un sacrifice, non point parce qu'elle serait de nature à produire la mort si une autre cause n'arrêtait cet effet, mais parce qu'elle met le Christ dans une apparence extérieure de mort et de destruction qui est apte, non moins que la destruction réelle, à réaliser la signification symbolique propre au sacrifice. Quand la victime est offerte sous une espèce étrangère, il n'est pas besoin d'une immolation véritable, il suffit que cette victime soit représen-

(1) Cf. J. RIVIÈRE, *Revue pratique d'apologétique*, 15 janvier 1912, p. 600.

(2) Cf. Card. BILLOT, *De Ecclesiae sacramentis*, p. 611, ss; J. GRIMAL, S. M., *Le Sacerdoce et le Sacrifice de N.-S J.-C.*, IV. P., ch. I.

tée sous une apparence extérieure de mort. « En vertu des paroles du prêtre, le corps et le sang sont sensiblement représentés comme séparés : devant son Eglise, Jésus apparaît dans un état de mort. Et cela suffit pour rappeler et représenter à Dieu pour nous la valeur infinie de la croix, avec les adorations actuelles de Jésus; cela suffit pour signifier et représenter devant Dieu les hommages et les expiations de l'Eglise dont Jésus est le chef religieux et la victime; cela suffit donc pour constituer un très réel sacrifice (1). »

— Nous avons de la peine à le comprendre. Si l'immolation n'est que sacramentelle, elle n'a que l'efficacité d'un signe; le sacrifice consiste à signifier, à représenter, il n'est pas un sacrifice plénier. La séparation sacramentelle ne suffit pas pour mettre le Sauveur dans une apparence extérieure de mort. Supposons que le Christ n'eût jamais souffert la passion, il aurait pu néanmoins instituer le sacrement de son corps et de son sang sous les espèces du pain et du vin : la consécration le rendrait présent, dans cette hypothèse, comme il est présent aujourd'hui, et pourtant elle ne le constituerait pas dans une apparence extérieure de destruction et il ne serait pas vrai que devant son Eglise Jésus apparaît dans un état de mort (2).

Une autre solution a trouvé bon accueil auprès de certains théologiens récents, comme M. Coghlan (3). Le sacrifice de la messe tel qu'il est en

(1) J. GRIMAL, *loc. cit.*

(2) Cf. COGLAN, *op. cit.*, p. 466.

(3) *Ibidem.*

lui-même ne comporte aucune destruction de la victime, aucune immolation proprement dite, et il consiste en ce que la passion est représentée de la manière la plus expressive par une image parfaite, la passion du corps sous l'espèce du pain, la passion du sang sous l'espèce du vin : image à la fois très significative et très efficace, qui applique *ex opere operato* — indépendamment des dispositions du prêtre et des assistants — les effets du sacrifice de la croix.

Cette théorie tend donc à montrer que le sacrifice de la messe est identique au sacrifice du calvaire : pas d'immolation nouvelle, mais présence de la même victime, image de la mort sur la croix, application des mêmes effets.

— Mais est-il vrai que la présence de la victime, l'image de son immolation passée, l'application des effets, constituent un sacrifice véritable? Supposons que Notre-Seigneur apparaisse crucifié sur l'autel et vient nous appliquer les effets de sa mort : nous avons sa présence réelle, l'image très expressive de sa passion, l'image aussi très efficace qui nous communique la valeur divine jadis versée pour nous; nous n'avons pas un sacrifice, mais la *représentation* fructueuse d'un sacrifice.

La nouvelle conception revient sous une autre forme à l'opinion de Vasquez, elle ramène la messe à un sacrifice purement relatif, à une *mémoire* du sacrifice de la croix, mémoire d'ailleurs expressive, utile, source de grâces pour nos âmes. C'est assez pour la réfutation des protestants qui ne voient dans la messe qu'un souvenir vide de

toute réalité, ce n'est point assez pour la théologie du sacrifice; ce n'est point assez pour la pleine intelligence du concile de Trente, qui appelle notre sacrifice une *immolation* non sanglante : *continetur ET incruente IMMOLATUR* (1).

IV

LA SOLUTION PRÉFÉRABLE

Nous retiendrons de toute cette controverse que la messe est inséparable du sacrifice de la croix : oui, il faut retrouver à l'autel la même victime qu'au calvaire, le même prêtre principal, les mêmes effets. Nous venons de montrer, d'autre part, que la présence réelle de la victime, l'image de son immolation, l'application des effets, ne sont que la mémoire fructueuse d'un sacrifice, non le sacrifice proprement dit. Il faut donc que la messe, sacrifice véritable, non seulement représente mais renouvelle de quelque manière le sacrifice du calvaire, qui a consisté dans la séparation de l'âme et du corps, du corps et du sang. Comme elle n'est pas une rénovation sanglante, elle ne doit pas produire la séparation réelle; comme elle est plus qu'un sacrifice relatif, elle doit à la fois représenter la séparation, opérer la séparation *virtuellement*, et appliquer les fruits de la passion.

(1) Sess. XXII, cap. 2.

Que la double consécration *représente* la séparation accomplie sur la croix et qu'elle *applique* les fruits du calvaire, c'est accordé par toutes les écoles; voyons comment elle renouvelle et *produit virtuellement* la séparation. Nous savons, d'une part, que les paroles sacramentelles réalisent uniquement ce qu'elles signifient, et, d'autre part, que les paroles de la première consécration signifient seulement la présence du corps et les paroles de la seconde consécration, seulement la présence du sang; nous concluons que les paroles de la première consécration ne réalisent par elles-mêmes que la présence du corps et celles de la seconde que la présence du sang : en vertu des paroles il devrait y avoir sur l'autel le corps sans le sang et le sang pareillement sans le corps et le corps sans l'âme principe de vie. Donc, les paroles, par elles-mêmes, comportent la séparation, et, si la séparation n'a pas lieu, c'est qu'elle est empêchée par la loi divine de la concomitance.

« Maintenant, dit saint Thomas, que le sang du Christ n'est pas séparé du corps, nous avons, en vertu de la concomitance réelle, le sang avec le corps sous l'espèce du vin. Mais, si durant le temps de la mort du Christ, lorsque le sang fut réellement séparé du corps, ce sacrement eût été consacré, il y aurait eu sous l'espèce du pain le corps tout seul et sous l'espèce du vin le sang tout seul... L'âme est dans ce sacrement par suite de la concomitance réelle et non en vertu de la consécration. Et c'est pourquoi, si ce sacrement avait été consacré alors que l'âme était séparée du

corps, l'âme du Christ n'aurait pas été sous ce sacrement (1). »

— On objecte que cette séparation devrait se faire non en vertu des paroles, mais par suite de l'état réel dans lequel se trouveraient les parties de l'humanité sainte de Notre-Seigneur.

— Les paroles réalisent précisément cet état réel dans lequel se trouve le Christ dans l'Eucharistie : donc, par elles-mêmes, elles comportent la séparation et elles la produisent quand la loi de la concomitance n'empêche pas leur effet.

— On ajoute : Les paroles sacramentelles ne tendent pas à séparer le corps et le sang, mais à transsubstantier le pain et le vin.

— Oui, les paroles tendent directement à la transsubstantiation, mais la transsubstantiation implique elle-même cette loi que le terme de la conversion du pain soit le corps tout seul et le terme de la conversion du vin, le sang tout seul. Quoiqu'il ne vise pas immédiatement la séparation, l'acte transsubstantiateur la comporte, et, ainsi la parole qui fait naître Jésus à l'autel est en même temps le glaive qui sépare et divise, selon le langage des Pères (1).

— Mais, poursuit-on, puisque, en fait la séparation n'a pas lieu, la consécration ne saurait être appelée une immolation.

— Gonet répond (2), et à notre avis, excellemment : Il suffit pour la réalité du sacrifice que la mort doive suivre naturellement, en vertu de

(1) S. THOM., III. P., q. 81, a. 4, ad 2 et 3.

(2) Cf. S. GREGOR. NAZIANZ., Epist. 171 (al. 240), ad Amphiloch.; P. G., XXXVII, 280, 281.

l'acte sacrificateur. Si Dieu dans l'ancienne loi, avait conservé la victime après le coup mortel, il y aurait eu vrai sacrifice : du fait que le coup devait donner la mort, il signifiait le souverain domaine du Créateur sur toute vie. Pareillement dans le cas présent, puisque la consécration en vertu des paroles comporte la séparation du corps d'avec le sang, elle est mortelle par elle-même et constitue un vrai sacrifice.

Cette solution peut s'éclairer d'un exemple saillant, celui du martyr. Selon l'enseignement de nombreux auteurs, il n'est pas requis pour la couronne du martyr que la mort suive effectivement, il suffit qu'il y ait blessure capable d'entraîner le trépas, lors même que par miracle, la mort serait arrêtée, comme on le raconte de sainte Thècle, la première martyre.

Après l'examen très attentif que nous avons fait de toutes les solutions proposées par les théologiens, c'est encore celle de Gonet et de Billuart qui nous paraît la plus satisfaisante. Le P. Monsabré l'a trouvée si belle qu'il la proposée à son auditoire de Notre-Dame : « Car, entendez-le bien, si le Christ ressuscité n'avait la propriété d'appeler toute sa vie là où il y a une partie de lui-même, son corps et son sang seraient séparés et mis à part par ces paroles prononcées sur des matières distinctes : « Ceci est mon corps; — ceci est mon sang. » Il continue de vivre sous un coup mortel et cependant il exprime, autant qu'il est en lui, l'état de mort et de destruction propre au sacrifice (1). »

(1) P. MONSABRÉ, 70^e conférence.

Cette théorie fait bien ressortir la relation de la messe au sacrifice de la croix : même Victime, même Prêtre, application des mêmes effets; image expressive de la séparation du calvaire; rénovation de cette séparation, non pas effectivement, la mort étant arrêtée par une loi divine, mais virtuellement, parce que le coup serait mortel de sa nature. Voilà pourquoi il y a à l'autel immolation véritable, quoique non sanglante.

V

L'ESSENCE DU SACRIFICE ET LA CONSÉCRATION DES DEUX ESPÈCES

Si la messe est la rénovation ou du moins l'image très expressive de la séparation qui eut lieu sur le calvaire, la consécration des deux espèces est absolument nécessaire pour représenter cette immolation.

Des hésitations cependant se sont manifestées chez les théologiens.

Une première opinion nie que la double consécration soit de l'essence du sacrifice, parce que sous une espèce la victime est suffisamment immolée et la passion suffisamment représentée, le corps tout seul étant contenu sous l'espèce du pain, *vi verborum*, et le sang tout seul sous l'espèce du vin (1).

(1) Cf. SUAREZ, disp. XLIII, sect. 3.

D'autres docteurs distinguent : l'essence du sacrifice est sauvée avec la consécration d'une seule espèce mais sans les deux consécrations le sacrifice n'a ni son intégrité ni sa signification complète (1).

La plupart des théologiens, du moins à notre époque, estiment que la double consécration est de l'essence du sacrifice eucharistique.

Il est certain que le Christ a consacré les deux espèces et qu'il a prescrit aux apôtres et à leurs successeurs dans le sacerdoce d'agir de même (2). L'exemple et le commandement du Seigneur dans une matière si fondamentale semblent bien viser ce qui est indispensable et essentiel dans le sacrifice.

Sans la double consécration, la messe ne saurait être appelée le sacrifice de la nouvelle loi : parce qu'elle ne serait point semblable à l'oblation de Melchisédech, qui fut faite sous les deux espèces; et parce qu'elle ne pourrait ni renouveler ni représenter le sacrifice de la croix. Il y eut sur le calvaire les deux éléments à la fois, le corps séparément du sang, le sang séparément du corps. La représentation exacte de cette immolation exige donc qu'il y ait en vertu des paroles le corps et le sang en même temps sur l'autel, le corps séparément du sang, le sang séparément du corps. Avec une seule espèce, on a bien le corps sans le sang, *vi verborum*, et réciproquement, on n'a pas à la fois le corps mis d'un côté séparément du sang, le sang mis d'un côté séparé-

(1) Cf. YSAMBERT., q. 83, dist. 3, a. 9; FRASSEN, 'q. 3, concl. 2.

(2) Conc. Trident., sess. XXII, cap. 1.

ment du corps. Donc, sans la double consécration, impossible la reproduction fidèle du drame de la croix.

Nous avons expliqué précédemment que le sacrement peut, à la rigueur, exister sans le sacrifice et qu'une matière peut être consacrée valablement sans l'autre (1). Le précepte qu'impose la double consécration est toujours très grave et très rigoureux. D'anciens auteurs pensaient qu'il est seulement ecclésiastique; d'autres ont ajouté que, s'il est en soi de droit divin, le Souverain Pontife, pour des raisons majeures, pourrait en dispenser; le sentiment aujourd'hui commun tient que le précepte est divin et absolument indispensable, parce que la double consécration est de l'essence ou au moins de l'intégrité du sacrifice.

VI

CONCLUSION

Malgré leur variété assez discordante, les solutions des théologiens aboutissent à ce résultat de nous faire voir tous les divers aspects du mystère, de nous donner l'idée pleine de l'état sacramentel de Jésus-Christ dans l'Eucharistie.

Mais la piété catholique n'est pas attachée à la fortune d'un système d'école : il lui suffit de sa-

(1) Voir p. 214-215.

(2) Cf. SUAREZ, disp. XLIII, sect. 4; YSAMBERT et FRASSEN, *loc. cit.*; GONET, disp. III aa. v et VI; SALMANT., disp. IV, dub v.

voir ce qu'enseigne le concile de Trente, que la messe est le vrai sacrifice nouveau; la vraie forme du culte dans l'Eglise de Dieu, qu'elle contient la victime du Calvaire et applique *ex opere operato* les fruits du sacrifice rédempteur.

Il est souverainement consolant pour tous les fidèles de penser que Notre-Seigneur est toujours prêtre à l'autel, qu'il offre toujours à son Père ces sentiments parfaits, héroïques, sublimes, qui jaillirent de son âme durant sa passion, sur l'arbre de la croix, jusqu'au dernier instant.

Voilà comment la messe procure à Dieu une louange et une gloire dignes de lui! Ainsi se trouve justifié de nouveau ce que nous disions au début de ce livre, que le sacrifice eucharistique perpétue le mystère d'amour, continue la séparation pour le mystère du mal, inaugure le mystère du triomphe.

Les vrais chrétiens unissent leurs sentiments à ceux du Prêtre et de la Victime, afin d'aimer et de remercier par le Christ immolé à l'autel et de préparer le règne de Dieu — règne intérieur dans les âmes et règne social dans le monde — par l'Eucharistie.

CHAPITRE III

Les effets du sacrifice de la Messe

I

LE SACRIFICE DE LA MESSE EST A LA FOIS LATREUTIQUE, EUCHARISTIQUE, PROPITIATOIRE, IMPÉTRATOIRE.

Les hérétiques, soit anciens soit modernes, ne se sont pas trop attardés à nier que l'Eucharistie soit une louange, une adoration, une action de grâces, mais ils ne conçoivent pas comme nous la portée du culte latreutique et eucharistique : pour eux, la célébration de la cène ne dépasse pas le sacrifice métaphorique de la prière extérieure; pour nous, la messe, parce qu'elle représente et renouvelle mystiquement l'immolation du calvaire, offre à Dieu une adoration, une louange, des remerciements infinis.

Ce que les novateurs ont surtout méconnu c'est la valeur propitiatoire et la valeur impétratoire de l'Eucharistie.

Les Anglicans admettent encore une certaine efficacité impétratoire, mais il restent d'accord avec les autres protestants pour exclure le sacrifice expiatoire.

L'église catholique croit au sacrifice intégral d'adoration, d'expiation, d'action de grâces et d'impénétration.

Par le fait que Notre-Seigneur est victime à l'autel pour les hommes devant son Père, il affirme de la façon la plus expressive les droits et le domaine souverains de Dieu sur toutes choses : voilà le sacrifice de latrie. En s'offrant en holocauste, ce prêtre, cette victime d'une valeur infinie, procure à la Trinité la gloire qui lui convient, lui rend une louange égale aux bienfaits : c'est le culte eucharistique.

Si les prières que nous faisons au nom du Christ méritent d'être exaucées : « Tout ce que vous demanderez en mon nom vous sera accordé (1) », à plus forte raison Dieu écoutera-t-il la grande voix du sacrifice dans lequel son Fils est à la fois le suppliant et l'hostie.

Application actuelle du sacrifice de la croix, la messe doit obtenir aujourd'hui les biens que la passion nous a autrefois mérités, c'est-à-dire tout ce qui est nécessaire et utile au salut.

C'est pourquoi toutes les liturgies contiennent des prières d'adoration, de louange, de demande, qui affirment très efficacement la valeur latreutique, eucharistique, impétratoire, du mystère de nos autels.

(1) MATTH., VII, 7, XX, 22; JOAN., XIV, 13, XVI, 23.

Il nous faut insister plus longuement sur le point qui a été nié avec plus d'opiniâtreté.

Le sacrifice est appelé propitiatoire parce qu'il apaise la colère divine, incline Dieu à nous redonner son amitié et à nous remettre la peine due pour nos fautes. De là trois aspects : en tant qu'il nous rend favorable le Dieu offensé, le sacrifice est spécialement *propitiatoire*; en tant qu'il obtient la grâce pour effacer la culpé, laver la souillure de l'âme, il est *expiatoire*; en tant qu'il est le paiement de nos dettes à la justice infinie, il est *satisfactoire*. La propitiation est considérée avant la rémission du péché, parce qu'elle rend propice celui qui aurait le droit de punir; l'expiation vise surtout l'ablution intérieure de l'âme; la satisfaction vient après la justification et regarde la solution de la dette.

Le sacrifice de l'autel a cette valeur plénière : de propitiation par rapport à Dieu, d'expiation par rapport à la faute, de satisfaction par rapport à la peine.

Telle est la portée des enseignements du concile de Trente : « Anathème à qui dirait que le sacrifice de la messe est seulement un sacrifice de louange et d'action de grâces ou une simple commémoration du sacrifice accompli sur la croix, et qu'il n'est pas propitiatoire ou qu'il sert seulement à celui qui le reçoit et ne doit pas être offert en faveur des vivants et des défunts pour les péchés, les peines, les satisfactions et les autres nécessités (1) ».

(1) Sess. XXII, can. III.

Le concile distingue les péchés, les peines, les satisfactions. Dans les vivants toute oeuvre pénale accomplie sous l'influence de la charité est une satisfaction; dans les âmes du purgatoire, qui peuvent souffrir seulement, la peine subie n'est pas une satisfaction proprement dite, mais le paiement d'une dette.

Ainsi, la messe est offerte pour les péchés, afin qu'ils soient effacés, pour la peine, afin qu'elle soit remise, et pour toutes les diverses nécessités qui sont la conséquence du péché.

Cette valeur propitiatoire est affirmée assez clairement dans les paroles de l'institution. C'est en qualité de sang versé que le sang de Jésus figure dans la coupe (1); l'effusion de ce sang soit sur le calvaire soit dans le calice est faite pour un grand nombre, *pro vobis et pro multis*, en vue de la rémission des péchés, *in remissionem peccatorum* (2). Ainsi, dans l'intention du Sauveur, le sacrifice du calvaire et celui de l'autel devaient être une propitiation immense et universelle pour les péchés : sur le calvaire la valeur propitiatoire fut consommée, sur l'autel chrétien elle est appliquée.

Les Pères font pénétrer la doctrine parmi les croyants. « Chaque année, dit Tertullien, nous faisons des offrandes pour nos défunts, nous prions pour leurs âmes, nous demandons pour elles le rafraîchissement (3). »

— « Jadis, écrit saint Ambroise, on offrait les

(1) Voir p. 299.

(2) LUC., XXII, 20; MARC, XIV, 21; MATH., XXVI, 28.

(3) TERTULL., *De corona militis*, c. III; *De monogamia*, c. X; P L., II, 73, 942.

agneaux et les génisses; aujourd'hui le Christ, renouvelant sa passion, s'offre comme prêtre pour la rémission de nos péchés (1). » — « Par cette hostie propitiatoire, conclut saint Cyrille de Jérusalem, nous invoquons Dieu pour la paix commune de l'Eglise, pour les rois, les soldats, les malades, les affligés, tous ceux qui ont besoin de secours; ensuite pour les défunts, nos pères saints, les évêques, tous ceux qui ont quitté ce monde. Nous croyons que les âmes recevront un soulagement des supplications qui sont faites tandis que la sainte et adorable victime est là sur l'autel (2). »

Saint Augustin rapporte et fait sienne la croyance de sa pieuse mère : « Ne vous préoccupez pas de mon corps; je vous demande seulement de vous souvenir de moi lorsque vous monterez à l'autel du Seigneur (3). »

Et il ajoute qu'on offrit pour elle le sacrifice de notre rédemption : « *Cum offerretur pro ea sacrificium pretii nostri* (4). »

La notion fondamentale du sacerdoce requiert que le prêtre offre des dons et des sacrifices pour les péchés (5). Si l'Eglise du Christ ne se conçoit pas sans un sacerdoce visible (6), elle ne peut manquer du sacrifice véritable de propitiation grâce auquel la culpabilité est effacée, la peine remise ou diminuée.

(1) S. AMBROS, *De Offic.*, lib. I, c. XLVIII, n. 238, P. L., XVI, 101

(2) S. CYR. HIÉROS., *Catech. myt.* v, n. 8-9; P. G., XXXIII, 1116

(3) S. AUGUSTIN., *Confess.*, lib. IX, c. XI; P. L., XXXII, 775.

(4) *Ibid.*, cap. XII, n. 32; P. L., XXXII, 777.

(5) *Hebr.*, v.

(6) Cf. *Hors de l'Eglise point de salut*, pp. 223, ss.

Enfin, la voix du sang a toujours une éloquence irrésistible, et que dire quand c'est le sang d'un Dieu? Il doit être souverainement propitiatoire le sacrifice où le prêtre et la victime d'une dignité divine plaide pour l'humanité coupable; il est souverainement satisfactoire l'acte liturgique par lequel sont appliqués des mérites d'une valeur infinie. Cette somme immense de la satisfaction rédemptrice fut versée sur le calvaire, nous la touchons maintenant et nous la faisons nôtre grâce au mystère de nos autels.

II

SI LE SACRIFICE PROPITIATOIRE PRODUIT SES EFFETS IMMÉDIATEMENT ET DIRECTEMENT

Il ne remet pas le péché mortel directement, comme le sacrement de pénitence, mais par une efficacité médiate, dans ce sens qu'il incline Dieu à accorder les grâces actuelles qui réveillent, excitent le pécheur et le font arriver peu à peu à la justification. « Ce sacrifice, dit le concile de Trente, est propitiatoire; et si nous approchons de Dieu avec un cœur sincère et une foi droite, avec crainte et respect, contrits et pénitents, il nous fait obtenir la miséricorde et trouver la grâce et le secours opportun dans nos besoins. Apaisé par cette offrande, le Seigneur nous fait grâce, ac-

corde le don de la pénitence et pardonne les péchés, même les crimes énormes (1). »

La messe opère à la manière du sacrifice de la croix, dont elle est l'application. Or, le sacrifice rédempteur n'a pas justifié les hommes immédiatement, mais il a calmé la colère divine et il a mérité tous les moyens surnaturels qui amènent les pécheurs au salut. Le sacrifice eucharistique, non plus, ne confère point par lui-même la justice, il obtient les secours qui disposent, préparent, conduisent, à la rémission des péchés.

Telle est la différence entre les sacrements et le sacrifice. Les sacrements sont institués directement pour conférer la grâce et sanctifier les hommes; le sacrifice est ordonné immédiatement au culte de Dieu et médiatement à la sanctification de l'humanité, c'est-à-dire que, en offrant à Dieu une adoration digne de lui et une réparation égale aux offenses, le sacrifice obtient que Dieu regarde les hommes avec faveur et leur accorde tous les secours pour rentrer en grâce avec lui.

Les péchés véniels, au moins, sont-ils remis directement par la messe? Quelques théologiens l'enseignent pour le cas où l'homme en état de grâce ne conserve aucune affection à ces sortes de fautes.

Le sentiment commun est que Dieu ne remet point l'offense vénielle sans un bon mouvement de notre part, sans une rétractation efficace de l'effet mauvais. S'il faut donc un acte de notre volonté, la messe ne guérit pas toute seule nos

(1) Sess. XXII, cap. II.

misères quotidiennes; mais elle nous vaut les grâces actuelles qui excitent les dispositions généreuses en vertu desquelles le péché véniel est effacé.

Quant à la peine temporelle, est-elle remise directement, au moins dans une certaine mesure, par le sacrifice eucharistique?

Nous avons entendu le concile de Trente proclamer que la messe est profitable aux âmes du purgatoire. Elle ne leur obtient point des grâces actuelles qui les aideraient à faire des actes satisfactoirs, ces œuvres n'étant plus possibles dans l'au-delà; elle leur remet donc directement la dette ou une partie de la dette contractée envers la justice divine.

Il faudra en dire autant des vivants, le concile ayant affirmé dans les mêmes termes que notre sacrifice de l'autel profite et aux vivants et aux défunts.

Les satisfactions merveilleuses du Christ appliquées dans ce sacrifice et dont nos actions tirent toute leur valeur ne doivent pas faire moins que nos satisfactions. Les nôtres remettent la peine ou une partie de la peine directement : de même que l'œuvre en tant que méritoire confère par elle-même et directement un certain droit à la gloire et à l'augmentation de la grâce, ainsi l'œuvre en tant que satisfactoire doit par elle-même et directement remettre ou diminuer la dette. C'est donc aussi directement que la messe solde, en tout ou en partie, la peine temporelle due pour le péché.

III

DANS QUELLE MESURE LA PEINE EST REMISE

S'il n'est pas défini que cette peine est *toujours* soldée par l'efficacité du sacrifice, il est acquis en théologie qu'une certaine quantité de la dette est remise aux vivants pour lesquels la messe est appliquée, à moins que la mauvaise volonté n'y mette obstacle.

Il est avéré, d'autre part, que cette somme n'est pas toujours remise en entier.

C'est que dans l'offrande il faut tenir compte, non pas seulement de l'excellence du don, mais encore de la dévotion de la personne qui donne (1), comme les deux petites pièces de la veuve eurent plus de valeur devant Dieu que la somptueuse aumône des riches (2). Dans la messe pareillement il ne suffit pas de considérer la valeur de cette offrande infinie, Dieu regardant aussi les dispositions intérieures des fidèles et remettant plus largement la dette partout où il trouve plus de dévotion et plus d'amour (3).

Il est de foi que la messe profite aux âmes du purgatoire et partant qu'elle remet quelque chose de la peine; mais dans quelle mesure et dans quel degré? Ni la foi ni la théologie n'ont une réponse complète. Le sacrifice de l'autel est

(1) Cf. S. THOM., III P., q. 79, a. 5.

(2) MARC., XII, 42.

(3) LUC., VII, 41-47.

une œuvre tellement exquise et parfaite qu'il est toujours agréé devant Dieu : on peut dire donc que toute messe soulage en fait les souffrances du purgatoire, bien qu'il ne soit pas certain qu'elle profite toujours directement à l'âme pour laquelle nous l'avons offerte. Elle n'est pas appliquée à la manière d'un paiement qui, fait au nom de telle personne, la rend quitte infailliblement, mais à la façon d'un suffrage qui est accepté pour un tel ou un tel selon la libre détermination de la Providence.

Nous pouvons donc conclure que la messe n'est jamais sans profit pour les défunts, sans qu'il nous soit possible de fixer ici-bas une mesure qui dépend du bon plaisir divin.

IV

SI LE SACRIFICE DE LA MESSE PRODUIT DE LUI-MÊME ET PAR SA SEULE VERTU, *ex opere operato*, SES EFFETS PROPITIATOIRES ET IMPÉTRATOIRES, OU BIEN DÉPENDAMMENT DES MÉRITES DU CÉLÉBRANT.
— L'INFAILLIBILITÉ DU SACRIFICE.

Les réponses des théologiens n'ont pas été toujours concordantes (1); on convient depuis longtemps que l'efficacité du sacrifice est indépendante des dispositions du ministre, qu'elle est *ex opere operato* (2).

(1) Cf. SUAREZ, disp. LXXXVII, sect. 3.

(2) Cf. GONET, disp. XI, a. IV, n. LXXX; FRANZELIN, thes. XIII; GOGHLAN, *op. cit.*, pp. 494, ss.

Suivant le concile de Trente (1), notre sacrifice tire sa valeur et son efficacité de Notre-Seigneur Jésus-Christ, à la fois hostie et prêtre, hostie d'un prix infini prêtre souverainement digne d'être toujours exaucé. Ce qui vient du Christ, célébrant et victime, n'est point subordonné aux dispositions des assistants ou du ministre secondaire : celui-ci ne fait pas valoir auprès de Dieu ses mérites ou les mérites du peuple, il applique, comme instrument, les mérites et les satisfactions de la grande Victime et de l'unique Pontife.

Efficace donc par elle-même, la messe produit *ex opere operato*, non pas la grâce sanctifiante, car c'est la causalité propre des sacrements, mais les grâces actuelles qui disposent à la justification ou qui provoquent les bons mouvements en vertu desquels le péché véniel est effacé; elle remet pareillement *ex opere operato quelque chose* de la peine temporelle, la rémission *complète* dépendant plus ou moins de notre ferveur.

Pour n'omettre aucune des précisions nécessaires, observons que la messe est offerte au nom du Christ, au nom de l'Eglise, au nom du prêtre comme personne privée.

Offerte au nom du Christ, la messe obtient toujours cette efficacité *ex opere operato* que nous venons d'expliquer.

Offerte au nom de l'Eglise, elle a un effet commun qui est toujours réalisé, parce que l'Épouse est toujours agréable à Dieu, toujours digne d'être exaucée. Ce fruit général est à la fois im-

(1) Scss. XXII, cap. 2.

pétratoire et satisfactoire, mais d'une valeur limitée, les œuvres seules du Christ ayant une portée infinie.

L'action personnelle du prêtre à l'autel peut revêtir, comme les œuvres saintes des justes, un triple pouvoir, méritoire, satisfactoire, impétratoire : en tant que méritoire, la valeur est inaliénable; en tant que satisfactoire, et impétratoire, elle peut servir à d'autres, et c'est dans ce sens que la messe du saint est préférable à la messe de l'apostat (1).

Les principes établis servent à résoudre la question connexe : si l'efficacité de la messe est infailible.

Quelques distinctions coupent court au débat soulevé jadis entre théologiens. L'efficacité qui vient de la messe elle-même en tant que sacrifice est infailible; seule, l'efficacité qui requiert le consentement de l'homme peut être empêchée.

Ainsi, une certaine rémission de la peine dans les justes a toujours lieu, un certain soulagement se fait toujours en purgatoire, bien que ce ne soit pas toujours en faveur de l'âme pour laquelle le sacrifice est offert (n. II, III). Ces effets sont immédiats, le sacrifice de lui-même et par sa vertu intrinsèque les produit toujours.

Dans les effets qui demandent notre concours, tels que la conversion, la persévérance, un résultat est toujours atteint, un résultat peut faire défaut : la messe obtient infailiblement les secours surnaturels, les bons mouvements, en un mot,

(1) Voir p. 235, 236.

les grâces suffisantes pour arriver au salut, persévérer dans la justice, et, si l'effet dernier est compromis cela tient à la défectibilité du libre arbitre, qui n'a point prêté son concours, non pas au manque de vertu dans le sacrifice, toujours propitiatoire devant Dieu et toujours fécond en grâces.

V

LA VALEUR DU SACRIFICE DE LA MESSE. — SI ELLE EST INFINIE

Nous entendons par la *valeur* du sacrifice la dignité morale qu'il possède, à raison surtout de la victime offerte et du principal célébrant, et qui le rend efficace pour nous appliquer ou nous obtenir les biens du salut. Les biens ainsi procurés sont les *fruits* du sacrifice. La valeur est aux fruits ce qu'est la cause par rapport aux effets.

On peut considérer la valeur en elle-même, dans l'acte premier, c'est-à-dire quant à sa suffisance, ou bien dans l'acte second, quant à son *efficacité* pratique et son application.

Du premier point de vue, la valeur de la messe est infinie et en étendue et en intensité, à cause de la dignité du Pontife et de l'Hostie, véritable personne divine. Par elle-même, donc, la messe est suffisante pour effacer les crimes de tous les hommes, satisfaire pour toutes les dettes, obtenir du Ciel tous les biens spirituels ou temporels qui ont trait au salut. Identique au sacrifice de la

croix, le sacrifice eucharistique en a toute la suffisance, toute la vertu, toute l'abondance, capable de sauver un nombre infini de créatures si elles pouvaient exister (1).

Du second point de vue, la valeur latreutique et la valeur eucharistique sont infinies également; une seule messe procure à Dieu une gloire qui surpasse toutes les louanges des créatures et une seule messe, avons-nous dit, suffirait à louer Dieu dignement même si la grande voix des anges et des saints venait à cesser pour toujours.

Mais l'efficacité impétratoire reste finie en réalité, parce que les biens obtenus sont finis; et, pareillement, la valeur satisfactoire, car ce qui est remis pratiquement ce n'est pas une peine infinie, mais une peine déterminée, dans la mesure de notre ferveur et de nos dispositions (2).

On a essayé de préciser davantage. Notre-Seigneur a-t-il décrété que la messe ne serait appliquée que jusqu'à un certain degré, que le sacrifice offert pour dix personnes leur profiterait moins que s'il était offert pour une seule? C'est l'opinion que suivent, après Scot, un grand nombre de théologiens soit anciens soit modernes. La plupart des thomistes, au contraire, et d'autres scolastiques, répondent que la valeur du sacrifice n'est pas limitée à tel degré, que les fruits obtenus sont proportionnés aux dispositions des fidèles, et, partant, qu'une messe offerte pour cent

(1) Cf. *Mystère de la Rédemption*, pp. 78, 88, 137, ss.

(2) Cf. S. THOM., III. P., q. 79, a. 5; CAJETAN, opusc., l. II, tract III; JOAN. a. S. THOM., disp. 32, a. 3.

personnes peut avoir pour elles autant d'efficacité que si elle était offerte pour une seule.

La première opinion fait valoir les raisons suivantes :

— Si la messe valait pour tous les fidèles, le prêtre serait tenu par charité de l'offrir pour tous.

— Pourvu que le célébrant n'ait exclu personne des fruits du sacrifice, il a rempli suffisamment ce précepte de la charité.

— On ajoute : Avec l'autre théorie, le prêtre pourrait par une seule messe satisfaire à l'obligation de plusieurs honoraires, ce qui est condamné.

— L'honoraire n'est pas le prix de la messe, mais une aumône prévue par l'Eglise pour la sustentation de ses ministres. Lors même que l'efficacité du sacrifice s'appliquerait à plusieurs personnes également, le célébrant ne serait pas autorisé à dépasser la somme déterminée par l'autorité légitime.

— Il serait superflu, poursuit-on, de réitérer l'offrande de la messe pour la même personne ou pour le même objet.

— Non, parce que la personne en faveur de laquelle on célèbre peut n'avoir pas toute la dévotion requise pour recevoir d'un seul coup le fruit plénier du sacrifice. De même, puisque cette valeur est appliquée aux défunts selon le bon plaisir divin, il importe de réitérer les messes pour les mêmes défunts, afin que chaque sacrifice augmente la mesure de l'application.

(1) Cf. SAJET et JOAN a S. THOM., *loc. cit.* GONET, disp. XI, a. v, n. c.

— On objecte enfin la déclaration de Pie VI. Ce Pape affirme, contre les novateurs de Pistoie, que, toutes choses égales d'ailleurs, la messe apporte un fruit spécial aux fidèles pour lesquels le sacrifice est spécialement appliqué (1).

— Remarquons bien que Pie VI a soin d'ajouter : toutes choses égales d'ailleurs, *cæteris paribus*; il ne dit point : les fruits du sacrifice sont tellement restreints à une personne qu'il ne peut profiter autant et davantage à d'autres dont la ferveur serait plus grande et les dispositions plus parfaites.

Les raisons de la seconde opinion semblent très solides.

La valeur de la messe est en soi inépuisable, comme la vertu du soleil. L'astre de splendeur distribue sa chaleur et sa lumière à tous les êtres selon leur capacité, ce que l'un reçoit ne nuit pas à la fécondité des autres. La messe, également, peut verser sans cesse les bienfaits divins sur l'humanité, et le don que s'approprie une âme ne doit pas amoindrir le don auquel d'autres âmes ont aspiré.

Si le fruit du sacrifice était ainsi limité, par la volonté divine, il semble que la part de chacun diminuerait dans la mesure où grandit le nombre des assistants et que la messe la plus fructueuse est celle qui réunit le moins de fidèles. Qui voudrait prendre à son compte de pareilles conséquences? Que l'église soit remplie ou vide, que

(1) Bull. *Auctorem fidei*, prop. 30; DENZINGER, 1530.

la paroisse soit restreinte ou immense, le sacrifice profite à chacun selon ses dispositions.

Aussi bien saint Thomas ignore-t-il cette limitation : pour lui, l'étendue des fruits du sacrifice répond à l'étendue de la dévotion : *secundum quantitatem devotionis* (1).

Une double conclusion pratique s'impose.

Quoiqu'il en soit de la probabilité des opinions, le célébrant doit viser au plus sûr : offrir spécialement le sacrifice pour ceux envers lesquels il est tenu spécialement, l'offrir ensuite *autant qu'il le peut* pour tous ceux que lui rendent chers sa piété et sa charité.

Puisque la dévotion est, de l'aveu de tous, l'indispensable condition pour recevoir pleinement les fruits du sacrifice, nous devons exciter dans notre cœur des sentiments intenses, comme si l'on assistait au drame du calvaire, exposer notre âme tout entière au soleil eucharistique, afin qu'elle soit baignée, pénétrée, de lumière, de chaleur et d'amour.

(1) S THOM., III. P. q. 79, a. 5.

CHAPITRE VI

Les sujets qui peuvent participer aux fruits du sacrifice de la Messe

I

LES VIVANTS

En vertu de son institution comme sacrifice, la messe peut être offerte pour tous les vivants, soit justes, soit pécheurs, soit baptisés, soit même infidèles.

Vasquez soutient que le baptême est la porte du sacrifice nouveau, aussi bien que des sacrements, et, donc qu'il est impossible sans le caractère baptismal de participer aux fruits de l'Eucharistie (1). Les autres théologiens cependant conviennent que, à moins d'une détermination spéciale de l'Eglise, tous les hommes dans l'état de voie ont besoin et sont capables des fruits du sa-

(1) VASQUEZ, disp. CCXXVII, cap. 3.

crifice. C'est que la messe, mémoire, rénovation, application, du sacrifice de la croix, doit s'étendre aussi loin que cette oblation immense, qui fut une impétration et une propitiation universelle pour tous les hommes.

Dans les justes le sacrifice peut réaliser tous ses fruits : obtenir les grâces nécessaires pour l'avenir, remettre les peines temporelles pour le passé : impétration et satisfaction. Aux pécheurs il procure les secours suffisants pour se repentir, apaiser la colère divine, arriver à la justification de l'âme : impétration et propitiation.

Dans les catéchumènes et les infidèles il opère de la même manière : comme impétration, il obtient les grâces actuelles qui disposent à la foi et au salut ; comme propitiation, il incline Dieu à pardonner, à ménager les moyens de miséricorde qui peuvent amener définitivement l'expiation de la faute, l'infusion de la grâce sanctifiante.

L'Eglise de Dieu, souveraine dispensatrice des trésors surnaturels, peut exclure certains vivants de la participation aux fruits du sacrifice. Tel est l'effet de l'excommunication.

Les coupables frappés par une sentence nominale sont entièrement privés de ce bienfait. Le prêtre, comme personne privée et priant en son nom propre, peut bien se souvenir à l'autel de ces égarés, invoquer pour eux le Dieu qui pardonne, il ne peut ni accepter un honoraire de leur main ni offrir la messe pour eux.

Quant aux excommuniés tolérés, l'Eglise se montre aujourd'hui très miséricordieuse : du fait qu'elle ne les met plus au ban de la société chré-

tienne, elle semble permettre d'offrir pour eux le sacrifice même solennel.

La conversion des infidèles est aussi une des intentions généreuses que le prêtre peut se proposer à l'autel. Est-il permis d'accepter un honoraire de la part des infidèles et de célébrer à leur intention? Le Saint-Office répondit, le 12 juillet 1865 : Affirmativement, pourvu qu'il n'y ait pas de scandale, qu'on n'ajoute rien à la messe, que dans l'intention des infidèles qui offrent l'honoraire il n'y ait rien de mauvais, d'erroné ou de superstitieux.

L'Eglise ne veut pas donner à penser que la religion des sectes séparées vaut autant que notre sainte religion catholique, et c'est pourquoi elle a défendu, le 19 avril 1837, d'accepter des honoraires de la part des schismatiques grecs, à moins qu'il ne soit constaté expressément que l'offrande est faite pour obtenir la conversion à la foi véritable (1).

II

LES DÉFUNTS DU PURGATOIRE

Nous savons dans quel sens le sacrifice remet la peine du purgatoire (2).

Nulle difficulté pour les défunts qui furent en ce monde marqués du caractère baptismal et in-

(1) Pour ces questions pratiques, voir les moralistes, par exemple LEHMKUHL, t. II; n. 241, ss.

(2) Voir p. 340.

corporés dans la société des enfants de l'Eglise.

Des théologiens (1) pensent que le sacrifice, en tant qu'il est offert au nom de cette Eglise des promesses, ne peut profiter aux défunts du purgatoire sauvés par un acte de contrition sans avoir reçu le sacrement de la régénération, qui ouvre la porte des trésors surnaturels dans la nouvelle loi. D'autres répondent que toutes les âmes du purgatoire constituent une seule et même société et que, à raison de leur état, elles sont égales entre elles soit pour les suffrages soit pour les satisfactions. D'autres enfin distinguent: si la valeur satisfactoire n'est pas applicable aux non baptisés dans l'autre monde *ex opere operato* en tant que valeur du sacrifice lui-même, elle peut être appliquée *ex opere operantis* en tant que valeur personnelle du célébrant ou des assistants. La raison fondamentale, disent-ils, c'est que, en vertu de la communion des saints, les justes peuvent céder à d'autres justes leurs satisfactions.

Le célébrant peut avoir l'intention de secourir autant qu'il dépend de lui tous les défunts du purgatoire.

Mais l'Eglise peut intervenir par des prohibitions spéciales. Elle refuse ses suffrages et son sacrifice à tous ceux auxquels elle a dû refuser la sépulture ecclésiastique, à tous ceux que son jugement extérieur considère comme placés hors de la voie du salut. Elle ne nie point, pour le for interne, les cas particuliers de bonne foi, elle ne

(1) Cf. SUAREZ, disp. LXXVIII, sect. 2, n. 6, et disp. LXXIX, sect. 10.

prononce la condamnation de personne, mais elle ne saurait prier officiellement pour ceux que la mort suspend hors de son sein. Le prêtre ne peut donc offrir au nom de l'Eglise le sacrifice de la messe ni pour les pécheurs excommuniés nommément et qui n'ont donné avant leur trépas aucune marque de repentir ni pour ceux qui meurent notoirement dans l'erreur.

Le Saint-Office, le 7 avril 1875, eut à résoudre ces deux cas : Est-il permis d'offrir la messe pour ceux qui meurent dans l'hérésie manifeste, surtout lorsque cette application serait connue? Cela est-il permis au moins dans l'hypothèse où l'application ne serait connue que du prêtre et de la personne qui donne l'honoraire? — La réponse fut négative dans les deux cas (1).

Si c'est un grand malheur de vivre et de mourir hors du corps de l'Eglise, personne ne sera puni pour son ignorance invincible, et la miséricorde infinie a d'inépuisables industries pour appliquer dans ce monde et dans l'autre les satisfactions du Rédempteur (2).

III

LES BIENHEUREUX

Le sacrifice est offert à Dieu pour reconnaître son souverain domaine, réparer dignement l'of-

(1) Cf. *Acta Apostolicæ Sedis*, Febr. 1893, p. 445

(2) Cf. *Hors de l'Eglise point de salut*.

fense commise envers son adorable majesté, remercier pour ses innombrables bienfaits, lui demander les secours dont nous avons besoin sans cesse pour fournir notre course vers l'éternité. Mais, de même que nos temples, quoique élevés à Dieu seul, peuvent honorer aussi les saints, le sacrifice, acte de latrie et comme tel réservé à Dieu, peut être célébré *en l'honneur* des saints.

Les protestants ont reproché à l'Eglise cette pratique comme une sorte d'idolâtrie. Le concile de Trente a répondu : « Bien que l'Eglise ait coutume de célébrer certaines messes en l'honneur et en souvenir des saints, elle enseigne d'autre part que le sacrifice n'est pas offert aux saints, mais à Dieu seul, qui les a couronnés. C'est pourquoi le prêtre ne dit point : Je vous offre ce sacrifice, saint Pierre ou saint Paul, mais, rendant grâces à Dieu de leurs victoires, il implore leur patronage, afin qu'ils daignent intercéder pour nous dans le ciel tous ceux-là dont nous faisons mémoire sur la terre... Anathème à qui dirait que c'est une imposture de célébrer des messes en l'honneur des saints pour obtenir leur intercession auprès de Dieu, ainsi que l'Eglise l'a toujours entendu (1). »

Comment justifier par des raisons théologiques cette croyance et ces usages ? — Nous pouvons offrir le sacrifice à Dieu tout d'abord pour le louer et le remercier des bienfaits accordés à ses élus : dans ce sens, la messe n'est pas offerte à propre-

(1) Sess. XXII, cap. III, can. 5

ment parler pour les saints, elle est offerte à Dieu comme action de grâces.

En second lieu, pour procurer la gloire et l'honneur des saints par l'imitation de leurs vertus. C'est ainsi que le prêtre, à l'offertoire, demande que le sacrifice profite à l'honneur des saints et tourne à notre utilité : *ut illis proficiat ad honorem, nobis autem, ad salutem*. On aura remarqué que dans ce cas nous prions plutôt pour nous que pour les saints : nous avons en vue notre sanctification, laquelle réjouit et honore les bienheureux.

Enfin, pour demander la gloire extrinsèque et le bonheur accidentel des triomphateurs de la patrie. Si la gloire intrinsèque des élus ne dépend point de nos prières, si leur félicité essentielle est invariable, ils sont capables cependant de certaines joies accidentelles nouvelles (1), lorsqu'ils voient que, à l'occasion de certains honneurs dont ils sont l'objet, Dieu est glorifié sur la terre, que les pécheurs se convertissent, que les justes se transfigurent davantage en leur idéal, le Christ-Jésus, que l'Eglise militante accomplit avec bonheur sa mission de salut. En demandant à la messe la réalisation de ces effets surnaturels, nous pouvons réjouir les bienheureux...

(1) Cf. S. THOM., IV *Sent.*, dist. 12, q. 2, a. 1; quæstiunc. 2 et dist. 45, q. 2, a. 2, quæstiunc 4; ad 3.

IV

L'APPLICATION DES FRUITS DU SACRIFICE

Trois sortes de fruits sont à considérer dans la sainte messe : le fruit *général*, auquel participent tous les fidèles, surtout ceux qui assistent au sacrifice; le fruit *spécial*, que le prêtre destine à certaines personnes déterminées; le fruit tout à fait *singulier*, qui revient au célébrant et lui demeure toujours propre.

Le fruit général ne demande, pour être obtenu, aucune application nouvelle : du moment que les prêtres veulent célébrer selon l'intention de l'Eglise, le courant surnaturel s'établit infailliblement et passe sur tous les fidèles.

Il en est de même du fruit singulier : il est attaché à l'oblation du sacrifice, il enrichit infailliblement le prêtre qui célèbre dignement selon que le prescrivent le Christ et l'Eglise.

Quant au fruit spécial, il requiert, pour être reçu en entier, l'application faite par le célébrant.

Si nous admettons que la valeur du sacrifice n'est pas restreinte à une ou plusieurs personnes, nous reconnaissons avec Pie VI que, toutes choses égales d'ailleurs, la messe apporte un fruit spécial aux personnes auxquelles il est spécialement appliqué (1).

Il appartient au prêtre, qui agit au nom du

(1) Voir p. 347.

Christ, de déterminer l'intention : à défaut de cette application, le fruit spécial tombe dans le domaine universel de l'Église.

L'application doit se faire avant la consécration, au moins avant la seconde, puisque, d'après le sentiment commun, la double consécration est de l'essence du sacrifice (1).

V

COROLLAIRE : LES EXCELLENCES DE LA MESSE

La conclusion qui découle de notre étude, sur l'essence, les effets, les fruits, les sujets, du sacrifice eucharistique, c'est que la messe est le trésor inappréciable de l'Église catholique.

La messe nous rappelle tout ce qu'il y a de grandiose dans notre sainte religion : la majesté du temps et de l'éternité couvre le tabernacle et à l'autel Dieu et l'homme se rencontrent un instant. Deux mots résument le christianisme : le calvaire et le ciel. Aucune date de l'histoire humaine, tragique ou glorieuse, aucun anniversaire, de deuil ou de triomphe, ne pourront jamais se comparer avec la date du Golgotha; car c'est sur le calvaire que le plan divin fut consommé. Mais le calvaire est fait pour le ciel : il a d'abord ouvert le paradis, et, désormais, on est plus près du ciel sur le calvaire, de même que sur la croix on est plus près de Dieu.

(1) Cf. LEHMKEHL, n. 255 ss.

Pour comprendre les excellences de la messe, il suffit de la mettre en rapport avec le calvaire et avec le ciel.

La messe et le calvaire. C'est le même prêtre, c'est la même victime, ce sont des miracles analogues, ce sont les mêmes effets.

Le même prêtre. L'ordination sacerdotale nous consacre les instruments du Christ, nous donne, pour ainsi dire, ses traits et sa figure, au point que le prêtre devient un autre Christ, *sacerdos alter Christus*. Le ministre fait le signe, prononce les paroles; celui qui consacre, celui qui célèbre, celui qui sacrifie, c'est le Christ. Voilà le Prêtre adorable que notre foi doit toujours regarder à l'autel.

La même victime : nous avons expliqué longuement comment la messe renouvelle l'immolation du calvaire et met dans un état de mort ce Christ glorieux qui, même après l'action du sacrifice, consent à rester parmi nous pauvre comme un mort, immobile comme un mort, isolé comme un mort.

Des miracles analogues. Si la terre fut ébranlée à la mort du Christ, la nature est ébranlée par l'incroyable miracle de la consécration, plus difficile en un sens que la création, comme nous l'avons expliqué bien des fois après saint Thomas.

Les mêmes effets. Sur le calvaire la somme qui paie nos dettes fut donnée et versée; par la messe elle est, pour ainsi dire, monnayée, touchée, appliquée.

La messe et le ciel. La messe comporte un double courant surnaturel : celui de la terre vers le ciel, des hommes vers Dieu; celui du ciel vers la terre, de Dieu vers les hommes. Le prêtre est chargé de l'établir. Les fidèles sont là dans le temple, on a déjà récité des prières, chanté des cantiques, les vierges saintes ont multiplié les supplications devant le sanctuaire : le courant n'existe pas encore, il faut la présence de l'homme consacré, de celui qui par son ordination est devenu médiateur. Le prêtre arrive, c'est fait : maintenant les dons de l'homme peuvent monter et ceux de Dieu descendre!

Nous faisons monter vers Dieu la *louange*, car Jésus qui s'immole à l'autel est la glorification immense du Père; l'*amour*, puisque nous offrons au Père les sentiments de son Fils bien-aimé; le *sacrifice* quadruple d'adoration, d'expiation, de demande, d'action de grâces.

Dieu, à la messe, fait descendre sur les hommes, le *pardon*, car nous avons vu que l'Eucharistie continue la réparation pour le mystère du mal; la *grâce*, car la messe applique ce qui fut mérité sur la croix : pour les vivants la sanctification, pour les débiteurs du purgatoire la miséricorde, pour les bienheureux la gloire (1)...

Concluons donc avec l'auteur de l'*Imitation* : « Quand le prêtre célèbre, il honore Dieu, il réjouit les anges, il édifie l'Eglise, il aide les vivants, il procure le repos aux défunts et il se rend lui-même participant de tous les biens (2). »

(1) Voir plus haut, n. III.

(2) Lib. IV, c. V.

CONCLUSION

Le Culte de Jésus-Christ dans l'Eucharistie

Le protestantisme, qui a spécialement méconnu le mystère de l'amour, refuse l'adoration proprement dite à Jésus-Christ dans l'Eucharistie. Qu'on adore sa divinité présente dans les temples, présente aussi dans l'assemblée des fidèles, puisqu'il a dit : « Partout où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux (1). » Mais un culte envers l'Eucharistie, objectent les hérétiques, ne saurait se justifier. L'humanité du Christ serait-elle présente dans l'hostie, il n'y a pas de raison de l'adorer : le Christ n'a pas fait un commandement de ce genre, et ce culte ferait perdre de vue la fin propre de l'Eucharistie, qui est, d'après son institution divine, d'être la nourriture et le breuvage des fidèles (2). Pour la même raison, les novateurs condamnent les fêtes particulières en l'honneur de l'Eucharistie, les proces-

(1) MATH., XVIII, 20.

(2) Cf. GOBE, *The Body of Christ*, pp. 99-110.

sions solennelles où ce sacrement est porté en triomphe.

La meilleure et la plus éloquente réfutation de ces blasphèmes est celle qu'en a donnée le concile de Trente : « Aucun doute n'est possible, tous les fidèles doivent, selon l'usage perpétuel de l'Eglise, rendre au Saint-Sacrement le culte de latrie réservé à Dieu seul. Le fait que l'Eucharistie a été instituée comme notre nourriture n'atténue en rien notre devoir d'adoration. Car nous croyons réellement présent dans l'hostie le même Dieu que le Père éternel a proposé à l'adoration des anges, lorsqu'il a dit, en l'introduisant dans ce monde. Que les anges de Dieu l'adorent (1); le même que les mages ont adoré en se prosternant à terre, le même que les Apôtres, au témoignage de l'Écriture, ont adoré en Galilée (2).

« Le saint concile déclare, en outre, que c'est par un louable sentiment de piété et de religion que s'est introduite dans l'Eglise de Dieu la coutume de célébrer chaque année ce vénérable sacrement par une solennité singulière, dans une fête spéciale, et de le porter avec honneur en procession à travers les rues et les places publiques. Il est bien juste que les chrétiens se réservent certains jours pour témoigner avec une signification plus accentuée et plus extraordinaire combien ils sont reconnaissants envers leur commun Seigneur et Rédempteur pour cet ineffable et divin bienfait qui représente la victoire et le triomphe de sa mort. Il fallait que la vérité, victorieuse

(1) *Hebr.*, I, 6; *ps.* 96, 7.

(2) *MATTH.*, XVIII, 17.

elle aussi, célébrât son triomphe sur le mensonge et l'hérésie, afin que ses adversaires, en présence d'une telle splendeur et dans une si grande allégresse de l'Eglise universelle, s'arrêtent comme brisés et anéantis, ou que, du moins, couverts de honte et de confusion, il reviennent à résipiscence (1). »

Nul besoin que Notre-Seigneur ait fait un précepte spécial, car le précepte dérive du fait de la présence réelle, de même qu'il ne fut pas nécessaire d'imposer aux mages et aux apôtres le commandement d'adorer le Verbe incarné.

Le Christ, Fils unique de Dieu, doit être adoré du culte de latrie, et tout entier, avec son humanité et toutes les parties de son humanité. Parce qu'elle est unie au Verbe hypostatiquement, cette humanité doit être honorée avec la divinité, non pas séparément, mais de la même adoration dans ce Tout divin que nous avons pu appeler l'Incarnation (2). Or, nous avons substantiellement présent dans l'Eucharistie celui-là même qui est l'Incarnation, le Dieu-Homme, Fils unique de Dieu, le Christ Jésus. Nous devons donc rendre à Jésus tout entier dans son sacrement d'amour le culte absolu de latrie avec le témoignage suprême de notre cœur.

L'Eglise ne s'y est pas trompée : elle a toujours cru à la présence réelle parce qu'elle a toujours adoré l'Eucharistie (3).

Les foules reconnaissantes n'eurent pas besoin

(1) Conc. Trident, sess. XIII, cap. 5. — Cf. can. 6.

(2) Cf. *Le Mystère de l'Incarnation*, p. 329.

(3) Voir plus haut, p. 87, ss

d'un commandement pour acclamer le Christ et le conduire en triomphe à travers les rues de Jérusalem aux cris de l'hosanna.

Nul besoin non plus d'un précepte nouveau pour fêter le Saint-Sacrement, porter en procession le Dieu caché qui daigne habiter avec nous et prendre ses délices parmi nous : sa présence réelle exige ces honneurs, et, quoique nous puissions tenter pour le glorifier, nous revenons toujours au-dessous de nos obligations.

*Quantum potes tantum aude,
Quia major omni laude.*

Ce qui impose encore ce devoir c'est la nécessité de venger la vérité, de proclamer bien haut ce dogme fondamental du christianisme. Devant un monde qui affecte d'ignorer le Dieu du Saint-Sacrement ou qui, de propos délibéré, le blasphème et l'outrage, il faut que des protestations éclatantes affirment publiquement ses droits, il faut que nos solennités et nos processions redissent avec une éloquence irrésistible : Jésus-Eucharistie, qui habitez parmi nous, vous êtes le Fils du Dieu vivant, vous êtes notre Dieu, notre Roi, notre Tout!

A une époque où l'indifférence est devenue presque universelle, il faut de même des démonstrations universelles, internationales, afin que tous les peuples et toutes les langues confessent que le Dieu du Saint-Sacrement est dans la gloire du Père. Telle est la raison vraiment providentielle de nos grands congrès eucharistiques. Ils

doivent assurer le règne social de Notre-Seigneur et inaugurer son triomphe (1).

De là, sans aucun doute, des biens inappréciables pour l'humanité tout entière, ainsi que nous le prédisait le saint Pontife Pie X, le Pape de l'Eucharistie : « Rien n'égale la puissance de la dévotion à l'Eucharistie pour établir dans les cœurs ces liens de la paix et de la mutuelle bienveillance dont la société chrétienne comme la société civile ont un si pressant besoin (2). — En vérité, il n'y a pas à désespérer du salut commun quand nous voyons le monde entrer embrasé d'un zèle aussi ardent envers la sainte Eucharistie (3). »

Puisse donc l'Eucharistie, mystère de foi, être toujours pour nous le mystère d'amour, devenir le Viatique qui nous portera dans le grand voyage de l'au-delà et nous assurer à la mort d'une manière efficace le mystère du triomphe sans fin!

(1) Voir p. 17-19.

(2) PIE X, Lettre à S. E. le Card. Vincent Vannutelli, Légat au Congrès de Montréal.

(3) PIE X. Allocution consistoriale du 27 nov. 1911.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS v

PREMIÈRE PARTIE

Aperçu général sur l'Eucharistie

CHAPITRE PREMIER

L'EUCCHARISTIE SYNTHÈSE DU PLAN DIVIN

- I. L'Eucharistie mystère de foi. — II. L'Eucharistie mystère d'amour. — III. L'Eucharistie continue la réparation pour le mystère du mal. — IV. L'Eucharistie inaugure le mystère de triomphe..... 4

CHAPITRE II

L'EUCCHARISTIE DANS LA VIE DE L'ÉGLISE

- I. L'union de l'Eucharistie et l'union de l'Eglise. — II. L'organisme de l'Eglise ne se conçoit pas sans l'Eucharistie. — III. Les divers noms qui expriment ce sacrement 20

CHAPITRE III

LES PRINCIPALES ERREURS SUR L'EUCHRISTIE

LA FOI DE L'ÉGLISE

- I. Erreurs touchant la présence réelle. — II. Erreurs touchant la transsubstantiation. — III. Erreurs touchant le sacrifice eucharistique. — IV. Les principales données de la foi au sujet de l'Eucharistie..... 32
-

DEUXIÈME PARTIE

La présence réelle

CHAPITRE PREMIER

LES PREUVES SCRIPTURAIRES DE LA PRÉSENCE RÉELLE

- I. Etat de la question. — II. Saint Jean. — III. Les synoptiques. — IV. Saint Paul. — V. Conclusion. 54

CHAPITRE II

LA PRÉSENCE RÉELLE DANS LA TRADITION

- I. La primitive Eglise. — Les témoignages des Pères. — II. Explication de quelques expressions des Pères. — III. La pratique de l'Eglise. — IV. L'argument de prescription. — V. Les raisons de convenance.... 77

CHAPITRE III

LA TRANSSUBSTANTIATION

- I. Les trois vérités de foi. — II. La substance du pain et celle du vin ne demeurent plus après la consécration. — Notion théologique de la transsubstantiation. — IV. Les preuves positives de la transsubstantiation : l'Écriture et les Pères. — V. L'emploi du mot « transsubstantiation ». — VI. Les preuves théologiques. — VII. Le corps eucharistique et le corps historique de Notre-Seigneur. — VIII. Les explications inadmissibles du dogme de la transsubstantiation. 1° La théorie de l'anéantissement. — IX. 2° Les théories qui laissent subsister ou la matière ou la forme du pain et du vin après la consécration. — X. 3° La théorie de Bayma. — XI. 4° La théorie moderniste. — XII. Les explications probables. 1° Les théories qui ramènent la transsubstantiation à une action accidentelle. — XIII. 2° Les théories qui expliquent la transsubstantiation par une action substantielle. — XIV. Conclusion 96

CHAPITRE IV

LES ACCIDENTS EUCHARISTIQUES

- I. Les trois questions à résoudre. — II. La permanence réelle des accidents après la consécration. — III. La permanence des accidents sans leur sujet naturel. — IV. L'existence des accidents sans aucun support. — V. La quantité, soutien naturel des autres accidents. — VI. Comment les espèces eucharistiques peuvent nourrir et se corrompre..... 141

CHAPITRE V

L'ÉTAT SACRAMENTAL DE NOTRE-SEIGNEUR DANS L'EUCCHARISTIE

- I. Le Christ est contenu tout entier sous chaque espèce et sous chaque partie de chaque espèce. — La loi de la concomitance. — II. L'étendue et les accidents corporels du Christ dans l'Eucharistie. — III. Le corps du Christ est-il localisé dans le sacrement de l'Eucharistie ? — IV. Le corps de Notre-Seigneur est-il soumis au changement dans l'Eucharistie ? — V. Le corps de Notre-Seigneur peut-il être vu dans le Saint-Sacrement ? — VI. Notre-Seigneur au Saint-Sacrement peut-il nous voir, nous entendre, en un mot exercer les actes des facultés sensibles ?..... 163
-

TROISIÈME PARTIE

L'Eucharistie Sacrement

CHAPITRE PREMIER

LA NATURE DU SACREMENT DE L'EUCCHARISTIE

- I. L'Eucharistie sacrement véritable. — II. Différences entre le sacrement de l'Eucharistie et les autres sacrements. — L'erreur des protestants. — III. En quoi consiste, à proprement parler, le sacrement de l'Eucharistie. — IV. L'unité du sacrement eucharistique. —

V. La nécessité du sacrement de l'Eucharistie. — VI.
Les figures de l'Eucharistie..... 190

CHAPITRE II

LA MATIÈRE DU SACREMENT DE L'EUCCHARISTIE

I. Le pain eucharistique. — II. Le vin eucharistique. —
L'eau ajoutée. — III. La consécration simultanée des
deux espèces..... 208

CHAPITRE III

LA FORME DU SACREMENT DE L'EUCCHARISTIE

I. Si Notre-Seigneur s'est servi de paroles pour consacrer. — II. Les paroles de Notre-Seigneur sont seules de l'essence de la forme eucharistique, non les paroles qui précèdent ni l'invocation appelée *épiclèse*. — III. Les seules paroles essentielles dans la consécration du pain sont : ceci est mon corps, et dans la consécration du calice : ceci est le calice de mon sang..... 216

CHAPITRE IV

LE MINISTRE DE L'EUCCHARISTIE

I. Le ministre qui consacre. — II. Le ministre qui distribue. — III. Les conditions requises dans le ministre et ses obligations..... 229

CHAPITRE V

LES EFFETS DU SACREMENT DE L'EUCCHARISTIE

- I La production de la grâce. — II. La grâce propre de l'Eucharistie. — III. L'Eucharistie remède contre le péché et la concupiscence. — IV. L'Eucharistie cause de ferveur et de joie spirituelle. — V. L'Eucharistie gage de la gloire future et de la résurrection. — VI. Les obstacles aux effets de l'Eucharistie. — VII. A quel moment se produisent les effets de l'Eucharistie 239

CHAPITRE VI

LA RÉCEPTION DE L'EUCCHARISTIE

- I. Les trois manières de manger le pain eucharistique. — II. Si la communion spirituelle est possible aux anges et aux âmes séparées. — III. Nécessité de l'état de grâce dans le sujet de la communion sacramentelle. — IV. Le précepte de la communion sacramentelle. — V. La communion sous les deux espèces. — VI. La communion fréquente..... 256

CHAPITRE VII

LES MIRACLES EUCCHARISTIQUES

- I. Miracles dans l'acte sacramentel. — II. Miracles dans l'état sacramentel. — III. Miracles dans les manifestations sacramentelles 279
-

QUATRIÈME PARTIE

L'Eucharistie Sacrifice

CHAPITRE PREMIER

L'EXISTENCE DU SACRIFICE EUCHARISTIQUE

- I. La foi de l'Eglise. — II. Les témoignages de l'Ancien Testament. — III. Les témoignages du Nouveau Testament. — IV. La tradition primitive. — V. Les raisons théologiques 290

CHAPITRE II

L'ESSENCE DU SACRIFICE EUCHARISTIQUE

- I. La messe est plus qu'une représentation ou qu'un sacrifice purement relatif. — II. Dans quelle action consiste l'essence du sacrifice eucharistique. — III. Comment la consécration est un sacrifice véritable. Diverses explications. — IV. La solution préférable. — V. L'essence du sacrifice et la consécration des deux espèces. — VI. Conclusion..... 309

CHAPITRE III

LES EFFETS DU SACRIFICE DE LA MESSE

- I. Le sacrifice de la messe est à la fois latreutique, eucharistique, propitiatoire, impétratoire. — II. Si le sacrifice propitiatoire produit ses effets immédiatement et

directement. — III. Dans quelle mesure la peine est remise. — IV. Si le sacrifice de la messe produit de lui-même par sa seule vertu, *ex opere operato*, ses effets propitiatoires et impétratoires, ou bien dépendamment des mérites du célébrant. — L'infaillibilité du sacrifice. — V. La valeur du sacrifice de la messe. — Si elle est infinie..... 332

CHAPITRE IV

LES SUJETS QUI PEUVENT PARTICIPER AUX FRUITS DU SACRIFICE DE LA MESSE

I. Les vivants. — II. Les défunts du purgatoire. — III. Les bienheureux. — IV. L'application des fruits du sacrifice. — V. Corollaire : les excellences de la messe 349

CONCLUSION

LE CULTE DE JÉSUS-CHRIST DANS L'EUCCHARISTIE..... 360

OUVRAGES DU R. P. HUGON



HORS DE L'ÉGLISE, POINT DE SALUT

5 vol. in-12 de 334 pages. Prix : 3 fr. 50.

Ce livre est un véritable traité théologique sur le fameux axiome qui intitule ses pages, moins la forme didactique des ouvrages latins. Il faut remercier le R. P. Hugon de nous l'avoir donné. Les prêtres y trouveront cette admirable doctrine de saint Thomas, qui étonne toujours par sa grandeur et séduit par sa simplicité lumineuse, quand une plume éprouvée vient la mettre à la portée de tous. Les laïques instruits posséderont enfin un livre où l'un des dogmes les plus décriés en nos jours de décadence morale et de paganisme est exposé, établi, jugé, défendu avec une clarté et une vigueur sans réplique. Il semble qu'assez de préjugés aient depuis longtemps brouillé les esprits de certains catholiques à ce sujet pour que les conceptions saines y ramènent désormais la paix, la vérité, la doctrine la plus juste et la plus surnaturelle. L'auteur divise son travail en deux parties : la nécessité d'appartenir à l'âme de l'Eglise, l'obligation d'appartenir au corps de l'Eglise. L'étude de la première partie, qui est la plus importante, remet sous nos yeux les principales doctrines de la grâce et rappelle à l'occasion certaines vérités quelque peu oubliées, par suite de ce naturalisme nouveau qui inspire le langage et les tendances du jour. La seconde partie n'est pas un traité de l'Eglise. On suppose achevée l'œuvre de la démonstration catholique, on explique ce que les auteurs entendent par le corps de l'Eglise et l'obligation

d'appartenir à cet organisme, on définit quels sont les hommes qui restent hors du corps mystique et ce qu'il faut penser de leur bonne foi. Pour la méthode, le P. Hugon est fidèle au procédé thomiste qui est d'harmoniser la révélation avec la raison. Il laisse parler avant tout les documents : l'Écriture, les Pères, les Conciles, les Docteurs, puis fait valoir les arguments rationnels et les convenances. Tout en se gardant d'un appareil scientifique enchevêtré, il utilise rapidement la patristique, l'histoire des dogmes, la théologie positive et la théologie spéculative, « le tout pour faire simplement de la théologie ».

(Revue Augustinienne.)

LA CAUSALITÉ INSTRUMENTALE EN THÉOLOGIE

7 vol. in-12. Prix..... 2 francs.

Ce livre de théologie n'est pas un ensemble de dissertations arides, au parfum purement scolaire, destiné uniquement à aiguïser la pointe de l'esprit, dépourvu de visées immédiates pour le cœur; c'est une œuvre de haute vulgarisation et d'éminente piété, capable de séduire les intelligences sacerdotales et la religion des fidèles éclairés... L'instruction et la science ne dessèchent que les fats et les demi-savants, elle élève, au contraire, les esprits aux conceptions les plus sublimes. Le terme de cette ascension ineffable de l'homme vers le divin, c'est l'adoration. Il faut remercier le R. P. Hugon d'avoir vulgarisé une doctrine si belle; elle charmera, à coup sûr, qui voudra la lire et y réfléchir un instant.

(La Croix du 23 janvier 1908.)

RÉPONSES THÉOLOGIQUES

A QUELQUES QUESTIONS D'ACTUALITÉ SUR LE MODERNISME

1 vol. in-12. Prix..... 3 francs.

En utilisant la doctrine saine, forte et lumineuse du Docteur Angélique, le R. P. Hugon, déjà bien connu des prêtres et des laïques, expose avec simplicité et clarté cinq problèmes d'actualité.

Il donne la notion vraie de la *hiérarchie* d'ordre et de juridiction dans l'Eglise de Jésus-Christ. Il fait l'analyse de l'*acte de foi*, montre la différence entre la *foi* et la *révélation*, et comment il n'y a pas de foi sans révélation.

La quatrième réponse : *Concepts dogmatiques*, laisse dans l'esprit des idées solidement étayées et autrement catholiques que celles de M. Edouard Le Roy dans la *Quinzaine*, au sujet du dogme.

Enfin, les personnes qui aiment à étudier la psychologie des *Ames séparées* trouveront dans cet ouvrage du R. P. Hugon un pain plus substantiel que dans les brochures de magie ou de spiritisme.

On doit souhaiter, à notre époque, la diffusion de ces livres où la doctrine de saint Thomas, guide toujours sûr, est mise à la portée d'un très grand nombre d'âmes qui pourront y puiser de très grands avantages.

(P. L. M., *Le Mois Littéraire*.)

Le Mystère de la Rédemption

1 vol. in-12. Prix..... 3 fr. 50

... Ces pages sont excellentes. Il serait superflu de nous étendre en de longues phrases pour le dire à nos lecteurs. Ils savent combien nous aimons à leur recommander tout ce qui est du P. Hugon. La théologie ne saurait parler une langue plus claire, plus pleine, et tout ensemble plus chaude et plus édifiante. Il n'est personne qui, à la lecture de ces pages, ne sente plus profondément quel malheur c'est que le péché, le malheur unique, le malheur que tout le monde tout entier, que tous les mondes possibles ne sauraient « racheter », et d'autre part, quelle munificence Dieu a déployée dans cette œuvre de notre « rachat », de notre Rédemption, qui n'est pas seulement une délivrance de l'esclavage du péché, qui n'est pas seulement une restauration dans les privilèges perdus (puisque cela, Dieu, de puissance absolue, pouvait le faire sans rédemption, sans paiement par un acte de condonation de sa part), mais qui est vraiment un paiement, une satisfaction, grâce à la substitution volontaire du Fils de Dieu à la place de l'homme; nous sommes rachetés, on a payé pour nous, nous pouvons nous présenter hardiment devant Dieu, la croix de Jésus-Christ en main; la justice divine n'a rien à objecter à la miséricorde. *(Ami du Clergé.)*

Voici un nouvel et important ouvrage du savant Maître en théologie, aujourd'hui professeur de dogme au « Collège Angélique » récemment inauguré à Rome. La Rédemption est attaquée, chaque jour, par les rationalistes modernes et détournée de son sens. Le Révérend Père la défend en exposant avec une rare compétence ce que ce mystère nous révèle, de la part de Notre-Seigneur, d'amour, de pitié et de tendresse, et ce que nous devrions faire, nous, pour répondre à tant d'avances touchantes et sauver notre âme.

(P. LIBERCIER,
Bulletin de Saint-Louis des Français.)

Le Mystère de l'Incarnation

1 vol. in-12. Prix..... 3 fr. 50

Exposé admirablement lucide et méthodique, dans une langue qui est la clarté même, d'une vigueur incomparable, avec cela imagée et chaude, que l'on sent pénétrée et commandée par l'amour le plus ardent pour le Verbe Incarné et pour la vérité théologique. L'idéal de la langue théologique. C'est didactique; mais il n'est pas un de ces chapitres qui, dans l'âme du lecteur, ne se tourne en méditation et ne s'achève en prière.

A lire, non pas seulement par nos confrères, mais par tous les laïcs désireux de donner à leur piété une nourriture saine. Livre à mettre, notamment, sur les rayons des bibliothèques de nos cercles d'études.

(*L'Ami du Clergé.*)

Le talent que déploie le savant auteur dans l'exposition de nos dogmes est au-dessus de tout éloge. On ne peut qu'admirer cet exposé si lucide de la doctrine catholique sur l'union hypostatique, qui a pour corollaire immédiat la Maternité divine de Marie.

(*Etudes Carmélitaines.*)

LE MYSTÈRE DE LA TRÈS SAINTE TRINITÉ

1 vol. in-12. Prix..... 3 fr. 50.

Le seul nom de l'auteur recommande déjà cet ouvrage. Le R. P. Hugon est en effet, aujourd'hui, l'un des meilleurs maîtres de la science théologique. Il excelle non seulement comme professeur et écrivain de thèses latines, mais encore, ce qui est plus rare, comme vulgarisateur souple et clair des plus hauts concepts. Son volume de l'année dernière sur le « *Mystère de la Rédemption* » a été apprécié universellement. Celui de cette année sur le « *Mystère de la Sainte Trinité* » ne le sera pas moins. C'est partout la même sûreté de doctrine, la même méthode simple et précise, le même style élégant sans affectation et sobre sans sécheresse. Sans doute, à cause de la nature même du sujet, de la terminologie spéciale forcément employée de temps en temps, un peu de préparation technique faciliterait la lecture de ces belles pages : cependant, grâce aux explications toujours très claires de l'éminent auteur, toute personne de quelque culture y trouvera une jouissance profonde en même temps qu'un grand profit spirituel. Souhaitons que le R. P. Hugon continue à enrichir la langue française de ces belles monographies sur les mystères de notre Foi.

(*Le Règne de Jésus par Marie.*)

LA VIERGE-PRÊTRE

1 vol. in-12. Prix..... 0 fr. 50.

La plaquette du P. Hugon porte en sous-titre : *Examen théologique d'un titre et d'une doctrine.* Et l'on ne saurait trop se féliciter de voir examiner et justifier par un de nos plus solides théologiens d'aujourd'hui un titre que plu-

sieurs ont attaqué en ces derniers temps et qui cependant a été donné à la sainte Vierge par les saints Pères (*ut Virgo Sacerdos appellata fuerit ab Ecclesiæ Patribus*. Bref de Pie IX à Mgr van den Berghe, 25 août 1873) et qui figure encore dans une prière indulgenciée par Pie X en 1906 (l'opuscule du P. Hugon porte l'Imprimatur du P. Lepidi et du P. Cormier, Général des Frères-Prêcheurs).

Quatre chapitres : histoire de ce titre; interprétations à écarter; vraie interprétation; examen de quelques théories. — Conclusion sur « la dévotion à la Vierge-Prêtre ».

(*Ami du Clergé.*)

L'auteur détermine le sens de ce titre donné à Marie : *Vierge-Prêtre*. Il en justifie d'abord l'emploi en en faisant l'historique. Il en dit la juste interprétation. Le sacerdoce de Marie n'est ni le sacerdoce substantiel du Christ, ni le sacerdoce sacramentel des prêtres, ni le sacerdoce métaphorique des fidèles, mais un sacerdoce métaphorique spécial, et d'un degré tout à fait supérieur. Après l'examen de quelques théories, il conclut — sous réserve de l'approbation ecclésiastique — à la légitimité d'une dévotion bien entendue à la Vierge-Prêtre.

(*Annales de l'Archiconfrérie des Saints Noms.*)

CURSUS PHILOSOPHIÆ THOMISTICÆ

6 vol. in-8°. (Paris, Lethielleux.)

Le Souverain Pontife Pie X vient d'écrire à l'auteur, au sujet de cet important ouvrage, l'encourageante lettre que voici :

A Notre cher Fils Edouard HUGON, prêtre de l'Ordre des Frères Prêcheurs, professeur de Théologie au Collège Pontifical Angélique, PIE X, PAPE.

« CHER FILS,

« Salut et Bénédiction Apostolique.

« Si la doctrine de saint Thomas doit être quelque part

tenue en souverain honneur et cultivée avec amour, c'est assurément dans cette famille de Religieux dont il fut la lumière et l'ornement.

« Et, en effet, parmi les membres de l'Ordre célèbre de saint Dominique, notre souvenir se plaît à compter encore des hommes nombreux et non des moins connus qui, toujours fidèles au grand Docteur qui ne vieillit jamais, continuent à illustrer splendidement les institutions et les dogmes chrétiens et à les défendre victorieusement.

« Que dans ce nombre vous ne soyez pas le dernier, cher Fils, c'est ce que prouve votre *Cours de Philosophie Thomiste*, que vous Nous avez offert récemment comme pieux hommage. On connaît les jugements portés sur vous par les hommes versés en philosophie et qui louent dans vos volumes la pure doctrine de saint Thomas, la richesse et l'ordre des matières et la limpidité de l'exposition; ils vous félicitent particulièrement de ce que vous employez sagement les anciens principes de l'Ecole et à éclairer les nouveaux progrès de la philosophie et à réfuter les erreurs.

« C'est pourquoi Nous vous rendons grâce pour les fruits de vos labeurs, dont vous Nous avez fait hommage, mais surtout pour l'œuvre salutaire que vous exercez vous-même auprès de la jeunesse du sanctuaire.

« Ainsi que Nous l'avons affirmé bien des fois, il n'y a rien de plus utile à l'Eglise que de faire présider la sagesse du Docteur Angélique aux études supérieures du jeune clergé, et Nous Nous réjouissons de voir que vous remplissez heureusement cette mission parmi les étudiants des sciences sacrées qui vous suivent ou comme professeur ou comme auteur.

« Comme gage des faveurs divines et comme témoignage de Notre paternelle bienveillance, Nous vous accordons, cher Fils, très affectueusement la Bénédiction Apostolique.

« Donné à Rome, auprès de Saint-Pierre, le xvi du mois de juillet mcmxiii, de Notre Pontificat la dixième année.

« PIE X, Pape. »
