

Les fruits de l'eucharistie:
clé d'une sacralité chrétienne.
Un essai à la lumière de la christologie de
Bernard Lonergan

ENRICO MAZZA

Pontificio Instituto Litúrgico de S. Anselmo

Avant-Propos: une question de méthode

On m'a confié la tâche d'étudier l'eucharistie au point de vue du sacré car, en effet, cette célébration est le rite le plus sacré que nous avons. S'il y a un rite où, pour nous, le sacré est immédiatement évident, c'est l'eucharistie.

Dans un premier temps, en étudiant le sujet – c'est-à-dire en examinant les grandes prières eucharistiques de l'histoire¹ – j'ai été un peu étonné, voire dérouté, car dans ce corpus on ne trouve pas le thème du sacré. Évidemment, il y a ici une question de méthode pour la recherche. Il y a une distinction à poser, entre ce que nous percevons du rite et ce que le rite est en soi-même ou dit de soi-même. Il se peut, en effet, que notre compréhension de l'eucharistie ne soit pas identique à celle que le

¹ D'après la constitution liturgique du concile Vatican II, la participation active au mystère du salut est à atteindre par la compréhension (*id bene intelligentes*) «per ritus et preces» (*Sacrosanctum concilium*, n. 48). Dans le cas de l'eucharistie, les prières eucharistiques sont le témoignage par excellence de la nature de cette action liturgique.

rite eucharistique propose de lui-même et qui se reflète dans les textes de prière. Il se peut, en effet, que nous percevions l'eucharistie comme tributaire de l'idée du sacré, bien que les textes eucharistiques n'aient jamais donné cette interprétation de cette liturgie.

Si la nature sacrée du rite de l'eucharistie n'a pas laissé de traces dans les grandes anaphores de la tradition liturgique, on doit poser le problème de la pertinence de l'idée du sacré à propos de l'eucharistie.

C'est pourquoi, il m'a semblé opportun d'examiner le thème des fruits, c'est-à-dire des effets de l'eucharistie, car c'est ici qu'on peut trouver les éléments les plus importants du problème, étant donné que les effets de ce sacrement sont la raison elle-même de son institution de la part de Jésus-Christ.

C'est bien à propos, en effet, que les auteurs de la scolastique médiévale avaient désigné les fruits de l'eucharistie par la catégorie de «*res*». Au Moyen-Âge, rappelons que l'on parle de cette «*res*» de deux façons: on distingue d'une part, la «*res et sacramentum*» et d'autre part la «*res (tantum)*» soit la «*res*» seulement. Jusqu'à Hugues de Saint-Victor, le schéma interprétatif était biparti seulement: le mot «*sacramentum*» indiquait le rite et la «*res*» le fruit du sacrement. Mais à la lumière de la querelle de Bérenger, sur l'eucharistie, on s'aperçut que le schéma biparti n'était pas satisfaisant si que Hugues de Saint-Victor avait déjà songé à une solution en introduisant un troisième élément – sans lui donner un nom spécifique – pour désigner la *présence réelle* et pour expliquer son rôle dans l'efficacité de l'eucharistie. C'est seulement par la *Summa sententiarum*² qu'on a créé ce troisième élément appelé «*res et sacramentum*»³ qui désignait la *présence réelle*. En effet, d'un côté, la présence réelle est la «*res*» du signe sacramentel posé par la célébration et, de l'autre, elle est le *signe* c'est-à-dire le «*sacramentum*» du fruit final de l'eucharistie qui est à désigner comme «*res*» seulement. Depuis lors le schéma triparti a été appliqué au septénaire sacramentel, pour

² «The Summa, due probably to Otho of Lucques, appeared some ten or twelve years after the tract of William, toward 1140. Between these two almost contemporary writings then, there exist some acute doctrinal and literary contacts» (Van den Eynde D., *William of Saint-Thierry and the Author of the Summa sententiarum*, «Franciscan Studies» 10 (1950) 244).

³ Étienne de Baugé et l'auteur de la *Summa Sententiarum* s'avisèrent de désigner le corps eucharistique par *sacramentum et res* en opposition aux espèces qu'ils appellent *sacramentum tantum* (Van den Eynde D., *Les définitions des Sacrements pendant la première période de la théologie scholastique (1050-1240)*, Antonianum – Nauwelaerts, Rome – Louvain, 1950, p. 70).

les rites aussi qui ne l'exigeaient pas. C'est la conception du sacrement comme «*signum*» qui a mis sur pied ce schéma biparti et, après, triparti, mais aujourd'hui nous sommes dans un autre monde de pensée, car il faut dépasser l'idée moyenâgeuse du sacrement comme «*signum*», obtenue en déformant le sens d'un texte d'Augustin⁴. Mais laissons de côté la question car ce n'est pas notre sujet.

Je traiterai ici uniquement de la «*res*» et non de la «*res et sacramentum*» car elle constitue un élément intermédiaire qui, par conséquent, n'est pas la raison de l'institution eucharistique étant donné que celle-ci est orientée vers la «*res*» ultime. En outre, à la dernière cène, figure le commandement de la manducation, «Prenez et mangez» par lequel nous sommes engagés à considérer la «*res*» du sacrement plutôt que la «*res et sacramentum*». Finalement la perspective que je viens de présenter, est fondée sur le Concile de Trente qui a explicitement affirmé que l'eucharistie avait été instituée pour la manducation, tout en plaçant cette affirmation dans la défense de la légitimité de l'adoration. Voici le texte qu'on devra dûment apprécier par sa clarté et par sa valeur démonstrative: «Neque enim ideo minus est adorandum quod fuerit a Christo Domino ut sumatur institutum»⁵. En effet, celui-ci (le très saint sacrement) «ne doit pas être moins adoré parce qu'il a été institué par le Christ Seigneur pour nous nourrir»⁶. Si l'eucharistie a été instituée pour la manducation, nous devons l'étudier sur la base de la manducation elle-même et du fruit qu'on doit en attendre – c'est-à-dire de la «*res*» dernière et ultime – et non de l'élément intermédiaire, c'est-à-dire de la «*res et sacramentum*».

La «*res et sacramentum*», dont nous venons de parler, n'est rien d'autre que la *présence réelle* du corps du Christ, mais celle-ci peut être interprétée de différentes manières selon que nous suivons la théologie patristique ou celle du Moyen-Âge. Au Moyen-Âge l'eucharistie était conçue comme le *verus corpus* de Jésus-Christ, c'est-à-dire le corps né de Marie⁷. En d'autres

⁴ Mazza E., «Elementi agostiniani necessari per la concezione sacramentale della liturgia», dans: Carr E., (ed.), *Per ritus et preces. Sacramentalità della liturgia*, Atti del VIII Congresso internazionale di liturgia. Roma 16 maggio – 18 maggio 2007, Pontificio Istituto Liturgico – Centro Studi Sant'Anselmo, Roma 2010, pp. 43-84.

⁵ *Concilium Tridentinum*, Sessio XIII, cap. 5 (Alberigo J., (ed.), *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Istituto per le Scienze religiose, Bologna, 1973, p. 695).

⁶ *Ibid.*, éd. fr., 1997, n. 1643, p. 1551.

⁷ Il est difficile de choisir, parmi les différents auteurs, un texte qui puisse représenter, tout

mots, il s'agissait comme d'une sorte de nouvelle incarnation dans le pain, et celui-ci aurait été Jésus, tout simplement, qu'un miracle aurait pu faire apparaître en éliminant le voile de la matière du sacrement. Dans cette perspective, à mon avis, se place l'étude du père Congar dans son article du volume de la collection *Unam Sanctam* sur la Constitution *Sacrosanctum Concilium*, intitulé précisément «Situation du “ sacré ” en régime chrétien»⁸; Y. M.-J. Congar a spécifié que Jésus n'avait pas aboli la catégorie «d'un certain *sacré* particulier»⁹. Et aussitôt après: «Il (c'est-à-dire Jésus) a admis ou réclamé, envers sa personne, des signes relevant du sacré»; et encore: «... l'on doit dire qu'il existe une unique réalité sacrée, le corps de Jésus-Christ ‘plein de grâce et de vérité’ (Jn 1, 14)». Plus bas, notre auteur continue: «Redisons-le il y a une réalité sacrée, le corps du Christ; elle existe ici-bas sous sa forme sacramentelle et sous sa forme ecclésiale et, sous l'une et l'autre forme, elle entraîne avec soi un ensemble de réalités qui ont quelque rapport avec elle et, à cause de cela, sont aussi, à quelque degré, des signes de notre communion avec Dieu dans le Christ et donc des choses sacrées»¹⁰. À mon avis, cette *sacralité* est tributaire de la susdite conception moyenâgeuse de l'eucharistie, où il y a l'identité entre le corps du Christ, de l'histoire, e l'eucharistie. Sous cet éclairage, l'eucharistie aurait eu la même *sacralité* du Corps du Christ.

Au contraire, si l'on écoute saint Augustin comme un représentant significatif de l'époque patristique, on voit que la *présence réelle* du corps du Christ, dans l'eucharistie, est comprise d'une manière différente: le corps du Christ est en effet le *Christus totus*.

seul, un courant entier de pensée. J'ai choisi un passage d'une lettre d'Adelman à Bérenger, en raison du destinataire, car elle a été envoyée à celui dont la doctrine a créée la grande réaction du 'réalisme eucharistique' du Moyen-Âge; par conséquent, le texte que je propose est significatif d'une manière particulière. Dans la citation, c'est moi qui souligne les mots les plus représentatifs de la question: «Quem nos pueri sequentes, licet non passibus aequis, eadem tamen via gradientes, credamus, corde et ore confiteamur, *verum corpus* Christi esse quod invisibili virtute Christi per visibile ministerium sacerdotis *de pane materiali creatur*» (Huygens R.B.C., «Adelmannus Leodiensis. Epistula ad Berengarium», dans: Huygens R.B.C., (ed.), *Serta Mediaevalia*, Textus varii saeculorum X-XI in unum collecti, (= Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 171), Brepols, Tournai, 2000, p. 195, linea 350).

⁸ Congar Y., «Situation du “sacré” en régime chrétien», dans: Jossua J.-P. – Congar Y., (édd.), *La liturgie après Vatican II. Bilan, études, prospective*, (= Unam sanctam 66), Les Éditions du Cerf, Paris, 1967, pp. 385-403.

⁹ *Ibidem*, p. 396.

¹⁰ *Ibidem*, p. 398s.

On peut citer ici un texte important: «Si tu veux savoir ce qu'est le Corps du Christ, écoute l'Apôtre dire aux fidèles: “*Vous, vous êtes le corps du Christ et ses membres*” (1Co 12, 27). Puisque donc, vous êtes le corps du Christ et ses membres, c'est votre mystère à vous qui est placé sur la table du Seigneur; c'est votre mystère que vous recevez. C'est à l'affirmation de ce que vous êtes que vous répondez: Amen, et votre réponse est comme votre signature. On vous dit: “le corps du Christ”, et vous répondez: “Amen”¹¹.

Pour saint Augustin, donc, sur la table de l'autel est posé le Corps du Christ qui est le *Christus totus*, étant donné qu'il comprend les membres aussi, c'est-à-dire l'Église. On comprend bien que la *sacralité* du *Christus totus* est autre chose que la *sacralité* de Jésus-Christ dans sa vie historique.

Il y a ici un problème de méthode: pour ma part, dans mes recherches, je voudrais rester dans la cohérence de la tradition patristique de l'Église. Dès lors, dans ce qui suit, je parlerai de l'eucharistie dans son rapport au *Christus totus* ce qui implique par conséquent, de traiter des fruits – ou encore des effets – de l'eucharistie¹², c'est-à-dire de l'unité du *Christus totus*.

Les textes liturgiques, notamment les anaphores, décrivent les fruits et les effets de l'eucharistie qui lui sont propres. Les intercessions et les épicleses de la prière eucharistique sont notamment le témoignage le plus important de l'efficacité de l'eucharistie pour les différents besoins.

Si l'on considère la sacralité de l'eucharistie non à partir de celle du corps du Christ, Dieu et homme, mais à partir des fruits de l'eucharistie, ce que les scolastiques appelleront plus tard la *res sacramenti*, et ce que la patristique et notamment Augustin désigne comme l'unité de l'Église, alors comment peut-il s'exprimer le caractère sacré de l'eucharistie? En d'autres termes, il s'agit de penser la question de la sacralité en s'inscrivant dans la dynamique du premier millénaire et en essayant de mettre entre parenthèses méthodologiquement les apports du deuxième millénaire. Il ne s'agit

¹¹ Augustinus Hipponensis, *Sermo 272* (PL 38, col. 1247, linea 8): «Corpus ergo Christi si uis intelligere, apostolum audi dicentem fidelibus, uos autem estis corpus Christi, et membra. Si ergo uos estis corpus Christi et membra, mysterium uestrum in mensa dominica positum est: mysterium uestrum accipitis. Ad id quod estis, amen respondetis, et respondendo subscribitis. Audis enim, corpus Cristi; et respondes, amen».

¹² En traitant des fruits et des effets particuliers de l'eucharistie, il faut mettre de côté la question des «intentions» de messe: en tant que telle, l'«intention» appartient à l'activité subjective du prêtre et non à la forme liturgique proprement dite de l'eucharistie.

pas de nier la valeur de ces apports de la scolastique mais de s'efforcer de penser à l'intérieur d'une autre logique.

Voilà donc la question que je voudrais proposer dans cet essai. J'exploiterai la tradition des prières eucharistiques pour découvrir les effets de l'action eucharistique et leur sens.

Les intercessions dans les prières eucharistiques

Les prières eucharistiques les plus anciennes ne connaissent pas l'épiclese mais seulement les intercessions qui sont des prières *pour* l'Église. On demande à Dieu de bien vouloir rassembler l'Église des quatre coins de la terre, dans son royaume¹³. Le rassemblement est un thème biblique très important car il décrit l'événement du salut en tant qu'écoute de la Parole et obéissance à Dieu. C'est la Parole qui rassemble le peuple et, par conséquent, ceux qui l'écoutent sont sanctifiés: rassemblement et sanctification sont donc deux éléments corrélatifs. L'action divine de réunir et de rassembler trouve son achèvement dans le royaume de Dieu qui est le lieu du salut par antonomase; en d'autres termes, le langage du rassemblement appartient au langage du salut et de la rédemption et, par conséquent, il désigne le salut qu'on célèbre dans l'eucharistie, le salut qui est à elle. Ce repas rituel, donc, est en fonction de la rédemption décrite comme rassemblement.

Dans 1Co 10, 16-17 l'apôtre parle de la célébration eucharistique de l'Église de Corinthe et il garde la même perspective de la *Didachè* mais il introduit un nouvel élément: le fruit de l'*unité* dépend de la manducation du pain *unique*. On devient ce qu'on mange: le pain est le Corps du Christ et, alors, l'Église devient Corps du Christ; le pain est *unique*, et l'Église

¹³ Le thème du rassemblement se trouve tant dans le chapitre 9 (avant le repas) que dans le chapitre 10 (après le repas): «Comme ce pain rompu, disséminé sur les montagnes, a été rassemblé pour être un, que ton Église soit rassemblée de la même manière des extrémités de la terre dans ton royaume» (*Did.* 9, 4). La prière à la fin du repas, est comme une *birkat ha-mazon* chrétienne, et l'on dit: «Souviens-toi, Seigneur, de ton Église, pour la délivrer de tout mal et la parfaire (*Did.* 16, 2; 1Jn 2, 5; *1Clem.* 50,3) dans ton amour. Et rassemble-la des quatre vents, cette Église sanctifiée, dans ton royaume que tu lui as préparé» (*Did.* 10, 5). L'intercession du chapitre 10 est la source de l'intercession du chapitre 9, où on a développé le thème du rassemblement, qui a été transformé dans le rassemblement dans l'unité.

devient *un seul* Corps. Le développement de Paul est précieux car il parle de l'effet de la communion eucharistique – l'unité – qui, plus tard, sera insérée dans l'épiclese. Celle-ci est une prière – dont l'origine se trouve dans les thèmes des intercessions – qui demande les fruits de la communion par l'intervention du Saint-Esprit. Ensuite, le thème des intercessions est coupé en deux: épiclese et intercessions; dans la première, on prie afin que ceux qui communient puissent recevoir le salut du Christ, tandis que dans l'autre, on prie pour l'Église, l'Église entière avec toutes ses composantes et avec toutes ses nécessités.

L'épiclese de l'anaphore attribuée à Hippolyte

La première prière eucharistique qui contient la mention de l'Esprit-Saint dans l'épiclese, est un texte de la fin du deuxième siècle (ou du début du troisième), attribué à Hippolyte. Cette anaphore¹⁴ est très archaïque car, s'il est vrai qu'elle contient l'épiclese – et donc un élément récent – il est aussi vrai qu'elle n'a pas d'intercessions, une partie de l'anaphore qui est plus ancienne que l'épiclese. Évidemment on a retravaillé les anciennes intercessions pour leur ajouter le thème du Saint-Esprit; de cette manière, on a créé l'épiclese. Cela signifie que, dans cette anaphore, où on a perdu les intercessions, nous sommes à l'origine même de la création du texte de l'épiclese.

Ici on demande que le Père envoie le «Saint-Esprit dans l'offrande de la sainte Église». Aussitôt après il y a une expression difficile à saisir: «In unum congregans (*en rassemblant dans l'unité*)». Dans l'anaphore il n'y a pas d'autres éléments pour donner un sens à cette anacoluthie. Néanmoins cette expression devient assez claire si on la place dans le développement historique de l'eucharistie. C'est le thème du rassemblement, et du rassemblement dans l'unité, déjà bien connu à partir de *Didachè* 9-10, comme nous venons de le voir. Dans la *Didachè*, le rassemblement dans l'unité est une réalité eschatologique, tandis que, en 1Co 10, 16-17, c'est une réalité d'ici-bas qui appartient à l'histoire. L'épiclese de l'anaphore attribuée

¹⁴ Hänggi A. – Pahl I., (edd.), *Prex eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, (= Spicilegium friburgense 12), Editions universitaires – Fribourg Suisse, Fribourg, 1968, p. 80.

à Hippolyte, qui se situe dans le sillage de ce développement paulinien, demande à Dieu que ceux qui participent aux mystères soient rassemblés dans l'unité «pour être remplis de l'Esprit-Saint, pour l'affermissement de (leur) foi dans la vérité»¹⁵. Le texte continue pour établir le sens dernier de cette unité, qui se réalise dans la *louange* qui est la composante la plus importante de la célébration eucharistique: «... afin que nous te louions et glorifions par ton Enfant Jésus-Christ, par qui à toi gloire et honneur avec le Saint-Esprit dans la sainte Église, maintenant et dans les siècles des siècles. Amen»¹⁶.

Le thème de l'unité dans l'histoire de l'eucharistie

La succession du thème dans les anaphores est la suivante: de la *Didachè* le thème du rassemblement (en unité) est arrivé à Paul (1Co 10, 16-17) et, ensuite, à l'eucharistie du septième livre des *Constitutions apostoliques*; par la suite on le retrouve dans l'anaphore dite d'Hippolyte et, par l'intermédiaire de celle-ci, dans la prière eucharistique du livre huit des *Constitutions apostoliques*. Enfin, il faut se rappeler que l'anaphore d'Hippolyte est la source retravaillée par Basile de Césarée pour composer les trois anaphores qui portent son nom. Je ne peux pas faire l'histoire complète de la question, mais il me faut signaler, pour terminer, que c'est dans cette ligne que le Missel romain de Paul VI a construit les épicleses des nouvelles prières eucharistiques, c'est-à-dire sur le thème du rassemblement dans l'unité.

Les données que nous avons rassemblées nous permettent de conclure que les effets, ou fruits, de l'eucharistie ne visent pas le sacré, ou la sacralisation, mais bien la sanctification des communiants: une sanctification intérieure opérée par l'Esprit-Saint, qui s'exprime dans la vie de l'Église comme unité. L'unité du *Christus totus* dans sa vie dans le monde et dans l'histoire, pour arriver à l'éternité bienheureuse. Épiclese et unité de l'Église: c'est dire la même chose. Voici, donc, le fruit de l'eucharistie, ou sa

¹⁵ Texte français établi par Botte B., (éd.), *La Tradition apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, (= Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 39), Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster Westfalen, 1963 (5. verbesserte Auflage herausgegeben von A. Gerhards unter Mitarbeit von S. Felbecker, Münster Westfalen 1989), p. 17.

¹⁶ *Ibidem*.

«res»: une sanctification des participants, si profonde, qu'elle arrive à les changer et à les transformer en corps du Christ.

Cet effet, voulons-nous le qualifier de sacré? Cela serait réducteur, si l'on utiliserait ce mot d'après le sens qu'on lui attribue d'habitude. Néanmoins, si l'on l'entendrait comme sanctification, nous pourrions affirmer d'avoir fait fleurir une nouvelle façon de concevoir la sacralité de l'eucharistie en tant que telle. De cette façon, la sacralité chrétienne comme l'eucharistie la définit, est une sacralité qui se pose dans une relation: à l'intérieur du *Christus totus*, les relations des membres avec la tête, et les relations des membres entre eux. Il ne s'agit pas d'une qualité particulière des actions ou des choses, ni d'une sorte de mana mystérieux, mais d'une forme spécifique de relation qui renvoie en définitive à la théologie trinitaire.

D'autres fruits de l'eucharistie, présents dans les différentes épicleses

Mais dans l'histoire il y a eu et il y a encore d'autres épicleses qui prient en demandant d'autres fruits de l'eucharistie, différents du thème de l'unité, tout en exprimant la même puissance de sanctification du Saint-Esprit qui est à lui.

Dans l'anaphore byzantine de Jean Chrysostome¹⁷ il y a une épiclese très sobre qui demande que le Père envoie (*katápepson*) le Saint-Esprit sur les fidèles et sur les saints dons et les transforme en Corps et Sang du Christ. Aussitôt après, le texte énonce le but de la communion, un but atteint par l'intervention de l'Esprit-Saint: la sobriété de l'âme, la rémission des péchés, la communion (*koinōnían*) du Saint-Esprit, pour la plénitude (*plērōma*) du royaume, pour l'assurance d'être en Dieu.

Le thème principal est la rémission des péchés, un thème qu'on trouve surtout dans la tradition syrienne. Il est facile de décrire ce thème qui a été traité d'une manière très riche par Théodore de Mopsueste dans ses *Catéchèses mystagogiques* notamment dans le commentaire des rites de la communion. Il s'agit d'un élément typique de la tradition antiochienne ou

¹⁷ Hänggi A. – Pahl I., (edd.), *Prex eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, (= Spicilegium friburgense 12), Editions universitaires – Fribourg Suisse, Fribourg, 1968, p. 226.

syrienne, mais qui se trouve aussi dans l'anaphore de Jérusalem. C'est une donnée remarquable car l'anaphore de Jacques, frère du Seigneur, est un texte très ancien qui, ayant été retravaillé, est tributaire de la théologie des anaphores de Basile. En réalité, les liens entre l'eucharistie de Jérusalem et la rémission des péchés existaient déjà à l'époque de Cyrille de Jérusalem et de ses catéchèses mystagogiques: en effet, il y a un bon témoignage de la présence de ce thème dans les intercessions de cette ancienne paléo-anaphore qui, à l'époque, était encore de libre composition. En conséquence, la rémission des fautes est un élément assez ancien qui doit nous faire réfléchir sur cette dimension de l'eucharistie. Mais arrêtons-nous à l'épiclese de l'anaphore grecque de Jacques, frère du Seigneur.

Dans cette ancienne prière eucharistique de Jérusalem, l'épiclese a deux parties. Dans la première il y a un développement qui parle du Saint-Esprit en décrivant son activité et sa nature, et, dans la deuxième, il y a la prière qu'on trouve dans toutes les épicleses, c'est-à-dire la demande que le Saint-Esprit transforme le pain et le vin en Corps et Sang du Christ et, ensuite, qu'il accorde les bienfaits de la communion à ceux qui se nourrissent du Corps et du Sang du Christ.

Nous devons examiner ces trois éléments. D'abord, après avoir invoqué la miséricorde de Dieu, le texte demande au Père d'envoyer (*apósteilon*) l'Esprit-Saint «sur nous» et sur «ces saints dons que voici»¹⁸. L'épiclese se préoccupe, avant tout, de l'efficacité de la communion des fidèles¹⁹. Enfin, après avoir répété la supplication afin que le Père envoie l'Esprit pour la sanctification (*kaì poiēsē*) des dons, le texte demande les fruits de la communion. La demande de la rémission des péchés est, à mon avis, l'élément le plus important car tous les autres éléments sont en sous-ordre: d'entrée de jeu, en effet, il y a la mention de la vie éternelle. Les bienfaits de la communion sont pour la rémission des fautes et la vie éternelle, pour les fruits de bonnes œuvres, pour la confirmation de l'Église.

¹⁸ Hänggi A. – Pahl I., (edd.), *Prex eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, (= *Spicilegium friburgense* 12), Editions universitaires – Fribourg Suisse, Fribourg, 1968, p. 250.

¹⁹ Voici un résumé de la doctrine sur le Saint-Esprit, qui s'est imposée à cette épiclese du quatrième siècle. Le Saint-Esprit est Seigneur, vivifiant, et il règne (*tò synthronòn soi ... tò symbasileūon*) avec Dieu le Père et avec le Fils; il est consubstantiel et coéternel et il a parlé dans la Loi, dans les Prophètes et dans le Nouveau Testament; il descendit – sous la forme d'une colombe – sur le Seigneur Jésus au Jourdain et il descendit sur les apôtres, sous la forme de langues de feu dans le cénacle dans la sainte et glorieuse Sion.

La sacralité que définit l'eucharistie ne se situe pas dans la distinction *sacré – profane* mais dans la distinction *sainteté – péché* ou encore *sanctification – rémission des péchés*. Si l'eucharistie définit une sacralité chrétienne, c'est parce qu'elle déplace le regard sur Dieu qui vient à l'homme comme le rédempteur. L'anaphore de St Jacques exprime cela de manière très significative dans le cadre de l'épiclèse: «envoie ton Esprit tout-saint lui même, Maître, sur nous et ces saints dons que nous te présentons, afin qu'en les visitant par sa sainte, bonne et glorieuse présence (*parousía*), il les sanctifie et fasse de ce pain le corps saint du Christ (Amen) et de cette coupe le sang précieux du Christ (Amen)...». Et vient alors une sorte d'embolisme de cette épiclèse sur les dons qui exprime la relation entre la sainteté des dons, sanctifiés par l'épiclèse, et la rémission des péchés pour ceux qui les recevront: «afin qu'ils (c'est-à-dire les dons «sanctifiés» par l'Esprit Saint) soient pour tous ceux qui y participeront en rémission des péchés, et pour la vie éternelle, pour la sanctification des âmes et des corps, pour la fructification des œuvres bonnes, pour la confirmation de ta sainte Église catholique et apostolique que tu as fondée sur la pierre de la foi, afin que les portes de l'enfer ne prévalent point contre elle, la délivrant de toute hérésie et scandale des artisans d'iniquité, la gardant jusqu'à la consommation des siècles»²⁰.

On voit ici comment les thématiques de l'unité de l'Église repérée et celle de la rémission des péchés viennent ici se rejoindre. Penser une sacralité dans la logique eucharistique de l'âge patristique, c'est donc penser dans le cadre du couple *sanctification et rédemption*: la rémission des péchés alors n'est pas une réalité différente de l'œuvre d'unification du corps du Christ qui est l'Église.

La manducation spirituelle du Corps du Christ

Que signifie-t-elle l'expression «manger spirituellement le Corps du Christ»? Dans l'Église des Pères, il y avait une importante distinction que nous avons perdue, hélas. On distinguait entre la manducation matérielle

²⁰ Traduction tirée de Bouyer L., *L'eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, (= Spiritualité d'hier et d'aujourd'hui), Desclée, Tournai, 1966, p. 262.

et la manducation spirituelle. Dans le premier cas c'est le corps qui se nourrit, en tant que réalité physique, dans le second, c'est l'âme. Dans le premier cas, c'est la nourriture matérielle qui, par métabolisme naturel, se transforme et devient le corps de ceux qui se nourrissent, tandis que, dans le second cas, c'est l'homme qui se transforme *par* (et *en*) la nourriture dont il se nourrit. C'est nous qui devenons ce que nous recevons en nourriture. En d'autres mots, l'homme devient ce dont il se nourrit. Dans le cas de la communion eucharistique, donc, c'est l'homme qui se conforme au Christ.

Dans son commentaire sur l'évangile de Jean, Augustin d'Hippone se pose le problème de la manducation spirituelle. Comment se fait-elle ? Sa réponse est fondée sur la citation de Jean 6, 56: «Qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui». Il s'agit d'une réponse très claire: pour «manger» du Corps du Christ, il nous faut rester en lui, et lui en nous: «Hoc est ergo manducare illam escam, et illum bibere potum, in Christo manere, et illum manentem in se habere. Ac per hoc qui non manet in Christo, et in quo non manet Christus, procul dubio nec manducat carnem eius, nec bibit eius sanguinem, sed magis tantae rei sacramentum ad iudicium sibi manducat et bibit»²¹. D'après ce texte d'Augustin, on peut se poser la question du sacré d'une manière différente car, s'il est facile de parler de la sacralité d'un objet matériel, fut-il le pain eucharistique, et de sa manducation, il n'est pas possible d'appliquer cette catégorie au cas de la manducation spirituelle qui n'est «autre chose que demeurer dans le Christ et le posséder en soi-même à titre permanent»²². Cette conception,

²¹ *In Iohannis euangelium tractatus*, Tract. 26, 18 (Willems R. (ed.), *Augustinus Hipponensis. In Iohannis euangelium Tractatus*, (= Corpus Christianorum. Series latina, 36), Brepols, Turnhout 1954, p. 268). Voici une traduction française: «Enfin, il indique comment peut se faire ce qu'il dit et ce que c'est que manger son corps et boire son sang. 'Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi, et je demeure en lui'. Prendre cette nourriture et boire ce breuvage n'est donc autre chose que demeurer dans le Christ et le posséder en soi-même à titre permanent. Par là même, et sans aucun doute, quand on ne demeure pas dans le Christ, et qu'on ne lui sert point d'habitation, on ne mange point (spirituellement) sa chair, et on ne boit pas non plus son sang, quoiqu'on tienne d'une manière matérielle et visible sous ses dents le sacrement du corps et du sang du Sauveur; bien plus, en recevant le signe sensible d'une si précieuse chose, il le mange et boit pour sa condamnation, parce qu'il n'a pas craint de s'approcher dès sacrements du Christ avec une âme souillée. Celui-là seul, en effet, s'en approche dignement, qui le fait avec une conscience pure, suivant cette parole de l'Évangile: 'Bienheureux ceux qui ont le cœur pur, parce qu'ils verront Dieu'» (<http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/jean/tr21-30/tr26.htm>).

²² *Ibidem*.

en effet, est tributaire non de l'idée du sacré, mais la sanctification et du rapport personnel avec le Christ.

Deux textes sur la participation au corps du Christ

Saint Jean Chrysostome, dans l'homélie sur la trahison de Judas, explique aux fidèles l'effet de l'eucharistie, c'est-à-dire ce qu'ils deviennent par l'eucharistie, en mangeant le Corps et en buvant le Sang du Christ. Bref, ils deviendront ce dont ils se nourrissent. Bien sûr, il y a beaucoup de personnes qui mangent du Corps du Christ, mais l'effet est de former un seul Corps, le Corps du Christ qui est l'Église. Comme leur nourriture est le Corps du Christ, ils deviendront eux-mêmes le Corps du Christ, mais non une multitude de corps, mais «un seul Corps»; pour avoir ce résultat, ajoute-t-il, il ne faut pas mélanger les corps mais plutôt les âmes²³. Le *Christus totus*, en tant que tel, est constitué d'un ensemble de relations: par conséquent, pour nourrir le Corps du Christ qui est l'Église il faut nourrir ces relations, toutes ces relations, qui ont une dimension bien plus large que la dimension du rite eucharistique. Il faut faire grandir les relations qui existent déjà dans ce Corps, soit avec la tête soit avec les autres membres, mais ces relations dépassent la dimension de la célébration, soit en raison du temps soit en raison du lieu. L'eucharistie doit s'épanouir dans l'histoire, en la façonnant, autrement les relations dont nous parlons, ne seront jamais changées d'une manière efficace. Cela nous adresse vers les études du père Bernard Lonergan qui, en christologie, a parlé de la «causalité historique» de la rédemption; c'est le sujet de la seconde partie de cet exposé.

Il faut considérer, finalement, que l'effet de l'eucharistie est ecclésial et, par suite de cela, l'individu reçoit les bienfaits de l'eucharistie par son incorporation dans l'Église.

Saint Augustin partage la même conception que Jean Chrysostome, mais il souligne davantage l'identité entre le Corps du Christ, c'est-à-dire

²³ *De proditione Judae* 1: Τοῦτο γὰρ συμπλέκει τὰς διανοίας ἡμῶν, καὶ ποιεῖ σῶμα γενέσθαι ἐν ἅπαντας, ἐπειδὴ καὶ ἐνὸς σώματος μετέχομεν οἱ πάντες. Κεράσωμεν οὖν ἑαυτοὺς εἰς σῶμα ἓν, οὐ τὰ σώματα ἀλλήλοις ἀναφύροντες, ἀλλὰ τὰς ψυχὰς ἀλλήλαις τῷ τῆς ἀγάπης συνδέσμῳ συνάπτοντες. (PG 49, 382, 25). Voir aussi: *De proditione Judae* 2 (PG 49, 392).

l'eucharistie, et les fidèles qui le reçoivent dans le rite de la communion. Augustin conçoit le réalisme sacramental à l'intérieur de la culture néoplatonicienne; par conséquent, sa conception est fondée sur la «participation». Cette catégorie philosophique est en mesure d'expliquer la doctrine eucharistique de l'évêque d'Hippone. Pensons à la dialectique platonicienne qui est constituée de toute une série de degrés, dont chacun participe du grade supérieur; chaque stade ou degré tire son être de sa participation au degré supérieur. L'eucharistie et l'Église sont deux participations différentes au Corps du Christ. Néanmoins, elles sont identiques entre elles car elles participent du même Corps du Christ, qui est unique. Et, alors, la différence? Elles sont différentes étant donné qu'il s'agit de deux *différents* niveaux ou degrés de participation. Participation ontologique, il va sans dire.

Bien qu'elle le soit par participation, l'Église est vraiment le Corps du Christ, comme l'eucharistie. Mais comme celle-ci atteint un niveau ontologique plus élevé, il s'ensuit qu'il est nécessaire que l'Église se nourrisse de l'eucharistie pour être transformée, de plus en plus, en Corps du Christ. Par le baptême, le fidèle est devenu membre de l'Église, il appartient donc au Corps du Christ qui est l'Église. Le fidèle participe donc déjà du Corps du Christ qu'il recevra dans la communion: et, par la communion, il le doit devenir davantage.

Voici l'argument d'Augustin. Pour expliquer ce qu'est le Corps du Christ posé sur l'autel et distribué aux fidèles, il recourt à 1Co 12, 27. Avec cette citation, il passe du pain eucharistique, sacrement du Corps du Christ, à l'Église qui, elle aussi, est le Corps du Christ. Augustin peut donc conclure: «Nous aussi nous sommes devenus son Corps, et par sa miséricorde nous sommes ce que nous recevons». De façon encore plus claire: «Votre mystère est placé sur l'autel du Seigneur: recevez votre mystère. À ce que vous êtes répondez 'Amen'»²⁴.

À mon avis, saint Jean Chrysostome et saint Augustin sont les meilleurs héritiers de la pensée paulinienne de 1Co 10, 16-17: l'eucharistie transforme

²⁴ «Quia passus est pro nobis, commendavit nobis in isto Sacramento corpus et sanguinem suum; quod etiam fecit et nos ipsos. Nam et nos corpus ipsius facti sumus, et per misericordiam ipsius quod accipimus, nos sumus» (*Sermon* 229; PL 38, col. 1103). Et encore: «Corpus ergo Christi si vis intelligere, Apostolum audi dicentem fidelibus 'Vos autem estis corpus Christi, et membra' (1Cor. 12, 27). Si ergo vos estis corpus Christi et membra, mysterium vestrum in mensa dominica positum est: mysterium vestrum accipitis. Ad id quod estis, 'Amen' respondetis, et respondendo subscribitis» (*Sermon* 272; PL 38, col. 1246-1247).

les fidèles en Corps du Christ et, de plus, en un seul Corps. Il s'ensuit que l'eucharistie est le mystère de l'unité du Corps du Christ qui est l'Église.

L'efficacité de la rédemption dans la pensée de Bernard Lonergan

La biographie scientifique du jésuite Bernard Francis Lonergan dénonce une évolution intéressante de sa pensée qui, quoique rigoureuse et cohérente, elle n'est pas moins surprenante. Pour ceux qui ne connaissent pas les études du père Lonergan il faut remarquer les deux principes qui l'ont toujours accompagné. 1) *Vetera novis augere et perficere*, d'après le programme de Léon XIII²⁵, c'est-à-dire que les nouvelles connaissances sont à ajouter aux connaissances des époques précédentes et, donc, qu'on doit toujours garder la continuité. 2) La fidélité à la lettre encyclique *Humani generis*, de Pie XII, qui a justement soutenu la nécessité de l'étude des *Sources*, autrement la théologie se ferme sur soi-même et elle devient aride et ne produit pas de fruits: «docemur quod, sacrorum fontium studio sacrae disciplinae semper iuvenescent; dum contra speculatio, quae ulteriorem sacri depositi inquisitionem negligit, ut experiundo novimus, sterilis evadit»²⁶.

a) Les trois périodes de sa réflexion théologique

Au début de sa carrière scientifique il y a sa thèse de doctorat qui traite de la théorie de la connaissance en saint Thomas d'Aquin²⁷, un travail duré onze ans (1938-1949). Bien que l'intérêt de ses réflexions des années 1930-1940 étaient sur la politique, la sociologie, l'histoire, bref, sur la culture, néanmoins ses études sur la connaissance en Thomas, eurent une influence déterminante. Il faut souligner qu'il a eu sa conversion intellectuelle dans les années 1933-1953 quand mûrissait son orientation vers la métaphysique et vers la méthode. Il utilisa la méthode et la culture de la

²⁵ Littera encyclica *Aeterni Patris* (*Acta Sanctae Sedis*, 12 (1879) 97-115).

²⁶ *Humani generis* («Acta Apostolicae Sedis» 42 (1950) 568).

²⁷ Lonergan B. J. F., *Verbum: Word and idea in Aquinas*, (= Collected Works of Bernard Lonergan 2), University of Toronto Press, Toronto, 1997, 2nd. édition by Frederick E. Crowe and Robert M. Doran (éd. Française: *La notion de verbe dans les écrits de Saint Thomas d'Aquin*, Beauchesne, Paris, 1966).

Scholastique pour quelque vingt-cinq ans, mais, à partir de 1970 environ, commença une nouvelle période, quand il commença à être très critique vers la Scholastique. Voici un exemple: «... L'acceptation de nouvelles méthodes, fort spécialisées, rend ridicule la prétention qu'une seule mentalité (*single mind*) puisse maîtriser non seulement toutes les Écritures, mais aussi tous les Pères de l'Église, les conciles et les théologiens, pour ne pas parler du *sensus fidelium*»²⁸. Sa pensée se tourna, donc, vers l'acceptation de l'histoire en vue du renouveau de toute la théologie qui avait besoin d'une nouvelle fondation, comme il avait dit dans son exposé au congrès de Toronto en 1967²⁹; mais cela impliquait au préalable, une réflexion critique sur la méthode. Parmi les sujets qui l'ont entraîné davantage, le tout premier est sans doute la christologie; il professa cette discipline pour un quart de siècle et il la préféra quand il dut choisir³⁰ entre le traité sur la Trinité, sur lequel il avait produit de remarquables essais qui étaient déjà des véritables synthèses³¹, et le traité de christologie qui, au contraire, n'était pas si mûr et auquel il appliquait sa méthode d'année en année, un chapitre après l'autre. Sa prédilection pour la christologie resta dans les années suivantes aussi, après avoir quitté Rome et la chaire à l'Université Grégorienne pour des raisons de santé. Après la publication de son traité sur la méthode théologique, en 1971, il aurait pu s'adonner complètement à l'étude de la christologie, mais il préféra revenir aux préférences de sa jeunesse et il se pencha sur l'économie. Et pour cause.

La christologie, hélas, resta un des travaux inachevés du père Lonergan. Néanmoins, il ne quitta pas complètement le sujet car, de temps en temps, il aborda des questions sur la christologie et sur la rédemption.

²⁸ Lonergan B. J. F., *A Second Collection: Papers by Bernard J. F. Lonergan*, edited by William F. J. Ryan and Bernard J. Tyrrell, Longman & Todd, London – Darton, 1974; and Westminster, Philadelphia, 1975; Reprinted University of Toronto Press, Toronto, 1996, p. 197.

²⁹ Lonergan B. J. F., *A Second Collection: Papers by Bernard J. F. Lonergan*, *op. cit.*, pp. 55-67.

³⁰ L'épisode est cité par Crowe F. E., *Christ in History. The Christology of Bernard Lonergan from 1935 to 1982*, Novalis, Toronto, 2005, p. 11.

³¹ Tel que *Divinarum personarum* et la structure de méthode qu'il avait appliqué aux données historiques de l'époque des pères (cf.: Lonergan J. F. B., *Divinarum Personarum conceptionem analogicam evoluit Bernardus Lonergan*, Ad usum auditorum, Apud aedes Universitatis Gregoriana, editio altera, Romae, 1959; Idem, *De Deo Trino*, Pars analytica, Ad usum auditorum, Apud aedes Universitatis Gregoriana, Roma, 1961; Idem, *De Deo Trino*, Vol. 1, Pars Dogmatica, Pontificia Universitas Gregoriana, Romae, 1964, secunda ed.; Idem, *De Deo Trino*, Vol. 2, Pars Systematica [*Divinarum personarum conceptio analogica*], Pontificia Universitas Gregoriana, Romae, 1964, tertia ed.).

b) Le mystère de la rédemption dans «De Verbo Incarnato» (1961)

Le traité sur le *Verbe incarné* a été toujours *a work in progress*. On peut s'en apercevoir en étudiant la thèse dix-sept – qui est le sommet de l'architecture du traité – qui contient déjà les fondements de la nouvelle christologie de 1971-1975 et de la «Causalité historique» du Christ. Sans doute, le père Lonergan a élaboré d'une manière très profonde la conception la rédemption du monde, et il l'a fait en utilisant des idées tout à fait traditionnelles comme on le peut constater à partir du grand nombre de citations de Thomas d'Aquin. Il s'agit, surtout, de la *Loi de la croix*, comme il a défini ce principe herméneutique de la rédemption – qui consiste dans la transformation du mal en bien – dont le cas éclatant fut la croix du Christ, où un crime a été transformé en une action du salut et en culte de Dieu, voire en sacrifice suprême et parfait. La rédemption n'est rien d'autre que la transformation de tout le mal du monde en bien, à l'image de la croix. La croix, ainsi conçue, est le type – c'est-à-dire le *modèle* (ontologique) – de la rédemption et elle doit être appliquée à toute situation où il y a du mal qui doit être converti en bien³². Voilà la manière de *comprendre*³³ la rédemption, et la loi de la croix, dans le traité de Bernard Lonergan. Mais alors il faut se poser la question suivante: comment décrire le «bon» en lequel transformer le mal du monde? La réponse est simple: c'est le bien suprême, c'est-à-dire le *Christus totus*³⁴, qui est constitué par la tête et les membres. Le thème du Corps mystique a toujours intéressé la théologie du père Lonergan³⁵ mais, dans ce cas, il a préféré parler du *Christus totus* plutôt que du Corps mystique³⁶. Pour mieux décrire ce «bien», il introduit

³² «Quod autem in Christo factum est, legem facit generalem pro membris suis: quos praescivit, et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, Rom 8, 29; et si compatimur ut et conglorificemur. Rom 8, 17. Unde lex crucis nobis inculcatur tum praecipit tum exemplis secundum totam suam generalitatem, ut omne malum, in rebus humanis et voluntariis tamquam peccati paena habeatur (Summa theologiae, I, q. 48, a. 5)» (Lonergan J. F. B., *De Verbo Incarnato*, Editio secunda, Ad usum auditorum, Apud aedes Universitatis Gregorianae, Romae, 1961, p. 506).

³³ «Intelligentia quae quaeritur non est vel mera non-repugnantia vel necessitas absoluta vel necessitas conditionata sed positiva illa convenientia quae de facto in revelatis et traditis invenitur» (*Ibidem*, p. 503).

³⁴ «Summum quoddam bonum in quod convertuntur mala humana est Christus totus, caput et membra, tum hac in vita tum in vita futura, secundum omnes eorum determinationes et relationes concretas» (*Ibidem*, p. 503).

³⁵ Crowe F. E., *Christ in History. The Christology of Bernard Lonergan from 1935 to 1982*, Novalis, Toronto, 2005, p. 172.

³⁶ À mon avis, c'est pour souligner davantage que le rapport entre les membres et la tête donne

la distinction entre les biens particuliers et le bien d'ordre³⁷ pour conclure dans le sillage de Thomas d'Aquin, que le but intérieur de l'univers est le bien d'ordre³⁸. Et maintenant il faut expliquer que la rédemption n'est pas une action miraculeuse accomplie par la puissance de Dieu, *inscia creatura*, c'est-à-dire sans que les réalités à sauver en soient conscientes et en partagent le projet. Écoutons les paroles de Bernard Lonergan qui sont sûrement incisives: «Redemptio fit, non auferendo mala per potentiam, sed ipsa mala subeundo atque per Dei gratiam et bonam voluntatem in bona transformando»³⁹. Le fruit est la réparation de l'ordre violé par le péché: «Iam vero redemptio est restitutio ordinis lapsi»⁴⁰.

La perspective de ce traité est encore très liée à la Scholastique et, par conséquent, l'auteur propose sa nouvelle intelligence de la doctrine de la rédemption en puisant dans les textes de saint Thomas et, par là, en remontant à la doctrine aristotélicienne des quatre causes: matière et forme (causes intérieures), cause finale et cause efficiente (causes extérieures). Dans la construction de son système doctrinal sur la rédemption, le père Lonergan a employé le procédé de la Scholastique des quatre causes et il a pu établir que la *forme* de la rédemption est le *Christus totus*, tête et membres⁴¹, qui n'est rien d'autre que l'ensemble des relations qui causent l'unité du Corps du Christ, c'est-à-dire l'unité des fidèles dans le Corps du Christ. Cette unité n'est pas produite d'une manière automatique, matérielle, par les événements de la passion, car les hommes ne sont pas des

lieu à un Corps *unique* qui mérite bien le nom de «Christ», tandis que l'autre locution pourrait désigner – dans une mauvaise interprétation, bien sûr – le Corps *dont* le Christ est la tête et, par conséquent, elle pourrait désigner la distinction plutôt que l'unité du Christ avec son Corps qui est l'Église. Mais je ne voudrais pas insister sur cette impression que j'ai eu devant la locution «Christus totus» peu après la promulgation de l'encyclique *Mystici corporis* (1943).

³⁷ «Bona per participationem dividuntur in bona particularia (hoc est huic bonum) et bonum ordinis (ipsam complexionem potentiarum, habituum, relationum interpersonalium, ordinationum, cooperationum, quibus fiunt bona particularia)» (*Ibidem*, p. 503).

³⁸ «Praeterea, finis intrinsecus ita est ordo universi, ut ipse ordo sit personarum in communicatione boni divini, ut hic ordo efficiatur per sapientiam apprehensionis (sapientis enim est ordinare) et per caritatem voluntatis, ut denique sapientia huius apprehensionis hac in vita sit per fidem sed in vita futura per visionem Dei» (*Ibidem*, p. 516).

³⁹ *Ibidem*, p. 506.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 538.

⁴¹ «Forma proinde in oeconomia salutis est Christus totus, caput et membra. Nam in Christo toto perspicuntur tum triplex illa communicatio ipsius boni divini, tum ille ordo qui est personarum in communicatione boni divini et qui efficitur per sapientiam apprehensionis et caritatem voluntatis sive secundum stadium huius vitae sive secundum stadium vitae futurae» (*Ibidem*, p. 517).

êtres inanimés ou des êtres irrationnels. Il s'agit de personnes douées de raison et de volonté, et qui sont responsables de leur vie et de leur histoire: «Crucis lex (...) in membris autem invenitur tamquam in materia redimenda, non sane tamquam in materia inerti vel mere biologica vel tantummodo sensitiva, sed tamquam in materia rationali quae addiscere et credere debet, quae ex caritate libenter Christo consentit, in Christo vivit, per Christum operatur, cum Christo consociatur, ut Christo morienti et resurgenti assimiletur atque conformetur»⁴². Il y a, en outre, une dernière conclusion de Bernard Lonergan, à propos de la manière de produire la *forme de la rédemption*⁴³ dans les hommes; cette *forme* est produite à partir de la nature rationnelle des hommes, qui exige qu'ils imitent la «loi de la croix» dans leur vie dans la foi.

Mais cette doctrine, si riche et en mesure de renouveler la christologie, n'est pas encore arrivée à son but. Le père Lonergan, en effet, dira encore quelque chose sur le sujet, d'une manière très intéressante pour nous, à propos des quatre causes de la rédemption.

La causalité historique de la rédemption du Christ

Il y a une affirmation surprenante de Bernard Lonergan – qui marque son abandon de la Scholastique – quand il dit que le schéma des quatre causes aristotéliennes est insuffisant pour parler de la rédemption. Au lieu de ce schéma, dit-il, il faut s'adresser vers la «causalité historique» du Christ⁴⁴. Dans son traité *De Verbo Incarnato* il a rapidement esquissé la question en disant qu'elle avait son fondement dans l'évangile de Jean⁴⁵,

⁴² *Ibidem*, p. 507.

⁴³ «Quae quidem forma seu finis adeptio in materia humana et peccaminosa non producitur nisi secundum remotionem mali et promotionem in bono. Et cum homines sint creaturae rationales, in iis haec forma non producitur convenienter nisi secundum legem crucis ut, scilicet, mala ex peccatis orta non miraculose secundum potentiam Dei auferantur sed patienter tolerata in occasionem boni maioris transformentur, unde et bonus Pater secundum suam mensuram confertam et coagitatam et supereffluentem (Lc 6, 38) convenienter eos in omnibus adiuvat secundum illud, Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum (Rom 8, 28)» (*Ibidem*, p. 517).

⁴⁴ «Joseph Komonchak reports a conversation he had with Lonergan in the early 1960s: 'One day when I asked him about the theology of the redemption, he disabused me of the idea that Aristotle's four causes were adequate, sending me instead to the idea of historical causality'» (Crowe F. E., *Christ in History. The Christology of Bernard Lonergan from 1935 to 1982*, Novalis, Toronto, 2005, p. 135).

⁴⁵ Lonergan J. F. B., *De Verbo Incarnato*, Editio tertia, Ad usum auditorum, Apud aedes Universitatis Gregorianae, Romae, 1964, p. 453.

mais il n'a pas développé le sujet. Il n'a jamais bâti une théorie complète et organique sur la causalité historique de la rédemption, ni dans le cours qu'il donna au Regis College en 1972-1973, ni dans le cours au Boston College en 1974 non plus. En 1975 Bernard Lonergan fit un exposé à l'Université Laval sur «Cristology Today: Methodological Reflection», dans lequel il présenta d'une manière plus explicite – mais pas tellement – sa position sur de questions posées par une nouvelle christologie. Étant donné que ses conceptions christologiques sont liées à sa conception de l'histoire, il faut remarquer sa position, à savoir que pour connaître l'homme et ses institutions, il faut étudier leur histoire⁴⁶. Par conséquent, dans notre cas, il faut étudier l'histoire du Christ ou, mieux, l'histoire du *Christus totus* pour connaître le salut du monde qui a été opéré par le Corps entier (*totus*) du Christ.

Une réflexion conclusive sur le salut et l'histoire

Ce que nous venons d'énoncer est un principe fort intéressant, posé par Bernard Lonergan, qui, d'ailleurs, suppose une théorie de l'histoire. En effet, le père Lonergan a une théorie de l'histoire, qui est à lui, d'après laquelle «l'intelligibilité spécifique du développement doctrinal est l'intelligibilité qui est immanente dans le processus historique»⁴⁷. En appliquant tout cela à la sotériologie, il s'ensuit que le salut du monde est strictement relié à l'action de l'Église et à son influence dans l'histoire. *D'influences* de tout genre: influence culturelle ou politique, artistique ou économique, ou influence spécifiquement religieuse, étant donné que chaque religion a une influence toute particulière dans le domaine religieux. Mais l'influence du *Christus totus* est inspirée et animée de l'Esprit du Christ, qui est le Saint-Esprit et qui est l'âme de l'Église. Voilà la différence entre l'Église et les autres sujets qui agissent dans l'histoire, si j'ai bien compris la pensée de Bernard Lonergan.

⁴⁶ «To understand men and their institutions we have to study their history. For it is in history that man's making of man occurs, that it progresses and regresses, that through such changes there may be discerned a certain unity in an otherwise disconcerting multiplicity» (Lonergan B. J. F., *A Third Collection: Papers by Bernard J. F. Lonergan*, edited by Frederick E. Crowe, Paulist Press – Geoffrey Chapman, New York – London, 1985, p. 171).

⁴⁷ «The intelligibility proper to developing doctrines is the intelligibility immanent in historical process» (Lonergan B. J. F., *Method in Theology*, Longman & Todd – Herder and Herder, Darton – New York, 1972 (2nd ed. 1973), p. 319).

Conclusion

1) Pour terminer il ne me faut que d'établir une comparaison entre les données tirées de la christologie de Bernard Lonergan et les effets de l'eucharistie que nous venons d'exposer dans la première partie de cet exposé. Il s'agit d'enrichir notre connaissance de l'eucharistie par les données de la christologie d'un grand savant tel que Bernard Lonergan. D'abord il faut répéter que l'eucharistie est une nourriture spirituelle, c'est-à-dire qu'elle doit rassasier l'esprit des hommes, qui est le lieu de toutes sortes d'idées, de sentiments, de désirs, de projets, c'est-à-dire du monde intérieur de l'homme. Et c'est dans ce domaine, qu'on doit placer l'efficacité de l'eucharistie. Mais cela n'est pas réducteur car, en effet, les idées ont toujours de conséquences: elles sont puissantes et elles peuvent changer le monde.

Nous avons déjà vu que l'histoire de l'épiclèse nous a donné de renseignements sur les fruits et les effets de l'eucharistie: dans les épiclèses des différentes traditions il y a une liste plus ou moins courte des principaux fruits de la communion qui, d'ailleurs, sont toujours les mêmes fruits de la rédemption. Les termes utilisés pour décrire les fruits de la communion, sont de termes synonymes car ils sont, tous, en rapport avec les biens de la rédemption. Cela nous adresse vers un des problèmes examinés par Bernard Lonergan: la question des biens particuliers et des biens d'ordre. Les biens cités dans les épiclèses sont tous des biens d'ordre – non de biens particuliers – parmi lesquels le fruit de l'unité garde la toute première place.

Dans mon livre sur l'action eucharistique⁴⁸ j'avais pu conclure que, d'après la tradition des Pères et de la liturgie, l'effet de l'eucharistie était *l'unité du Corps du Christ qui est l'Église*.⁴⁹ Nous venons de voir que, dans la christologie de Bernard Lonergan, les effets de la rédemption ne sont pas automatiques, comme s'il s'agirait d'êtres matériels, inanimés ou insensibles: il s'agit de gens, d'hommes et de femmes qui agissent par intelligence et volonté et toujours dans l'histoire. Il n'y a personne qui puisse sortir de l'histoire, de son histoire et de l'histoire du monde. Étant donné que les

⁴⁸ Mazza E., *L'action eucharistique. Origine, développement, interprétation*, Traduit par J. Mignon et révisé par Marie-Josée Poiré, (= Liturgie 10), Cerf, Paris, 1999.

⁴⁹ Il faudrait ajouter que, si l'on considère l'importance des intercessions des prières eucharistiques anciennes et nouvelles, on doit admettre que l'eucharistie apporte ses biens non seulement à ceux qui reçoivent la communion, mais à tous dans le monde.

fruits de l'eucharistie ne sont rien d'autre que les fruits de la rédemption, bien que par participation⁵⁰, il s'ensuit que nous devons parler de «causalité historique» pour l'eucharistie aussi.

Et alors nous ne pourrions pas parler du fruit de l'unité sans considérer qu'elle est un bien qui est inséré dans l'histoire car l'unité est véritable seulement à l'épreuve de l'histoire. Si l'on ne se mesure pas avec l'histoire, l'unité sera seulement un rêve. La loi de la croix consiste dans la transformation du mal en bien, des défaites en victoires, des divisions en unité. Dans la célébration, tout cela n'arrive pas par miracle, comme d'une manière automatique. Pour réaliser la loi de la croix, il ne suffit pas de s'engager dans la célébration en se bornant à la dimension rituelle: il faut faire face au défi de l'histoire.

On comprend que, pour jouir des fruits de l'eucharistie, la célébration, à elle seule, ne suffit pas. L'eucharistie doit franchir les dimensions de la célébration en tant que telle, pour s'épanouir davantage dans la dimension de la «causalité historique». Elle ne doit pas mettre en sourdine sa dimension rituelle, comme en s'en dépouillant, c'est évident! Au contraire, tout en gardant l'importance du rituel, elle doit dépasser soi-même en sachant que son efficacité passe au travers de la «causalité historique». Il faut imaginer une célébration en mesure de tracer les lignes de développement de la communauté (qui célèbre) à fin que sa vie et son histoire puissent grandir à l'image du Christ, dont elle est le Corps. L'histoire de la communauté, donc, ne demeure pas étrangère à la célébration eucharistique, mais, d'une certaine manière, elle en descend et en découle.

2) Le Corps, entier, du Christ – c'est-à-dire le *Christus totus* – est constitué par un ensemble de relations entre la tête et les membres et des membres entre elles. La création de ces relations est fruit du baptême (1Co 12, 13). Leur confirmation et leur augmentation et croissance appartiennent à l'eucharistie (1Co 10, 17) mais cela ne peut pas arriver dans la célébration toute seule: il faut que celle-ci produise des effets dans l'histoire et par l'histoire à fin que ces relations soient authentiques et changent véritablement la vie des participants. En d'autres termes, il faut que, par ces relations, puisse naître un nouvel ordre dans le monde.

⁵⁰ C'est-à-dire par sacramentalité, comme les sacrements *participent* de la rédemption du Christ.

Et alors, y a-t-il une double dimension de cette unité? L'une rituelle et l'autre historique? Pas du tout; il n'y a en a qu'une, car le fruit de la célébration eucharistique n'est pas circonscrit au rite mais, en tant que tel, il est doué de «causalité historique».

Cette conclusion, si péremptoire, mériterait une explication, qui n'est pas facile à donner à ceux qui ne connaissent pas les différentes nuances de la doctrine de Bernard Lonergan. Il faut avoir recours à sa doctrine générale sur la grâce en tant que action de Dieu. Cette doctrine nous l'appliquons à la *grâce*, fruit de l'eucharistie. La grâce n'est rien d'autre que l'action de Dieu, éternelle, et identique à Dieu lui-même⁵¹; elle n'est pas son effet créée qui, néanmoins, est requis⁵² à fin que l'on puisse affirmer la vérité de l'action divine. L'unité est le fruit de la rédemption opérée par Jésus-Christ dans sa mort et résurrection, dont l'eucharistie est participation. L'unité se réalise déjà dans l'Église qui célèbre l'eucharistie, et elle se réalise à cause de la célébration elle-même, c'est-à-dire, en latin, *ex opere operato*. Néanmoins, cela ne suffit pas pour que l'unité soit vraie: nous avons vu la question de la «causalité historique» c'est-à-dire de la nécessité que cette unité se réalise dans l'histoire aussi. Cette réalisation dans l'histoire est comme le «terminus ad extra conveniens», décrit par le père Lonergan, qui n'est pas le constitutif de la grâce divine, mais «qui tamen requiritur» pour qu'on puisse affirmer la vérité de la grâce de l'eucharistie. Dans l'eucharistie, il y a le Saint-Esprit qui est la grâce créée de l'unité, mais, à

⁵¹ «Quae comparatio non tantum analogia quaedam est, cum in Deo non aliud sit intelligere et velle et aliud sit esse. Sed illa sola intercedit differentia quod, cum Deus de aliis intelligat et velit, per intelligere et velle suum alia producit, sed cum Deus de se ipso intelligat et velit, per intelligere et velle suum est quod de se intelligat et velit» (Lonergan J. F. B., *De constitutione Christi ontologica et psychologica supplementum confecit Bernardus Lonergan*, Ad usum auditorum, Apud aedes Universitatis Gregoriana, editio tertia (anastatica), Romae, 1961, p. 74s.).

⁵² «Iam vero omne quod contingenter verum est de Deo vel de persona divina, adaequationem veritatis non habet nisi ponitur terminus quidam ad extra creatus, contingens eonveniens. Non enim habetur verum contingens nisi habetur ens contingens; et ipse Deus nullo modo est entitative contingens» (*Ibidem*). Et encore, d'une manière plus étendue: «... Sicut enim Deus contingentia esse scit per scientiam suam et non per terminum ad extra, qui tamen requiritur, sicut Deus contingentia esse vult per suam volitionem et non per terminum ad extra, qui tamen requiritur, sicut Deus contingentia esse facit per suam omnipotentiam et non per terminum ad extra, qui tamen requiritur, ita etiam Filius est omne quod est per proprium suum esse divinum et non per terminum ad extra, qui tamen omnino requiritur et Spiritus sanctus mittitur per id quod ipse Spiritus sanctus est et non per terminum ad extra, qui tamen omnino requiritur» (Lonergan J. F. B., *Divinarum Personarum conceptionem analogicam evolvit Bernardus Lonergan*, Ad usum auditorum, Apud aedes Universitatis Gregoriana, editio altera, Romae, 1959, p. 208).

fin que cette grâce soit véritable il est nécessaire d'avoir un «terminus ad extra conveniens», qui n'est pas la grâce elle-même, mais qui, néanmoins, est requis (*qui tamen requiritur*). Voilà le théorème du père Lonergan sur la «causalité historique» de la rédemption, que nous avons appliqué aux fruits de l'eucharistie.

3) Une dernière réflexion, sur ce mystère, qui est une conséquence directe de cette étude. D'habitude, on parle de l'ambiance de la célébration comme d'un milieu *sacré*, tandis que la vie dans l'histoire et dans le monde serait à concevoir comme un milieu *profane*. On connaît bien l'opposition qu'il y a entre le *sacré* et le *profane*, de la même manière que l'on connaît bien l'opposition entre la célébration eucharistique et la vie dans l'histoire.

Mais si l'on considère l'eucharistie, et son rapport avec l'histoire, dans les termes que nous venons de présenter, on s'aperçoit qu'il n'y a aucune possibilité d'opposer le rite et l'histoire comme il arrive pour le binôme *sacré* et *profane*. Au contraire, la «causalité historique» – conçue d'une manière lonerganiste – est nécessaire en raison de l'eucharistie elle-même, comme «terminus ad extra» qui garantit la vérité de l'action divine.

Il s'ensuit, par conséquent, que le binôme du sacré et du *profane* n'est pas adéquat au mystère de l'eucharistie pour interpréter son but, son rapport avec la vie, le monde et l'histoire⁵³. Je ne voudrais pas que, derrière le problème du *sacré* et du *profane* se cache une question d'ambiance et d'atmosphère plutôt que la question de la nature ontologique du mystère de l'eucharistie et de ses fruits.

⁵³ Ce que nous avons fait dans cet essai n'est rien d'autre qu'une manière différente de parler de la participation active, qui est tributaire de la *Sacrosanctum Concilium*.