

Le nom le plus courant est *Eucharistie* (εὐχαριστία, εὐχαριστεῖν, remercier, bénir). L'Écriture emploie encore εὐλογεῖν, louer. (Cf. Luc, xxii, 17, 19 ; I Cor., xi, 24 ; Math., xxvi, 26 sq. ; Marc, xiv, 22 sq.) Plus tard, cette dernière expression reçut un sens particulier : on désigna sous le nom d'eulogie (εὐλογία) le pain simplement béni qu'on donnait en place de l'Eucharistie (ἀντίδοτον) à ceux qui ne se jugeaient pas dignes de communier. L'eulogie est encore en usage aujourd'hui dans l'Eglise grecque et dans des parties de l'Eglise romaine. A l'âge patristique, les Eglises épiscopales s'envoyaient des eulogies en signe de communion des Eglises. Le mot *fraction du pain* (κλάσις τοῦ ἄρτου, fractio panis, etc.) apparaît surtout à l'âge apostolique pour désigner l'Eucharistie. (Act. Ap., ii, 42, 46 ; xx, 7 ; xxvii, 35. Cf. I Cor., x, 16 ; Didachè, ix, 34, à côté d'εὐχαριστία, ix, 15) La Cène du Seigneur (δείπνον κυριακόν cæna dominica), tel est le nom que S. Paul (I Cor., xi, 20) donne au sacrement.

D'après la *matière*, on nomme l'Eucharistie le sacrement du pain ou du pain et du vin, en ajoutant des attributs particuliers pour marquer le caractère surnaturel de ce pain (d'ἄρτος, panis (Jean, vi, 52), et de panis de cælo, ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (Jean, vi, 31, 32) on tira « p. cælestis, p. mysticus, p. dominicus, p. supersubstantialis » (cf. Math., vi, 11), « p. angelorum, p. Christi »).

D'après son *contenu* très saint, le sacrement est nommé : corps du Seigneur, mystère du corps et du sang du Christ (corpus Christi, corpus Domini, sacramentum corporis et sanguinis Christi, mysterium sanctum, augustissimum, tremendum, etc.). D'après son *effet*, on l'appelle de préférence communion (κοινωνία, communio, pax, caritas, sacramentum gratiæ, viaticum, ἐφόδιον). D'après le *lieu* et le *temps*, l'*institution* et la *célébration*, on l'appelle la table du Seigneur (τράπεζα κυρίου, I Cor., x, 21), le sacrement de l'autel, la Cène, la Cène de la nuit (I Cor., xi, 23 : ἐν τῇ νυκτὶ ἔλαβεν ἄρτον).

Le caractère *sacrificiel* de l'Eucharistie est désigné par les mots : messe, sacrifice de la messe (missa, sacrificium missæ, collecta, σύναξις, προσφορά, θυσία). La *piété* chrétienne a trouvé en outre, au cours des siècles, une foule de désignations pieuses pour désigner le plus grand des sacrements (Saint Sacrement, Très Saint Sacrement, summum sacrum, sacrum convivium, venerabile sacramentum, etc.). Il faut sans cesse expliquer toutes ces expressions les maintenir vivantes dans l'enseignement du peuple chrétien.

Importance. Le Christ fait déjà, de la foi à l'Eucharistie, le critérium qui permet de reconnaître ses vrais disciples. (Jean, vi, 52-69.) C'est par la célébration de l'Eucharistie que la jeune Eglise se distingue tout de suite, même extérieurement, du judaïsme, avec lequel sans doute on prie encore en commun (Act. Ap., iii, 1), mais avec lequel on se sacrifie pas. Au contraire, les chrétiens accomplissent seuls, dans l'Eucharistie, le culte proprement dit de la Nouvelle Alliance. (Act. Ap., ii, 46.)

Les Pères s'occupent de l'Eucharistie dans de nombreux exposés théoriques et pratiques. La *Didachè* donne déjà une direction pour sa célébration : Elle doit avoir lieu le dimanche, ne doivent y prendre part que des chrétiens qui ont été purifiés par le baptême ou qui, s'ils se sont souillés plus tard par de nouveaux péchés, ont recouvré par la pénitence leur pureté première. Le Seigneur a dit : Ne donnez pas les choses saintes aux chiens. De même que dans la *Didachè*, on voit dans les écrits de S. Ignace, de S. Justin, de S. Irénée, de Clément, d'Origène, d'Hippolyte, de Tertullien, de S. Cyprien, etc., que l'Eucharistie a toujours été le centre de la foi et de la vie chrétiennes. Elle devait surpasser par son éclat le baptême pourtant si estimé, quand ce ne serait que pour cette raison que le baptême n'était reçu qu'une fois dans la vie alors qu'elle était renouvelée continuellement et était vraiment le *pain quotidien* des chrétiens. En outre, le baptême n'était, par rapport à l'Eucharistie, que comme la préparation par rapport à l'achèvement ; car la fin et le point suprême de la fête d'initiation pour les jeunes chrétiens était la réception du corps du Seigneur, la participation aux « mystères redoutables ». De là l'importance particulière qu'on donnait à l'Eucharistie dans l'enseignement des *catéchumènes*. Elle était le dernier mystère révélé. On ne trouve, sans doute, que plus tard quelques *monographies* consacrées à ce mystère (Paschase Radbert ; cependant

cf. *S. Cyprien*, Ep. LXIII); mais les Pères traitent ce sujet avec enthousiasme dans les catéchèses (*S. Cyrille de Jérus.*, *S. Ambroise*, *S. Augustin*), ou bien en parlent occasionnellement dans leurs commentaires sur l'évangile de *S. Jean* (*Origène*, *S. Jean Chrysostome*, *S. Cyrille d'Alex.*, *S. Augustin*) ou à propos d'autres circonstances. Ils le font seulement pour des raisons *pratiques* et *didactiques* et non pour des raisons *apologétiques*, car il n'y eut pas d'hérésie proprement dite sur l'Eucharistie avant le Moyen-Age (*Béranger*). *S. Jean Chrysostome* est appelé le docteur de l'Eucharistie (*doctor Eucharistiæ*), comme *S. Augustin* est celui de la grâce, parce qu'il en parle fréquemment dans ses nombreuses homélies et ses autres écrits (*De sacerdotio*), dans lesquels il fait ressortir avec force la présence réelle et les grands effets de ce sacrement. Il passe aussi pour l'auteur d'une liturgie qui porte son nom.

Les anciennes *liturgies* chrétiennes doivent nous dédommager du défaut de monographies patristiques sur l'Eucharistie. Ce sont les formulaires ecclésiastiques pour la célébration de l'Eucharistie; ils se composent essentiellement d'une lecture de l'Ecriture avec prédication, d'une intercession générale de la préface eucharistique avec l'action de grâces pour les dons de la création et de la Rédemption et d'une nouvelle prière d'intercession générale. Bien que ces formulaires liturgiques, dans la forme que nous possédons, ne datent que d'une réforme qui s'accomplit du IV^e au VII^e siècle, ils remontent cependant, dans leurs parties fondamentales, jusqu'aux temps apostoliques; tout au moins on peut établir déjà cette forme fondamentale chez *S. Justin* (*Apol.*, I, 65, 67) et la *Didachè* montre qu'on était habitué à célébrer l'Eucharistie d'après des règles et des textes fixes. La « Bibliothèque des Pères grecs » contient les liturgies de *S. Jacques*, de *S. Marc*, de *S. Basile* et de *S. Jean Chrysostome*. (Cf. aussi *Rauschen*, *Florilegium patristicum*, VII : *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, 1909.) On trouvera les détails dans les ouvrages de liturgie.

Le culte du Saint Sacrement peut déjà se constater à l'époque patristique. *Tertullien*, *S. Cyrille* et *S. Augustin* parlent du respect qu'on doit avoir dans le maniement des saintes Espèces. Mais ce respect s'est beaucoup *augmenté* au cours des siècles. L'occasion du progrès fut la *polémique* de *Béranger* et, plus tard, la Réforme, mais aussi la foi intérieure de l'Eglise. En France, après la controverse de *Béranger*, on introduisit l'élévation et l'adoration du Saint Sacrement et cet usage devint bientôt général. *Batiffol* ne le fait pas dériver de *Béranger*, mais d'une « *lis domestica* » qui eut lieu en France vers la fin du XII^e siècle. (*Revue du clergé*, 1908, 523.) *Urbain V* établit, sur l'initiative de *Ste Julienne de Liège*, la fête du Saint Sacrement. A cette fête s'ajouta bientôt l'usage de l'exposition de la sainte Hostie et celui des processions théophoriques. A l'époque contemporaine, on a vu naître toute une série de formes nouvelles de culte, comme la coutume de l'adoration perpétuelle des Quarante-Heures, des Ordres religieux d'adoration, des confréries du Saint Sacrement, le « mouvement eucharistique » des « Congrès eucharistiques internationaux » avec leurs manifestations grandioses, à la fois pratiques et scientifiques. Il ne faut pas oublier les efforts de *Pie X* pour promouvoir la réception fréquente de ce sacrement. (Cf. Décrets du 20 décembre 1905 et du 8 août 1910 : *Denz.* 1981 sq. et 2137 sq.)

Division de la matière. Toute la matière de la doctrine eucharistique peut se ramener à trois points : on examine d'abord la *présence réelle* du Seigneur, puis l'Eucharistie comme *sacrement* et enfin comme *sacrifice*.

I. La présence réelle

§ 176. Controverses et hérésies

A consulter : *Heurtevent*, Durand de Troarn et l'hérésie bérangarienne (1912). *Dict. théol.*, II, 722-742, Béranger de Tours.

Ce qui arrive si souvent dans la doctrine de foi se produit aussi dans le dogme eucharistique : il est passé par *trois phases d'évolution*. La première phase est caractérisée par la *possession* tranquille et incontestée ; la seconde, par une *polémique* ou une *négation* plus ou moins violente ; la troisième par la *paix* péniblement acquise, après l'élimination de l'erreur, par la définition dogmatique.

L'époque *patristique* ne laisse apparaître nulle part une attaque directe de l'Eucharistie. Et pourtant les *docètes*, les *gnostiques* et les *manichéens* auraient dû, en vertu de leurs principes, en venir à repousser ce sacrement. *S. Irénée* montre aux gnostiques que c'est une contradiction de leur part de considérer la matière comme pernicieuse et cependant de célébrer l'Eucharistie : « Ou bien ils doivent changer leur doctrine ou bien ils doivent renoncer à l'offrande des choses nommées. » Par contre, « l'Eucharistie confirme notre doctrine » (catholique). (A. h., IV, 18, 5.) *Nestorius* lui-même admettait la réalité de l'Eucharistie. Mais, avec les Antiochiens, il niait la transsubstantiation et enseignait l'*impanation* ou la simple *coexistence* du pain, en conformité parfaite avec sa christologie, selon laquelle la divinité et l'humanité existent côte à côte. (Cf. *Jugie*, *Nestorius* et la controverse nestorienne [1912], 252-270.)

Il y eut une *controverse* concernant la doctrine traditionnelle de l'Eucharistie, à l'intérieur de l'Eglise, pendant l'époque carolingienne. Elle fut déchaînée par un ouvrage de *Paschase Radbert* (de Corbie, en France) dédié à Charles le Chauve. L'ouvrage traitait du corps du Seigneur (De corpore et sanguine Domini). Il composa cet ouvrage parce que Warinus Placidus, le premier abbé de Neu-Corvey, abbaye fondée en 822 sur la Weser, lui avait demandé une base pour instruire les Saxons. Le livre représentait, pour cette époque, une œuvre remarquable ; mais il fit scandale, parce qu'il insistait sur l'identité parfaite du corps né de Marie et du corps sacramentel. Les deux corps sont identiques, mais il est manifeste qu'ils ne le sont que selon la substance et non selon les accidents. La distinction entre accidents et substance n'était pas encore très courante ; cette distinction ne s'accusa qu'à la suite de la controverse bérangarienne et ne fut formellement établie que par l'archevêque *Guimond d'Aversa*, vers 1073, dans son ouvrage dirigé contre Béranger : « De corporis et sanguinis Christi veritate in Eucharistia. » Paschase trouva des adversaires dans *Raban Maur*, archevêque de Mayence ; dans *Haymo*, évêque de Halberstadt ; dans le théologien de cour de Charles le Chauve, *Scot Erigène*, à Paris, et dans le moine *Ratramne*, de Neu-Corvey. Il est à remarquer que, dans ce conflit, Paschase pouvait se réclamer pour son langage réaliste de *S. Ambroise* (De myst., IX, 53) et que ses adversaires pouvaient appuyer leur langage plus spiritualiste de l'autorité de *S. Augustin*.

Cette polémique entra dans un stade *dangereux* par le fait de *Béranger de Tours* († 1088). Comme chef de l'école de Tours, il était l'adversaire de Lanfranc du Bec. Or ce dernier, dans la doctrine eucharistique, était un partisan de Paschase. Béranger combattit cette tendance et, dans la polémique, alla jusqu'à une conception *symbolique* du corps

du Seigneur. Il dut répondre de ses erreurs devant les conciles de Rome (1050), de Paris et de Tours ; il dut ensuite, à Rome, sous *Nicolas II* (1059), admettre par serment une formule rigoureusement réaliste rédigée par le cardinal Humbert ; plus tard, sous Grégoire VII, (1079) il dut faire une nouvelle profession de foi, d'une rédaction plus mitigée : Le pain et le vin sont changés en chair et sang du Seigneur (substantialiter converti). (*Denz.*, 355.)

Durant ces controverses eucharistiques, il fut écrit une quantité de livres sur le corps et le sang du Seigneur, dans lesquels on traita des relations entre le corps historique, le corps céleste et le corps sacramentel du Christ et où, pour la première fois, on examina théoriquement la doctrine de la transsubstantiation. Certains auteurs croyaient pouvoir admettre que les apparences ou espèces (*species*) faisaient partie de la corporalité si bien que le Seigneur serait saisissable et qu'il pouvait être reçu et touché par les sens des fidèles. Cependant cette conception capharnaïte n'eut pas de partisans qui puissent compter. La doctrine catholique ne tarda pas à trouver, au IV^e Concile de Latran, sa formule brève et officielle dans le mot « *transsubstantiation* » créé par Hildebert de Lavardin. (*Denz.*, 430.) Qu'il y ait eu aussi, au Moyen-Age, des sectes spirituelles opposées à la messe et au sacerdoce, comme aux sacrements en général, on l'a déjà signalé.

Les *Réformateurs* conservèrent sans doute la Cène, mais ils en vinrent à des conceptions entièrement différentes sur la présence réelle. *Zwingle* et ses partisans, parmi lesquels il faut compter aussi *Carlostadt*, *Butzer* et *Ecolampade*, admettaient le *symbolisme* pur : le pain et le vin « signifient » le corps et le sang du Seigneur, ne sont que des « signes » de son corps et de son sang. D'après *Carlostadt*, le Seigneur se montrait lui-même quand il dit : Ceci est mon corps. La Cène est une pure commémoration de la mort du Seigneur. *Luther* se plaçait au point de vue opposé ; il admettait la *présence réelle* tout en rejetant la transsubstantiation et en admettant une impanation, dont il avait déjà été question au temps de *Béranger*, d'après laquelle le corps du Seigneur serait présent dans et avec le pain. *Calvin* soutenait une opinion moyenne ; d'après lui, au moment où le fidèle communie, il reçoit du Christ céleste et glorifié, une *vertu* fortifiante qui lui communique d'en haut le Saint-Esprit. Il admet donc une présence *dynamique*. *Mélancton*, lui aussi, penchait vers cette conception. Il y avait donc, au sujet de la présence réelle, un abîme entre la conception des luthériens et celle des réformés ; plus tard, *Frédéric-Guillaume III* essaya de le combler en fondant l'« union prussienne ». Aujourd'hui, c'est à peine si on trouve encore trace des anciennes différences si accentuées jadis. — La réaction catholique contre l'hérésie protestante eut lieu au Concile de Trente.

La *Confession d'Augsbourg* est encore assez proche de la doctrine catholique sur l'Eucharistie : « Au sujet de la Cène du Seigneur, on enseigne que le vrai corps et le vrai sang du Christ sont vraiment présents sous les espèces du pain et du vin à la Cène (texte latin : « *Quod corpus et sanguis Christi vere adsint* » — il manque ici la formule primitive : « *Sub specie panis et vini* ») et y est distribué et reçu. C'est pourquoi aussi la doctrine contraire est réprouvée. » (Art. 10.) C'est ce que répète l'*Apologie* (*Mélancton*), qui se réfère pour cela à l'Eglise romaine et à l'Eglise

grecque, notamment à S. Cyrille d'Alex., tout en déclarant qu'elle n'apporte ces témoignages que pour montrer que la doctrine protestante de la Cène est *conforme* à celle de toute l'Eglise (nos defendre receptam in tota Ecclesia sententiam ; *Muller*, 164). Les articles de Smalkade ajoutent que le corps et le sang du Christ « ne sont pas seulement présentés et reçus par des chrétiens pieux, mais encore par des mauvais chrétiens ». (Art. 6 ; *Muller*, 320.) Mais alors que l'*Apologie* mentionne encore avec sympathie la transsubstantiation dans le texte latin, Luther, dans le grand catéchisme, expose la doctrine de l'impanation. « Le sacrement de l'autel est le vrai corps et le vrai sang du seigneur Christ, *dans et sous* le pain et le vin (texte latin : « In et sub pane et vino ») et nous autres chrétiens nous avons reçu l'ordre par la parole du Christ de manger et de boire ce corps et ce sang. »

Pour appuyer sa théorie de l'impanation, Luther imagina la doctrine absolument insoutenable de l'*omniprésence* (ubiquité) de l'humanité du Christ et spécialement de son corps.

Le rejet de la transsubstantiation et l'affirmation de l'impanation, la limitation de la présence réelle à l'usage (usus, actio) et l'ubiquité du corps du Christ, telles étaient donc les trois erreurs principales de la doctrine protestante orthodoxe concernant l'Eucharistie ; Calvin et Zwingle enseignèrent, après Luther, une doctrine hétérodoxe en s'en tenant à de purs symboles.

D'après les conceptions libérales modernes des protestants, il faut abandonner totalement le caractère *historique* de la Cène dans le sens de la Tradition. Le Christ aurait sans doute célébré la Cène, mais n'aurait pas ordonné son renouvellement, lequel n'aurait été ordonné que par S. Paul (I Cor., xi, 25) pour en faire une commémoration de la mort du Seigneur ; ou bien le Christ n'aurait pas fait de la Cène un repas pascal, mais le symbole d'un repas qui devait se célébrer dans le royaume de Dieu dont la venue était imminente (Math., xxvi, 29) ; de ce symbole, Paul aurait fait le symbole de la mort sur la Croix ; ou bien le corps du Seigneur serait l'Eglise (I Cor., x, 17) et l'Eucharistie le symbole de la communauté ecclésiastique ; ou bien l'Eucharistie serait simplement un repas fraternel des chrétiens primitifs, analogue aux agapes ; ou bien, d'après une conception plus radicale encore, ce serait un emprunt postérieur au culte de Mithra, par lequel on aurait voulu obvier à la pauvreté primitive du culte. On le voit, ce sont toujours les mêmes protestants qui, comme s'en plaignait déjà Luther, « comprennent de dix façons les paroles du Seigneur et pas un seul n'a la même interprétation que l'autre ». (Ed. *Clemen*, III, 356.) Le *modernisme*, lui aussi, a des conceptions très embrouillées au sujet de l'Eucharistie : « On ne doit pas prendre au sens historique tout ce que Paul raconte (I Cor., xi, 23-25) de l'institution de l'Eucharistie. » (Syll. de Pie X, prop. 45 ; *Denz.*, 2045.)

§ 177. La présence réelle d'après l'Écriture

A consulter : *Werner Goossens*, Les origines de l'Eucharistie, sacrement et sacrifice (1931). *Dict. théol.* v. Eucharistie, V, 1121 sq. *D'Alès*, Eucharistie : Biblioth. cath., 1931.

THÈSE. Le Christ est vraiment, réellement et substantiellement présent dans l'Eucharistie avec sa chair et son sang, avec son corps et son âme, avec son humanité et sa divinité. *De foi.*

Explication. Le premier canon du Concile de *Trente* au sujet de l'Eucharistie s'exprime ainsi : « S. q. negaverit, in sanctissimæ Eucharistiæ sacramento contineri *vere, realiter et substantialiter*, corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Domini nostri Jesu Christi, ac proinde totum Christum, sed dixerit tantummodo esse in eo ut in signo vel figura aut virtute a. s. » (S. 13, can. 1 : *Denz.*, 883.)

Deux points sont ici définis : 1° La *présence* réelle ; 2° L'intégrité de cette présence (corps, âme, divinité). On n'entendait pas par les mots « *signum* », « *figura* », « *virtus* », désigner *chaque fois* une hérésie, mais par ces trois expressions, on voulait condamner l'ensemble de l'hérésie. De même, les trois termes « *vere* », « *realiter* », « *substantialiter* », se complètent et se renforcent et ne condamnent pas chacun une hérésie, bien qu'ils fassent pendant aux trois termes « *in signo* », « *in figura* », « *in virtute* ». (*Dict. théol.*, V, 1344.) Plusieurs Pères désiraient, au reste, qu'on ajoutât encore « *sacramentaliter* ». Mais ce mot se trouve dans le premier chapitre de la session ; le Concile y enseigne (docet) deux choses : 1° Le mode de présence (*sacramentaliter præsens sua substantia nobis adsit* ; mais ce n'est pas *juxta modum existendi naturalem*) ; 2° La preuve d'Écriture.

Preuve. Comme dans tous les grands mystères, on doit distinguer dans l'Eucharistie une *promesse* préparatoire et l'*institution* effective. La *promesse* se trouve dans Jean, VI, 52 sq. Elle a comme introduction et comme conclusion un récit historique. Le premier récit raconte la multiplication miraculeuse des pains, par laquelle Jésus nourrit cinq mille hommes. Le dernier récit rapporte comment plusieurs disciples se scandalisèrent d'un discours doctrinal de Jésus. Ce discours doctrinal se divise en deux sections nettement distinctes. La première section traite de la foi. (VI, 27-52 a.) Le Christ demande, comme l'a fait si souvent Jean, qu'on se détourne des biens terrestres et périssables (pain terrestre) pour se tourner vers les biens éternels (pain céleste) qu'il doit apporter au monde : vérité et grâce. Il est lui-même la somme de ces biens. « Je suis le pain de vie. » On doit le manger, c.-à-d. croire en lui. Il passe ensuite, à partir de VI, 52 b, d'une manière très nette à un mystère de foi tout à fait spécial, à un pain qu'il ne donnera que dans l'*avenir*. « Et le pain que je vous donnerai (ὃν ἐγὼ δώσω) est ma chair pour la vie du monde. »

L'interprétation catholique universelle entend ces paroles comme la promesse de l'Eucharistie. Elle peut s'appuyer sur les *raisons* exégétiques suivantes : 1° Le Christ, en face de l'incrédulité des Juifs, *répète*, sous la forme négative et sous la forme positive, qu'il faut manger sa chair ; 2° Il *renforce* encore la notion de chair par la notion parallèle de sang ; 3° Il *insiste* sur la réalité et la vérité de la nourriture et du breuvage ; 4° Il attribue au fait de manger et de boire un effet *réel* tout à fait particulier ; 4° Le scandale des Juifs résulte de la conception *littérale* de ses paroles ; il lui aurait été facile, s'il avait voulu être entendu au sens *figuré*, de supprimer ce scandale. Or il ne le fit pas, malgré son habitude d'expliquer les malentendus comme avec Nicodème (Jean, III, 4-6), avec la Samaritaine (Jean, IV, 11-16), avec les Juifs (Jean, VIII, 56-58), avec ses disciples (Jean, XI, 11-14) ; 6° Le Christ aurait eu le devoir de supprimer un scandale *inutile* ; étant donné qu'il ne l'a pas fait, c'est qu'il était, de son côté, innocent de ce scandale ; 7° Le pain de *vérité* et de *doctrine*, dont il vient de parler aux Juifs, leur était présenté *auparavant* par le « Père » dans le Fils ; le pain promis pour l'*avenir* sera donné par le Christ aux siens ; c'est « ma chair », « mon sang » ; 8° Manger la chair et boire le sang d'un homme signifiait, d'une manière imagée dans la langue juive, poursuivre quelqu'un jusqu'à la mort (Ps. XXVI, 2 ; XIII, 4. Job., XIX, 22 ; cf. Is., XLIX, 26 ; Apoc., XVI, 6) ; cette manière de parler n'aurait donc pas du tout convenu pour figurer la foi au Christ.

On ne peut pas *objecter* contre ces raisons la parole du Seigneur : « C'est l'Esprit qui vivifie, la chair ne sert à rien » (VI, 64), car par là il ne donne pas un sens symbolique à ses paroles, mais écarte seulement la conception grossière du manger charnel. Il remontera là où il était auparavant et recevra un mode d'être spirituel

dans lequel il pourra être mangé. La chair pour la chair, entendue et mangée au sens matériel, ne sert de rien ; elle doit être entendue dans la foi, comme un moyen spirituel de grâce, comme la chair du Seigneur élevé et glorifié, cf. Bartmann, *Indications pour la lecture de S. Jean*, Th. Gel, 1907, 89-97.

Cette interprétation de la péripécopie johannique n'est sans doute pas dogmatisée ; elle n'est pas non plus admise par tous les Pères, bien qu'elle le soit par la plupart ; mais on ne peut guère la repousser et le Concile de Trente en tient compte. (S. 21, c. 1, 2 et 13.) L'exégèse de la théologie libérale se rencontre encore ici avec celle des catholiques. *Holtzmann* donne un bon aperçu de l'état de l'exégèse quand il écrit : « Bien que l'application *directe* du passage (Jean, vi, 51-58) à la Cène du Seigneur ait été, jusqu'ici, surtout le fait des catholiques ou bien encore des néo-luthériens d'une part, et de l'école critique d'autre part, un rapport *plus large* avec cette Cène est de plus en plus admis et l'on reconnaît presque généralement qu'on ne peut pas éviter de penser au legs de Jésus. » (Théol. du N. T., II, 499 sq.)

Au sujet de l'*institution*, il y a dans l'Écriture quatre récits qui peuvent se ramener à deux groupes. On parle d'un récit *paulinien* et d'un récit *pétrinien*. S. Paul (I Cor., xi, 23-25) et S. Luc (xxii, 19-20) racontent la Cène sous une forme un peu différente, mais qui est substantiellement concordante ; il en est de même du récit de S. Mathieu (xxvi, 26-28) et de celui de S. Marc, le disciple de S. Pierre (xiv, 22-24).

I

Math., xxvi, 26 sq. : « Or, comme ils mangeaient, Jésus prit du pain, le bénit, le rompit et le donna à ses disciples en disant : « Prenez et mangez, ceci est mon corps. » Et il prit le calice, rendit grâces et dit : « Buvez en tous, car ceci est mon sang de la Nouvelle Alliance qui sera répandu pour beaucoup pour la rémission des péchés. »

Marc, xiv, 22 sq. : « Et comme ils mangeaient, Jésus prit le pain et le bénit et le rompit et le leur donna en disant : « Prenez, ceci est mon corps. » Et il prit la coupe, rendit grâces et la leur donna et ils en burent tous. Et il leur dit : « Ceci est mon sang de la Nouvelle Alliance qui sera répandu pour beaucoup. »

II

Luc, xxii, 19 sq. : « Et il prit le pain, rendit grâces, et le rompit et le leur donna en disant : « Ceci est mon corps qui a été livré pour vous ; faites ceci en mémoire de moi. » De la même manière, il prit aussi, après le repas, la coupe et dit : « Cette coupe est la Nouvelle Alliance dans mon sang qui sera versé pour vous. »

I Cor., xi, 23 sq. : « Le Seigneur Jésus, dans la nuit où il fut trahi, prit du pain et rendit grâces, le rompit et dit : « Prenez et mangez ; ceci est mon corps qui a été livré pour vous ; faites ceci en mémoire de moi. » De même, il prit aussi la coupe après le repas et dit : « Cette coupe est la Nouvelle Alliance dans mon sang. Faites ceci, toutes les fois que vous boirez, en mémoire de moi. »

Ajoutons l'essentiel des paroles de l'institution en grec :

Math., xxvi, 26 : τοῦτο ἐστὶν τὸ σῶμά μου.

xxvi, 28 : τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς [καινῆς] διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

Luc, xxii, 19 : τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον.

xxii, 20 : τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινῆ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον.

Marc, xiv, 22 : τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.

xiv, 24 : τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν.

I Cor., xi, 24 : τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν.

xi, 25 : τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινῆ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι.

Explication. Pendant que Jésus célébrait avec les siens le repas pascal, il prit du pain (τὸν ἄρτον) et prononça sur ce pain une prière d'action de grâces ou une bénédiction et le rompit (εὐλογήσας ἐκλάσεν), en faisant peut-être de cette rupture le symbole de sa mort qu'il mentionne expressément d'après le récit paulinien. Il présenta ce pain aux Apôtres, en leur ordonnant de le manger et en leur disant : Ceci est mon corps. On s'est demandé, depuis la Scolastique primitive, ce que signifie τούτο. Si on répond : le corps du Christ, il y a une tautologie. Si on répond : le pain, ce n'est plus la vérité, car le pain n'est pas le corps du Christ, mais du pain. Le Christ d'ailleurs aurait du dire : Ce pain est mon corps, c.-à-d. son symbole. Certains rapportent τούτο à σῶμα = ce corps est mon corps, ou bien l'entendent dans le sens de « ecce », ἰδοὺ, voici. (Ex., xxiv, 8 : ἰδοὺ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης ; Hébr., ix, 20 : τοῦτο τὸ αἷμα τῆς διαθήκης.) Les deux interprétations sont dans le sens de la présence réelle. Une dernière interprétation est encore plus générale : τούτο = Ce que j'ai ici dans les mains, ce que vous voyez, ce que je vous présente est mon corps.

On s'est demandé aussi quel est le sens de ἐστίν. C'est, sans aucun doute, la copule du sujet et du prédicat. « Toute autre explication doit d'abord prouver sa légitimité. » (Schanz, 331.) Certes il s'est livré et il se livre encore des « batailles théologiques » autour de ce petit mot. D'après les « symbolistes », le sens de ce mot serait : signifie. Mais, dans les textes qu'ils allèguent pour justifier leur interprétation, ce sont deux substantifs qui sont unis : le Christ est la porte, le rocher, la vigne. Zwingle se réfère à Gen., xli, 26 sq. ; Ex., xii, 11 ; Dan., vii, 17, 24 ; Math., xiii, 38 ; I Cor., x, 4 ; Gal., iv, 24 ; Apoc., i, 20. Dans ces textes, le sens figuré du discours résulte du discours lui-même et non de ἐστίν. Dans notre phrase, par contre, c'est τούτο qui est encore indéterminé qui reçoit son contenu de σῶμα μου. D'ordinaire, on ajoute immédiatement le sens figuré, comme dans le cas que fait tant valoir Zwingle ; Ex., xii, 11 : C'est la Pâque de Jahvé ; ici on décrit d'abord, d'une manière précise, le rite dont il est dit que c'est la Pâque de Jahvé et on ajoute immédiatement : le sang de l'agneau sera « un signe » pour l'avantage et l'utilité d'Israël. Les « symbolistes » disent encore que, dans l'araméen, la langue maternelle de Jésus, il n'existe pas de mot pour rendre le sens de « signifier », « désigner ». Or Wiseman a découvert 65 termes de ce genre dont le Seigneur aurait pu se servir pour exprimer le sens purement symbolique. Au reste, comme le remarque avec raison Schanz, les Apôtres sont les meilleurs interprètes des paroles du Seigneur. Or ils écrivent « est » et non « signifie ». Écolampade, qui est partisan de Zwingle, cherche le symbolisme dans le dernier mot σῶμα. Mais le pain n'est, ni naturellement ni d'après les conceptions juives, le symbole du corps humain.

Les paroles d'institution concernant le calice sont rapportées par S. Mathieu et S. Marc d'une manière assez semblable. Jésus prit le calice, c.-à-d. le calice rempli de vin (continens pro contento ; cf. aussi Math., xxvi, 29), rendit de nouveau grâces et dit aux disciples, d'après Mathieu : « Buvez-en tous » ; on a, en place de ces mots, dans Marc : « Tous en burent. » Et il dit : « Ceci est mon sang » (τούτό [γάρ] ἐστίν τὸ αἷμά μου). Ici encore on trouve l'identité absolue du contenu du calice avec le sang. Dans les deux cas, le sens littéral est celui qui s'impose et toutes les interprétations symbolistes sont artificielles.

Les mots ajoutés à « calice » ou à « sang » sont les mêmes d'après Mathieu et Marc : le sang τῆς διαθήκης. (Cf. Ex., xxiv, 8 ; Hébr., ix, 18, 22.) C'est un sang d'alliance, bien entendu d'une « nouvelle » alliance ; καινῆς est secondaire et fait défaut dans les manuscrits les plus importants ; il a peut-être été introduit d'après S. Paul. Ensuite ce sang est désigné comme « versé » (ἐκχυννόμενον). La critique estime que cette expression va contre la présence réelle, car à ce moment le sang du Christ coulait dans ses veines, et que, par suite, la parole est prise au sens figuré. Seulement le Seigneur unit par là — dans S. Paul il le dit formellement — l'Eucharistie avec sa mort sacrificale qu'il subira le lendemain. Les deux constituent une unité morale dans une coïncidence objective sinon strictement temporelle. On peut encore, avec la Vulgate, entendre ἐκχυννόμενον au sens futur (effundetur). Il y a des théologiens qui pensent à une effusion quelconque, présente au sens strict, afin de pouvoir faire ressortir l'indépendance du sacrifice eucharistique. Les théo-