



L'EUCCHARISTIE : PRÉSENCE RÉELLE ET TRANSSUBSTANTIATION

L'eucharistie est le sacrement du Christ qui se donne en nourriture aux hommes pour les transformer en lui-même et constituer son Corps mystique qui est l'Église. Deux notions se dégagent donc qui définissent ce sacrement ; elles ressortent des textes mêmes de l'Écriture et de l'élaboration doctrinale faite par la tradition¹, deux notions très sûres puisqu'elles viennent de la tradition ; celle de sacrifice et celle de sacrement de la présence. L'eucharistie est sacrifice en ce que le Christ y fait don de lui-même en nourriture, reproduisant ainsi de façon non sanglante le sacrifice de la croix. L'eucharistie est sacrement, en ce sens que le Christ s'y rend présent sous le signe d'une nourriture. A ces deux notions correspondent les deux parties des traités classiques de l'Eucharistie.

L'essentiel de cet article est consacré à l'Eucharistie sacrement, c'est-à-dire à la question de la « présence réelle » et de la transsubstantiation, qui a fait depuis quelques années l'objet de recherches nouvelles et de débats, et qui est encore au centre de la dernière encyclique « *Mysterium Fidei* ». Mais comme il importe, avant tout, de ne pas séparer dans la réflexion les deux concepts de sacrement et de sacrifice, nous en ferons dans une première partie une présentation globale.

L'eucharistie est nourriture ; c'est là la donnée scripturaire et dogmatique fondamentale qui doit commander les réflexions tant sur la présence réelle du Christ dans le sacrement et la conversion substantielle du pain et du vin, que sur le sacrifice. L'eucharistie n'est pas une théophanie. Rien n'indique que

1. Voir un dossier de références nombreuses aux Pères dans l'encyclique *Mysterium fidei*, qui sur le sujet de la présence réelle semble se plaire à citer des témoins patristiques plutôt que scolastiques.

Le Christ l'aît instituée expressément pour y être adoré sous un signe². Ce qui ne veut pas dire que le Christ ne doive pas être adoré dans l'eucharistie, mais ce qui veut dire que la raison d'être de sa présence sacramentelle n'est pas seulement sa présence parmi nous, mais le don de lui-même en nourriture.

Pour les théologiens médiévaux qui se sont concentrés sur la notion de présence sacramentelle, le grand problème a été celui de l'identité et de la différence du corps naturel et historique du Christ avec son corps eucharistique. Ce problème est important mais il n'est pas tout le problème de l'eucharistie; il y aurait étroitesse à concentrer sur lui seul l'attention et la réflexion. Mais comme en fait l'essentiel de notre exposé n'excèdera guère le cadre de ce problème, essayons d'embrasser en bref mais plus largement l'ensemble du mystère.

Tout le contenu de l'eucharistie peut être défini en fonction du temps qui est le temps de l'histoire du salut :

— par rapport au passé, l'eucharistie est commémoration qui rend présent et renouvelle le sacrifice de la croix;

— par rapport au présent qui est l'unité de l'Église, l'eucharistie est une communion par laquelle cette unité se noue;

— par rapport à l'avenir qui est la consommation de tous dans la Gloire, l'eucharistie est préfiguration et anticipation de l'union béatifiante à Dieu³.

Le sacrement de l'eucharistie est ainsi un « être de médiation ». Dans ce sacrement le Christ est présent, mais ni sur le mode de son être naturel et historique passé, ni sur le mode qui est celui de son être naturel en tant que transformé en gloire. Le mode de présence du Christ dans le sacrement est un mode intermédiaire — et médiateur —, ni celui du passé, ni celui de la Gloire (qui pour nous est à venir), et cependant participant de l'un et de l'autre, car il est la médiation qui fait passer de l'un à l'autre. Nous aurons à nous en souvenir.

2. Nous citons ici des notes inédites du Père J. MOINGT, auquel nous devons l'idée et l'ordonnance de cet article. Nous l'utilisons avec son autorisation, tantôt en nous en inspirant largement, quelquefois en le suivant de plus près.

3. SAINT THOMAS, *Somme théologique*, IIIa Pars, Q. 73, art. 4.

I. Sacrement et sacrifice.

Le sacrement de l'eucharistie est sacrement de la présence du Christ se donnant en nourriture, et ainsi dans l'eucharistie la vie et l'œuvre du Christ se consomment. Cela va apparaître clairement si l'on se rappelle quelle est cette œuvre et pourquoi cette vie.

Le dessein fondamental de Dieu est de s'unir tous les hommes dans l'amour et de leur faire partager sa vie propre. Ce dessein se prépare tout au long de l'Ancien Testament, et il s'accomplit déjà par l'Alliance. L'alliance institue entre Dieu et son peuple deux rapports remarquables : celui du Maître et du serviteur, celui de l'homme et de la femme. Parfois le premier rapport s'exaspère tandis que le second semble remis en question : le serviteur a péché, il devient l'esclave que le Maître traite avec rigueur. Mais menaces et châtements ne supplantent pas l'amour du Seigneur pour sa Bien-aimée. Dieu pardonne, promet le salut et parfois s'abandonne à une tendresse que le Nouveau Testament consacra sans la dépasser. Dieu est l'Époux; Israël est l'épouse. Outre les grands classiques : Osée, Jérémie, Ezéchiel, le Cantique des cantiques, une multitude de textes prophétiques redisent cette relation; le peuple y est interpellé comme une femme, la « fille de Sion », la « Vierge d'Israël », ou comme l'infidèle qui se prostitue. Mais le péché ne détruit pas ce mystère d'alliance nuptiale : il en rend plus urgente l'exigence en attirant de la part de l'Époux abandonné ces reproches d'infidélité. L'incarnation confère à cette alliance un réalisme inouï; c'est pour épouser l'humanité et ne plus faire qu'une seule chair avec elle que le Fils de Dieu se fait homme.

Or le vœu de l'amour conjugal ne s'arrête pas, même dans la condition humaine naturelle, à l'étreinte de deux corps qui restent, en dépit de leur intimité, extérieurs l'un à l'autre. Le vœu de l'amour c'est la « fusion » — sans confusion —, dans laquelle chacun ne veut plus subsister que pour se laisser consommer par l'autre en devenant nourriture et chair de sa chair. Les humaines amours sont signe authentique de l'union du Christ et de l'Église et valent déjà par soi. L'union du

couple dans le mariage est, pour le grand nombre, le chemin béni de Dieu pour découvrir le vœu suprême de l'amour. Toutefois chaque conjoint y reste enfermé dans sa naturalité⁴, dans son appartenance immédiate à la nature spatio-temporelle et à l'histoire : le vœu de l'amour vient mourir dans d'éphémères étreintes et ne s'accomplit pas. C'est qu'il implique une mort à soi-même, une mort à la nature et à l'histoire, qui fasse de chacun vraiment, par-delà la naturalité de la chair mortelle, la nourriture de l'autre. Or la mort naturelle n'est pas l'accomplissement de l'amour, elle y met plutôt un obstacle brutal; ainsi le vœu suprême de l'amour est en même temps impossible, du moins au plan de l'existence naturelle. Mais le Christ parce qu'il est Dieu et sans péché peut renoncer à son être naturel et historique immédiat, le Christ peut mourir au monde des hommes sans cesser d'être pour la créature le conjoint vivant qui se donne. Aussi le Christ peut-il accomplir le vœu suprême de l'amour, se faire nourriture de la Bien-aimée, la chair de sa chair.

La manducation eucharistique est au cœur de cette union de Dieu Époux à l'humanité épouse. On donne une idée insuffisante de la manducation et de la communion eucharistiques quand on les éclaire seulement par le symbolisme du repas où les convives entrent dans une communion entre eux en partageant une même nourriture. La communion,

4. Naturalité : ce terme désigne l'ensemble des conditions d'existence de l'homme dans le monde et l'histoire, au titre de la création. La création constitue l'homme en lui-même, autonome dans le monde qui le produit et l'histoire qu'il tisse par les œuvres de sa liberté. Mais comme il n'existe pas de créature humaine qui ne soit appelée à partager la vie divine et qui ne soit prévenue par une grâce l'ordonnant à cette vie, les conditions d'existence selon la naturalité sont encore une abstraction par rapport à cette vocation et à cette existence surnaturelles. On atteint un contenu plus concret de la « naturalité », si l'on désigne de ce mot non seulement la sphère d'existence constituée par la création, mais encore cette même sphère en tant qu'affectée par un péché, qui est refus par l'homme de la grâce l'ordonnant à la vie divine. Ainsi « naturalité » désigne l'existence concrète de la créature pécheresse, en deçà du salut qui s'opère pour elle par Jésus-Christ. Quant à la sphère de l'existence absolument concrète c'est celle de cette naturalité sauvée par Jésus-Christ et élevée à la vie surnaturelle. Parce qu'il assume, en s'incarnant, toute la condition de la créature pécheresse, Jésus-Christ vérifie en lui la notion de naturalité au double sens que nous avons dit : ensemble des conditions qui font la créature comme créature, et situation de péché qui grève ces conditions. Mais en Jésus-Christ cette naturalité, de par l'union hypostatique, est en même temps vie divine.

dans l'eucharistie, n'est pas essentiellement alimentaire : elle se fait entre l'homme et une nourriture qui est personne vivante; elle est donc de personne à personne, la créature et le Christ; puis en conséquence Celui-ci unit entre eux tous ceux qui communient. Le symbolisme, pris seulement au niveau du repas, n'exprime pas la réalité fondamentale qui est « fusion », dans la ligne et comme achèvement de l'amour entre époux. Le fond du mystère eucharistique⁵ c'est que le Christ mourant et ressuscitant se fait nourriture pour devenir, plus radicalement qu'en une étreinte qui rapproche un instant deux corps, la chair de la chair de son épouse; comme à l'inverse l'épouse, entraînée dans ce mystère de mort et de résurrection, est appelée à devenir, avec le même réalisme spirituel, la chair de la chair de son époux (Corps mystique). Le Christ, parce qu'il a déjà goûté la mort, est dans l'eucharistie nourriture qui devient la chair de la chair; tandis que la créature, l'épouse qui communie, ne deviendra absolument la chair de la chair de son Époux que dans l'acte de mourir d'amour. Cet acte de mourir d'amour, la seule mort chrétienne, se préfigure dans la communion eucharistique et s'accomplit, dans la logique de ce sacrement, à ce que nous appelons le terme de la vie, et qui est plutôt l'entrée dans la Vie.

Le Christ meurt au monde et ressuscite à Dieu, et c'est dans l'acte de cette mort et de cette résurrection qu'il se donne en nourriture. Cette mort du Christ est mort au péché certes, qui est obstacle à l'union, mais elle aussi mort à la vie naturelle et à l'histoire humaine qui limitent chaque être en lui-même, serait-il le Fils de Dieu incarné, et l'empêchent de se donner corps et âme à l'aimé avec le réalisme ontologique spirituel d'une fusion totale. Le Christ *doit* donc mourir pour accomplir le dessein de Dieu de s'unir tous les hommes dans des épousailles éternelles.

Ainsi l'eucharistie sacrement de la présence du Christ pour un don de soi en nourriture et une union nuptiale renvoie-t-il à la mort du Christ, c'est-à-dire à son sacrifice. Précisons

5. On comprendra ainsi que sans en tirer argument nous nous plaçons à citer ici le début de l'encyclique *Mysterium Fidei* : « Mystère de foi, don accordé à l'Église par son *Epoux* en gage de son immense amour... »

maintenant en quoi, supposant la mort du Christ, l'eucharistie est elle-même sacrificielle.

Ce qui constitue la spécificité du sacrifice eucharistique par rapport au sacrifice de la croix c'est que le Christ s'y offre en nourriture pour nous. Le sacrifice eucharistique est une vraie immolation — et non une simple oblation — en tant qu'il est l'actualisation *pour nous* (et non la simple représentation) de l'immolation de la Croix.

La Cène et la Croix sont les deux faces d'un sacrifice *numériquement un*. La Croix en est la face tournée vers Dieu : le Christ s'immole pour nous sous le mode de s'offrir à Dieu pour nous. La Cène est la face tournée vers nous : le Christ s'offre à Dieu dans le mode de consommer en nous pour lui son immolation. Ces deux faces sont inséparables. La Croix est l'en-soi d'une immolation qui n'a lieu que pour nous, et la Cène est le pour-nous effectif d'une immolation qui n'a lieu en-soi qu'à la Croix. La Cène présume dans la Croix sa possibilité d'être et sa réalité intérieure. La Croix présume dans la Cène sa raison d'être objective et sa réalisation extérieure pour nous. Car le Christ meurt une seule fois, mais il meurt pour nous tous. Il pose donc son immolation à la Croix sous la raison d'unicité : il s'est constitué une fois pour toutes en nourriture ; et il la pose à la Cène sous la raison de multiplicité : car il peut désormais se livrer indéfiniment en cet état.

Ce que le Christ est et fait est indivisiblement en lui-même et pour nous. Tout ce qui appartient à la sphère de son individualité personnelle devient pour nous par une communication intime de personne à personne. On appelle « en-soi » cette sphère de l'individualité personnelle du Christ, et on appelle « pour-nous » cette communication intime de lui à nous.

La croix est l'immolation qui s'accomplit dans la sphère de l'individualité personnelle du Christ tourné vers son Père.

La Cène est cette même immolation reprise dans la forme de la communication intime à nous de ce que le Christ est et fait en lui-même. Ainsi la croix, et alors même qu'elle est un événement public bien plus spectaculaire que la célé-

bration toute intime de la Cène, est plutôt la réalité *intérieure* de cette immolation : rien ne paraît alors du sacrifice comme sacrifice. Ce qui est extérieur, à la croix, c'est la mise à mort d'un condamné ; l'immolation, l'offrande que le Christ y fait de lui-même à Dieu pour nous reste un événement intérieur entre lui-même et son Père. Tandis qu'à la Cène le même événement est tourné vers les hommes en la personne des apôtres réunis autour du Christ, écoutant sa parole et recevant la nourriture dont il leur dit qu'elle est son corps livré. Ainsi à la Cène l'immolation est réalisée de façon extérieure, c'est-à-dire dans la sphère de la communication du Christ avec les hommes. La Cène est en même temps la raison d'être objective de l'immolation de la croix, en ce sens qu'elle expose clairement que c'est pour nous que le Christ se livre.

Nous sommes la raison d'être objective du sacrifice du Christ.

* *

Le sacrifice eucharistique ne manifeste sa vérité que dans son rapport au sacrement, mais la réciproque est également vraie. Or dans sa liaison au sacrifice, le sacrement apparaît comme la présence du Christ à l'état de nourriture.

C'est de là que nous partirons, puis nous analyserons le concept de nourriture en fonction de celui de substance ; et nous appliquerons enfin à ce concept la notion de conversion (transsubstantiation).

II. Présence d'une nourriture.

La présence du Christ à l'état de nourriture comporte trois éléments : 1° le Christ est là en lui-même ; 2° sous un signe ; 3° pour être notre nourriture en nous-mêmes. Aucun de ces trois éléments ne peut être considéré isolément : ainsi le Christ n'est pas là dans le sacrement seulement pour être présent, mais pour être présent comme nourriture ; et le fait de cette présence ne peut être considéré et défini abstraction faite du don que le Christ fait de lui-même comme nourriture. De

même si le Christ se fait nourriture, ce n'est pas pour devenir présent en nous à la manière d'un contenu dans un contenant, mais c'est pour nous nourrir, c'est-à-dire pour se transformer en nous en sorte qu'il nous transforme en lui.

Ces trois éléments du concept de présence eucharistique permettent de faire droit au meilleur de la réflexion théologique contemporaine sur cette présence⁶, sans rien laisser s'estomper de l'affirmation traditionnelle relative à la « présence réelle substantielle » du Christ dans le sacrement. Le troisième élément : « présent pour être notre nourriture » désigne l'aspect *relation* aux hommes de cette présence du Christ; le second : « présent sous un signe » enracine cette relation dans l'être même qui est présent. L'un et l'autre disent que cette présence du Christ n'est pas du tout présence brute, comme d'une chose (ou même d'un corps vivant mais concentré en lui-même) dans un lieu (présence locale). C'est une présence de personne à personne, qui se signifie et s'accomplit par les relations qu'elle développe. Ces relations du Christ avec les hommes par l'eucharistie ne sont pas dans la ligne de son existence naturelle et historique, comme si l'eucharistie était sa vie naturelle continuée par delà la mort : « la présence de Jésus dans le tabernacle n'est pas le profondément de sa vie historique »; elle est intrinsèquement conditionnée par sa mort et sa résurrection.

Les relations que par l'eucharistie le Christ noue avec les hommes sont celles que nous avons rappelées en indiquant la liaison de ce sacrement avec le dessein de Dieu de s'unir tous les hommes, avec l'incarnation et la passion : mouvement de kénose par lequel le Fils de Dieu se fait homme et se laisse réduire en condition d'esclave, puis présence, dans le monde, de Jésus « qui passe en faisant le bien », puis surtout le sacrifice de sa vie qu'il accomplit à la croix, enfin le don qu'il fait aux hommes de lui-même comme nourriture, homme-Dieu mort et ressuscité, les rassemblant ainsi en une communauté qui est son propre corps mystique. Toutes ces relations nouées avec les hommes dans leur monde et leur histoire

6. Pour un exposé sommaire sur cette réflexion théologique, voir *Herder Korrespondenz*, août 1965.

sont rassemblées et signifiées dans cette nourriture qui est à la fois signe (les espèces eucharistiques) et chose signifiée (le corps du Christ comme nourriture). Mais il va de soi que ces relations qui constituent la réalité de la nourriture eucharistique n'exténuent pas la réalité de la présence sans laquelle elles ne seraient pas; tout de même qu'à l'inverse il n'y a présence que pour être développée en ces relations.

Il faut ici préciser ce concept de présence en sorte d'y faire clairement apparaître ce que désigne en lui le terme traditionnel de substance (présence réelle substantielle du Christ dans l'eucharistie) et ce que mettent en valeur les réflexions contemporaines, reprenant d'ailleurs en cela des considérations très communes chez les Pères⁷, à savoir les relations spirituelles du Christ avec les hommes auxquels il se donne en nourriture pour constituer son corps mystique. Le concept de « présence » s'analyse selon les deux côtés suivants : le côté de « l'en-soi » qui est en même temps « pour-soi » et le côté du « pour-autrui ». Une présence « personnelle », distinguée de la présence seulement locale, implique certes la présence en lui-même de celui qui est présent, mais consiste essentiellement dans les relations qu'il noue avec les autres (pour autrui). C'est surtout à ce côté de la relation à autrui que s'attachent les analyses modernes de la présence, inspirées de la « Phénoménologie existentielle ». Elles voient l'essence de l'homme dans sa *relation* à Dieu, aux hommes, au monde, « d'où l'attention spéciale portée aux manifestations de l'homme vivant, le langage, le travail, la sexualité, le manger et le boire ».

A l'opposé, la philosophie scolastique, parce qu'elle expose l'ontologie dans la forme d'une déduction à partir du Dieu créateur, commence son analyse de l'homme par le côté de « l'en-soi », sans d'ailleurs s'occuper de ce que cet « en-soi » est aussi « pour soi », c'est-à-dire sujet, un « Je », et en présentant la relation à autrui sous la catégorie de l'accident. Le « pour-soi » est traité dans le langage des facultés (intellect, volonté); quant à la relation à autrui, rangée sous la catégorie de

7. Saint Augustin notamment.

l'accident, elle risque d'apparaître comme seconde sinon même comme secondaire, tandis que corrélativement « l'en-soi », la substance, ira se dégradant en chose inerte quasi matérielle.

Il ne devrait pas en être ainsi si l'on s'avisait suffisamment du rapport intrinsèque et réciproque de la substance et des accidents. Et il n'en va pas ainsi dans la métaphysique de saint Thomas : l'on en veut seulement pour preuve l'étroite connexion entre la « Prima Pars » de sa *Somme théologique*, où il est question de l'homme dans son être en soi, et la « Secunda Pars » qui développe l'agir humain, c'est-à-dire toute la sphère de la relation à Dieu, au monde et à autrui. Mais si se relâche l'effort spéculatif, alors le péril apparaît : la substance se dégrade en une représentation « chosiste » et la relation à autrui devient toute extrinsèque. Pour la « Phénoménologie existentielle » le péril est inverse ; refusant, parfois par méthode, de se prononcer sur la valeur ontologique des relations humaines qu'elle décrit, ou négligeant de penser jusqu'au bout le rapport indissoluble et l'unité de « l'en-soi » qui est « pour-soi » et de ses relations à autrui, une telle philosophie se perd dans la richesse de ses analyses et réduit en fait la catégorie de « relation » à n'être que la forme générale des « comportements » humains dans l'existence. En conséquence l'homme finit par s'évaporer dans ses comportements, au lieu d'être défini selon son sens absolu.

La « Phénoménologie existentielle » n'est ontologie et ne peut donc fournir des catégories utilisables par la réflexion théologique, que dans la mesure où elle pense effectivement l'unité de « l'en-soi » qui est « pour-soi » et du « pour autrui », et définit ainsi l'homme selon son sens absolu. Si elle pense ainsi jusqu'au bout la catégorie de la relation à autrui dans son rapport intrinsèque à la relation à soi-même et à l'en-soi, elle n'a pas grand peine à reconnaître dans la catégorie classique de substance une des polarités dont elle-même analyse surtout l'autre ; et la pensée théologique qui s'en inspire fera valoir dans les êtres, Dieu, l'homme, le Christ, les sacrements... leur être relationnel sans donner l'impression d'évacuer leur être en-soi. Toute la discussion sur la « présence réelle »,

dans ces derniers temps, nous paraît conditionnée, en sourdine, par ces questions de points de vue, de techniques et de méthodes propres à la scolastique thomiste d'une part et à la « Phénoménologie existentielle » d'autre part.

Si nous revenons maintenant à notre analyse de la présence eucharistique il apparaîtra clairement que le premier élément : « le Christ est là en lui-même » est celui que fait surtout valoir le concept de présence substantielle, et que les deux autres désignent l'être en relation de cette substance qui est-là en soi. Si la présence est pensée surtout sous la catégorie de « l'être-là », sous laquelle tombe très spontanément la substance, quand on veut définir sa présence, et que cette catégorie de substance se coupe de son être accidentel-relationnel, faute d'un effort suffisant pour la penser, elle se dégrade en représentation d'un substrat plus ou moins incerte, et la présence tend elle-même à se dégrader dans la forme la plus pauvre de « l'être-là », la présence locale d'une chose : du pain, une pierre... Si la présence est pensée surtout sous la catégorie de relation, elle aura toute la richesse variée de la présence dite « personnelle » et « spirituelle », mais risque de se couper de ses propres racines. Il ne s'agit nullement de primer un côté sur l'autre, « l'être-là » et « l'en-soi » sur le « pour-autrui » ou inversement, il s'agit de les penser dans leur unité ontologique. Or cette unité ne peut être pensée que dialectiquement. D'ailleurs la vie même du Christ, sa mort et sa résurrection développent les divers moments de ce qu'on pourrait appeler la Présence totale⁸. Il est un premier temps où la présence « personnelle » et « spirituelle » — les relations aux autres — est immédiatement une avec l'en-soi qui est-là, dans le monde spatio-temporel de la nature et de l'histoire : par exemple le Christ vivant avec ses disciples parmi les juifs. Dans ce premier temps il n'y a aucun problème, en un sens, parce que relations de personne à personne et « être-là » sont donnés ensemble. Toutefois il y a ce problème... que les rela-

8. Cf. l'encyclique *Mysterium Fidei* qui, avant de réaffirmer la présence substantielle du Christ dans l'eucharistie, rappelle les autres façons dont le Christ est présent à son Église ; voir les § 35-38 dans la traduction de la « Documentation Catholique » du 3 octobre 1965. C'est à cette traduction que nous renvoyons. Texte latin : *Acta Apostolicae Sedis* 30 octobre 1965, n° 11, pp. 762-763.

tions personnelles sont souvent masquées par la matérialité de « l'être-là ». Le Christ est là et cela dispense plus ou moins de le connaître en profondeur, comme personne; c'est entre autre ce qui lui fait dire un jour : « il est bon pour vous que je m'en aille ». Mais vient justement un second temps où l'être-là disparaît. La présence personnelle et spirituelle s'affirme alors, au moins pour les fidèles à la mémoire du disparu ou de l'absent, et s'approfondit dans une opposition non pas à l'en-soi purement et simplement, mais à l'en-soi comme localement présent, c'est-à-dire à « l'être-là » : temps où s'approfondissent les rapports humains, où un ami découvre qu'il est avec son ami alors même que ce dernier n'est pas là. Temps où s'approfondit... la foi. C'est le temps, par exemple, des apôtres et de l'Église privés de la présence locale du Christ mais non de sa présence « personnelle » et « spirituelle ». C'est le temps de la présence spirituelle de Jésus parmi les siens : il assiste et gouverne invisiblement son Église, il règne sur les consciences, « quand deux ou trois sont rassemblés en son nom pour prier, il est au milieu d'eux », ou quand la communauté se rassemble en vue de la prière commune et de la célébration eucharistique, il est encore présent en elle. Bref, c'est une forme générale et constante de la présence du Christ dans son Église. Mais il est un troisième temps où cette opposition de la présence « personnelle » et « spirituelle » d'une part et de « l'être-là » d'autre part est dépassée. Alors la présence « personnelle » et « spirituelle » ne passe plus seulement par la médiation de la pensée croyante ou de la mémoire ou de quelque signe assez extrinsèque (par exemple une lettre, les Saintes Écritures, un souvenir, une relique) mais elle est à nouveau une avec « l'être-là », non plus immédiatement comme au premier temps, mais par la médiation d'une histoire développée, — celle que l'on a vécue justement au second temps à la faveur de l'absence —. La présence « personnelle et spirituelle » permet de rejoindre l'aimé dans son « en-soi » et son « pour-soi » avec toute l'intensité d'une présence réelle telle qu'elle se produisait au premier temps en présence locale, dans un « être-là » immédiat. Inversement dans ce troisième temps la présence locale qui au premier

était toute matérielle, s'élève à la riche intériorité de la présence « personnelle et spirituelle ». Il y a synthèse de celle-ci avec « l'être-là » sensible. Telle est pour les élus la présence du Christ au ciel; telle fut — à un moindre degré — la présence du Christ aux apôtres dans les apparitions consécutives à la résurrection, et telle est enfin, pour la foi pure de l'Église rassemblée, la présence eucharistique du Christ.

Ainsi pensées dans l'unité, la présence comme « être-là » de l'en-soi qui est pour-soi et les relations qui développent cette présence en-soi ne sont pas deux types de réalités extérieures l'une à l'autre et connectées seulement du dehors. La présence — j'entends ici « l'être-là » de l'en-soi — est l'unité simple des relations se recueillant dans l'unité du sujet qui est ainsi pour-soi et qui est là. C'est cette présence comme « être-là », qui faute d'être pensée, risque de se dégrader dans la représentation d'une présence toute matérielle d'une chose incerte dans un lieu. C'est contre cette dégradation que se sont élevés quelques esprits disant que la présence eucharistique du Christ n'est « pas statique ». Quant aux relations elles sont la présence se diversifiant elle-même pour les autres auxquels elle est présente : communication par la parole, le geste, et leur synthèse qui est le don de soi. Ainsi les relations ne sont pas des compléments secondaires de la présence matérielle, de l'être-là : elles en sont le développement nécessaire. De la sorte la vérité est qu'il n'y a pas moins de densité ontologique dans les relations par quoi un sujet est pour les autres, agissant, se donnant ou subissant, que dans leur unité simple par quoi le sujet est « en-soi » et est-là.

Inversement il n'y a pas, il ne doit pas y avoir moins d'ouverture aux autres et d'activité communicatrice de soi-même dans l'unité simple d'un sujet qui est-là, que dans ses relations effectives aux autres.

Selon cette unité distincte de la présence comme « être-là » et des relations, il faut dire ceci : de même que sans la présence spatio-temporelle du Christ dans le monde naturel et humain, il n'y aurait pas de kénose, d'annonce évangélique, de sacrifice de la croix, de même que sans la glorieuse présence du Christ à l'univers, assumant tout le monde naturel et humain

dans son corps de ressuscité, il n'y aurait pas de Ressuscité resplendissant au ciel pour tous les élus et se manifestant sur la terre aux témoins de la résurrection, de même sans la présence substantielle du Christ dans l'eucharistie il n'y aurait pas de don de soi-même comme nourriture qui rassemble et sustente le corps mystique qui est l'Église. En un mot la fin n'est pas sans le moyen. Mais de même à l'inverse et plus encore le moyen n'a de raison d'être qu'en fonction de la fin; et c'est pourquoi sans les relations du Christ à ses contemporains, aux témoins de la résurrection, aux élus du ciel, sans le don de soi comme nourriture aux croyants qui communient, bref sans ces fins, le moyen n'aurait aucun sens : l'être-là du Verbe incarné dans le monde spatio-temporel ne serait rien d'intelligible, son être-là dans la Gloire ne serait rien non plus, et son être-là dans le sacrement ne serait pas même l'être-là d'une pierre dans un désert.

C'est comme nourriture que le Christ est présent dans l'eucharistie. Nous venons d'analyser ce concept de présence et nous avons indiqué les diverses relations personnelles aux hommes, qu'implique cette réalité d'une nourriture.

Apportons maintenant une dernière précision relative à cette nourriture en tant qu'elle est chair du Christ. Cette précision d'ailleurs ressort de ce qui vient d'être dit.

Nous recevons la chair du Christ. Mais nous n'en sommes pas nourris en tant qu'elle est chair naturelle : muscles, viscères... Elle ne nous transforme pas physiquement dans le Christ, mais spirituellement par le travail en nous de l'Esprit-Saint. L'eucharistie est la nourriture spirituelle du corps mystique du Christ : c'est du corps devenu spirituel de Jésus-Christ que se nourrit le corps mystique. Ce corps devenu spirituel est son corps historique, mais broyé et transformé par le travail de la Passion et de la mort, de telle sorte qu'il est libéré de sa matérialité naturelle particulière et ressuscite en corps spirituel. Toutefois le corps eucharistique du Christ n'est pas son corps spirituel en son état de gloire. C'est le corps historique *dans son passage* de l'état charnel à l'état spirituel de la gloire. Le corps eucharistique du Christ est donc le corps du Christ tel qu'il est devenu pour nous par son travail dans

la Passion, c'est-à-dire à la Cène et sur la Croix, afin de pouvoir être par nous saisi et mangé.

III. Nourriture et substance.

Pour exprimer qu'en cet état de nourriture c'est le Christ lui-même qui est présent, ce Christ que des hommes ont vu, entendu et touché, et qui demeure désormais dans la Gloire, l'Église emploie le mot de *substance* : dans l'eucharistie le Christ est présent en sa substance totale; et il y est présent parce que la substance du pain et du vin a été convertie en la substance de son propre corps. A la lumière de notre précédente analyse sur la notion de « présence » il est clair qu'avec ce terme de substance on désigne le côté par lequel un être, qui d'ailleurs a nécessairement rapport à d'autres, est « en-soi et pour soi ». On voit donc déjà que le langage de substance appuie sur un côté de la « présence » : l'en-soi qui est-là, au risque de masquer l'autre. Toutefois on pourra se convaincre que ce risque ne s'en suit pas nécessairement si l'on se remémore le sens global de la catégorie de substance, dans la perspective scolastique, et sa relation nécessaire à la catégorie de l'accident. Que signifie au juste ce mot de substance et quel service rend-il au dogme eucharistique? Voilà maintenant ce qu'il faut préciser.

La réponse à ces questions requiert une certaine élaboration de la notion de substance; on ne peut pas ici se dispenser de tout effort de réflexion philosophique si l'on veut sortir des incertitudes qui, au moins pour un esprit moderne, pèsent sur ce mot et sur cette notion.

Cette notion de « substance » avait un rôle essentiel dans la philosophie ancienne. Elle a été critiquée, redéfinie, ou même remplacée dans les philosophies plus modernes. Quant aux sciences positives elles l'éliminent par méthode : elles ne s'occupent pas de la réalité qu'elle recouvre. Pourtant ce terme n'en désigne pas moins une réalité permanente et comporte un sens dont aucune philosophie ni même le sens commun ne peuvent se passer.

Tout être de l'univers, depuis la pierre jusqu'à l'homme, se

présente sous un double aspect : un côté de stabilité et de permanence relative, et un côté de mouvement et de changement ; l'un pourrait être assez bien identifié avec le côté de « l'en-soi », l'autre avec le côté du « pour autrui », car c'est toujours par des influences exercées sur d'autres ou subies de leur part qu'un être se meut et change. L'ancienne philosophie systématisait cette expérience très commune du double aspect des êtres en déclarant que tout être est substance une et pluralité d'accidents. La substance est le principe qui fournit leur consistance aux accidents, les organise en un tout, les ramène à l'unité de l'être concret, que cet être soit un caillou ou un homme. Quant aux accidents ils sont les manifestations multiples et changeantes de la substance, ou les altérations qu'elle subit du dehors. Si la pensée philosophique relâche son effort d'intelligence la substance tend à être représentée comme une sorte de substrat qui se tient sous les accidents ou derrière eux, et les accidents comme la surface mobile en perpétuelle agitation. C'est cette manière de représenter la substance et les accidents qui a donné lieu aux critiques de la philosophie moderne et des sciences. Pour ces dernières les êtres qu'elles observent, décrivent, analysent, mesurent et reconstruisent (si elles peuvent!) ne sont que des manifestations, des phénomènes. Sous les phénomènes, derrière les phénomènes il n'y a rien que d'autres phénomènes ; un phénomène renvoie à un autre et ainsi indéfiniment dans l'univers. Ainsi les sciences modernes ne rencontrent-elles jamais la substance, et cela de par leurs méthodes mêmes. Toutefois la réflexion philosophique sur les sciences oblige à remarquer que même si elles ne s'en occupent pas pour eux-mêmes, les sciences supposent des centres d'unité et de totalisation dans les phénomènes. Un phénomène renvoie à un autre phénomène et à la *série totale* des phénomènes qui manifestent un objet, un organisme, un psychisme humain, un univers. Cette série totale est à la fois de l'ordre phénoménal et hors de l'ordre phénoménal : partout impliquée par les phénomènes relatifs à une unité quelconque, elle échappe toujours à la perception et à la mesure scientifique, mais c'est en elle que s'achève l'acte humain de connaissance. Tout être est la série indéfinie de

ses manifestations phénoménales et en même temps l'unité totalisante, la totalité unifante des phénomènes, de soi indéfinis, qui le signalent et le constituent même. Cette unité, cette totalité ne sont pas chose inerte ; c'est le principe actif qui organise, unifie et totalise les phénomènes relatifs à un certain être ; il est immergé en eux et en même temps il a par rapport à eux une originalité qui le met à part. Qu'est-il au juste ? Rien qui se puisse toucher, voir ou mesurer. Est-ce donc une pure idée abstraite ? Non plus. Ou plutôt disons que pour l'instant il se présente bien à notre intelligence comme une idée abstraite : un quelque chose qui d'abord confondu dans les phénomènes en est dégagé et distingué. Nous avons dit en effet que la série totale des phénomènes était et n'était pas de l'ordre phénoménal. Ce qui nous gêne ici c'est cette situation ambiguë d'un principe à la fois réel à la manière des phénomènes et irréel à la manière de l'idée abstraite. Mais cette ambiguïté ne se fait sentir que parce que nous avons commencé une opération intellectuelle qui n'est pas achevée : nous sommes passés de l'ordre des phénomènes perçus et mesurés à l'ordre de leur principe actif d'unité et de totalisation, et cela par abstraction ; mais nous n'avons pas encore reconnu pour lui-même l'ordre de réalité propre de ce principe. Au niveau de cette abstraction phénoménales et principe actif de leur unité/totalité sont saisis dans leur mutuelle opposition, qui est celle de la réalité sensible et de l'idée générale abstraite. Nous n'en pouvons rester là : une idée générale n'exerce *par elle-même* aucune action unifante et totalisante au sein des choses ; c'est donc que le principe actif, en elles, par quoi s'opère cette action n'est pas seulement idée générale abstraite. Il nous reste ainsi à atteindre le niveau de réalité supérieure — métaphysique — propre à ce principe. A ce niveau de réalité supérieure, ce principe actif ne sera pas seulement représenté comme une idée générale opposée à la réalité sensible, il sera l'activité synthétique bien plus réelle que la réalité sensible immédiate et bien plus universelle qu'une idée générale, l'activité de synthèse à l'œuvre dans les phénomènes et conçue comme telle.

Il va de soi qu'au niveau de cette activité supérieure, il

faillie distinguer bien des degrés et non hypostasier ce principe actif en autant d'êtres valant absolument en soi qu'il n'y a dans l'univers de centres en quoi les phénomènes trouvent une unité et une totalisation *relatives*. Ce principe actif peut être appelé en chaque être sa substance; il faut donc dire que cette notion de substance se vérifie très diversement selon le degré de chaque être. Nous y reviendrons.

L'analyse que l'on vient de faire dégage ainsi trois niveaux d'existence et de pensée :

1^o Les phénomènes, c'est-à-dire le monde sensible *perçu*.
 2^e Les idées générales abstraites, définies dans leur opposition au monde sensible et atteintes par une première réflexion de notre entendement. A ce niveau le principe actif d'unité et de totalité des phénomènes constituant un objet est encore retenu dans une abstraction et se définit par opposition au réel sensible du premier niveau; comme tel il semble avoir moins de réalité que le sensible. En fait, il est en passe de se révéler avec une réalité supérieure à celle des purs phénomènes. Si ce principe est appelé substance, il faut nommer accidents les phénomènes qui le manifestent ou l'affectent. Il est bien vrai que le couple de catégories substance/accidents relève d'une systématisation philosophique assez différente de celle — plus moderne — qu'implique notre présente analyse; mais nous pouvons nous en tenir à l'équivalence que nous proposons, et nous dispenser d'entrer dans toutes les différences de perspectives caractérisant la philosophie scolastique et une philosophie moderne⁹.

3^o Le principe actif, la substance, en tant qu'il est conçu en *liaison* avec les phénomènes qu'il unifie et totalise. Il n'est plus alors retenu dans une abstraction qui le distingue des phénomènes et le définit comme opposé à eux. Tout au contraire il a fait retour aux phénomènes, il les anime du

9. La principale différence tient en ce que la philosophie scolastique professe une priorité de la substance sur les accidents, qui ne laisse pas toujours place à la réciprocité de celle-là et de ceux-ci. Tandis qu'une philosophie moderne, de par sa méthode, fait valoir une réciprocité dialectique de la substance et des accidents, qui ruine les facilités que l'ancienne philosophie se donne avec la priorité de la substance sur les accidents, mais qui parfois dissout les êtres dans leurs manifestations.

dedans, il les organise, les unifie, et se démontre ainsi comme étant avec eux le Réel, ce que l'on pourrait appeler l'universel concret : ce qui est plus universel que l'idée générale abstraite, parce qu'il communique avec tout, et plus concret que le sensible.

Ainsi le principe actif de l'unité et de la totalisation des phénomènes et les phénomènes eux-mêmes, la substance et les accidents entretiennent entre eux des rapports complexes; ils sont à la fois distincts et étroitement unis. Sans les accidents la substance est une abstraction, mais sans la substance les accidents sont une impossibilité.

Comme elle présente quelques difficultés, cette analyse à trois niveaux, dont le troisième est la synthèse des deux premiers, pourrait être éclairée par un exemple. Soit la SNCF; elle est :

1^o Des locomotives et des wagons qui roulent sur des rails.
 2^o Des horaires dans le Chaix, des calculs de toutes sortes, des diagrammes, des graphiques, des plans... et d'autre part des locomotives et des wagons.

3^o La mise en rapport de ces horaires, de ces calculs, de ces graphiques... avec les locomotives et les wagons, et ainsi la production d'un service cohérent et régulier de trains pour les hommes. Avec l'accès à cette notion et à cette réalité d'un service cohérent et régulier pour des hommes on entre dans un nouveau type de réalité et de pensée : un secteur de la vie économique d'un pays, qui relève de l'économie politique et même de l'anthropologie.

Il est clair que ce que nous alléguons en 3^o est à la fois plus concret que ce que nous percevions en 1^o et plus universel que les abstractions de 2^o; car les abstractions de 2^o restent intérieures à la sphère de la SNCF, tandis que le service cohérent et régulier pensé en 3^o *communique* comme tel avec tous les secteurs de la vie économique et sociale du pays. Toutefois aucun de ces niveaux ne doit être escamoté : ils correspondent tous trois à des degrés d'existence et des étapes de la pensée.

La substance n'a l'air d'un substrat matériel que pour la pensée qui cessant de penser et tombant dans les imagina-

tions en vient à se représenter les concepts comme des choses sensibles; et elle n'a l'air d'une abstraction que pour la pensée qui se tient au second niveau, celui de l'analyse, où substance est pensée dans son opposition aux accidents. Mais en fait, la substance comprise en liaison avec les accidents, c'est-à-dire dans sa fonction active de les organiser, de les unifier et ainsi de leur donner l'être, est plus concrète que la réalité sensible et plus universelle que l'idée générale.

Le grand mérite du second niveau où la substance est comprise dans son opposition aux accidents est de nous faire sentir qu'entre substance et accidents il peut y avoir un certain jeu. La substance ne peut pas être sans accidents, mais elle n'est pas assujettie à un ensemble d'accidents strictement défini et qui ne pourrait rien être d'autre que ce qu'il est. Cette autonomie de la substance par rapport à ses accidents est plus ou moins large selon les êtres; tout dépend, comme nous allons le voir, du degré de « mort » à son monde d'accidents, que la substance peut supporter sans cesser d'être elle-même; tout dépend de la vigueur de l'abstraction qu'elle peut exercer sur elle-même par rapport à ses accidents, sans cesser d'être elle-même.

Avec cette remarque nous sommes introduits dans un nouveau développement, nécessaire pour que soit tout à fait élucidée cette notion de substance. Substance peut se dire de la pierre, d'une plante, d'un animal, d'un homme et même de Dieu, dans le mesure où chacun de ces êtres est fondamentalement principe actif qui unifie et totalise ses propres manifestations et les actions qu'il subit. Mais tous ces êtres ne sont pas au même degré un tel principe actif. Une pierre, en dépit de sa solidité compacte, est à peine substance. Ce qu'elle est en effet elle ne l'est pas tellement en elle-même que de par sa relation à tout le cosmos physique. Si la substance peut se dire du minéral, c'est bien plutôt le cosmos entier qui est substance que telle pierre, tel rocher, ou même telle montagne.

En effet d'unité et de totalité philosophiquement remarquables nous n'en trouvons dans le minéral qu'au niveau du cosmos entier. Ici il faut se dépouiller rigoureusement

de toute imagination représentative. Ce n'est pas sa masse physique qui confère au cosmos sa réalité métaphysique, pour autant qu'il en ait une : c'est l'unité totalisante qui conspire en lui pour lui faire produire la Vie et toutes les énergies et ressources nécessaires à la Vie. Ainsi la substance du cosmos se définit comme l'unité des processus par lesquels le cosmos physique est le cosmos physique et de la finalité selon laquelle il est pour la Vie. De même les plantes — le végétal —, qui détiennent une unité et une totalité immanentes bien plus fortes que celles du cosmos minéral ne sont finalement substance que dans le mesure où la totalité des processus immanents qui les constituent toutes et chacune sont pour cette vie supérieure qu'est la vie de l'animal et de l'homme.

De même l'animal est pour l'homme. L'homme vérifie absolument la notion de substance parce qu'il est une unité totalisante qui émerge de tous les processus naturels qui le constituent et qui peut même s'affranchir de sa finalité immanente (lui-même comme être achevé en lui-même) et transcendante (Dieu qui est son principe et sa Fin). Toutefois, bien qu'il soit absolument substance, il reste selon la dualité substance/accidents parce qu'il est un être fini; il n'est pas Dieu; c'est-à-dire qu'il n'est pas identité immédiate et simple de son agir changeant et de sa permanence, de ses manifestations dans le monde et de leur principe d'unité / totalité, de son en-soi pour-soi et de son pour-autrui.

Voyons maintenant comment préciser le jeu possible entre la substance et ses accidents au sein d'un être, selon son degré d'être. Au niveau de la pierre ce jeu est pratiquement nul : dans une pierre substance et accidents sont bloqués l'un dans l'autre. Si on la « travaille » elle devient autre chose, une statue ou deux pierres ou une multitude de petites pierres, mais elle n'est plus elle-même. La plante par contre peut déjà se manifester sous des apparences assez changeantes, sans que ces changements accidentels ne la fassent cesser d'être ce qu'elle est : cet arbre par exemple. Cet arbre en hiver... ce même arbre au printemps... Mais l'homme, parce qu'il est substance en un sens absolu, est aussi le plus auto-

nome par rapport à sa propre accidentalité naturelle¹⁰. Il peut se manifester à travers les formes d'existence les plus diverses.

Il ne faut pas s'imaginer que sa permanence substantielle est due à la permanence de sa forme corporelle, laquelle est d'ailleurs affectée par des renouvellements continus de tous ses éléments constituants. Il faut comprendre en lui le rapport substance /accidents au niveau plus concret de son existence sociale dans un monde. Presque infinis sont les types de sociétés humaines. Un même homme (une même substance) peut être homme et se montrer tel dans les sociétés les plus diverses, dans la mesure où il saura s'abstraire d'une forme d'existence accidentelle, dans la mesure où il saura « mourir » à une forme d'existence pour renaître à une autre. Le même homme pourra ainsi vivre comme un Français, puis comme un Japonais... etc. On voit ainsi que le jeu signalé plus haut entre la substance et ses accidents sera d'autant plus grand et souple que l'être défini par cette substance et ses accidents sera davantage « par soi » — sera davantage substance — et sera plus capable de mourir à une accidentalité pour naître à une autre.

Ces remarques constituent une approche du mystère de la transsubstantiation. Un élément qui est faiblement substance — le pain, le vin — cesse d'être lui-même quand il vient à subir une négation transformante supérieure à ce qu'il peut porter — l'action de Dieu qui en fait son propre corps —. Et d'autre part le Christ, qui se dépouille par la plus radicale des morts de toute son existence accidentelle dans le monde naturel des choses et des hommes, peut accéder à un type d'existence accidentelle radicalement nouveau, celui de son être-nourriture, sans cesser d'être lui-même.

Maintenant la notion de substance est suffisamment précisée. Il faut voir comment elle s'applique au pain et au vin dans notre eucharistie, et au corps du Christ.

10. L'accidentalité : la sphère des manifestations dans un monde, l'ensemble des actions et des passivités qui constituent une forme d'existence.

IV. Le pain et le corps du Christ comme substance.

Ce qui fait que le pain et le vin sont substance, ce n'est ni leur poids, ni leur résistance au toucher, ni leur constitution physico-chimique, ni non plus leur structure atomique ou nucléaire. Le poids, la résistance tactile, la composition physico-chimique, la structure atomique sont de l'ordre de l'accident au même titre que la couleur ou la forme extérieure. Ce qui les définit comme substance c'est qu'ils sont *nourriture*. Avant d'être nourriture le pain était une substance naturelle : du blé qui ondule dans les champs. Par un travail humain cette substance naturelle à été *niée* comme substance naturelle et est devenue nourriture. De la sorte la notion de substance n'est plus vérifiée en cette nourriture que de façon affaiblie (substance naturelle *niée*), tandis que corrélativement le rapport de finalité à l'homme est renforcé : le pain est plus immédiatement et étroitement pour l'homme que le blé.

Le pain comme nourriture est substance naturelle *niée* par un travail humain. C'est la loi universelle de tout ce qui devient nourriture humaine que de mourir à son être naturel. Et cette mort, cette négation subie, n'atteint pas seulement la surface accidentelle de la substance naturelle, elle atteint la substance même qu'elle transforme en autre chose qui ne vérifie plus que très faiblement la notion de substance; trop faiblement pour pouvoir rester soi-même si vient à s'exercer sur elle une action transformante trop puissante. Ce qui arrive quand l'homme mange le pain; ce qui arrive d'une autre manière quand le Fils de Dieu fait homme fait de ce pain son propre corps réduit à l'état de nourriture spirituelle. La nourriture à faire, tel a été le principe actif qui a réglé le travail humain qui a transformé le blé en pain; et c'est ce principe encore qui structure dans la miché de pain tout ce qui la constitue et la manifeste aux sens de l'homme, depuis les atomes et les molécules qui tombent sous les observations du physicien et du chimiste, jusqu'à la rugosité et la couleur de la croûte, qui tombent sous les sens de n'importe qui. Le pain comme nourriture n'est pas un agrégat d'atomes et de molécules qui pourraient tous entrer dans la composition de

corps qui n'auraient rien à voir avec une nourriture; ce ne sont pas ces atomes et ces molécules qui sont la substance. La substance du pain est un certain principe actif qui organise et unifie ces atomes et ces molécules selon un complexe qui est une nourriture de l'homme. Ce principe actif n'est pas une entité physico-chimique (1er niveau de notre précédente analyse), ni une idée générale de nourriture (2e niveau); c'est l'unité même d'une telle idée et d'une telle entité physico-chimique, c'est cela même que l'homme par son travail met de lui-même dans la nature en vue d'ordonner cette nature à le nourrir, plus exactement c'est cette nature transformée par ce travail. Ainsi le concept de nourriture, tel qu'il est utilisé par la réflexion théologique, ne relève ni des sciences physico-chimiques, ni même de l'art culinaire : il relève de l'anthropologie, c'est-à-dire de la philosophie de l'homme dans son monde, aux prises avec la nature et avec... le divin.

Dans ces perspectives cette substance qui est nourriture peut être définie en bref et d'une façon assez formelle comme l'unité immanente d'une causalité et d'une finalité. La finalité en elle est cet être - nourriture - pour - l'homme. La causalité en elle est l'ensemble des processus naturels qui produisent le blé et les processus mécaniques qui transforment le blé en pain. Et comme moyen terme de cette causalité et de cette finalité il y a le travail humain. Sans ces processus naturels et ce travail la fin à produire reste une idée abstraite; sans cette fin à produire le travail ne serait pas et ces processus naturels du blé qui pousse n'auraient finalement pas de sens. (Nous avons dit en effet que l'être et le sens de la vie végétale étaient d'être pour l'homme).

La présente analyse donne à comprendre l'insuffisance des termes de « transfinalisation » et de « transsignification » quand on veut remplacer par eux celui de « transsubstantiation ».

En effet ce n'est pas une finalité seulement, une signification, qui est convertie en une autre, c'est une telle finalité, une telle signification en tant qu'elle informe les processus naturels et le travail humain qui aboutissent à la substance ayant cette fin, ce sens : ici, la substance qui a la finalité, la

signification d'être nourriture naturelle de l'homme, et qui est convertie en une nourriture à finalité, à signification surnaturelle, et donc elle-même surnaturelle. Mais cette analyse montre aussi en quoi les termes de « transfinalisation » et « transsignification » explicitent un aspect essentiel de la transsubstantiation. On pourrait donc les employer, mais comme des précisions importantes, et non comme des concepts qui remplaceraient celui de transsubstantiation. Et c'est ainsi, nous semble-t-il, que l'encyclique « *Mysterium fidei* » avértil qu'il « n'est pas permis d'en rester simplement à ce qu'on appelle transsignification et transfinalisation », tout en reconnaissant plus loin « que les espèces du pain et du vin acquièrent une nouvelle signification et une fin nouvelle ».

Si le dogme s'oppose à l'usage exclusif de « transfinalisation » et « transsignification », c'est aussi la philosophie qui s'y oppose. Car à moins de rester dans des abstractions, auquel cas on ne dit rien que d'extrinsèque et d'abstrait en parlant de « transsignification et de « transfinalisation », la finalité d'un être est en *corrélation nécessaire* avec une causalité efficiente dans l'unité indivise de l'être qui vient à être par un processus causal, naturel, mécanique ou spirituel, selon un sens désigné par cette fin. La finalité n'est que comme informant une causalité efficiente dans l'unité de l'être.

Enfin on doit convenir que le concept de transfinalisation fait, de soi, appel à une notion de finalité contestée par la science moderne, tout autant que celle de substance. De la sorte son avantage théologique n'est pas évident. Il est bien certain que la contestation scientifique, valable comme contestation méthodologique de sciences qui s'en tiennent à découvrir et définir des processus de causalité efficiente ou plutôt mécanique, tombe complètement dès lors qu'on reprend la logique des sciences au plan de la réflexion philosophique. Car il apparaît alors qu'un concept de finalité est partout impliqué par les sciences, dès lors que les notions d'organisme ou simplement d'organisation ne leur sont pas étrangères. Mais à ce plan philosophique la finalité n'apparaît intelligible, pour une philosophie critique, que dans sa relation

nécessaire à la causalité efficiente; et nous en revenons à ce que nous avons déjà dit.

Voyons maintenant comment la notion de substance s'applique au corps du Christ. Qu'est-ce qui fait que le Christ est lui aussi substance? Ce n'est ni sa forme extérieure, ni son impénétrabilité, ni son poids... : tout cela relève de l'accident.

Ce qui le fait substance, comme dans le cas de n'importe quel homme d'ailleurs, c'est l'ensemble des processus naturels mis en mouvement à sa conception, continués par sa naissance, sa croissance physique et même son éducation humaine, et qui chacun en leur particularité relèvent de l'accidentalité, mais qui a eux tous sont ressaisis dans et par une unité totalisante : un homme en son corps animé. Au titre de ces processus le Christ est homme vivant parmi les hommes de sa nation et entrant en communication avec eux par ses sens et son intelligence : il agit et parle au milieu d'eux. Telle quelle la substance du corps du Christ est liée à une certaine accidentalité, l'accidentalité naturelle, celle qui se définit par l'ensemble des activités et des passivités sensorielles et intellectuelles dans un monde spatio-temporel. Et à moins de mourir, le Christ ne peut pas s'affranchir d'une telle accidentalité inhérente à sa nature d'homme.

Mais de même que par un certain renoncement en profondeur à telle forme d'existence sociale un homme peut revêtir une autre forme d'existence sociale très différente, sans cesser d'être lui-même, de même et bien davantage encore la mort à toute forme accidentelle d'existence dans le monde permettrait-elle au Christ de revêtir une accidentalité autre, radicalement autre, à proportion où cette mort serait radicale.

Or, précisément parce qu'il n'est pas homme seulement, mais Dieu aussi, homme-Dieu Médiateur et Sauveur, le Christ, depuis le premier instant de son existence, est travaillé par un processus de mort. Et cette mort est la plus radicale qui soit, parce que c'est Dieu qui meurt — et Dieu ne devait pas mourir — parce qu'il meurt à tous les péchés des hommes, parce qu'en lui, le Médiateur, ce sont tous les êtres qui meurent, enfin parce que cette mort est le passage

de l'extrême abaissement à l'extrême exaltation, la résurrection en Gloire.

Homme-Dieu, le Christ était donc voué à la mort; sur les processus naturels qui font de lui un homme, se greffe une activité négatrice qui procède de la divinité et qui le marque, depuis le premier instant de son existence, du sceau de sa mort de Fils de Dieu. Ainsi le Christ naît dans la plus extrême pauvreté; il vit ignoré d'abord, contredit ensuite et même persécuté, enfin il subit la Passion et meurt en réprouvé. Cette activité négatrice est un travail que l'homme-Dieu, comme Dieu, exerce sur lui-même à travers les actions des hommes envers lui; de la sorte la mort pénètre en lui, la mort à l'existence naturelle sous toutes ses formes accidentelles, en vue d'une résurrection à une forme toute nouvelle, telle, en vue d'une résurrection qu'il est, mais affectant accidentelle elle aussi pour l'homme qu'il est, mais affectant en profondeur et définitivement la substance : la Gloire, essentielle à Dieu et qui est communiquée à l'homme.

Mais entre l'état de vie naturelle selon les formes de l'existence dans le monde spatio-temporel et l'état de Gloire, le Christ peut se donner une forme d'existence intermédiaire, c'est-à-dire médiatrice pour nous entre l'un et l'autre : l'existence sacramentelle, selon laquelle il se fait nourriture et se donne aux hommes. Il le peut parce que par sa mort et sa résurrection il entre en possession de son royaume : il fait sien l'univers entier des choses et des hommes comme ce qui est déjà pour lui son propre corps mystique. Il le peut parce que retourné à la droite du Père il demeure lié cependant aux hommes qui poursuivent leur existence dans le monde. Libéré par rapport à tout et souverain Seigneur de toutes choses, il peut rejoindre les hommes là où ils sont, et par des voies empruntées au monde même sur lequel désormais il règne en souverain au lieu d'y être assujéti, comme le mortel qu'il a été. Il peut ainsi se donner une forme d'existence qui participe à la fois de l'existence naturelle et de la Gloire, tout en n'étant plus celle-là et n'étant pas encore — du moins pour nous — la plénitude de celle-ci. Par sa mort et sa résurrection le Christ s'identifie à tout être : il peut selon sa volonté continuer en eux sa « kénose » ou y vivre déjà sa

Gloire. La réduction du Christ à l'état de nourriture spirituelle sous les espèces d'une nourriture naturelle est une forme privilégiée de cette identification.

Tout de même que le travail humain a nié et transformé la substance naturelle du blé pour en faire une nourriture humaine, de même le travail surnaturel que le Fils de Dieu exerce sur lui-même par ses souffrances et par sa mort nie sa simple existence naturelle dans le monde, désolidarise sa substance de cette forme d'existence accidentelle, affecte intrinsèquement cette substance sans l'altérer et la transforme en nourriture spirituelle de tous les hommes. Cela arrive en soi à la croix; et cela devient pour nous par l'eucharistie, c'est-à-dire quand le travail surnaturel du Fils de Dieu vient à coïncider avec le travail des hommes, le reprend en soi-même, le transforme et en tire cette nourriture spirituelle qui est Lui-même se donnant à nous. Avec ces dernières précisions nous sommes déjà engagés dans un nouveau développement relatif à la transsubstantiation.

V. La transsubstantiation et la permanence des accidents.

Il n'est pas question ici d'élucider un mystère de foi : la transsubstantiation est mystère¹¹, comme l'incarnation et la rédemption. On peut seulement montrer — et on le doit — qu'un tel terme permet de parler de façon exacte et non contradictoire du mystère eucharistique, et d'en présenter à l'intelligence du croyant une notion qui sera d'autant plus respectueuse du mystère qu'elle saura mieux le désigner.

Le terme de transsubstantiation dit en bref l'ensemble des médiations par lesquels s'accomplit le mystère de notre salut et de notre divinisation par Jésus-Christ et ses sacrements.

L'ensemble de ces médiations — de ces étapes — peut être présenté à l'intelligence qui dès lors prendra du mystère une connaissance qui ne supprimera en rien sa simplicité ineffable et incompréhensible, celle de toutes les œuvres de Dieu.

Dans l'eucharistie une nourriture naturelle devient la

11. « *Mysterium fidei* », paragraphes 15-22. *A. A. S.* 1965, n° 11, pp. 756-757.

nourriture spirituelle du corps mystique du Christ, et cette nourriture est le propre corps du Christ. La substance du pain et du vin devient la substance du corps du Christ. On ne peut expliquer *comment* cela s'opère dans la simplicité de l'opération divine dont les paroles consécatoires indiquent l'effet, pas plus ni moins que l'on ne peut expliquer *comment* s'opère la création ou l'incarnation¹². Mais on peut indiquer toutes les médiations qui doivent être accomplies du côté du Christ et du côté des hommes pour que cette conversion — simple — (c'est-à-dire sans processus) du pain au corps du Christ devienne possible. Ces médiations nous les avons déjà indiquées. Il ne faut pas s'imaginer qu'elles s'accomplissent dans l'hostie, puisque c'est plus largement dans notre histoire naturelle, humaine et divine qu'elles s'accomplissent. L'hostie n'est que le point terminal d'un devenir qui est l'ensemble des processus de l'incarnation, les processus naturels qui produisent la substance du monde, le travail humain qui transforme cette substance, et le travail surnaturel de la Rédemption, qui reprend tant ces processus de l'incarnation que les processus naturels et le travail humain. Et cet acte simple, la transsubstantiation, est lui-même à comprendre dans le cadre de la transformation de l'univers en Dieu, en tant que cet univers est appelé à devenir le corps de tous les hommes qui sont appelés eux-mêmes, enracinés dans l'univers, à être le corps mystique¹³.

12. Il faut remarquer qu'il est impropre de dire qu'on ne peut pas expliquer *comment* cela s'opère. Si le *comment* nous échappe c'est qu'il n'y a pas de « comment ». En leur simplicité ineffable les œuvres de Dieu sont sans processus aucun et ne se prêtent donc pas à la question « comment » : l'acte créateur présent dans le devenir des êtres, l'union de la nature divine et d'une nature humaine dans la personne du Fils de Dieu, l'acte par lequel Dieu pardonne les péchés, ne comportent en eux-mêmes ni processus ni devenir. Par contre la simplicité ineffable des œuvres de Dieu s'expose pour nous et en nous au moyen d'une discursivité : celle du devenir évolutif des êtres, celle de l'histoire du salut avec sa logique, depuis la conception du Christ, dans le sein de la Vierge Marie jusqu'à sa mort et sa résurrection, et jusqu'à la Pentecôte.

C'est cette discursivité qui tombe sous les prises de notre réflexion. C'est ainsi que nous essayons d'éclairer la transsubstantiation, de soi, œuvre simple et ineffable de Dieu, en rappelant les médiations de l'histoire du salut et de l'histoire humaine, qui la rendent possible.

13. Dans cette question de la transformation de l'univers en Dieu, dont l'eucharistie est l'annonce prophétique et une étape, nous ne voulons pas entrer ici parce qu'elle appelle des développements très vastes et en particulier une

Sur ce fond doctrinal, comment peut-on analyser la notion de transsubstantiation? Dans la transsubstantiation il n'y a pas destruction de substance — celle du pain — et remplacement par une autre substance — celle du corps du Christ —; il y a *conversion*, changement d'une substance en une autre. Toute conversion, tout changement, comporte un côté de continuité (du commencement à la fin du changement un quelque chose demeure) et un côté de discontinuité (du commencement à la fin un quelque chose de nouveau apparaît au sein de ce qui demeure).

On dit généralement que dans la transsubstantiation les accidents demeurent (du commencement à la fin tout ce qui manifeste le pain et le vin demeure), mais que la substance est convertie : il n'y a plus la substance du pain et du vin, il y a le corps et le sang du Christ. Cette manière de parler est trop sommaire et même insuffisante, car elle n'envisage substance et accidents que dans la mesure où l'un n'est pas l'autre, où l'un est même séparé de l'autre. Parler selon une telle dichotomie ne convient ni à la substance ni aux accidents. Car s'il est vrai que substance et accidents sont distincts et opposables, en un sens, il est encore plus vrai qu'ils sont liés ensemble.

Nous dirons donc ceci, qui est plus difficile à comprendre mais qui est plus satisfaisant pour l'intelligence et même plus exact du point de vue du dogme eucharistique : la transsubstantiation comporte, comme nous l'avons dit, un côté de continuité et un côté de discontinuité. Cette continuité se vérifie directement au niveau des accidents (que l'on peut appeler aussi les signes) : du commencement à la fin il y a les signes d'une nourriture, et ces signes restent les mêmes; pain et vin ne sont pas modifiés dans leur aspect ni dans leur être physique.

Cette continuité se vérifie aussi, mais indirectement, au niveau de la substance, c'est-à-dire de ce qui est signifié par les signes : pain et corps eucharistique du Christ sont l'un

élaboration précise de la relation et de la différence entre transsubstantiation eucharistique et transformation de l'univers en Dieu. Le rapprochement qui peut être si éclairant ne doit pas tourner à la confusion.

et l'autre une nourriture. Quant à la discontinuité elle se vérifie directement, selon la foi, au niveau de la substance : la nourriture naturelle, à savoir la substance du pain, n'est plus parce qu'elle est convertie en nourriture spirituelle, le propre corps du Christ passé par la mort et ressuscité. La substance du pain n'est plus : nous avons indiqué une approche pour comprendre cette disparition, quand nous avons observé plus haut que les êtres en qui se vérifie très faiblement la notion de substance viennent à cesser d'être eux-mêmes quand s'exerce sur eux une opération transformante. Ainsi cette pierre n'est plus cette pierre quand on la brise ou qu'on la sculpte.

Ce n'est pas par hasard que la transsubstantiation porte sur des éléments en qui la notion de substance se vérifie d'autant moins qu'ils sont substance naturelle niée, blé transformé en pain. Sous l'action simple et toute puissante du Seigneur le pain comme nourriture naturelle cesse d'être ce qu'il est et devient nourriture surnaturelle, substance du corps du Christ fait à la croix nourriture. La transsubstantiation ne se conçoit pas à partir d'un être qui vérifierait plus adéquatement la catégorie de substance, comme un animal vivant par exemple.

La discontinuité se vérifie aussi, mais indirectement et secondairement, au niveau des accidents, des signes : les signes de la nourriture ne se présentent plus, lors de la célébration eucharistique, dans un contexte naturel et profane — une vitrine de boulanger par exemple et les tonneaux d'un viticulteur —; ils se présentent dans le contexte d'un culte, sous des dimensions réduites et selon un hiératisme¹⁴ qui sont par eux-mêmes significatifs d'une réalité spirituelle.

De cette analyse de la transsubstantiation, il ressort que les accidents du pain et du vin, c'est-à-dire l'ensemble des signes qui les manifestent comme nourriture, ne restent pas en l'air quand la substance du pain et du vin est devenue

14. On peut trouver par trop « réduites » et hiératiques les hosties actuelles du rite latin et désirer les rendre plus suggestives de la nourriture qu'elles sont. Mais on méconnaît entièrement les lois de la symbolique spirituelle quand on rêve de les remplacer par des pains tels qu'ils se trouvent aussi chez le boulanger.

le corps et le sang du Christ fait nourriture pour nous. Ils désignent en effet le corps et le sang du Christ en tant que ce corps et que ce sang sont précisément nourriture et breuvage. Et de la sorte ces accidents ont une *relation intrinsèque* à la substance du corps et du sang du Christ fait nourriture. Ils constituent la nouvelle accidentalité que le Christ se donne de par sa mort et sa résurrection, quand il se fait nourriture. Et cette accidentalité sacramentelle relaye l'accidentalité naturelle qui le mettait comme homme dans le monde en relation spatio-temporelle avec les choses et avec les hommes.

On voit ainsi que le problème philosophico-théologique des accidents soi-disant « sine-subjecto » après la consécration, est non pas résolu mais plutôt supprimé par la racine. Il n'aurait jamais dû être posé, parce que la doctrine de la transsubstantiation eucharistique ne le pose pas. En effet les accidents du pain et du vin, qui « n'inherent » plus dans la substance du pain et du vin puisque cette substance n'est plus, ont, reprenant ce rapport naturel d'inhérence en le transfigurant, une relation intrinsèque à la substance du corps du Christ comme nourriture. Sur ce point il y a une déficience dans la réflexion de saint Thomas. Il raisonne sur la transsubstantiation en séparant complètement substance et accidents : la substance du pain disparaît, seuls les accidents demeurent. En même temps et bien qu'il sache marquer la différence entre modalité naturelle du corps du Christ présent dans le monde spatio-temporel et modalité sacramentelle de sa présence pour l'Église, il n'envisage pas en fait la substance du corps du Christ présent dans le sacrement, en tant que c'est la substance d'un corps qui, par la mort et la résurrection, a été faite nourriture. De la sorte il ne parvient pas à rendre compte des accidents du pain et du vin, qui demeurent, ni à en indiquer la fonction qui est de signifier le corps du Christ comme nourriture. Il s'en suit que les accidents, privés de leur substance naturelle, ne sont pas conçus dans leur relation intrinsèque à la substance du corps du Christ fait nourriture : ils restent en l'air, « accidentia sine subjecto ». Ce qui est un scandale pour la philosophie aristotélico-thomiste. Tellement un scandale que saint Thomas se pose la question mais ne

voit pas comment s'en tirer autrement qu'en faisant appel au miracle ! Mais c'est là un de ces « miracles techniques » qui viennent au secours du théologien quand il se perd dans le maniement de ses concepts. La vérité est que dans la transsubstantiation substance et accidents, en même temps que distincts (ce qui permet au Christ de mourir à une accidentalité pour ressusciter à une autre) restent en liaison : il y a seulement conversion d'un type de liaison en un autre ; les accidents n'inherent plus dans la substance naturelle du pain et du vin, qui n'est plus ; mais cessant ainsi de jouer leur rôle de manifester une substance naturelle dans le monde naturel, ils entrent dans une relation intrinsèque à la substance du corps et du sang du Christ, qu'ils désignent, signifient et manifestent comme nourriture spirituelle dans le monde surnaturel de la foi. Et cette relation intrinsèque vaut bien le rapport d'inhérence défini par la philosophie entre accidents et substance naturels. De la sorte il est vrai de dire, rigoureusement vrai de dire, que dans l'eucharistie le Christ est vu et touché par les sens du croyant, mais dans son état de nourriture évidemment.

Dans l'eucharistie il n'y a aucun miracle ; il y a un mystère. Le miracle est un signe que Dieu fait dans le monde naturel et qui s'adresse à l'incroyant, qui peut percevoir ce signe, aussi bien qu'au croyant. Un mystère est une œuvre de Dieu dans le monde surnaturel de la foi ; l'incroyant n'y voit aucun signe pour lui. Il est toutefois un mystère qui est en même temps miracle, c'est la Résurrection du Christ. Elle s'atteste en effet dans le monde par des signes pour les croyants (les apparitions aux apôtres) et pour les incroyants (le tombeau vide et la naissance de l'Église).

Conclusion.

Voilà ce qui nous a paru devoir être dit relativement à la présence réelle du Christ dans l'eucharistie et à la transsubstantiation. Cette présentation repose d'une part sur la donnée dogmatique selon laquelle le Christ est dans l'eucharistie à l'état de nourriture, et d'autre part sur une analyse

philosophique du concept de substance dans sa relation à celui d'accident. Tout ce qu'on reproche à la catégorie scolastique de substance est extrinsèque à cette catégorie comprise comme elle doit l'être. Nous avons signalé au passage qu'elle pouvait se dégrader dans des représentations entièrement erronées, quand l'effort pour la penser se dégrade lui-même. Alors la substance devient « substrat », et sa relation nécessaire à l'accident se perd de vue. Mais tout cela est indû.

Pour terminer nous allons examiner deux difficultés : l'une, assez secondaire; l'autre, plus importante car elle est de grande conséquence pratique dans la liturgie et la vie spirituelle. Voici la première. Notre présentation générale du sacrement de l'eucharistie dans une dépendance par rapport à la mort du Christ semble se heurter à une objection : comment l'eucharistie peut-elle être si liée à la mort du Christ et même en dépendre, alors qu'elle a été instituée avant cette mort et non après? Cette objection n'en est pas une. Chronologiquement antérieure à la mort du Christ, l'eucharistie est toutefois instituée au cours du même et unique acte de la Passion, de la mort et de la Résurrection du Christ. Entre la Cène et la Croix il y a priorité réciproque. La Cène suppose la Croix dans la mesure où elle est institution d'une nourriture spirituelle qui requiert un travail de mort et de résurrection. Inversement la Croix suppose la Cène dans la mesure où le sacrifice du Christ au Père, qui dans l'événement se présente comme l'exécution d'un condamné, doit être signifié aux hommes pour lequel il est accompli.

L'autre difficulté tient à ce que cette réflexion sur le sacrement de l'eucharistie a pour principe que le Christ se rend présent comme nourriture. S'en suit-il dans la pratique que la messe et la communion doivent être seules pronées, au détriment du reste du culte eucharistique traditionnel : ostension de l'hostie, adoration publique du Saint Sacrement hors de la messe, processions, saluts, veillées, dévotion privée de la visite au Saint Sacrement, et plus généralement conservation des espèces eucharistiques dans les tabernacles?

Certainement pas. Toutes ces manifestations, culte en dehors de la messe, depuis la visite privée au Saint Sacrement

jusqu'aux adorations solennelles, a sa place et sa place fondée dans le dogme eucharistique lui-même. Pour s'en convaincre il n'est que de rappeler ce que nous avons dit en commençant relativement au dessein d'union réalisé par Dieu au moyen de l'incarnation et de l'eucharistie. Pour penser ce dessein le symbolisme du repas est insuffisant; c'est au symbolisme de l'amour nuptial entre personnes qu'il faut recourir, puisqu'aussi bien d'ailleurs il est biblique. La communion eucharistique est l'instant de l'intimité la plus étroite, mais à comprendre comme relation d'Époux à Épouse, l'un devenant la chair de l'autre, et non pas seulement comme manducation d'une nourriture dans un repas fraternel. Or l'intimité conjugale, pour ne pas tomber dans le charnel — où risquent de faire aussi tomber d'une autre manière des représentations trop alimentaires de la communion eucharistique — se prépare, s'enloure et se prolonge par des relations interpersonnelles qui puisent en elle leur chaleur et lui valent en retour la signification spirituelle la plus haute.

L'intimité conjugale est même essentiellement relation de personne à personne; la fusion des corps est intimité spirituelle.

De même la communion eucharistique ne sera ce qu'elle est que si elle s'entoure d'un culte où se développent très largement les relations de personne à personne, dont elle est le centre et le nœud. Or ces relations ne peuvent se développer que selon les rapports fondamentaux qui existent entre les hommes. Ce sont ces mêmes rapports qui structurent le dialogue de Dieu et des hommes à travers la révélation et l'histoire du salut : rapport du serviteur au Seigneur, rapport de l'homme et de la femme. Le rapport du serviteur au Seigneur se développera dans le culte eucharistique par l'adoration, dans la messe ou hors de la messe, et les honneurs rendus. Le rapport homme/femme, celui de l'intimité époux/épouse, sera plutôt vécu dans les manifestations plus intimes, plus individualisées de la dévotion privée, encore que même dans son culte public l'Église s'adresse au moins parfois au Seigneur comme à son Époux. La conservation des espèces eucharistiques en dehors de la messe paraît la condition

nécessaire pour le développement très large de ces relations ; elle va de soi pour celui ou celle qui a l'âme de l'épouse ou au moins de l'ami.

Aussi jamais rien ni personne, aucun promoteur de la seule messe eucharistique, au détriment des autres formes du culte eucharistique, et sous le prétexte de conclusion théologiques erronées, ne détournera l'Église de rendre, même hors de la messe, des honneurs publics à son Seigneur présent dans le Saint Sacrement.

Jamais rien ni personne ne détournera l'épouse du « Can-
tique » de passer des heures au pied du tabernacle.

Édouard Pousset