

La fraction du pain

ou

Notes sur la relation entre la grâce de Dieu et le libre arbitre de l'homme

© 2000-2012 - Daniel Meynen

Durant les années passées, de la fin de l'année 1997 à la fin de cette année 2000, j'ai eu l'occasion, grâce à Dieu et à Marie, de rédiger plusieurs notes sur l'Esprit-Saint, sur Dieu le Père, et sur la Très Sainte Trinité. Ces différentes notes sont actuellement disponibles sur mon site web, aux adresses suivantes :

- sur l'Esprit-Saint :

<http://meynen.homily-service.net/franc/esprit.htm>

- sur Dieu le Père :

<http://meynen.homily-service.net/franc/pere.htm>

- sur la Très Sainte Trinité :

<http://meynen.homily-service.net/franc/trinfr.htm>

Aujourd'hui, dans une certaine continuité d'esprit et de logique, j'entreprends la rédaction de nouvelles notes, consacrées cette fois à la relation qui existe entre la grâce de Dieu et la liberté de l'homme.

Merci de votre fidélité à lire ce que le Seigneur, dans sa miséricorde, me permet d'écrire, pour sa plus grande gloire, je l'espère !

TABLE DES MATIÈRES

Préambule	5
Introduction, La Fraction du Pain	9
Chapitre I, Analyses initiales, Première analyse, La Fraction du Pain dans la Théologie de la Liturgie	21
Deuxième analyse, La Fraction du Pain dans la Théologie de l'Homme	29
Troisième analyse, La Fraction du Pain dans la Théologie de la Grâce	39
Chapitre II, La Grâce efficace dans la Sainte Ecriture, ou le Mystère de la Grâce tel que l'Esprit-Saint l'a révélé, Introduction	51
Développement	57
Synthèse	65
Chapitre III, Le Sacrement de l'Église chez Saint Thomas d'Aquin, ou le Mystère de l'Église et de la Grâce efficace dans une Théologie Sacramentelle, I	69
Chapitre IV, Le Sacrement de l'Église chez Saint Thomas d'Aquin, ou le Mystère de l'Église et de la Grâce efficace dans une Théologie Sacramentelle, II	89

PRÉAMBULE

Dieu est tout-puissant. C'est ce que nous croyons, c'est ce que nous proclamons chaque fois que nous commémorons la Victoire du Christ sur la mort : "Je crois en Dieu le Père tout-puissant." (Credo). Or, il est indéniable - Dieu lui-même l'a voulu ainsi - que l'homme, tout homme, toute femme, reste entièrement libre face à la toute-puissance divine. Si l'homme accepte le salut que Dieu lui offre, la toute-puissance de la grâce divine se libère avec succès en l'âme de cet homme, ou de cette femme, afin de la transformer en une créature nouvelle, fils ou fille du Père, enfant adoptif de Dieu pour l'éternité. Par contre, si l'homme refuse le salut que Dieu lui offre, la toute-puissance de la grâce divine est maintenue en échec par la liberté fondamentale de la créature que Dieu a façonnée à son image et à sa ressemblance.

La grâce de Dieu et le libre-arbitre de l'homme se rencontrent pour s'unir ou pour se repousser, et ce, à l'occasion d'un enjeu absolument unique pour l'homme : son salut éternel. Cette relation entre la grâce de Dieu et le libre-arbitre de l'homme est donc une relation de la plus haute importance. Qui plus est, cette relation est imprégnée du plus haut des mystères de la création tout entière : le face à face entre la toute-puissance de la grâce divine et le libre-arbitre de l'homme, face à face dans lequel la toute-puissance divine peut être mis en échec par le libre-arbitre d'une simple créature : l'homme.

Il n'y a pas à se demander si, dans le sens de la réussite comme dans celui de l'échec, la chose est possible : cette relation est une absolue réalité, mais une réalité qui nous dépasse, car elle est de l'ordre du mystère. Grâce à la toute-puissance divine, l'homme peut être sauvé. Malgré la toute-puissance divine, l'homme peut se perdre et se damner. Là est le Mystère, un mystère que

nous allons tenter de cerner, afin d'en comprendre tout ce que nous pouvons, tout en abandonnant à la Sagesse de Dieu tout ce qui demeurera à jamais la part de l'Être qui, seul, se suffit pleinement à lui-même.

Il n'y a de science que du général : c'est-à-dire que la connaissance certaine d'une loi ou d'une règle ne se rapporte jamais à un seul et unique cas particulier. Or, c'est précisément ce qui se passe dans la relation entre la grâce divine et le libre-arbitre de l'homme : chaque relation de ce genre est une relation personnelle et particulière entre Dieu et l'homme ou la femme à qui la grâce du salut est offerte. Donc, a priori, il ne serait pas possible d'établir la loi qui régit cette relation entre Dieu et l'homme.

Néanmoins, il existe une réalité qui s'appelle "Corps du Christ" et qui réunit en elle, d'une manière absolument parfaite et une, tous les élus de Dieu, quels qu'ils soient : cette réalité, c'est l'Eglise, le Corps mystique du Christ. Semblablement, selon le même rapport de "Corps du Christ", il existe une réalité qui, dans l'ordre de la grâce divine, transcende tout : c'est l'Eucharistie, le Corps du Christ, le sacrement de celui qui est l'auteur même de la grâce. Par conséquent, pour étudier la relation de la grâce divine et le libre-arbitre de l'homme, il nous suffit de considérer la relation entre l'Eglise, représentée par la personne du prêtre, et l'Eucharistie, la grâce des grâces.

Une objection peut survenir : l'Eucharistie est le sacrement de salut par excellence ; alors, comment peut-on voir dans ce sacrement une explication du rejet de la grâce de Dieu par l'homme, qui, par là, se damne ? La réponse est simple, et unique : c'est dans le rit liturgique de la fraction du pain que nous pouvons parfaitement étudier la relation entre la grâce divine et le libre-arbitre de l'homme. Car, dans la fraction du pain, rit accompli par le prêtre avant la communion, l'homme manifeste une certaine domination sur Dieu, dans le Christ, domination qui conduit au salut par l'obéissance de la foi, ou qui mène à la perdition par l'impureté et le sacrilège.

Une dernière objection fera remarquer que le rit de la fraction du pain est une simple action matérielle, corporelle, incapable donc de servir de preuve à une relation purement spirituelle comme celle qui existe entre la grâce de Dieu et la liberté de l'homme. La réponse à cette objection se trouve dans l'homme lui-même : l'homme est un être dans lequel la matière et l'esprit, selon le plan de Dieu, sont absolument inséparables. Il n'y a que la mort qui peut séparer l'âme du corps de l'homme ou de la femme. Or la mort n'entre

pas en ligne de compte lors d'une discussion sur la grâce et le libre-arbitre : car la mort est ce point ultime avant lequel, durant le temps de la vie terrestre, Dieu invite sans cesse l'homme à accueillir librement sa grâce toute-puissante.

Qu'est-ce que la fraction du pain ? Comment ce rite liturgique peut-il nous conduire à l'analyse de l'interaction entre la grâce de Dieu et la liberté de l'homme ? La fraction du pain nous donne-t-elle un moyen adéquat pour comprendre, autant que nous le pouvons, comment le don de la grâce divine est librement accepté par l'homme ? Autant de questions auxquelles nous allons répondre au cours de cette étude qui commence...

INTRODUCTION

LA FRACTION DU PAIN

1. Qu'est-ce que la "fraction du pain" ? Cette expression est chère à Saint Luc : "Cognoverunt eum in fractione panis." ("Ils le reconnurent lorsqu'il rompit le pain.") (Lc. 24, 35 : Rencontre avec les disciples d'Emmaüs - Voir aussi : Ac. 2, 42 et 46 ; 20, 11) Ce rite de la fraction se retrouve dans tous les récits de l'institution de l'Eucharistie (Mt. 26, 26 - Mc. 14, 22 - Lc. 22, 19 - 1 Cor. 11, 24). Ce rite trouve son origine dans une coutume juive : «Les Juifs ne coupaient pas leur pain, ils le rompaient. Se conformant à cet usage, Notre-Seigneur, à la dernière Cène, en même temps qu'il consacra le pain, il le rompit pour le distribuer à ses Apôtres. Il ordonna à ceux-ci de le rompre à leur tour, "en souvenir de lui".» (Dom Vandeur - "La Sainte Messe" - p. 259) Il semble donc que l'expression "fraction du pain" est le nom le plus ancien et qui caractérise le mieux l'action faite par le Christ lors de la dernière Cène, action qu'il a commandé de refaire : «Faites ceci en mémoire de moi.» (1 Cor. 11, 24)

2. N'ayant pas voulu seulement diviniser une chose (le pain, ainsi que le vin) en la transformant en son Corps (et en son Sang), le Christ aurait donc davantage voulu diviniser un geste, une action (la fraction) sur cette chose (le pain) ; un geste qui était déjà, dans les coutumes juives, un geste quasi rituel. La fraction du pain est donc un rit important dans la liturgie de l'Eucharistie, et partant, il s'agit là d'une action vraiment déterminante pour toute la vie de l'Eglise elle-même. Nous allons voir, entre autres, ce que Saint Thomas d'Aquin pense de la fraction du pain. Comme en d'autres endroits,

nous citerons d'abord le texte latin que Saint Thomas a écrit de sa propre main, au XIIIème siècle. La traduction française suivra ensuite. La pensée de ce grand Docteur de l'Eglise nous sera fort utile pour commencer notre étude de la grâce et du libre-arbitre. Quand celle-ci sera presque'achevée, après bien des réflexions et des raisonnements, nous présenterons, comme corollaire, la pensée de Saint Thomas d'Aquin sur le Mystère même de l'Eglise, un corollaire qui aura pour titre : "Le Sacrement de l'Eglise chez Saint Thomas d'Aquin".

3. La fraction du pain est-elle un élément essentiel de la célébration eucharistique ? Non, mais elle a son importance dans le rit liturgique et Saint Thomas nous en donne la raison : «*Fractio hostiae consecratae, et quod una sola pars mittatur in calicem, respicit corpus mysticum ; sicut admixtio quae significat populum, et ideo horum praetermissio non facit imperfectionem sacrificii, ut propter hoc sit necesse aliquid reiterare circa celebrationem hujus sacramenti.*» (En français : "La fraction de l'hostie consacrée, et le fait qu'une seule partie de l'hostie est mise dans le calice, concerne le Corps mystique (du Christ) ; tout comme le mélange de l'eau (au vin) qui signifie le peuple (de Dieu) ; et c'est pourquoi l'omission de ces choses ne rend pas le sacrifice imparfait à un point tel qu'il serait nécessaire de recommencer quoi que ce soit touchant la célébration de ce sacrement.") (Summa Theologica, IIIa, q. 83, a. 6, ad 6) De ce texte, nous pouvons noter que la fraction du pain concerne le Corps mystique du Christ, l'Eglise. Notons encore ce qui suit :

- par la consécration, le sacrifice est déjà accompli : «*non facit imperfectionem sacrificii*» ;
- la fraction de l'hostie est de l'ordre du signe : «*sicut admixtio quae significat populum*» ;
- l'expression «*celebrationem hujus sacramenti*» comprend nécessairement la consécration et la communion du prêtre : «*Perfectio hujus sacramenti non est in usu fidelium, sed in consecratione materiae : et ideo nihil derogat perfectioni hujus sacramenti, si populus sumat corpus sine sanguine, dummodo sacerdos consecrans sumat utrumque.*» (En français : "La perfection de ce sacrement ne consiste pas dans son usage par les fidèles, mais dans la consécration de la matière ; et c'est pourquoi la perfection de ce sacrement n'est en rien corrompue lorsque le peuple (de Dieu) prend le corps sans le sang, pourvu que le prêtre consécrateur prend l'un et l'autre.") (Saint Thomas, Summa Theologica, IIIa, q. 80, a. 12, ad 2)

4. Voyons ce que Saint Thomas dit encore au sujet de la fraction du pain.

«Fractio hostiae tria significat :

- primum quidem ipsam divisionem corporis Christi, quae facta est in passione ;
- secundo distinctionem corporis mystici secundum diversos status ;
- tertio distributionem gratiarum procedentium ex passione Christi.»

(En français : "La fraction de l'hostie signifie trois choses : premièrement, la division même du Corps du Christ, qui eut lieu lors de la Passion ; deuxièmement, la répartition du Corps mystique (du Christ) selon les divers états et statuts ; troisièmement, la distribution des grâces obtenues en vertu de la Passion du Christ.") (Summa Theologica, IIIa, q. 83, a. 5, ad 7)

5. Rapprochons maintenant ce dernier texte de celui que Saint Thomas a placé tout au début de son traité sur l'Eucharistie (Summa Theologica, IIIa, q. 73, a. 4) où il répond à la question : "Utrum convenienter hoc sacramentum pluribus nominibus nominetur ?" (En français : "Est-ce qu'il convient d'appeler ce sacrement de plusieurs noms ?") :

«Respondeo dicendum, quod hoc sacramentum habet triplicem significationem :

- unam quidem respectu praeteriti, in quantum scilicet est commemorativum Dominicae passionis, quae fuit verum sacrificium, ut supra dictum est (q. 48, art. 3) ; et secundum hoc nominatur sacrificium ;
- aliam autem significationem habet respectu rei praesentis, scilicet ecclesiae unitatis, cui homines aggregantur per hoc sacramentum ; et secundum hoc nominatur communio, vel sunaxis (grec) ; (...)
- tertiam significationem habet respectu futuri, in quantum scilicet hoc sacramentum est praefigurativum fruitionis Dei, quae erit in patria ; et secundum hoc dicitur viaticum, quia hic praebet nobis viam illuc perveniendi (...) »

(En français : "Je réponds en disant que ce sacrement possède une triple signification : la première, en rapport avec le passé, en tant que ce sacrement est commémoratif de la Passion du Seigneur, qui a été un vrai sacrifice, ainsi qu'il a été dit (q. 48, art. 3) ; et en ce sens, ce sacrement s'appelle "sacrifice" ; la deuxième, en rapport avec la chose actuelle et présente, c'est-à-dire l'unité ecclésiastique, à laquelle les hommes sont rattachés par ce sacrement ; et en

ce sens, ce sacrement est appelé "communion", ou "synaxe" (...); la troisième, en rapport avec le futur, en tant que ce sacrement préfigure la jouissance de Dieu, qui aura lieu dans la patrie; et en ce sens, ce sacrement est appelé "viatique", parce qu'il nous procure la voie pour parvenir à la patrie (...)"

6. On voit donc facilement que le rit, le geste de la fraction du pain réalise simultanément et concrètement, quoique d'une manière significative (elle est de l'ordre du signe), les trois réalités fondamentales de l'Eucharistie. La fraction du pain est centrale dans le rit du sacrement ainsi qu'en témoigne le récit des Evangélistes : «Et accepto pane gratias egit, et fregit, et dedit eis...» (En français : "Il prit du pain, rendit grâce, le rompit et le leur donna...") (Lc. 22, 19) La fraction se trouve placée entre la consécration et la communion : la fraction est l'acte de l'Eglise, unie par l'Esprit-Saint, acte accompli dans un temps présent compris entre, d'une part, un moment passé, celui de la consécration (qui a rendu présent un acte passé, qui est la Passion du Christ), et d'autre part, un moment futur, celui de la communion (qui anticipe dans le temps présent l'événement futur du salut éternel en Jésus Christ).

7. De ce qui précède, nous pouvons aisément avancer cette affirmation que la fraction du pain est le signe sacramentel de l'épiclese : le geste de la fraction manifeste dans le signe sacramentel ce que le célébrant vient de dire dans la prière d'épiclese, invoquant l'Esprit-Saint, après la consécration, afin que les fidèles reçoivent avec fruits (dont le principal est l'unité) le Corps et le Sang du Christ. Ce geste de la fraction n'est pas essentiel, comme le dit Saint Thomas : ce qui est essentiel, c'est la prière d'épiclese elle-même. Cependant, ce rit de la fraction est important puisqu'il rattache intimement le sacrement lui-même et la prière de l'Eglise; il semble donc que ce rit ne peut pas être omis licitement, tout comme l'eau mêlée au vin à l'offertoire. (Voir n° 3 la citation de Saint Thomas : «sicut admixtio...»)

8. Cette relation entre l'épiclese et la fraction du pain est attestée par plusieurs liturgies anciennes, surtout occidentales (gallicanes et mozarabes), tel que l'a établi Dom Cagin : «On trouve dans les antiphonaires, à la messe du jour de Noël, ou à celle de l'Epiphanie, ou à Pâques, ou à la Pentecôte, une antienne sous la rubrique "In fractione" ou "Dum frangitur corpus" ou "Ad Corpus Domini sumendum", etc. qui n'est autre qu'une épiclese, comme l'a reconnu Dom Cagin, et qui doit être notée ici, parce que cette antienne se trouve surtout dans les manuscrits d'Italie (...) En voici le texte :

Emitte angelum tuum Domine,
Et dignare sanctificando mundare corda et corpora nostra ad percipiendum
Corpus et sanguinem tuum,
Nos frangimus, Domine.
Tu dignare benedicere,
Ut immaculatis manibus illud tractemus.
O quam beatus venter ille qui Christum meruit portare.
O quam pretiosa gemma et margarita,
Quam lucis mundi illustrat gratia,
O quam beati pedes illi qui Christum meruerunt sustinere,
Cui angeli et archangeli offerunt munera,
Sempiterno et excelso regi, alleluia.

(En français : "Envoie ton ange Seigneur,
et daigne purifier et sanctifier nos coeurs et nos corps en vue de la réception
de ton Corps et de ton Sang,
que nous rompons, Seigneur.
Daigne nous donner ta bénédiction,
afin que nous le touchions avec des mains immaculées.
O qu'il est bienheureux ce ventre qui a mérité de porter le Christ,
O qu'il est précieux ce joyau, cette perle,
que la grâce de la lumière du monde éclaire,
O qu'ils sont bienheureux ces pieds qui ont mérité de porter le Christ,
A qui les anges et les archanges ont offert des présents,
A ce Roi éternel et très-haut, alleluia.")

«Dom Cagin montre encore, dans ce passage et dans d'autres parties de son oeuvre, que l' "angelus" auquel il est fait allusion dans l'épiclese "Emitte", et dans plusieurs autres formules, à commencer par la formule romaine "Supplices te (...) jube haec perferri per manus sancti angeli tui", n'est autre chose qu'une désignation de l'Esprit-Saint. ("Te Deum", p. 221 - "Paléographie musicale", t. V, p. 90)» (Dom Fernand Cabrol - Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie - Article EPICLESE - Colonnes 166 et 167).

9. Comme nous l'avons déjà vu, Saint Thomas nous a parlé de la fraction du pain avec perspicacité, mais on peut regretter qu'il n'ait pas traité en même temps de l'épiclese, qu'elle soit anté-consécratoire ou post-consécratoire. Certains analystes ont déjà mis en avant cette lacune : "Cette question, dans

les termes où elle se pose à notre esprit, lui était inconnue. Aussi se contente-t-il de signaler la doctrine patristique de la vertu eucharistique du Saint-Esprit, d'affirmer sa conciliation avec l'efficacité des paroles du Christ, sans insister davantage et sans chercher de plus amples explications. Quand on lit les quelques lignes consacrées incidemment par le docteur angélique à cette proposition dogmatique de la tradition, l'on se prend à regretter vivement que le prince de la spéculation théologique n'ait pas appliqué son génie au développement de cette donnée traditionnelle. Il n'aurait pas manqué de jeter une grande lumière sur toute la question.» (S. Salaville - Dictionnaire de Théologie Catholique - Article EPICLESE - Colonnes 271 et 272).

10. Essayons donc de développer un peu la pensée du Saint Docteur. Au n° 3, nous avons cité cette sentence : «*perfectio hujus sacramenti non est in usu fidelium, sed in consecratione materiae.*» (En français : "La perfection de ce sacrement ne consiste pas dans son usage par les fidèles, mais dans la consécration de la matière.") (Saint Thomas, *Summa Theologica*, IIIa, q. 80, a. 12, ad 2) Les commentateurs de Saint Thomas en ont conclu que, pour lui, l'essence de la célébration eucharistique, c'est la consécration du pain et du vin au Corps et au Sang du Christ. Mais, en un autre endroit de la Somme Théologique, Saint Thomas nous apprend que, si la consécration donne une perfection au sacrement de l'Eucharistie, l'usage de ce même sacrement, c'est-à-dire la communion eucharistique, apporte une perfection plus grande (car totale) au sacrement : «*Ad quamdam perfectionem sacramenti pertinet materiae consecratae usus, sicut operatio non est prima, sed secunda perfectio rei, ideo per omnia ista verba («Accipite, et comedite») exprimitur tota perfectio hujus sacramenti.*» (En français : "L'usage de la matière consacrée confère une certaine perfection au sacrement, tout comme l'activité (d'une chose) n'est pas la première, mais la seconde perfection de cette chose ; c'est pourquoi par toutes ces paroles ("Prenez et mangez" - cf. Mt. 26, 26) est exprimée toute la perfection de ce sacrement.") (*Summa Theologica*, IIIa, q. 78, a. 1, ad 2)

11. Nous avons donc une première perfection : la consécration ; et une seconde perfection : la communion. Or, plus loin, Saint Thomas nous apprend que «*duplex est res hujus sacramenti (...)* :

- *una quidem, quae est significata, et contenta, scilicet ipse Christus ;*
- *alia autem est significata, et non contenta, scilicet corpus Christi mysticum,*

quod est societas sanctorum.

Quicumque ergo sacramentum sumit, ex hoc ipso significat se esse Christo unitum, et membris ejus incorporatum ; quod quidem fit per fidem formatam.»

(En français : "La réalité de ce sacrement est double (...) :

- l'une, qui est signifiée et contenue (dans le sacrement), c'est le Christ lui-même ;

- l'autre est signifiée et non contenue (dans le sacrement) ; c'est le Corps mystique du Christ, qui est la société des saints.

Donc quiconque prend (mange) le sacrement signifie par le fait même qu'il est uni au Christ et qu'il est devenu son membre ; ce qui se fait par la foi informée." (Summa Theologica, IIIa, q. 80, a. 4, corp.)

(Note : la foi informée est la foi dans son union avec la charité, c'est-à-dire la foi telle qu'elle reçoit sa "forme", et par là sa vie, de la charité. C'est la foi et la charité, dans une commune espérance, qui fait de l'homme ou de la femme un membre du Corps mystique du Christ.)

De plus, Saint Thomas précise que le prêtre communie au Sang du Christ (et donc aussi au Corps du Christ, le Corps et le Sang ne formant qu'un seul sacrement) au nom de tous les fidèles : «Sacerdos in persona omnium sanguinem offert, et sumit.» (En français : "Le prêtre offre et prend (boit) le sang (et mange le corps) au nom de tous.") (Summa Theologica, IIIa, q. 80, a.12, ad 3)

12. Il apparaît donc que la pensée du Saint Docteur doit s'entendre ainsi :

- la première perfection du sacrement de l'Eucharistie, c'est la réalisation du Corps sacramentel du Christ sous les espèces du pain et du vin lors de la consécration ;

- la seconde perfection du sacrement de l'Eucharistie, c'est la réalisation du Corps mystique du Christ - l'Eglise - lors de la communion du prêtre (par "réalisation", il faut entendre ici, tant d'une manière qualitative que quantitative, l'accroissement ou l'édification du Corps mystique du Christ).

13. Pour Saint Thomas, la messe forme certainement un tout ; mais dans ce tout, il y remarque ces deux moments principaux et essentiels : la consécration du pain et du vin, et la communion du célébrant. N'a-t-il d'ailleurs pas composé cet admirable office du Saint-Sacrement, dans lequel on lit : «O sacrum convivium, in quo Christus sumitur : recolitur memoria passionis ejus : mens impletur gratia : et futurae gloriae nobis pignus datur, alleluia.» (En français : "O saint banquet dans lequel le Christ est mangé : le souvenir de sa passion s'y célèbre, l'âme s'y remplit de la grâce, et le gage de la gloire future nous y est donné, alleluia.") (Antienne du Magnificat) ?

14. Etudier le rit liturgique de la fraction du pain, comme nous le faisons, revient à étudier l'épiclese, dont la fraction du pain est le signe sacramentel. Nous sommes vraiment là au coeur de la problématique de la relation entre la grâce de Dieu et le libre-arbitre de l'homme. Car tâcher de comprendre l'action de l'épiclese au sein de la célébration eucharistique, c'est essayer d'expliquer le lien qui existe entre l'action sacramentelle, qui est action de Dieu, et la prière d'épiclese, qui est action de l'homme. Des textes de Saint Thomas d'Aquin, comme ceux que nous avons déjà cités, seraient bien utiles à notre propos. Mais Saint Thomas aurait-il pu soupçonner toute l'importance de l'épiclese dans la célébration de l'Eucharistie ? Probablement pas. Et en voici la raison.

15. L'épiclese est une prière de l'Eglise récitée par le célébrant, évêque ou prêtre. Or, cette prière ne peut avoir d'importance et d'efficacité que parce qu'à la messe, lorsque le prêtre prie, c'est Marie qui prie avec lui : «Le mystère de l'union de Marie Co-Rédemptrice avec le Rédempteur continue. Le Prêtre communique donc aux sentiments de Jésus crucifié pour Marie et aux sentiments de Marie pour Jésus crucifié, il fait sien l'amour du Christ pour Marie, et il accueille l'amour de Marie pour le Christ qui est en lui. Enfin et surtout, il prend dans sa prière sacerdotale l'offrande de la Co-Rédemptrice s'unissant au Rédempteur en l'acte suprême du sacrifice.» (R.P. Philippe, O.P. - "La Sainte Vierge et le Sacerdoce" - p. 63) «La prière de Marie est souverainement efficace. C'est la prière d'une simple créature, mais d'une créature qui est la Reine de l'univers et Reine de tous les hommes ; et c'est la prière d'une créature qui a vraiment mérité d'avance tout ce qu'elle demande à Dieu.» (ibid., p. 86)

16. Mais ce qu'il faut remarquer ici, c'est que seule la prière de Marie est ainsi

souverainement efficace lors de la célébration eucharistique, parce que seule Marie est l'Immaculée Conception, son privilège unique. En effet, l'Immaculée Conception de Marie lui confère le pouvoir de devenir Mère du Christ et Mère de Dieu, fait par lequel elle devient aussi l'Épouse de l'Esprit-Saint, c'est-à-dire toute-puissante dans le Tout-Puissant.

17. Reprenons ce que nous venons de dire, avec quelques textes à l'appui. D'une part, la prière de Marie n'a d'efficacité que parce qu'elle est Mère de Dieu : «A partir du consentement qu'elle apporta par sa foi au jour de l'Annonciation et qu'elle maintint sous la croix dans sa fermeté, cette maternité de Marie dans l'économie de la grâce se continue sans interruption jusqu'à la consommation définitive de tous les élus.» (Concile Vatican II, Constitution "Lumen gentium", n. 62)

18. D'autre part, la maternité divine de Marie trouve son appui nécessaire et indispensable dans sa Conception Immaculée : «Enrichie dès le premier instant de sa conception d'une sainteté éclatante absolument unique, la Vierge de Nazareth est saluée par l'ange de l'Annonciation, qui parle au nom de Dieu, comme «pleine de grâce» (cf. Luc 1, 28). Messenger céleste auquel elle fait cette réponse : «Voici la servante du Seigneur, qu'il en soit de moi selon sa parole.» (Luc 1, 38) Ainsi Marie, fille d'Adam, donnant à la parole de Dieu son consentement, devint Mère de Jésus et, épousant à plein cœur, sans que nul péché ne la retienne, la volonté divine de salut, se livra elle-même intégralement comme la servante du Seigneur à la personne et à l'oeuvre de son Fils pour servir, dans sa dépendance et avec lui, par la grâce du Dieu tout-puissant, au mystère de la Rédemption.» (Concile Vatican II, Constitution "Lumen Gentium", n. 56)

19. En conséquence, nous voyons que l'épîclèse a :

- pour fondement éloigné, le dogme de l'Immaculée Conception de Marie ;
- pour fondement prochain, la croyance en la Médiation universelle de la Mère de Dieu.

20. Bien que la définition du dogme de l'Immaculée Conception, par le Bienheureux Pape Pie IX, remonte à l'année 1854, la croyance en cette doctrine n'est pas nouvelle. Mais, avant sa définition dogmatique, cette doctrine avait ses partisans et ses adversaires, à toutes les époques, y compris au XIIIème siècle, l'époque de Saint Thomas d'Aquin. Or, d'après les commentateurs de Saint Thomas, ce dernier semble ne pas avoir cru

fermement à la Conception Immaculée de Marie. Saint Thomas dit d'ailleurs dans sa Somme Théologique : «*Beata Virgo contraxit quidem originale peccatum, sed ab eo fuit mundata, antequam ex utero nasceretur.*» (En français : "La Bienheureuse Vierge a certes contracté le péché originel, mais elle en a été purifiée avant même sa naissance.") (Summa Theologica, IIIa, q. 27, a. 2, ad 2) Cependant, Saint Thomas peut être excusé de cette déclaration, car il la fonde sur sa trop grande estime de la dignité du Christ (si on peut ainsi parler) ainsi qu'il le dit au début du même article : «*Si nunquam anima Beatae Virginis fuisset contagio originalis peccati inquinata, hoc derogaret dignitati Christi, secundum quam est universalis omnium Salvator.*» (En français : "Si l'âme de la Bienheureuse Vierge n'avait jamais été atteinte de la contagion du péché originel, cela aurait dérogé à la dignité du Christ, dignité qui lui vaut d'être le Sauveur universel de tous (les hommes)." (ibidem)

21. Sans vouloir établir une analyse complète de la pensée du Saint Docteur sur la doctrine de l'Immaculée Conception, notons néanmoins que, en d'autres écrits, Saint Thomas semble favorable à la Conception Immaculée de Marie... Les commentateurs de Saint Thomas et ceux qui font partie de son école ne s'entendent pas pour déterminer s'il était pour ou contre l'Immaculée Conception. Par ailleurs, il serait fort intéressant d'étudier la pensée des théologiens de l'école thomiste et de comparer leur sentiment personnel sur les questions de l'essence de la messe et de l'Immaculée Conception.

22. Dans un même ordre d'idée, remarquons que, d'après les commentateurs, Saint Thomas d'Aquin et Saint Bonaventure pensent que l'essence de la messe réside dans la consécration des espèces du pain et du vin. Or, toujours d'après les commentateurs, tous deux sont contre la Conception Immaculée de Marie. Il semble donc que ces deux questions sont étroitement liées entre elles. D'ailleurs, comment pouvoir attribuer une certaine réalité essentielle à la prière d'épiclèse et à la communion eucharistique, et comment pouvoir par là même donner une solution adéquate à la relation existant entre la grâce de Dieu et le libre-arbitre de l'homme, sans faire intervenir l'action - mystérieuse - de cet être absolument unique, qui est Marie Immaculée ?

23. Enfin, on peut se demander comment il peut se faire que la Vierge Marie puisse avoir quelque part dans une action sacramentelle - la célébration eucharistique - alors qu'elle n'est pas prêtre. Mais le privilège de son

Immaculée Conception ne serait-il pas le fondement même de son sacerdoce, sacerdoce qui s'exerce par sa Maternité divine depuis l'Incarnation, conjointement et en vertu du sacerdoce unique du Christ ? Sa Médiation universelle serait alors la réalisation constante de son sacerdoce, sacerdoce maternel, intermédiaire entre le sacerdoce ministériel et le sacerdoce commun des fidèles. N'est-elle pas à la fois Mère du Christ et Mère de l'Eglise, Médiatrice entre le Christ et les hommes ?

24. Le sacerdoce de Marie... Nous voilà bien loin de la fraction du pain ! Pas si loin que cela ! Saint Luc n'est-il pas celui qui nous rapporte cette notion centrale de l'Eucharistie, dans son Evangile et dans les Actes des Apôtres ? Or, la tradition nous rapporte que Saint Luc a puisé nombre de ses renseignements auprès de Marie elle-même, celle qui «conservait toutes ces choses et les méditait en son coeur» immaculé (Lc. 2, 19). Qui pourrait penser que Marie n'ait pas retenu et médité longuement tout ce qui se déroula au Cénacle lors de la Dernière Cène ? Et elle n'a certainement pas manqué d'en informer Saint Luc.

25. Pourtant les trois synoptiques ne sont pas très bavards sur le récit de la Cène. Ils nous la présentent un peu à la manière des théologiens scholastiques : circonstances et état de la question, matière, forme du sacrement, guère plus. Par contre, Saint Jean, le fils spirituel de Marie (cf. Jn. 19, 26), ne trouve pas utile de nous rapporter ce que disent les synoptiques : du sacrement lui-même, il ne dit rien, au moins dans le récit de la Cène ; ailleurs, par contre, il sera très prolixe sur ce sujet (voir, par exemple : Jn. 6, 51-55).

26. Au sujet de la Cène, Saint Jean nous rapporte les derniers entretiens de Jésus avec ses disciples. Or, de quoi Jésus parle-t-il ? Il développe aux yeux de ses disciples tout le dessein d'amour de son Père, l'Eglise, l'action de l'Esprit-Saint qui viendra après son départ, c'est-à-dire sa mort sur la Croix et son Ascension dans le Ciel. Mais Jésus ne se contente pas d'enseigner. Jésus prie ! Il prie son Père pour l'Eglise ; il le prie pour l'union de tous les croyants (cf. Jn. 17, 20-26). Cette prière, c'est la dernière partie du discours.

27. Voilà donc ce que Saint Jean nous a laissé au sujet de la Cène : la prière d'épiclèse ! Ou plutôt, voilà ce que Marie a surtout conservé et médité dans son Coeur Immaculé ! Voilà ce qu'elle a transmis à Saint Jean, car c'est cela qui révèle tout le mystère de l'Eucharistie, c'est cela qui dévoile toute son

action maternelle dans l'économie de la grâce faite aux hommes et aux femmes de la terre en son Fils Jésus !

28. La prière d'épiclèse, la fraction du pain, c'est une révélation ! Une révélation qui conduit à l'Amour qui est Dieu lui-même ! Si donc nous voulons connaître et aimer Jésus, allons à lui par la "fraction du pain". Allons à Jésus, par Marie, dans l'Esprit-Saint, afin de rendre au Père tout honneur et toute gloire ! "Cognoverunt eum in fractione panis." ("Ils le reconnurent lorsqu'il rompit le pain.") (Lc. 24, 35)

CHAPITRE I

ANALYSES INITIALES

PREMIÈRE ANALYSE : LA FRACTION DU PAIN

DANS LA THÉOLOGIE DE LA LITURGIE

29. Au cours de ce premier chapitre consacré à la fraction du pain, nous n'allons pas développer toute l'histoire de ce rit liturgique qui, au cours des temps, a subi de nombreuses et multiples variations ; nous nous contenterons simplement de dire ce que nous pensons sur ce sujet, tel que le don de l'Esprit-Saint nous a permis de le connaître. Somme toute, nous exposerons, clairement et avec le plus de rigueur possible, la pensée et le dessein éternel de l'Esprit de Dieu concernant cette action de la fraction de pain, non pas avec le langage de Dieu lui-même, ce qui ne nous appartient pas, mais bien par l'intermédiaire des pauvres mots humains forgés au long des siècles. Aussi, nous commencerons par approcher le sujet de l'extérieur, par le biais des réalités sensibles : ce sera l'analyse de la fraction du pain dans la théologie de la liturgie. Cela fait, nous pourrions alors atteindre l'intérieur des choses, leur côté spirituel, et toute leur sublime profondeur : ce sera l'analyse de la fraction du pain dans la théologie de la grâce. Mais entre les aspects extérieur et intérieur de notre matière, et pour passer de l'un à l'autre, nous développerons notre analyse de la fraction du pain dans la théologie de l'homme, car, selon la pensée de Blaise Pascal, l'homme est cette créature qui se trouve dans un état de médiocrité ou de médiation entre le corporel et le spirituel, état hors duquel il n'est jamais pleinement lui-même.

30. La fraction du pain est un rit, c'est-à-dire une action cérémonielle, de la liturgie eucharistique. Elle consiste à rompre le pain qui vient d'être consacré au Corps du Christ en vue de la communion sacramentelle qui s'ensuit. Quoiqu'il n'y paraisse pas, au moins à première vue, cette action liturgique semble bien être la plus importante en signification, et la plus riche en symbole parmi toutes les cérémonies de la Messe. Mais comme, au cours des siècles, le rit de la fraction du pain a connu de nombreuses variations quant à sa célébration, il nous serait difficile, voire impossible, de discerner quelle est la véritable signification de cette action liturgique si nous ne nous référions pas, comme point de départ sûr et garanti, à la liturgie de la Messe telle qu'elle a été restaurée dans sa pureté primitive, à la demande du Second Concile du Vatican.

31. Dans la liturgie eucharistique, telle qu'elle se célèbre aujourd'hui, la fraction du pain consacré a lieu pendant le chant "Agnus Dei" : «Sacerdos accipit hostiam, eamque super patenam frangit, et particulam immittit in calicem (...) Interim a choro et a populo cantatur vel dicitur "Agnus Dei".» (En français : «Le prêtre prend l'hostie, la rompt au-dessus de la patène, et en met une petite partie dans le calice (...) Pendant ce temps, le choeur et le peuple chante ou récite "Agneau de Dieu".») (Missale Romanum, Institutio generalis, n° 113) Cela signifie que l'action propre du prêtre qui rompt l'hostie s'accomplit simultanément à l'action propre des fidèles qui chantent ou récitent l'invocation "Agnus Dei". Autrement dit, le rit de la fraction du pain accompagné du chant "Agnus Dei" met en relief deux actions conjointes et simultanées : l'une, qui est l'action propre du sacerdoce ministériel ; l'autre, qui est l'action propre du sacerdoce commun des fidèles. Aussi, nous pouvons dire que, dans cette étude sur la fraction du pain, notre objectif propre et central sera la considération de la simultanéité et de la conjonction qui existe, dans la célébration de l'Eucharistie, entre l'action du sacerdoce ministériel et l'action du sacerdoce commun des fidèles.

32. La fraction du pain est l'action propre du prêtre, action qui consiste à rompre, avec les doigts, l'Hostie consacrée en deux ou plusieurs fragments : «Celebrans (...) accipit hostiam inter pollicem et indicem dexteræ manus, et cum illis ac pollice et indice sinistrae manus eam super calicem tenens, reverenter frangit per medium.» (En français : «Le célébrant prend l'hostie entre le pouce et l'index de la main droite, et, la tenant aussi, au-dessus du calice, avec le pouce et l'index de la main gauche, il la rompt

respectueusement par le milieu.») (Missale Romanum, anno 1962, Ritus servandus in celebratione Missae, Tit. X, n. 2) Conjointement et simultanément à l'action propre du prêtre, le chant ou invocation "Agnus Dei" est l'action propre des fidèles : «Dum fractio panis et immixtio peraguntur, invocatio "Agnus Dei" a schola vel a cantore, populo respondente, de more cantatur, vel elata voce dicitur. Haec invocatio repeti potest quoties necesse est ad fractionem panis comitandam. Ultima vice concluditur verbis "dona nobis pacem".» (En français : «Pendant que s'accomplissent la fraction du pain et l'immixtion, l'invocation "Agneau de Dieu" est communément chantée par la schola ou par un chantre, le peuple répondant ; ou bien elle est dite à voix haute. Cette invocation peut être répétée autant de fois qu'il est nécessaire pour accompagner la fraction du pain. La dernière fois, on conclut par les paroles "donnez-nous la paix."») (Missale Romanum, Institutio generalis, n. 56 - e)

33. Ce qu'il faut tout d'abord mettre en évidence, c'est que le prêtre n'accomplit le rit de la fraction du pain qu'après avoir achevé la récitation de la Prière eucharistique et après que cette dernière ait été ratifiée par les fidèles qui participent à la célébration. Or, on peut dire que la partie de la Messe qui s'étend de l'Amen ratifiant la Prière eucharistique, jusqu'à l'acte de la communion sacramentelle, n'est autre qu'un prolongement ou une extension de la Prière eucharistique : c'est un développement de la prière d'épiclèse qui constitue le centre de la Prière eucharistique. Par le fait même, les prières ou invocations qui suivent la Prière eucharistique ont toutes une valeur d'épiclèse et peuvent lui être assimilées. Ainsi, l'invocation "Agnus Dei" peut être considérée comme l'épiclèse propre des fidèles, objectivement semblable à l'épiclèse du prêtre, mais récitée par des personnes essentiellement différentes de la personne du prêtre, et accomplie en un temps tout à fait distinct du temps auquel l'épiclèse du prêtre est prononcée ; il s'agit donc ici d'une réalisation pratique du principe suivant : «Le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel ou hiérarchique, qui ont entre eux une différence essentielle et non seulement de degré, sont cependant ordonnés l'un à l'autre.» (Concile Vatican II, Constitution "Lumen gentium", n° 10)

34. A ce que nous venons de dire au sujet de l'invocation "Agnus Dei", il faut encore ajouter que, comme l'épiclèse, en tant que communion spirituelle, ne s'achève que par la communion sacramentelle, l'épiclèse du prêtre, ou Prière eucharistique, quoiqu'elle soit récitée par le prêtre avant l'invocation "Agnus

Dei" récitée par les fidèles, coïncide dans le temps avec cette même invocation "Agnus Dei", si l'on considère l'aspect spirituel spécifique de la prière : il y a ici conjonction et simultanéité entre le sacerdoce ministériel et le sacerdoce commun des fidèles, puisque l'un et l'autre trouvent leur fin commune dans l'acte de la communion eucharistique qui clôt l'acte de la communion spirituelle ou épyclétique. De plus, le caractère épyclétique de l'invocation "Agnus Dei", ainsi que l'aspect simultané et conjoint de la relation entre le sacerdoce ministériel et le sacerdoce commun des fidèles, est davantage mis en relief dans la fraction du pain accomplie lors de la Messe "sine populo" (sans peuple) ; en effet, c'est le prêtre lui-même qui récite alors l'invocation "Agnus Dei" tout en accomplissant le rit de la fraction : «Dum dicit "Agnus Dei" cum ministro sacerdos frangit hostiam super patenam.» (En français : «Lorsqu'il dit "Agneau de Dieu" avec le servant, le prêtre rompt l'hostie sur la patène.») (Missale Romanum, Institutio generalis, n° 226)

35. La fraction du pain, action propre du prêtre, est en relation conjointe et simultanée avec le chant "Agnus Dei", action propre des fidèles. Comme l'invocation ou le chant "Agnus Dei" peut être considéré comme une véritable épiclese au plein sens du terme, cela revient à dire que la relation intime entre le sacerdoce ministériel et le sacerdoce commun des fidèles se manifeste pleinement dans la relation existant entre la fraction du pain et l'épiclese. Comme cette dernière relation n'est pas nouvelle mais bien fondée sur toute la tradition liturgique, il s'ensuit que toute la signification et tout le symbolisme de la fraction du pain se trouve dans sa relation avec l'épiclese, et que, par conséquent, toute notre recherche sur la relation entre le sacerdoce ministériel et le sacerdoce commun des fidèles peut se réduire à la seule considération de cette relation propre et absolue entre la fraction du pain et l'épiclese.

36. Il existe une relation entre la fraction du pain et l'épiclese : la liturgie actuelle en témoigne. Mais ce qu'il importe de remarquer ici, c'est que toute la tradition liturgique est unanime sur ce sujet. Dans notre Introduction, nous le disions déjà : " «Cette relation entre l'épiclese et la fraction du pain est attestée par plusieurs liturgies anciennes, surtout occidentales (gallicanes et mozarabes), tel que l'a établi Dom Cagin : «On trouve dans les antiphonaires, à la messe du jour de Noël, ou à celle de l'Epiphanie, ou à Pâques, ou à la Pentecôte, une antienne sous la rubrique "In fractione" ou "Dum frangitur corpus" ou "Ad Corpus Domini sumendum", etc. qui

n'est autre qu'une épiclese, comme l'a reconnu Dom Cagin, et qui doit être notée ici, parce que cette antienne se trouve surtout dans les manuscrits d'Italie.» (...) Dom Cagin montre encore, dans ce passage et dans d'autres parties de son oeuvre, que l' "angelus" auquel il est fait allusion dans l'épiclese "Emitte", et dans plusieurs autres formules, à commencer par la formule romaine "Supplices te (...) jube haec perferri per manus sancti angeli tui", n'est autre chose qu'une désignation de l'Esprit-Saint. ("Te Deum", p. 221 - "Paléographie musicale", t. V, p. 90)» (Dom Fernand Cabrol - Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie - Article EPICLESE - Colonnes 166 et 167) " (Voir n° 8)

37. Il existe une relation conjointe et simultanée entre la fraction du pain et l'épiclese. Or, la spécificité du rit de la fraction du pain réside, de soi, dans le fait que les espèces du pain, ou apparences du sacrement du Corps du Christ, sont brisées et rompues : il s'agit d'une certaine destruction des espèces sacramentelles. De plus, il est certain que toute épiclese, quelle qu'elle soit, concerne les deux espèces du sacrement de l'Eucharistie, savoir le pain et le vin, et ce, d'une manière absolument une et indissociable en vertu de la notion même de prière, qui est essentiellement simple et une, car spirituelle. Comme exemple typique d'épiclese, il nous suffit de citer la Prière eucharistique n° 2 du Missel Romain : «Memores igitur mortis et resurrectionis ejus, tibi, Domine, panem vitae et calicem salutis offerimus, gratias agentes quia nos dignos habuisti astare coram te et tibi ministrare. Et supplices deprecamur ut Corporis et Sanguinis Christi participes a Spiritu Sancto congregemur in unum.» (En français : "Faisant ici mémoire de la mort et de la résurrection de ton Fils, nous t'offrons, Seigneur, le pain de la vie et la coupe du salut, et nous te rendons grâce, car tu nous a choisis pour servir en ta présence. Humblement, nous te demandons qu'en ayant part au corps et au sang du Christ, nous soyons rassemblés par l'Esprit-Saint en un seul corps.") Donc, s'il existe une relation entre la fraction du pain et l'épiclese, il doit aussi et nécessairement exister une relation entre l'épiclese et l'autre espèce eucharistique, celle du vin, envisagée selon toute la spécificité de la fraction du pain, c'est-à-dire une relation entre l'épiclese et l'espèce du vin coupé et rompu, ou encore, d'une certaine manière, dénaturé.

38. S'il existe une relation entre l'épiclese et l'espèce du vin coupé ou dénaturé, il n'existe cependant aucun rit de la Messe dans lequel le prêtre, entre la consécration et la communion, accomplit la dénaturation du vin consacré tout comme il rompt le pain consacré dans le rit de la fraction. Par

contre, au moment de l'offertoire, le diacre (agissant au nom du prêtre), ou bien le prêtre lui-même, ajoute quelques gouttes d'eau au vin qu'il a auparavant versé dans le calice : «Ad offertorium (...) diaconus (...) infundit vinum et parum aquae in calicem.» (En français : "A l'offertoire, le diacre verse du vin et un peu d'eau dans le calice.") (Missale Romanum, Institutio generalis, n° 133). Or, comme le vin est un liquide, seul un autre liquide de même polarité, c'est-à-dire un liquide qui se mélange au premier de manière homogène, peut rompre et dénaturer, ou même détruire, le premier liquide : et c'est précisément le cas de l'eau par rapport au vin. Ainsi, l'admixture de l'eau au vin lors de l'offertoire de la Messe constitue un rit dont la spécificité est parfaitement identique à celle du rit de la fraction du pain. Par le fait même, parce qu'il existe une relation conjointe et simultanée entre la fraction du pain et l'épiclese, il existe parallèlement une relation conjointe et simultanée entre le mélange de l'eau au vin et l'épiclese.

39. Nous conformant à l'usage et à la tradition liturgique de l'Eglise, qui communique d'abord au Corps du Christ avant de communier au Sang du Christ, nous avons déduit l'existence de la relation entre le vin coupé d'eau et l'épiclese à partir de l'existence de la relation entre la fraction du pain et l'épiclese. Par le fait même, il est tout à fait clair que l'existence du rit dans lequel l'espèce du vin est rompu par de l'eau repose entièrement sur l'existence même du rit de la fraction du pain. Comme ce dernier rit remonte au Seigneur lui-même, et donc, aux origines apostoliques de l'Eglise, il s'ensuit que le rit du vin coupé d'eau doit être considéré comme une action que le Christ Seigneur fit lui-même lors de l'institution de l'Eucharistie, et que ce même rit s'est toujours pratiqué dans l'Eglise à l'imitation de son Chef : «In praeparatione donorum, ad altare afferuntur panis et vinum cum aqua, ea nempe elementa, quae Christus in manus suas accepit.» (En français : "Pour la préparation des dons, on apporte à l'autel du pain et du vin avec de l'eau, c'est-à-dire les éléments que le Christ prit dans ses propres mains.") (Missale Romanum, Institutio generalis, n° 48)

40. Parmi les documents anciens qui relatent l'existence du rit du vin coupé d'eau, citons ce passage de Saint Justin : «On apporte à celui qui préside l'assemblée des frères du pain et une coupe d'eau et de vin trempé.» (Apologies LXV, 3 - dans Louis Pautigny, "Justin", pp. 138-139) Parallèlement à Saint Justin, certaines anaphores anciennes citent explicitement l'exemple du Seigneur lui-même : «Saint Justin témoigne, pour le IIe siècle, de l'usage de l'eau dans l'eucharistie. Ce témoignage est corroboré par celui de

certaines anaphores qui précisent, au récit de l'Institution : "Il mêla de l'eau au vin..." Cette tradition concernant la Cène du Seigneur est à la base de l'usage quasi universel.» (A. G. Martimort, "L'Eglise en prière", p. 382, édition 1965)

41. Liturgiquement, dans le cadre de la théologie de la liturgie, l'existence du rit du vin coupé d'eau repose entièrement, quoique spirituellement, sur l'existence du rit de la fraction du pain (voir n° 39). Or, toujours liturgiquement, l'existence de ce dernier rit repose entièrement, quoique matériellement, ou encore, corporellement, sur l'existence du premier : dans la célébration de la liturgie de la Messe, le mélange de l'eau au vin précède dans le temps la fraction du pain. Donc, liturgiquement parlant, on doit penser et croire sans hésiter que le rit de la fraction du pain, et celui du mélange de l'eau au vin existent ensemble et indissociablement, d'une manière tant corporelle que spirituelle, c'est-à-dire lorsque ces deux rites sont considérés dans leur relation conjointe et simultanée avec la prière d'épiclèse. Partant, on ne peut absolument pas nier que le sacrement de l'Eucharistie, dans le cadre de la théologie de la liturgie, dans le contexte propre de la relation entre la fraction du pain et l'épiclèse, laquelle fraction du pain ne faisant qu'un, liturgiquement parlant, avec le mélange de l'eau au vin, le sacrement de l'Eucharistie, disions-nous, considéré d'une manière épyclétique, c'est-à-dire envisagé comme communion, est non seulement spirituel, comme tous les sacrements, mais aussi et véritablement corporel, dans la réalité matérielle des espèces du pain et du vin. C'est ce que nous retiendrons de notre première analyse.

DEUXIÈME ANALYSE INITIALE

LA FRACTION DU PAIN

DANS LA THÉOLOGIE DE L'HOMME

42. Dans le cadre de la théologie de la liturgie, nous avons montré qu'il existe une relation conjointe et simultanée entre la fraction du pain et l'épiclese. Or, d'une part, la fraction du pain, quoiqu'elle puisse être exécutée matériellement par une machine semblable à celle qui réalise la découpe des petites hosties, la fraction du pain est cependant une action accomplie consciemment par le prêtre, c'est-à-dire un acte impéré par la volonté, dans la dépendance de l'intelligence, ou encore un acte humain proprement dit. D'autre part, l'épiclese, bien qu'elle soit aussi une action tout à fait propre aux créatures angéliques qui, par le moyen de la prière, élèvent en Dieu tout leur être, qui est leur esprit, l'épiclese est néanmoins ici une action propre de l'homme, et donc, tout comme la fraction du pain, elle est un acte humain proprement dit ; car l'épiclese est, dans la célébration de l'Eucharistie, une prière vocale accomplie tant par l'esprit que par le corps de l'homme. Par conséquent, la relation entre la fraction du pain et l'épiclese s'inscrit nécessairement dans le cadre de la théologie de l'homme considéré dans sa plénitude, c'est-à-dire envisagé toujours et d'une manière indissociable selon son corps et selon son âme, et donc, selon sa médiocrité, ou sa position intermédiaire dans toute «la création» (Mc. 16, 15) : ce sera le thème propre de cette deuxième analyse.

43. La fraction du pain, en tant qu'action humaine, consiste à rompre, avec les doigts, l'Hostie consacrée, le Corps du Christ (voir n° 32). En ce sens, le rit

ou l'action liturgique de la fraction du pain ne diffère pas de l'acte de la communion eucharistique, acte dans lequel le Pain consacré est d'abord broyé par les dents du communiant avant d'être digéré et complètement détruit par le suc gastrique agissant dans l'estomac. Autrement dit, dans l'acte de la communion eucharistique, l'action de la fraction du pain atteint sa plénitude absolue par la destruction totale et complète du sacrement lui-même. Mais, en tant que l'épiclese est une prière, et en tant que la prière n'est autre que l'expression privilégiée de la vertu d'espérance, l'épiclese, considérée comme action humaine, trouve elle aussi sa plénitude absolue dans l'acte de la communion eucharistique, qui n'est pas une communion en espérance, c'est-à-dire une épiclese, mais bien une communion en réalité, dans le plein sens du terme. Donc, aussi bien la fraction du pain que l'épiclese trouvent leur plénitude absolue dans l'acte de la communion eucharistique. Or, comme l'Eucharistie apparaît véritablement comme une nourriture temporelle et matérielle semblable à celle que les hommes prennent dans leurs repas ; et comme il faut penser et croire que les espèces sacramentelles, d'ordre corporel, sont partie essentielle du sacrement de l'Eucharistie envisagé comme communion (voir n° 41) ; on doit nécessairement considérer l'acte de la communion eucharistique comme un acte vital et nutritif. Par le fait même, il s'agit là d'un acte qui concerne nécessairement tout l'homme, c'est-à-dire et son corps et son âme, ou son esprit. Il s'ensuit que, comme la fraction du pain est une action qui est, de soi, corporelle et matérielle, et comme l'épiclese est une action qui est, de soi, spirituelle et vitale ; nous pouvons affirmer que, dans l'acte même de la communion eucharistique, l'action du corps est proprement la réalisation en plénitude de l'action de la fraction du pain ; et que l'action de l'âme ou de l'esprit est proprement la réalisation en plénitude de l'action de l'épiclese. Enfin, étant donné que, dans un acte nutritif, le corps et l'âme, ou l'esprit, de l'homme sont unis par le principe simple de la vie ; et que le corps de l'homme apparaît comme l'élément extérieur de cet être, par rapport à son âme, ou à son esprit, qui apparaît comme l'élément intérieur de ce même être ; il est clair que l'action propre de la fraction du pain n'est pas autre chose que la manifestation extérieure et corporelle de l'action propre de l'épiclese considérée dans sa réalité spirituelle et intérieure : la fraction du pain peut donc être considérée à bon droit comme le signe sacramentel de l'épiclese, c'est-à-dire comme la manifestation de l'épiclese dans le sacrement de l'Eucharistie.

44. Dans l'acte de la communion eucharistique, la fraction du pain est l'action

du corps de l'homme qui communie, et l'épiclèse est l'action de l'âme ou de l'esprit de ce même homme. Or, dans tout acte humain - ce qui est le cas ici - l'intention du sujet qui pose cet acte, c'est-à-dire l'action spirituelle du sujet, est toujours première par rapport à l'acte matériel en tant que tel, qui est proprement l'action corporelle du sujet. Il s'ensuit que, dans la relation entre la fraction du pain et l'épiclèse, cette dernière doit être envisagée comme l'action qui explique et qui donne tout son sens à cette autre action qui est la fraction du pain. Donc, après avoir exposé et décrit, dans la première analyse, l'action typiquement matérielle ou corporelle de la fraction du pain, lorsqu'elle ne fait qu'un avec celle du mélange de l'eau au vin, nous allons étudier, dans cette deuxième analyse, l'action proprement spirituelle de l'épiclèse, non pas en elle-même comme nous le ferons dans la troisième analyse, mais bien dans sa relation avec l'action de la fraction du pain, et ce, afin de pouvoir établir sans faille et déterminer avec précision en quoi consiste tout le sens et toute la signification de cette même action de la fraction du pain. En résumé, dans cette deuxième analyse, nous partons de l'épiclèse : c'est elle qui va nous donner le sens spécifique du rit liturgique de la fraction du pain. Or, l'épiclèse est une prière, c'est-à-dire une action proprement spirituelle par laquelle l'homme s'adresse librement à Dieu et lui parle familièrement comme un ami qui s'entretient avec un ami. Il s'agit donc de l'expression d'un mouvement spirituel de l'âme vers Dieu : mouvement entièrement libre, d'une part, et, par ce fait même, engageant la volonté de l'homme ; et mouvement absolument intellectuel, d'autre part, puisque toute parole est le fruit de l'intelligence humaine qui la conçoit en elle. Par conséquent, l'épiclèse peut être appelée l'expression spirituelle d'un mouvement de toute la personne humaine vers Dieu. Mais la communion spirituelle sous forme d'épiclèse est, de soi, une communion sacramentelle en espérance, une préparation à la communion eucharistique. Ainsi, l'épiclèse n'est autre que l'expression spirituelle d'un mouvement ou d'une démarche préparatoire de la personne humaine en vue de la communion sacramentelle. Enfin, en vertu de la relation entre la fraction du pain et l'épiclèse dans le cadre de la communion eucharistique, il s'ensuit que l'action de la fraction du pain est elle aussi une action préparatoire à la communion eucharistique : la fraction du pain est l'expression corporelle d'une démarche ou d'un mouvement de la personne humaine vers Dieu présent dans le sacrement de l'Eucharistie. Cependant, comme la communion eucharistique nécessite un contact corporel entre l'Eucharistie et la personne humaine qui communie, et comme ce contact corporel a déjà lieu lors de la fraction du pain, cette même action corporelle de la fraction du

pain n'est pas, de soi, l'expression corporelle de la démarche de la personne humaine vers l'Eucharistie, mais bien le résultat plein et entier de cette même démarche. Aussi, c'est proprement l'action, qui consiste, pour la personne humaine, à porter la main sur le sacrement de l'Eucharistie, qui est l'expression corporelle de la démarche de la personne humaine vers Dieu présent, démarche exprimée spirituellement par la prière d'épiclèse. C'est cette démarche que le Seigneur a proclamée en ces termes : «C'est moi le pain de vie : qui vient à moi n'aura jamais faim.» (Jn. 6, 35)

45. La prière d'épiclèse est l'expression spirituelle d'une démarche de la personne humaine qui va vers Dieu présent dans l'Eucharistie. Or, d'une part, l'épiclèse, en tant que communion spirituelle sous forme de prière, c'est-à-dire en tant que communion en espérance, et non en réalité, est, de soi, imparfaite si on ne la considère pas dans l'acte de la communion eucharistique elle-même : la démarche de la personne humaine vers Dieu manque de perfection si la même personne humaine n'atteint pas son but qui est Dieu. D'autre part, comme nous étudions l'épiclèse en vue de comprendre le sens de l'action de la fraction du pain, nous devons de même considérer l'épiclèse dans le cadre de la communion eucharistique, qui réalise en perfection l'acte de la fraction du pain, et non pas uniquement comme l'explication du geste de la personne humaine qui porte la main sur l'Eucharistie en vue de la prendre et de la rompre, ainsi que nous venons de le voir (n° 44). Par conséquent, pour expliquer pleinement la signification de l'acte de la fraction du pain, c'est dans l'acte de la communion eucharistique que nous devons développer notre analyse de la prière d'épiclèse : il s'agit pour nous d'envisager l'action de la prière d'une personne humaine qui communique sacramentellement à l'Eucharistie. Or, dans cet acte précis de la communion eucharistique, la personne humaine ne peut pas ne pas être consciente que l'Eucharistie qu'elle mange ou qu'elle boit est, selon toute apparence, une vraie nourriture et une vraie boisson temporelle et périssable, et ce, d'une manière absolument pleine et entière en vertu du principe de la vie qui régit l'acte de manducation dont il s'agit ici. Par le fait même, la personne humaine qui communique à l'Eucharistie ne peut pas être naturellement consciente de la présence sacramentelle de Dieu, et donc, cette même personne humaine ne peut nécessairement être consciente de cette présence de Dieu que par le moyen d'une vertu surnaturelle. Comme la foi est la vertu propre par laquelle l'homme connaît toute vérité qui dépasse son intelligence, c'est-à-dire la vertu qui permet à l'homme de comprendre toute vérité surnaturelle (cf. Isaïe 7, 9 selon les LXX : «Si vous ne croyez pas, vous

ne comprendrez pas»), ainsi, la démarche spirituelle de la personne humaine qui va vers l'Eucharistie est une action qui s'accomplit dans la foi et par la foi, tel que le Seigneur lui-même nous le confirme, en disant : «C'est moi le pain de vie : qui vient à moi n'aura jamais faim, et qui croit en moi n'aura jamais soif.» (Jn. 6, 35) Ceci nous permet de dire que, dans la démarche spirituelle de la personne humaine vers le Dieu de l'Eucharistie, démarche considérée dans son aboutissement qui est la communion eucharistique, il existe nécessairement un contact de même ordre que cette démarche, c'est-à-dire un contact spirituel, contact qui est proprement la vertu surnaturelle de la foi, et qui, par là même, permet l'union surnaturelle entre Dieu et la personne humaine. Par conséquent, en vertu de la relation entre la fraction du pain et l'épiclese, nous pouvons conclure que l'action de la fraction du pain est, par mode de contact et au moyen du sens du toucher agissant aux extrémités des doigts de la main, l'expression corporelle de l'action spirituelle de la foi, par l'intermédiaire de laquelle la personne humaine, qui, au moyen de la prière d'épiclese, accomplit sa démarche spirituelle vers Dieu, porte au contact de la divinité la fine pointe de son âme ou de son esprit, c'est-à-dire le lieu propre où réside cette même vertu ou contact spirituel de la foi.

46. Dans notre analyse de la prière d'épiclese, la foi en la présence de Dieu dans l'Eucharistie nous apparaît comme possédant un aspect proprement spirituel dans l'épiclese elle-même, et un aspect proprement corporel dans l'acte de la fraction du pain. Cela veut dire que la foi engage absolument toute la personne humaine, corps et âme. Par conséquent, l'objet de la foi, c'est-à-dire ici la révélation du fait que Dieu est réellement présent dans l'Eucharistie, vient nécessairement de l'extérieur de la personne qui croit : cet objet de foi est transmis à l'esprit ou à l'âme de cette même personne par l'intermédiaire de son corps muni des divers sens et organes. Par le fait même, cet objet de foi n'est nullement une production interne de l'esprit humain, par laquelle la présence de Dieu dans l'Eucharistie serait purement subjective et déterminée par la personne qui croit ; mais, au contraire, il s'agit ici d'une application du principe énoncé par Saint Paul : «La foi vient de la prédication.» (Rm. 10, 17) Or, dans la célébration eucharistique, cet objet de foi consiste spécifiquement dans les paroles prononcées par le prêtre «in persona Christi» lors de la consécration du pain et du vin au Corps et au Sang du Christ : «Ceci est mon Corps... Ceci est mon Sang...» D'où, de ce qui précède on peut affirmer que la démarche de la personne humaine qui va vers l'Eucharistie dans et par la foi comprend, de soi, deux actions distinctes

et réparties dans le temps : une première, qui s'accomplit lors de la consécration, consiste à entendre, par mode d'intelligence, au moyen de la vertu de foi, la révélation et, par le fait même, la réalisation de la présence de Dieu dans l'Eucharistie ; une seconde, qui s'accomplit lors de la communion eucharistique, consiste à s'unir au Dieu de l'Eucharistie, par mode de volonté, au moyen de la vertu de foi informée par la charité et exprimée par la prière d'épiclèse. Ce sont ces deux actions de la foi, dont la seconde constitue l'acte de foi proprement dit, que le Seigneur a décrites par ces mots : « Tout homme qui écoute les leçons du Père et s'en instruit vient à moi. » (Jn. 6,45) Comme le Seigneur a aussi déclaré : « Celui qui croit en moi a la vie éternelle » (Jn. 6, 47), on peut encore citer le résumé de toute cette démarche du croyant vers le Christ qui est Dieu : « Telle est la volonté de mon Père, que tout homme qui voit le Fils et croit en Lui, ait la vie éternelle. » (Jn. 6, 40) Cependant, dans l'acte de la communion eucharistique, dans lequel s'accomplit l'acte de foi proprement dit, la personne humaine qui communie à l'Eucharistie, ainsi que nous l'avons dit précédemment (voir n° 45), devient nécessairement consciente que, selon toute apparence, l'Eucharistie est une créature qui sert à l'entretien de la vie temporelle, et qu'elle n'est pas, ou ne semble pas être le Dieu créateur qui donne la vie éternelle. Aussi, dans la communion eucharistique, s'engage-t-il une lutte ou un combat, « le bon combat de la foi » (1 Tim. 6, 12), dans lequel la personne humaine qui communie à l'Eucharistie prend fermement parti pour la révélation qu'elle a reçue de Dieu dans la foi, et rejette, sans pouvoir néanmoins la détruire, la connaissance naturelle que ses sens lui transmettent infailliblement. Dans ce combat, ce qui est surnaturel l'emporte, par la foi, sur ce qui est naturel, et apparaît alors vraiment surnaturel, c'est-à-dire dominant le naturel, sans le détruire ; autrement dit, le résultat de ce combat n'est autre que la victoire de la foi, tel que Saint Jean nous l'enseigne : « Voici la victoire qui a vaincu le monde : notre foi. » (1 Jn. 5, 4) Enfin, comme tout combat victorieux est le fait du déploiement et de l'usage d'une puissance ou d'une force, on peut conclure que, dans la communion eucharistique, la personne humaine qui, par la prière d'épiclèse, va vers l'Eucharistie, est puissante et forte par sa foi : elle pratique le précepte donné par Saint Pierre recommandant aux chrétiens d'être « forts dans la foi » (1 P. 5, 9). Par conséquent, en vertu de la relation entre la fraction du pain et l'épiclèse, le sens profond et ultime de l'acte de la fraction du pain apparaît comme l'expression d'une puissance ou d'une force corporelle et tangible, qui manifeste extérieurement la puissance spirituelle et intérieure de la foi en brisant et en rompant le signe sensible du sacrement de l'Eucharistie, sans

pourtant le détruire complètement, puisque cette destruction, par voie de manducation, est le propre de la communion sacramentelle elle-même dont la fraction du pain n'est que le rit liturgique explicatif et préparatoire.

47. Résumons notre analyse de la fraction du pain dans la théologie de l'homme en définissant trois principes tirés des conclusions que nous venons d'établir. Premièrement, en vertu de la conclusion selon laquelle la signification de l'acte de la fraction du pain apparaît comme l'expression d'une puissance corporelle par laquelle est brisé et rompu le signe sensible du sacrement de l'Eucharistie, nous pouvons fixer comme principe que l'exercice du ministère sacerdotal dans l'acte de la communion eucharistique, ministère qui s'exprime par le rit liturgique de la fraction du pain, est d'autant plus efficace et plus puissant dans la mesure où les fidèles sont plus forts et plus courageux dans le combat spirituel de la foi par laquelle ils triomphent d'eux-mêmes et de leurs inclinations naturelles, c'est-à-dire dans la mesure où les fidèles exercent plus pleinement leur sacerdoce commun exprimé par la prière d'épiclese ; dans tout acte humain, c'est en effet le rôle de l'esprit, l'intention spirituelle, qui détermine en plénitude l'action propre du corps. Deuxièmement, en vertu de la conclusion selon laquelle l'acte de la fraction du pain est l'expression corporelle de la foi par laquelle la personne humaine communie à l'Eucharistie au moyen de la prière d'épiclese, on peut établir le principe suivant, qui veut que le sacerdoce commun des fidèles est entièrement au service du sacerdoce ministériel et ne peut absolument pas s'exercer sans lui, puisque l'épiclese, en tant que communion spirituelle et action propre du sacerdoce commun des fidèles, est pleinement ordonnée et dépendante de la communion eucharistique, qui n'est autre que la plénitude de l'acte de la fraction du pain, laquelle est proprement l'action du sacerdoce ministériel. Troisièmement, en vertu de la conclusion selon laquelle l'acte de la fraction du pain est l'aboutissement d'une démarche de la personne humaine qui porte la main sur le sacrement de l'Eucharistie, démarche exprimant corporellement la démarche spirituelle accomplie au moyen de la prière d'épiclese, nous pouvons définir le principe qui veut que le sacerdoce ministériel, qui s'accomplit corporellement, et le sacerdoce commun des fidèles, qui s'exerce d'une manière spirituelle, diffèrent essentiellement l'un de l'autre, tout comme le corps et l'âme dans la personne humaine. Finalement, pour condenser ce que nous avons développé, l'énoncé d'une simple pratique de l'Eglise suffit, savoir que ce sont proprement les prêtres, qu'ils soient du premier ou du second ordre (c'est-à-dire qu'ils soient évêques ou prêtres), qui portent la main sur l'Eucharistie et qui la prennent

pour s'en nourrir, selon l'ordre du Seigneur : «Prenez et mangez... Buvez-en tous...» (Mt. 26, 26-27), alors que les fidèles, eux, reçoivent ce sacrement de la main des ministres ordonnés (parmi lesquels il faut aussi ajouter les diacres, au moins sous un certain rapport).

48. Tout au long de cette analyse de la fraction du pain dans la théologie de l'homme, nous avons étudié en détail le rôle de l'épiclese dans la célébration de l'Eucharistie, ce qui nous a permis de donner le sens profond et plein de l'action liturgique de la fraction du pain. Mais si nous regardons la célébration eucharistique dans son ensemble, nous constatons que, en tant que moyen d'expression de la foi de la personne humaine qui communie spirituellement à l'Eucharistie, l'épiclese concerne tout à la fois les deux actions sacramentelles de la consécration et de la communion, puisque, d'une part, la communion spirituelle s'achève et se couronne par la communion sacramentelle, et d'autre part, la communion spirituelle à l'Eucharistie ne peut commencer qu'à partir du moment où ce sacrement est réalisé et existe. Par le fait même, c'est précisément pendant le temps qui sépare l'acte de la consécration d'avec l'acte de la communion que l'épiclese trouve son existence et son action, l'épiclese étant alors intermédiaire entre ces deux actes. Mais, en tant que l'épiclese est un acte de communion spirituelle, l'épiclese est essentiellement simple et une. Donc, on peut affirmer que l'épiclese comprend en elle, d'une manière une et indissociable, c'est-à-dire spirituelle, les deux actions de la consécration et de la communion qui déterminent, l'une, le début, et l'autre, la fin du temps pendant lequel l'épiclese est conçue et exprimée. Enfin, comme la consécration et la communion sont les deux actions sacramentelles qui donnent à l'Eucharistie sa pleine perfection, nous pouvons conclure notre analyse en disant que, en vertu de la relation entre la fraction du pain et l'épiclese, toute l'action essentielle de la célébration du sacrement de l'Eucharistie, contenue spirituellement et intérieurement dans l'épiclese, est aussi exprimée, d'une manière extérieure et corporelle, par le rit liturgique de la fraction du pain, rit qui, en vertu de la même relation entre la fraction du pain et l'épiclese, est d'une certaine nécessité quant à la célébration de l'Eucharistie. C'est pourquoi, les premiers chrétiens sous l'inspiration de l'Esprit-Saint, ont désigné toute la liturgie de l'Eucharistie par cette simple appellation de «la fraction du pain» (Ac. 2, 42). De même, proche des temps apostoliques, nous trouvons dans la Didachè (IX, 1-4) une prière eucharistique, ou prière d'action de grâces, qui explicite parfaitement la relation entre la fraction du pain et l'épiclese, quelle que soit l'analyse selon

laquelle nous la considérons, la première, la deuxième, ou la troisième. Nous préférons cependant la citer ici, car, dans cette prière eucharistique, le pain consacré est exprimé sous le rit de la fraction, et le vin consacré est mentionné avant l'hostie brisée, ce qui met bien en relief la place intermédiaire de l'épiclese entre l'acte de la consécration, qui se termine par la consécration du vin, et l'acte de la communion, qui commence par la manducation de l'Eucharistie sous forme de pain. Voici ce texte dans une traduction française (de François Besson) réalisée et basée sur le texte original grec publié par F.-X. Funk dans "Patres Apostolici" (Tome 1, p. 20-22, édition 1901) :

1. Au sujet de l'action de grâces, rendez grâces ainsi :
2. Premièrement pour la coupe : Nous te rendons grâces, notre Père, pour la sainte vigne de David ton serviteur, que tu nous as fait connaître par Jésus ton serviteur ; à toi la gloire pour les siècles.
3. Et pour le morceau brisé : Nous te rendons grâces notre Père, pour la vie et la connaissance que tu nous a fait connaître par Jésus ton serviteur ; à toi la gloire pour les siècles.
4. Comme ce morceau brisé était auparavant dispersé par les collines et, rassemblé, est devenu un, ainsi, que ton Eglise soit rassemblée des extrémités de la terre en ton royaume ; car tienne est la gloire et la puissance par Jésus-Christ pour les siècles.

49. Pour clôturer notre deuxième analyse de la fraction du pain, nous voudrions mettre sous les yeux du lecteur le témoignage d'un texte illustrant les idées que nous venons de développer. Plus précisément, ce texte témoigne de la démarche accomplie par la personne humaine qui va vers le Christ afin de le toucher corporellement et de recevoir de lui, par le moyen d'une foi puissante, la guérison du corps et le salut de l'âme. Il s'agit d'un épisode de la vie du Christ extrait de l'Evangile de Saint Marc ; parlant de Jésus, l'évangéliste nous dit : "Une grande foule le suivait et le pressait. Or, il y avait là une femme affligée d'une perte de sang depuis douze ans. Elle avait beaucoup souffert de l'intervention de nombreux médecins ; elle avait dépensé tout son avoir sans trouver aucun soulagement et, au contraire, elle allait de mal en pis. Ayant entendu parler de Jésus, elle vint dans la cohue et, par derrière, saisit son manteau. Elle se disait, en effet : «Si je parviens à saisir, ne fut-ce qu'un bout de ses vêtements, je suis sauvée.» A l'instant, la source de sang fut tarie, et elle eut la sensation d'être guérie de son infirmité.

Et aussitôt Jésus, conscient de la force miraculeuse émanée de lui, se retourna dans la foule : «Qui m'a pris par mon vêtement ?» dit-il. Et ses disciples : «Vois, la foule te presse et tu demandes : Qui m'a touché ?» Et il regardait autour de lui pour voir qui avait fait cela. Or la femme, effarée et tremblante, se rendant compte de ce qui lui était arrivé, vient alors se jeter à ses pieds et lui dit toute la vérité. Mais lui : «Ma fille, dit-il, ta foi t'a sauvée ; va en paix et sois guérie de ton mal.» " (Mc. 5, 24-34) C'est ce que nous retiendrons de notre deuxième analyse.

TROISIÈME ANALYSE INITIALE

LA FRACTION DU PAIN

DANS LA THÉOLOGIE DE LA GRÂCE

50. Dans notre deuxième analyse, celle de la fraction du pain dans la théologie de l'homme, nous avons traité de l'aspect corporel et de l'aspect spirituel de ce rit liturgique, l'un et l'autre aspect étant unis par le principe de la vie dans l'acte nutritif de la communion eucharistique. Or, quoique l'aspect spirituel de la fraction du pain, aspect qui trouve son expression dans la prière d'épiclèse, soit toujours en relation avec l'aspect corporel de cette même action, il existe cependant, dans l'aspect spirituel, un élément qui est exclusivement spirituel : il s'agit de l'intention, élément dont nous avons déjà parlé (voir n° 44), car l'intention souhaite et désire seulement l'objet qu'elle espère et ne le possède pas encore, et, dans le cas de la prière d'épiclèse, l'intention est ce par quoi le Christ-Eucharistie est désiré spirituellement et non encore possédé corporellement. A ce sujet, Saint Paul nous exhorte ainsi : «C'est en espérance que nous sommes sauvés. Or, voir l'objet de son espérance, ce n'est plus l'espérance ; ce que l'on voit, saurait-on l'espérer encore ? Mais nous qui espérons ce que nous ne voyons pas, c'est dans la patience que nous l'attendons.» (Rm. 8, 24-25) Donc, si nous voulons analyser l'aspect exclusivement spirituel de la fraction du pain, c'est dans le contexte propre de l'intention que nous devons travailler. Mais, l'intention ou le désir de posséder le Christ-Eucharistie n'est autre que l'intention de recevoir du Christ qui est Dieu la vie éternelle, selon ces paroles : «Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle.» (Jn. 6, 54) De plus, il est nécessaire que, de son côté, Dieu ait l'intention ou le désir de donner sa vie

en participation, ce qu'il ne fait pas d'une manière nécessaire - car ce serait contraire à sa nature - mais seulement par grâce ou par faveur : c'est-à-dire qu'il faut, au préalable, que Dieu, par grâce et par bonté, ait prédestiné à la participation de sa propre vie la personne humaine qui désire posséder le Christ-Eucharistie. C'est ce que Saint Paul décrit admirablement, lorsqu'il dit : «Béni soit Dieu, le Père de notre Seigneur Jésus-Christ. Il nous a comblés, du haut des cieux, de toute bénédiction spirituelle dans le Christ, en nous choisissant en lui dès avant la création du monde pour être saints et irréprochables à ses yeux. Il nous a prédestinés dans son amour, selon le bon plaisir de sa libre volonté, à être ses fils adoptifs en Jésus-Christ, afin de faire resplendir la grâce merveilleuse qui nous a été donnée par lui dans le Bien-Aimé.» (Ep. 1, 3-6) Nous avons ainsi défini le sujet de notre troisième analyse : la fraction du pain dans la théologie de la grâce.

51. L'intention de la personne humaine qui désire le Christ-Eucharistie s'accomplit dans la dépendance de l'action de la grâce divine, qui est l'expression de l'intention de Dieu attirant à la participation de sa vie celui qu'il veut. Pour illustrer cette dépendance corrélative de l'action de l'homme vis-à-vis de l'action de Dieu, les textes de la Sainte Ecriture abondent. Citons d'abord, sous forme d'image et de signe, un passage de l'Ancien Testament ; il s'agit de la démarche accomplie par la reine Esther, figure de l'Eglise et notamment de Marie, se rendant auprès du roi Assuérus, tenant la place du Christ, dont elle a conquis la grâce et la faveur : «Esther revêtit ses habits royaux et se présenta dans la cour intérieure du palais, devant l'appartement royal où le monarque siégeait dans la salle du trône. Sitôt que le roi eût aperçu la reine Esther dans la cour, elle conquiert sa faveur. Il lui tendit le sceptre d'or qu'il tenait à la main. Et Esther s'approcha pour en toucher l'extrémité.» (Livre d'Esther 5, 1-2, selon l'hébreu) Ensuite, dans le Nouveau Testament, nous trouvons deux sentences du Seigneur lui-même, sentences très concises et très belles : «Personne ne peut venir à moi si le Père qui m'a envoyé ne l'attire (...) Nul ne peut venir à moi si cela ne lui a été donné par le Père.» (Jn. 6, 44 et 65) Mais, à ces textes scripturaires, il faut ajouter, en le rappelant, ce que nous avons énoncé précédemment (voir n° 50), savoir, que l'aspect proprement spirituel de la fraction du pain consiste dans l'intention de la personne humaine qui désire recevoir la vie divine dans la communion eucharistique. Or, cette intention de posséder la vie divine n'est autre que le résultat d'un combat ou d'une rivalité, accomplie dans la foi, entre cette même vie divine et la vie humaine, cette dernière étant le mode sous lequel s'accomplit la participation de la personne humaine à la vie divine : c'est ce

que nous avons appelé, selon la parole de Saint Jean, la victoire de la foi (voir n° 46). Donc, cette intention de posséder la vie divine est, de soi et pleinement, l'expression de la foi de la personne humaine qui désire s'unir au Christ-Eucharistie. Mais, en vertu de la relation nécessaire, que nous venons de mentionner, entre la vie divine et la vie humaine (qui sert de mode à la communion eucharistique), la personne humaine qui désire la vie divine doit tout en même temps opter pour la vie humaine et son entretien par mode de nourriture : elle doit désirer manger la nourriture eucharistique qui se présente à elle comme une nourriture commune et ordinaire. De plus, la manducation de l'Eucharistie par la personne humaine, en tant que cette manducation est le passage obligé pour obtenir la vie divine, est absolument première dans l'intention par rapport au désir de la vie divine : «Si vous ne mangez la chair du Fils de l'Homme et ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous-mêmes.» (Jn. 6, 53) Ainsi, le résultat du combat de la foi, qui est l'intention de posséder la vie divine, quoiqu'étant apparemment la victoire et la prédominance de la vie divine sur la vie humaine, n'est en réalité que l'établissement d'un équilibre, accompli par la foi, entre le désir de la vie divine et celui de la vie humaine : la foi harmonise entre elles ces deux intentions qui doivent nécessairement être celles de la personne humaine qui communie au Christ-Eucharistie.

52. Cet équilibre et cette harmonie, réalisés par la foi, sont très bien mis en relief par ces paroles du Seigneur, bien que la foi elle-même n'y soit pas mentionnée : «Parmi les enfants des femmes, il n'en est point paru de plus grand que Jean-Baptiste. Cependant, le plus petit dans le royaume des cieux est plus grand que lui.» (Mt. 11, 11) Toutefois, pour ce qui est de la vie humaine, fondement de l'acte de la communion eucharistique, comme il s'agit d'un acte de manducation spirituelle - puisque considérée au niveau de l'intention - ce même acte de vie humaine, qui est l'intention de manger humainement l'Eucharistie, est nécessairement, d'une part, précédé d'au moins un acte de vie humaine, et normalement plusieurs, étant donné que, pour se nourrir, la personne humaine doit préalablement posséder la vie en elle ; et d'autre part, ce même acte de vie humaine est suivi d'au moins un acte de vie humaine, et habituellement plus d'un, puisque tout le fruit de la manducation spirituelle, ou intention de se nourrir, se récolte dans la manducation corporelle par laquelle la personne humaine entretient sa vie pour des actes futurs. Cela veut donc dire que la vie humaine considérée ici est, de soi, composée et triple, sinon même multiple, quant à ce qui regarde les actes de cette même vie humaine. Par contre, pour ce qui est de la vie

divine, il est hors de doute que, comme elle est, de soi, éternelle, elle ne peut comporter, en tout et pour tout, qu'un et un seul acte de vie : la vie divine doit toujours être considérée comme étant essentiellement simple et une. Il s'ensuit que, de tout ce qui précède, on doit absolument conclure que, en tant qu'intention de la personne humaine qui désire s'unir au Christ-Eucharistie, la foi de cette même personne humaine harmonise, simplement - car spirituellement - tout à la fois et sous le même rapport de l'acte vital, ce qui est essentiellement simple et un, d'une part, et ce qui est essentiellement composé et triple, sinon multiple, d'autre part. Par le fait même, la foi de la personne humaine dont il s'agit ici ne peut certainement pas être une foi naturelle et humaine, mais bien exclusivement une foi divine et mystique, puisque la conciliation et l'harmonie simple entre l'un et le multiple est de l'ordre du mystère incréé et divin, et non de l'ordre de la raison créée et naturelle. Ainsi, en vertu de l'action de la grâce divine, en tant qu'intention de Dieu, dont dépend l'action spirituelle par laquelle la personne humaine désire la vie divine (voir n° 50), il apparaît clairement que c'est l'action de la grâce de Dieu qui permet à la personne humaine de concilier et d'harmoniser simplement, par sa foi, l'un et le triple, ou encore, l'un et le multiple. Enfin, il faut encore préciser que, comme tout ce qui est d'ordre proprement divin jouit du caractère de la plénitude, ce ne peut être que par l'action d'une plénitude de grâce que la foi de la personne humaine, en tant qu'intention de cette même personne, concilie et harmonise mystiquement, quoique réellement et en toute vérité, l'un et le multiple. C'est pourquoi, seuls ceux qui sont «comblés de toute bénédiction spirituelle» (Ep. 1, 3) sont admis à participer au mystère trinitaire au sein de l'acte vital de la communion eucharistique : «Tout comme le Père, qui m'a envoyé, est vivant, et comme je vis par le Père, ainsi celui qui me mange vivra par moi.» (Jn. 6, 57)

53. C'est en vertu d'une plénitude de grâce que la personne humaine, par sa foi, harmonise et équilibre sa double intention de posséder la vie humaine et la vie divine dans la communion au Christ-Eucharistie. Or, étant donné que la notion de plénitude caractérise la grâce divine agissant ici, nous devons nécessairement considérer que l'harmonie et l'équilibre, entre la vie divine et la vie humaine, réalisés par cette même grâce unie à la foi, s'accomplit de même en plénitude. De plus, comme cette harmonie, ou cet équilibre, n'est autre que la conjonction simultanée de deux disharmonies, ou déséquilibres, qui consistent, l'une, en une prépondérance de la vie humaine sur la vie divine, et l'autre, en une prépondérance de la vie divine sur la vie humaine (voir n° 51), la notion de plénitude doit être envisagée comme caractérisant

absolument l'une et l'autre de ces disharmonies. Ainsi, quant à la première, c'est-à-dire celle par laquelle la personne humaine désire plutôt la vie humaine que la vie divine, il faut affirmer que, en vertu de la notion de plénitude, la personne humaine désire pleinement la vie humaine, tout en rejetant pleinement la vie divine. Comme la plénitude de la vie humaine est le fait propre et exclusif de l'acte de génération ou de procréation, il s'ensuit que la personne humaine, selon cette première disharmonie en plénitude, a l'intention et le désir de procréer ou d'engendrer. Pareillement, quant à la seconde disharmonie, c'est-à-dire celle par laquelle la personne humaine désire plutôt la vie divine que la vie humaine, on doit dire que, en vertu de la notion de plénitude, la personne humaine désire pleinement la vie divine, tout en rejetant pleinement la vie humaine. Comme ci-dessus, étant donné que la vie humaine en plénitude concerne exclusivement l'acte de procréation ou de génération, il s'ensuit que la personne humaine, selon cette seconde disharmonie en plénitude, a l'intention et le désir de demeurer absolument vierge et pure de tout contact charnel, et ce, d'une manière pleinement religieuse, par le mode du vœu, puisque cette même personne humaine désire pleinement la vie divine, qui est toute spirituelle. Par conséquent, la personne humaine qui, en vertu de la plénitude de grâce dont elle jouit, a le désir ou l'intention, manifestée par sa foi, de participer à la vie divine du Christ-Eucharistie, est nécessairement celle qui, tout à la fois et sous le même rapport, a l'intention d'engendrer et de ne pas engendrer.

54. De tout ce qui précède, il est aisé de conclure que la personne humaine dont il s'agit ici, c'est-à-dire celle qui, en vertu d'une plénitude de grâce, désire s'unir au Christ-Eucharistie, n'est autre que Marie, celle qui, étant encore "in via" et donc vivant nécessairement dans la foi, est déjà néanmoins «pleine de grâce» (Lc. 1, 28) : c'est celle dont l'intention divine a été formellement déclarée dans le temps par un envoyé de Dieu (cf. Lc. 1, 26), et non pas dans l'éternité par l'Esprit de Dieu, en qui tous les élus sont prédestinés. Marie est en effet la personne humaine qui a pu concevoir dans sa foi, tout ensemble et en même temps, l'intention de concevoir en son sein l'humanité du Fils de Dieu (cf. Lc. 1, 35), et l'intention de rester toujours «vierge» (Lc. 1, 27 - cf. Lc. 1, 34), afin de recevoir par là la vie divine et le bonheur éternel, ainsi que sa cousine Elisabeth l'a proclamé en ces termes : «Heureuse celle qui a cru à l'accomplissement des paroles qui lui ont été adressées de la part du Seigneur.» (Lc. 1, 45) Mais c'est le Seigneur lui-même qui fit le plus bel éloge de sa divine Mère, lorsqu'il loua sa virginité, c'est-à-dire la réalisation de l'intention en plénitude de posséder la vie divine, qui

n'est autre que la participation à la génération du Fils ou Parole du Père dans l'Esprit-Saint : "Du milieu du peuple une femme éleva la voix : «Heureux le sein qui t'a porté ! s'écria-t-elle ; heureuses les mamelles qui t'ont allaité.» Et Jésus de répondre : «Heureux plutôt ceux qui écoutent la parole de Dieu et la mettent en pratique !» " (Lc. 11, 27-28) Cependant, comme la plénitude de grâce dont jouit Marie est l'expression du mystère divin (voir n° 52), Marie doit nécessairement être considérée comme mystérieuse ou mystique : elle est une personne mystique. De plus, comme, d'une part, la plénitude de grâce, par laquelle la personne de Marie est mystérieuse ou mystique, est d'ordre purement spirituel ; et d'autre part, étant donné que, lorsque Marie conçoit en esprit le Christ, en vertu de sa plénitude de grâce agissant corrélativement avec sa foi, ce même Christ n'existe pas encore dans son humanité, la conception ou communion spirituelle de Marie, qui d'ordinaire s'accomplit après l'acte de la consécration du pain et du vin au Corps et au Sang du Christ, et avant l'acte de la communion sacramentelle au Christ-Eucharistie, ne peut nécessairement s'accomplir ici que dans l'acte même de la conception corporelle de l'humanité du Christ ; ainsi, nous devons tenir pour certain que le mystère de Marie est absolument interne à l'acte même de la conception corporelle du Christ-Homme. Autrement dit, comme l'Incarnation du Verbe Fils du Père dans le sein de sa Mère Marie n'est autre que le propre Mystère du Christ, le Mystère même de Marie est tout à fait dépendant du Mystère du Christ : Marie est la personne humaine que nous appellerons, d'une manière éternelle - comme le Christ lui-même - la Personne mystique du Christ.

55. Nous considérons le mystère spirituel de Marie «pleine de grâce» dans l'acte corporel de la génération humaine du Christ. Or, d'une part, nous n'avons pu établir l'existence de l'acte corporel de la génération du Christ qu'à partir de l'acte spirituel par lequel, en vertu de sa plénitude de grâce, Marie communique à l'Eucharistie : quant à la vie humaine, l'acte de la génération du Christ doit être considéré spirituellement sous l'angle de la notion de nourriture, telle qu'elle se présente à nous dans le sacrement de l'Eucharistie. D'autre part, du fait de l'union hypostatique des deux natures divine et humaine dans le Christ, nous devons pareillement envisager, quant à la vie divine, l'acte de la génération du Verbe par le Père sous l'angle de la notion de nourriture spirituelle, non pas telle que la génération du Verbe est en elle-même par rapport au Père qui engendre son Fils, mais bien telle qu'elle l'est par rapport à Marie, qui y participe par sa communion spirituelle dans la foi, communion précédant, de soi, l'acte corporel de la génération

humaine du Christ ; c'est pourquoi, il est écrit, au sujet de la Parole de Dieu : «L'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu.» (Deut. 8, 3 - Mt. 4, 4) Donc, tant pour ce qui regarde la vie humaine que pour ce qui touche à la vie divine, l'acte de la génération du Christ ne peut être conçu spirituellement par Marie que sous le mode de la nourriture eucharistique. Par le fait même, considérer le mystère spirituel de Marie dans l'acte corporel de la génération du Christ revient à considérer la communion spirituelle de Marie au Christ-Eucharistie dans la relation propre avec l'acte de la fraction du pain, en tant qu'expression corporelle et matérielle de la prière d'épiclesse proprement spirituelle (voir n° 43), lequel acte de la fraction du pain est nécessairement considéré ici en plénitude dans l'acte de la communion eucharistique. Or, dans le cadre de la théologie de la grâce, l'action proprement spirituelle de la personne humaine qui va vers le Christ-Eucharistie est, comme nous l'avons vu, de l'ordre de l'intention, laquelle n'est autre que l'expression de la foi de cette même personne humaine (voir n° 51). Par conséquent, l'aspect proprement corporel de cette action spirituelle, considérée comme intention ou désir du Christ-Eucharistie, réside pleinement dans l'action matérielle ou corporelle qui consiste, pour la personne humaine, à porter la main sur le Christ-Eucharistie (voir n° 44). Mais, comme le résultat final de cette action corporelle vers le Christ-Eucharistie - résultat final qui n'est autre qu'une anticipation de la communion sacramentelle et corporelle - aboutit à une manifestation extérieure de puissance et de force physique (voir n° 46), ainsi, cette même action corporelle de la personne humaine qui porte la main sur le Christ-Eucharistie est, de soi, la manifestation corporelle et visible de sa puissance ou de son pouvoir sur le même Christ présent sous les apparences eucharistiques. Par le fait même, cette action corporelle de la personne humaine sur le Christ-Eucharistie est la source et l'origine d'un pouvoir actif sur le Christ lui-même : le pouvoir, ou puissance active, de la personne humaine sur le Christ-Eucharistie dépend entièrement de cette action corporelle de la personne humaine. Aussi, il faut nécessairement conclure que, dans le cas présent du mystère spirituel de Marie «pleine de grâce», mystère considéré dans la relation intime avec son aspect proprement corporel, qui est l'acte de la génération du Christ-Homme, Marie - par le fait même que, en vertu de sa plénitude de grâce et de sa foi, elle engendre son Fils - exerce sur ce même Fils un pouvoir ou une puissance, qui dépend absolument et entièrement de ce même acte proprement corporel de la génération humaine du Christ, et qui, en vertu de cette dépendance, est un pouvoir en plénitude, ou une omnipotence, puisque l'acte de la génération

est un acte par lequel la vie est produite en plénitude par mode de principe.

56. En vertu de sa plénitude de grâce et de sa foi, Marie exerce une omnipotence corporelle sur le Christ, son Fils, qu'elle engendre. A ce sujet, il est intéressant de noter que, lors de la circoncision de son enfant nouveau-né, Marie manifesta clairement et publiquement cette omnipotence corporelle relative à la conception du Christ, omnipotence dont la plénitude se traduit par l'imposition du nom de l'Enfant, le nom étant l'expression verbale de toute la personne ; et omnipotence dont l'aspect corporel trouve sa réalisation dans l'ablation de ce que Saint Paul appelle le «sceau de la justice de la foi» (Rm. 4, 11), signe particulier de la procréation humaine. Ainsi, Saint Luc nous dit : «Quand, après huit jours, il fallut circoncire l'enfant, on lui donna le nom de Jésus, qu'avait indiqué l'ange, avant sa conception.» (Lc. 2, 21) Cependant, comme cette omnipotence corporelle exercée par Marie sur le Christ dépend absolument de l'acte de la génération du Christ (voir n° 55), cette même omnipotence, quoique spécifiquement corporelle, est néanmoins et nécessairement d'ordre vital et humain, tant de la part de la personne humaine qui engendre, c'est-à-dire Marie, que de la part du Christ-Homme qui est engendré ; autrement dit, cette omnipotence exercée par Marie sur le Christ est d'ordre, tout à la fois et d'une manière indissociable, corporel et spirituel, et ce, en vertu du principe simple de la vie qui régit, de soi, l'acte de la génération. Par conséquent, à l'omnipotence corporelle exercée par Marie sur le Christ qu'elle engendre corporellement, doit indissociablement s'adjoindre une omnipotence, ou une puissance en plénitude, d'ordre proprement spirituel, omnipotence nécessairement relative à la conception du Christ dans l'âme ou dans l'esprit de Marie, tout comme l'omnipotence corporelle exercée par Marie sur le Christ est relative - ainsi que nous venons de le rappeler - à l'acte de la conception corporelle du même Christ (voir n° 55). Mais nous avons établi plus haut que la conception spirituelle du Christ en Marie est, de soi, de l'ordre de l'intention (voir n° 53 et 54) : Marie, en vertu de sa plénitude de grâce, conçoit spirituellement le Christ dans un acte de foi à la parole de Dieu annoncée par l'Ange (cf. Lc. 1, 35). Donc, considérée ici dans l'acte de génération du Christ, la conception spirituelle du même Christ en Marie, c'est-à-dire le mystère spirituel de Marie "pleine de grâce", ne peut en aucune façon se concevoir comme une intention proprement dite, mais bien comme une puissance spirituelle en plénitude : la conception spirituelle du Christ en Marie n'est autre que la puissance passive, d'ordre proprement spirituel et considérée nécessairement en plénitude, qui permet - comme une sorte d'intention -

l'acte de la génération du Christ-Homme par Marie, la puissance passive étant ce par quoi l'acte correspondant est réalisé et existe. Par le fait même, contrairement à l'omnipotence corporelle exercée par Marie sur le Christ qu'elle engendre, omnipotence corporelle qui dépend en tout de l'acte de la génération du même Christ, ainsi, l'omnipotence spirituelle exercée aussi et indissociablement par Marie "pleine de grâce" est, de soi, l'omnipotence, ou la puissance passive en plénitude, dont dépend absolument ce même acte de la génération du Christ.

57. En vertu de ce que nous avons établi ci-dessus (voir n° 55 et 56), nous devons affirmer, de soi, que, par le fait que le mystère spirituel de Marie "pleine de grâce" est considéré dans l'acte de la génération du Christ-Homme par Marie, sa Mère, cette dernière exerce sur le Christ, son Fils, une omnipotence d'ordre vital qui est, dans son aspect proprement corporel, l'omnipotence qui dépend absolument de l'acte de la génération du Christ, et dans son aspect proprement spirituel, la puissance en plénitude dont dépend absolument ce même acte de la génération du Christ. Cela veut dire que l'omnipotence vitale exercée par Marie sur le Christ est pleinement interne et indissociable de l'acte de la génération du Christ, omnipotence vitale considérée alors, d'une manière simple et une, en vertu du principe de la vie qui régit l'acte dont il s'agit ici, comme puissance passive et comme puissance active en plénitude, ou omnipotence proprement dite. Or, d'une part, comme l'acte de vie, dans lequel demeure indissociablement la puissance vitale par laquelle ce même acte de vie existe, est un acte de vie éternelle, puisqu'il est toujours en train de commencer, et que, par le fait même, il ne finit jamais ; et d'autre part, comme l'acte de vie, que nous considérons ici et dans lequel l'omnipotence vitale, exercée par Marie sur le Christ, demeure et persiste indissociablement, est proprement et réellement un acte de vie temporelle ; il faut nécessairement conclure que Marie exerce sur le Christ, en vertu de sa plénitude de grâce, l'omnipotence vitale de la divinité elle-même, omnipotence essentiellement composée - puisque considérée dans sa participation par la personne humaine, qui est Marie - de l'union simple entre la puissance passive en plénitude, d'ordre spirituel, et l'omnipotence active, d'ordre corporel. Cela revient à dire que Marie exerce "par grâce" la même omnipotence vitale que le Christ, en tant que Dieu, exerce "par nature", puisqu'il n'existe qu'une seule et unique omnipotence divine : «Le Fils est tout-puissant par nature, et la Mère seulement par grâce.» (Saint Alphonse-Marie de Liguori, "Les Gloires de Marie", ch. VI, § I)

58. Pour clôturer cette analyse de la fraction du pain dans la théologie de la grâce, citons quelques textes de la Sainte Ecriture relatifs aux notions établies ci-dessus. Premièrement, quant à la toute-puissance de vie divine dans son aspect corporel, ou omnipotence active, Saint Luc nous rapporte ces paroles de l'Ange à Marie : «L'Esprit-Saint viendra sur toi, et la puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre. Aussi l'être saint qui naîtra de toi sera-t-il appelé Fils de Dieu.» (Lc. 1, 35) Deuxièmement, quant à l'aspect spirituel de la toute-puissance de vie divine, en tant que puissance passive, Saint Jean nous dit : «Au commencement était le Verbe (...) A tous ceux qui l'ont reçu, il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu ; à ceux qui croient en lui, qui ne sont nés ni du sang, ni du désir de la chair, ni du désir d'un homme, mais de Dieu.» (Jn. 1, 1-12-13) Enfin, troisièmement, quant à la toute-puissance de vie divine en vertu de laquelle l'humanité du Christ a été conçue avec la coopération de Marie, Saint Matthieu nous donne ce très beau résumé : «Voici comment naquit Jésus-Christ : comme Marie, sa mère, avait été fiancée à Joseph, avant leur union elle se trouva enceinte par l'action de l'Esprit-Saint.» (Mt. 1, 18) C'est ce que nous retiendrons de notre troisième analyse.

59. Tirons maintenant les conclusions des trois analyses initiales que nous avons élaborées au sujet de la fraction du pain considérée dans le cadre de la relation entre la grâce de Dieu et le libre arbitre de l'homme. Ainsi, en vertu de tout ce qui a été dit précédemment, nous pouvons affirmer que Marie "pleine de grâce" est la seule et unique personne humaine qui est pleinement capable de communier au Christ-Eucharistie, et donc, d'obtenir la vie éternelle qui est en Jésus, son Fils selon la chair. Mais, comme Dieu veut absolument le salut de tous les hommes et femmes qu'il a créés dans son Amour (bien que tous ne seront effectivement pas sauvés), le Seigneur a mis en Marie la potentialité de participer à la plénitude de grâce qui est la sienne propre. Autrement dit, le salut de l'homme réside dans la participation active, libre, et pleinement consentie (bien que non nécessairement réalisée en totale connaissance de cause) à toute la potentialité de la grâce qui est en Marie. C'est en devenant en quelque sorte semblable à Marie qui est Immaculée dans sa Conception que tous les hommes et toutes les femmes sont appelés à réaliser en eux le dessein éternel de Dieu tel que Saint Paul l'a décrit en ces termes : "Dieu nous a comblés, du haut des cieux, de toute bénédiction spirituelle dans le Christ, en nous choisissant en lui dès avant la création du monde pour être saints et irréprochables (immaculés) à ses yeux." (Ep. 1, 3-4) Cependant, comme Marie n'est pas Dieu, mais bien une

créature humaine, la plénitude de grâce qui est en Marie, et toute la puissance qui en découle, peut malheureusement être mise en échec par la liberté de l'homme ou de la femme qui refuserait, de quelque manière que ce soit, de se laisser attirer par l'Amour de Dieu, car alors, ce ne serait pas directement la grâce de Dieu qui se trouverait rejetée, mais bien la personne même de Marie, simple créature, considérée dans toute sa dimension personnelle comme "pleine de grâce", cette dernière expression n'étant autre que le nom même de Marie, c'est-à-dire l'expression verbale de toute sa personne. Terminons en disant que, dans la suite de cette étude, nous traiterons uniquement le cas où la grâce de Dieu est réellement efficace et parvient à sauver l'homme ou la femme d'une manière absolument libre : nous allons voir comment la grâce de Dieu triomphe dans le monde pour donner naissance à ce grand Mystère qu'est l'Eglise, "Sacrement universel du salut" (Concile Vatican II, Constitution "Lumen gentium", n. 48)

Chapitre II

La Grâce efficace dans la Sainte Ecriture ou Le Mystère de la Grâce tel que l'Esprit-Saint l'a révélé

INTRODUCTION

60. L'introduction du second chapitre de notre étude sur la relation entre la grâce et le libre arbitre va nous permettre de voir sous un nouveau jour, d'une manière plus concise et plus simple, tout ce qui a été développé dans les trois analyses initiales consacrées à la fraction du pain. Ainsi, telle que nous l'avons décrite lors de notre première analyse ("La fraction du pain dans la théologie de la liturgie"), la fraction du pain nous est apparue comme une action ou un rit liturgique proprement matériel et corporel qui possède conjointement et simultanément, en tant qu'acte humain (voir n° 42 et 43), un aspect essentiellement spirituel dans la réalité appelée "épiclèse", telle que nous l'avons amplement développée dans notre deuxième analyse. Or, nous avons vu que la prière d'épiclèse englobe et comprend en elle les deux actions sacramentelles de la consécration et de la communion. De plus, comme la prière est essentiellement simple et une, ces deux actions sacramentelles de la célébration eucharistique doivent nécessairement être considérées d'une manière une et indissociable. Donc, comme la consécration est une action proprement divine, et comme la communion est une action proprement humaine (voir n° 46), il s'ensuit que la prière d'épiclèse, pour être comprise d'une manière pleine et entière, doit être

envisagée comme un acte toujours accompli, d'une manière une et indissociable, et par Dieu, et par l'homme. Ainsi, à la considération de la prière en tant qu'acte humain, telle que nous l'avons étudiée dans la deuxième analyse, est venu s'ajouter l'étude de la prière en tant qu'acte divin : il s'agit de l'analyse de la fraction du pain dans la théologie de la grâce, puisque toute action divine "ad extra", telle que la réalisation du sacrement, n'est pas nécessaire à la divinité, mais bien absolument gratuite, c'est-à-dire faite par grâce et par faveur ; et puisque le sacrement que Dieu réalise ici n'est autre que celui par lequel le Christ, vrai Dieu et vrai Homme, est rendu présent : c'est le sacrement du Verbe incarné qui est "plein de grâce" (Jn. 1, 14).

61. Nous n'avons pas l'intention d'élaborer ici un traité complet sur la grâce : nous allons simplement donner, dans les pages qui suivent, un canevas pouvant servir ultérieurement à l'élaboration d'un tel traité, canevas établi sur les conclusions extraites des analyses précédentes. Ainsi, dans notre analyse sur la fraction du pain dans la théologie de l'homme, nous avons pu donner cette conclusion : l'épiclese est l'expression spirituelle d'une démarche corporelle de la personne humaine qui va vers l'Eucharistie pour la prendre et s'en nourrir (voir n° 44). Comme cette conclusion repose sur le fait que tant l'action de la fraction du pain que l'action de l'épiclese trouvent leur plénitude dans l'acte nutritif et vital de la communion eucharistique, c'est proprement le principe de la vie humaine qui est à l'origine de l'aspect spirituel de l'acte de la fraction du pain. Il s'en est suivi que l'analyse de la fraction du pain dans la théologie de la grâce, en tant qu'analyse de l'aspect spirituel de la fraction du pain, n'a pu s'accomplir que dans la référence propre et exclusive à l'acte vital de la communion eucharistique : l'épiclese, ainsi que nous l'avons déjà dit (voir n° 45), doit être considéré uniquement dans l'action proprement vitale de la communion sacramentelle. Par le fait même, dans le cadre de la relation entre la grâce et le libre arbitre, l'acte de la fraction du pain ne doit pas être compris en lui-même, mais sous la forme de sa plénitude, qui est l'acte de manducation du sacrement de l'Eucharistie.

62. Nous considérons la prière d'épiclese dans l'acte même de la communion sacramentelle. Or, celle-ci, quoiqu'étant et restant toujours une communion de vie humaine et naturelle, est cependant une union intime de vie entre le Christ et la personne humaine, union considérée d'un point de vue tout surnaturel et divin, selon ces paroles du Christ lui-même : "Celui qui mange ma chair et boit mon sang, demeure en moi, et moi en lui. Tout comme le

Père, qui m'a envoyé, est vivant, et comme je vis par le Père, ainsi celui qui me mange vivra pour moi." (Jn. 6, 56-57) Ainsi, comme la prière, étant spirituelle, est simple, on peut dire que l'union du Christ et de la personne humaine dans la communion eucharistique est simple et une : il s'agit d'une communion sacramentelle et spirituelle tout à la fois. Autrement dit, tous ceux qui communient non seulement sacramentellement mais aussi spirituellement au Christ présent en eux sont véritablement "participants de la nature divine" (2 P. 1, 4) et comme des "Dieux" (Ps. 81, 6 - Jn. 10, 34). Mais, Dieu est, de soi, unique ; et, en tant que tel, il se suffit pleinement à lui-même. Par conséquent, la personne humaine qui communie ne participe pas à la divinité par nécessité, mais par grâce ou par faveur divine. Or, comme cette similitude sur le rapport de la vie divine et éternelle, entre le Christ et la personne humaine repose uniquement sur le caractère simple de la prière d'épiclèse, on peut conclure, de tout ce qui précède, que la prière d'épiclèse, en tant qu'action à la fois divine et humaine (voir n° 60), est l'action dans laquelle s'allient éternellement la grâce de Dieu et la liberté de l'homme, exprimée pleinement par la prière d'épiclèse ; et que, par le fait même, la prière d'épiclèse est le lieu exclusif où agit la grâce efficace de Dieu, c'est-à-dire celle qui sauve pour l'éternité selon le mot de Saint Paul : "C'est par la grâce que vous êtes sauvés." (Ep. 2, 5)

63. Dans la communion eucharistique, l'effet de la grâce efficace consiste à rendre égaux et semblables entre eux le Christ et la personne humaine qui communie, et ce, sur le seul rapport de la vie divine et éternelle (voir n° 62). Or, tant dans la personne du Christ présent dans l'Eucharistie, que dans la personne humaine qui communie, la vie divine est unie simplement, par le principe même de la vie, à leur humanité respective, quoique sous un mode différent pour chacune d'elles, le Christ étant Dieu par nature, et la personne humaine par grâce ou par participation. Donc, on peut affirmer que, dans la communion eucharistique, tant le Christ que la personne humaine qui communie sont égaux et semblables entre eux, non seulement sur le rapport de la vie divine, mais aussi, par le fait même, sur le rapport de la vie humaine. Autrement dit, la personne du Christ et la personne humaine qui communie à l'Eucharistie sont égales et semblables entre elles. Mais, à la manière humaine, on ne peut absolument pas concevoir une similitude entre deux personnes, si ce n'est dans le cas propre et exclusif où ces deux mêmes personnes sont unies entre elles par le lien du mariage, c'est-à-dire si elles sont l'époux et l'épouse l'une de l'autre : "L'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme ; et les deux ne feront qu'une seule chair."

(Mt. 19, 5 - cf. Gn. 2, 24) Comme le Christ est homme, il est évidemment l'époux ; et donc la personne humaine qui communie est l'épouse, qu'elle soit humainement homme ou femme, puisque, parlant de la vie éternelle participée par l'homme, le Seigneur a déclaré : "Ceux qui seront trouvés dignes d'avoir part au siècle à venir et à la résurrection d'entre les morts, n'auront ni femme ni mari. Ils ne peuvent plus mourir parce qu'ils sont comme les anges et qu'ils sont fils de Dieu, étant fils de la résurrection." (Lc. 20, 35-36)

64. Par la grâce efficace de Dieu unie à la liberté de l'homme, le Christ-Eucharistie et la personne humaine qui communie sont unis entre eux, comme l'époux et l'épouse, par le lien matrimonial. Or, le mariage exige, de soi, un don plein et entier de chacun des époux à son partenaire : le don total de la personne à son conjoint est absolument essentiel pour l'existence du lien matrimonial. Par conséquent, comme la similitude entre le Christ-Eucharistie et la personne qui communie, et, par le fait même, le lien sponsal ou matrimonial qui en découle, repose entièrement sur le fait que la prière d'épiclesse est considérée comme agissant dans l'acte vital de la communion eucharistique (voir n° 61), il s'ensuit que la prière d'épiclesse jouit nécessairement, dans le cas qui nous occupe, du caractère de plénitude. Par le fait même, on doit affirmer, d'une part, que l'âme ou l'esprit de la personne humaine qui communie à l'Eucharistie est absolument et sans doute possible "pleine de grâce" (Lc. 1, 28) ; et d'autre part, que l'acte vital et nutritif de la communion eucharistique de cette même personne humaine est nécessairement un acte de vie en plénitude, parce qu'en lui agit la prière d'épiclesse qui lui confère le caractère de plénitude : il s'agit donc d'un acte nutritif et vital accompli par mode de génération ou de procréation. Ainsi, nous pouvons aisément conclure que l'union sponsale réalisée dans la communion eucharistique au moyen de la grâce efficace n'est autre que l'union entre le Christ et la Vierge Marie, sa Mère, qui est alors et tout en même temps son Epouse ou sa "femme" (Jn. 2, 4 - 19, 26). Cependant, comme le Christ est considéré ici, selon un aspect divin, comme celui qui donne la vie divine à Marie ; et comme ce n'est pas directement au Fils-Verbe, mais bien à l'Esprit-Saint qu'est attribué le fait de donner la vie divine (puisque, selon le Credo, "il est Seigneur et il donne la Vie") ; il faut préciser que la Vierge Marie est, d'une manière directe, l'Epouse de l'Esprit-Saint, et qu'Elle n'est qu'indirectement l'Epouse du Christ, son Fils-Homme, sur lequel l'Esprit-Saint repose (cf. Lc. 4, 18 - Is. 61, 1) comme le Maître sur son Serviteur.

65. Nous venons d'établir que, par le moyen de la grâce efficace qu'elle possède en plénitude sous le mode de la prière d'épiclese, la Vierge Marie est l'Épouse du Christ et semblable à Lui dans l'acte vital et nutritif de la communion eucharistique accompli par elle selon le mode de la génération. Or, comme la prière d'épiclese, en tant que communion spirituelle, est une préparation à la communion sacramentelle et corporelle, cette même prière d'épiclese n'est pas autre chose que la conception en esprit ou l'intention proprement dite de concevoir corporellement et d'engendrer le Christ selon son humanité, c'est-à-dire le Corps du Christ. De plus, il est clair qu'au moment où le Christ-Homme est conçu en esprit par la Vierge Marie, le même Christ n'existe pas encore selon son humanité. Enfin, comme la prière d'épiclese s'accomplit pendant le temps compris entre l'acte de la consécration et celui de la communion sacramentelle, et donc, nécessairement après l'acte par lequel le Christ est sacramentellement présent et existe, c'est-à-dire après l'acte de la consécration, il faut conclure de ce qui précède que la prière d'épiclese, en tant que conception spirituelle de Christ-Homme par la Vierge Marie, est de l'ordre du mystère, puisque seule la notion de mystère peut concilier ce qui dépasse la raison créée, tel qu'est ici le fait que le Christ-Homme existe déjà et n'existe pas encore tout à la fois et sous le même rapport. Par conséquent, par le moyen de la grâce efficace agissant dans son âme, c'est proprement le Corps mystique du Christ que la Vierge Marie conçoit dans son esprit au sein de l'acte vital et nutritif de la communion eucharistique. Mais il faut encore ajouter, qu'en vertu du caractère de plénitude qui caractérise la communion eucharistique de Marie (voir n° 64), il s'agit ici de tout le Corps mystique du Christ, ou le Corps mystique du Christ en plénitude, que Marie conçoit spirituellement ; et de même, qu'en vertu du principe de la vie, principe qui concerne absolument toute la personne humaine qui vit, et principe qui régit l'acte de la communion eucharistique que nous étudions, il faut donner, de soi, à la Vierge Marie, le nom de Personne mystique du Christ : elle est d'une manière personnelle, mystiquement, mais réellement, «le Corps du Christ» (1 Co. 12, 27).

66. Dans l'acte vital de la communion eucharistique, Marie, Mère du Christ, est aussi son Épouse, par le moyen de la grâce efficace de Dieu et en vertu de sa prière ; elle porte alors le nom de la réalité qui est la sienne, celle de "Personne mystique du Christ". Par le fait même, c'est proprement en Marie que le Corps mystique du Christ communique spirituellement à l'Eucharistie,

puisque ce même Corps mystique du Christ est uni simplement à l'esprit ou à l'âme de Marie en qui il est conçu et engendré. De plus, il faut affirmer que le Corps mystique du Christ communie spirituellement à l'Eucharistie avec Marie, puisque, étant donné qu'il s'agit ici de l'action de l'épiclese au sein de la communion sacramentelle ou corporelle, Marie et tous et chacun des membres du Corps mystique du Christ sont des personnes qui, étant composées d'un corps et d'une âme, et vivant dans le temps, qui est le domaine relatif à toute action sacramentelle, sont nécessairement séparées en vertu de leur condition corporelle, tout en demeurant cependant toujours unies en esprit. Enfin, on doit nécessairement déclarer et définir le fait essentiel que le Corps mystique du Christ ne communie spirituellement à l'Eucharistie que par Marie. En effet, comme Marie communie en plénitude à l'Eucharistie, tant dans son âme que dans son corps (voir n° 64), et comme l'Eucharistie donne la vie éternelle à celui qui la mange en corps et en âme, ainsi, on ne peut pas ne pas affirmer que, dès l'instant de l'Incarnation du Verbe en son sein, Marie, par le moyen de la grâce efficace de Dieu, est immortelle selon son âme et selon son corps, c'est-à-dire selon que l'on considère Marie, non seulement comme simple personne humaine, mais, bien plus encore, comme la Personne mystique du Christ. A Marie, considérée dans son âme et dans son corps, s'appliquent donc ces paroles : «Le pain du ciel est tel que si l'on en mange, on ne meurt point.» (Jn. 6, 50) Par conséquent, l'union sponsale, entre le Christ et Marie, et par là même, cette même union entre l'Esprit-Saint et Marie (voir n° 64), réalisée dans la communion eucharistique par le moyen de la grâce efficace, est absolument et éternellement indissoluble, et donc, la communion spirituelle du Corps mystique du Christ à l'Eucharistie, qui s'accomplit certainement en Marie et avec Marie, se réalise, non moins certainement, par Marie. Pour conclure, étant donné que la communion eucharistique est le lieu exclusif de la grâce efficace et du salut (voir n° 62), nous devons tenir pour certain que Marie est médiatrice de la grâce efficace entre le Christ et son Corps qui est l'Eglise : c'est par Marie, avec Elle, et en Elle que le Corps mystique du Christ accomplit son salut par la grâce efficace du Christ qui est Dieu.

DÉVELOPPEMENT

67. Pour que nous puissions donner à Dieu notre âme, et donc notre liberté, nous devons avoir en nous la grâce de Dieu : Dieu ne peut recevoir que ce qui lui est agréable. Par le fait même, donner son âme à Dieu, c'est lui rendre grâce, puisque la grâce est son bien propre. Or, le Christ a dit : "Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie ("animam", dans le texte latin de la Vulgate) pour ses amis." (Jn. 15, 13) Il s'ensuit que "rendre grâce à Dieu" et "aimer Dieu" sont une seule et même chose. La grâce, considérée en elle-même, et la charité ont donc entre elles une relation étroite, indissociable. C'est-à-dire qu'il s'agit ici du rapport entre la production de la grâce par Dieu, ou action de grâce de Dieu vis-à-vis de l'homme, et l'utilisation de la grâce par l'homme, ou action de grâce de l'homme vis-à-vis de Dieu. Comme la célébration de l'Eucharistie est l'expression "de la louange et de l'action de grâce" (Concile Vatican II, Décret sur le Ministère et la vie des prêtres, n° 5), ce lien fondamental entre la grâce et la charité se trouve être au coeur de toute la problématique de la célébration eucharistique. L'étude de ce lien en Marie va nous permettre d'en donner une explication, autant que ce mystère peut être pénétré, puisque "de l'Eglise, selon l'enseignement de Saint Ambroise, la Mère de Dieu est le modèle dans l'ordre de la foi, de la charité et de la parfaite union au Christ." (Concile Vatican II, Constitution "Lumen gentium", n. 63)

68. En tant que résultat ou plénitude d'une démarche surnaturelle de l'Eglise qui, dans la foi, va vers le Christ-Eucharistie, la communion eucharistique, quoiqu'étant et restant toujours une communion de la vie humaine naturelle, est cependant une union intime de vie entre le Christ et l'Eglise, union considérée d'un point de vue tout surnaturel et divin : "Celui qui mange ma chair et boit mon sang, demeure en moi, et moi en lui. Tout comme le Père, qui m'a envoyé, est vivant, et comme je vis par le Père, ainsi celui qui me

mange vivra par moi." (Jn. 6, 56-57) Or, toute union surnaturelle de l'homme avec Dieu dans le Christ ne peut s'accomplir que dans la mesure où l'homme est agréable à Dieu, c'est-à-dire s'il possède la grâce de Dieu (voir n° 67). Donc, l'action de l'Eglise qui va vers le Christ pour s'unir à lui dans la communion eucharistique repose fondamentalement sur le don de la grâce accordée aux hommes par Dieu : "Nul ne peut venir à moi si cela ne lui a été donné par le Père." (Jn. 6, 65) Autrement dit, cette action de l'Eglise vis-à-vis de l'Eucharistie, ou communion eucharistique, est la plénitude d'une action dans laquelle l'Eglise va au Christ avec la grâce divine qu'elle a reçue : c'est "une action de grâce" en plénitude.

69. Ainsi que nous l'avons rappelé, la communion eucharistique est l'acte de la fraction du pain considéré dans sa plénitude (voir n° 61). Par conséquent, en vertu de la relation entre la fraction du pain et l'épiclese, nous devons considérer l'acte de la communion eucharistique comme l'expression corporelle de l'action proprement spirituelle de l'Eglise qui va en action de grâce vers le Christ-Eucharistie. Or, nous avons vu que la démarche de l'Eglise qui va vers l'Eucharistie s'accomplit intérieurement au moyen de la puissance spirituelle de la foi, puissance manifestée extérieurement par la puissance corporelle qui brise et rompt les accidents du pain eucharistique (voir n° 46). Par conséquent, l'action de grâce qui est exprimée extérieurement par l'acte de la fraction du pain considéré dans sa plénitude, c'est-à-dire par l'acte de la communion eucharistique, n'est autre que l'action de la grâce puissante ou efficace. Mais, comme le Christ est personnellement présent dans l'Eucharistie, et comme le même Christ, en tant qu'auteur et source de la grâce, est "plein de grâce" (Jn. 1, 14), il s'ensuit que, lorsque l'Eglise va vers le Christ-Eucharistie avec la grâce efficace de Dieu, cette même grâce efficace retourne à son auteur et se confond avec lui : c'est une action de l'Eglise qui rend grâce à Dieu dans le Christ-Eucharistie. Par le fait même, la communion eucharistique, qui est l'union du Christ-Eucharistie et de l'Eglise, est à proprement parler la réalisation sacramentelle, et, par là même, l'expression corporelle de la grâce efficace. Aussi, tout notre propos sera d'étudier l'acte de la communion eucharistique sous l'angle de la notion de grâce efficace, et, par là même, de dresser un canevas propre à élaborer un traité complet sur la relation entre la grâce de Dieu et le libre arbitre de l'homme.

70. De soi, la grâce efficace est une action conjointe de la grâce de Dieu et du libre arbitre de l'homme. Comme la communion eucharistique est la

manifestation sacramentelle de la grâce efficace, nous devons nécessairement trouver dans la notion de communion à la fois l'action de la grâce de Dieu et l'action de la liberté humaine. Or, communier au Corps et au Sang du Christ, c'est "annoncer la mort du Seigneur", ainsi que Saint Paul nous l'enseigne : "Toutes les fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne." (1 Co. 11, 26) Donc, c'est dans cette action d'annoncer la mort du Seigneur que concourent tout à la fois la grâce de Dieu et la liberté de l'homme. En effet, dans l'expression "la mort du Seigneur" apparaît clairement le sacrifice rédempteur de la Croix offert pour la "rémission des péchés" (Mt. 26, 28), qui est la grâce première et fondamentale nécessaire à tous les descendants d'Adam qui, tous, "ont péché" (Rm. 5, 12). Et, dans l'expression "annoncer" se trouve la proclamation de foi en la divinité du Christ : la foi est nécessaire pour annoncer et proclamer que l'Homme crucifié et mort sur la Croix n'est pas seulement homme, mais aussi Seigneur et Dieu ; la foi engageant par elle-même le libre arbitre de l'homme, dans l'expression "annoncer" apparaît donc manifestement la liberté humaine. Ainsi, dans la notion de communion eucharistique se retrouvent les deux notions de grâce et de liberté. Mais si nous recherchons quel est le fondement profond et radical de la grâce efficace, nous constatons qu'il s'agit de l'amour. En effet, Saint Jean nous assure que "tout esprit qui proclame Jésus-Christ incarné, est de Dieu" (1 Jn. 4, 2), c'est-à-dire un fait qui trouve sa réalisation ultime dans cet autre fait : "annoncer la mort du Seigneur". Or, le même Apôtre ajoute : "Quiconque aime est né de Dieu" (1 Jn. 4, 7). De plus, Saint Jean précise que "l'amour vient de Dieu" (1 Jn. 4, 7) ; et aussi : "En ceci consiste l'amour : non pas que nous ayons aimé Dieu, mais que lui nous a aimés, et a envoyé son Fils expier nos péchés." (1 Jn. 4, 10) Ainsi, nous pouvons distinguer, dans la grâce efficace, une action proprement divine et une action proprement humaine : l'action divine consiste dans l'amour de Dieu pour l'homme, amour réalisé dans la mort du Fils même de Dieu, puisqu'il "m'a aimé et s'est livré pour moi" (Ga. 2, 20) ; l'action humaine consiste dans une communion, par la foi, à l'amour de Dieu pour l'homme, communion par laquelle l'homme aime Dieu et rend ainsi, avec l'amour même de Dieu, amour pour amour : "Nous avons connu l'amour que Dieu a pour nous, et nous y avons cru." (1 Jn. 4, 16). Or, cette action humaine est toujours seconde par rapport à l'action divine qui est première, selon ces paroles : "Nous aimons parce que lui (Dieu), le premier, nous a aimés." (1 Jn. 4, 19) L'action humaine est donc dans la totale dépendance de l'action divine : l'homme agit en tout selon la volonté éternelle de Dieu ; cependant, comme il s'agit d'un acte d'amour, l'action

humaine, est essentiellement libre et sans contrainte : l'homme n'est pas mû par la grâce ou amour de Dieu, mais il est attiré par cet amour qui "est puissant comme la mort" (Cant. 8, 6).

71. L'amour entre Dieu et l'homme est le fondement radical de la grâce efficace. Mais, il faut aller plus loin. Ainsi, Saint Jean nous dit, par deux fois, que "Dieu est amour" (1 Jn. 4, 8 et 16). Par conséquent, lorsque Dieu témoigne de son amour pour l'homme, c'est-à-dire lorsqu'il fait à l'homme le don de la grâce, qui est un bien divin créé, il entend donner véritablement à l'homme tout ce qu'il est en tant que Grâce incréée : dans et par son acte d'amour gratuit, Dieu veut se donner tout entier à l'homme. De même, lorsque l'homme reçoit librement, dans et par la foi, le don de Dieu qui est son Amour, il entend faire à Dieu le don entier de toute sa personne : "par (la foi) l'homme s'abandonne tout entier et librement à Dieu" (Concile Vatican II, Constitution "Dei Verbum", n° 5). La grâce efficace est donc une action commune dans laquelle Dieu se donne à l'homme et l'homme à Dieu : "Dieu a tant aimé le monde, qu'il a donné son Fils unique ; ainsi, tout homme qui croit en lui ne périra pas, mais aura la vie éternelle." (Jn. 3, 16) Comme la notion de don divin possède en soi un caractère stable et permanent, Saint Jean résume en ces quelques mots toute l'économie de la grâce efficace : "Celui qui proclame que Jésus est le Fils de Dieu, Dieu demeure en lui, et lui en Dieu." (1 Jn. 4, 15) Mais si nous examinons le concept de la grâce efficace comprise du point de vue de la notion de don, nous distinguons l'action de Dieu, toujours premier, qui donne, et l'action de l'homme, toujours second et dépendant de Dieu, qui reçoit, moyennant la foi. Autrement dit, nous pouvons considérer : un terme premier, Dieu ; un terme second, l'homme ; un terme intermédiaire, la foi vive informée par la charité. Par conséquent, l'action de Dieu consiste à déposer son don dans la foi de l'homme, c'est-à-dire dans son intelligence, faculté de l'âme où réside la vertu de foi. L'action de l'homme, après avoir reconnu la présence du don de Dieu dans son intelligence, consiste ensuite à recevoir le don de Dieu en accomplissant un acte de la volonté, faculté de l'âme où réside la vertu de charité qui informe la foi. Saint Jean nous dit en effet : "Nous avons connu (= par l'intelligence) l'amour que Dieu a pour nous, et nous y avons cru (= par la volonté)." (1 Jn. 4, 16) Or, dans l'âme humaine considérée "in via", les diverses facultés de mémoire, d'intelligence et de volonté, s'exercent nécessairement en des temps distincts. Il s'ensuit que l'action de Dieu qui aime l'homme en lui donnant sa grâce, et l'action de l'homme qui aime Dieu par la vertu de charité, sont deux actions qui s'accomplissent en des temps distincts ; c'est

pourquoi Saint Augustin nous enseigne que "gratia praevenit caritatem" (en français : "la grâce devance la charité") (De dono perseverantiae, c. 16, PL 45, 1018). Autrement dit, l'action de Dieu qui se donne à l'homme s'accomplit en un temps premier, et l'action de l'homme qui se donne à Dieu s'accomplit en un temps second. La grâce efficace est donc le résultat de ces deux actions et elle est réalisée lorsque le temps second est clos : elle est le sommet et le couronnement de l'action humaine s'accomplissant dans la dépendance de l'action divine.

72. Mais ce qu'il faut surtout remarquer dans cette action commune de Dieu et de l'homme pour la réalisation de la grâce efficace, c'est que la grâce donnée à l'homme par Dieu tend nécessairement vers l'infini, puisqu'il s'agit du don de Dieu lui-même (voir n° 71). Il est donc nécessaire que l'élément intermédiaire, c'est-à-dire la foi, qui sert à l'homme pour recevoir le don de Dieu, soit capable de recevoir un don tendant vers l'infini : la foi dont il s'agit doit être du même ordre que le don qu'elle doit recevoir. Autrement dit, l'homme qui, par sa foi, reçoit le don de Dieu, en tant que ce don est Dieu lui-même, doit être du même ordre que Dieu : il doit être de l'ordre divin, il doit être Dieu, au moins d'une certaine manière. Or, d'une part, pour être Dieu, il suffit de posséder quelqu'une des perfections divines. D'autre part, la notion de grâce efficace, telle que nous l'avons définie (voir n° 69), repose sur la notion de puissance qui caractérise la foi dans la communion eucharistique. Donc, il nous faut rechercher quel est l'homme qui, tant qu'il est "in via", c'est-à-dire capable d'exercer sa foi, possède la perfection divine de la puissance, c'est-à-dire la toute puissance divine. Pour ce faire, résumons d'abord ce que nous avons établi précédemment. Dans la réalisation de la grâce efficace, interviennent trois éléments (voir n° 71) : un élément premier, qui donne ; un élément second, qui reçoit ; un élément intermédiaire, qui sert à donner et à recevoir tout à la fois. Celui qui donne la grâce, c'est proprement le Christ ; et celui qui reçoit la grâce, c'est proprement celui qui croit au Christ Fils de Dieu. Saint Jean dit en effet que le Christ est "plein de grâce et de vérité" (Jn. 1, 14) et que "de sa plénitude nous avons tous reçu" (Jn. 1, 16). L'élément intermédiaire, la foi, sert donc à transmettre la grâce du Christ à "ceux qui croient en lui" (Jn. 1, 12), et réciproquement, puisque "celui qui proclame que Jésus est le Fils de Dieu, Dieu demeure en lui, et lui en Dieu" (1 Jn. 4, 15).

73. Saint Jean insiste sur le mode par lequel la grâce efficace se réalise ; il s'agit du mode de la naissance ou de la génération : "A tous ceux qui l'ont

reçu, il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu ; à ceux qui croient en lui, qui ne sont nés ni du sang, ni du désir de la chair, ni du désir d'un homme, mais de Dieu." (Jn. 1, 12-13) Ainsi, d'une part, entendu sous ce mode de la génération, celui qui donne la grâce doit être considéré comme celui qui engendre. En tant qu'image (cf. Col. 1, 15) du Père, le Christ est vraiment notre Père dans l'ordre de la grâce et alors, selon ce rapport, on peut attribuer au Fils de Dieu ces paroles de Saint Jacques, qui déclare : "Tout don excellent, tout présent parfait vient d'en haut : il descend du Père des lumières (...) C'est volontairement qu'il nous a engendrés par sa parole de vérité." (Jc. 1, 17-18) Saint Paul, à l'imitation du Christ, rapporte d'ailleurs dans sa première épître aux Corinthiens : "C'est moi qui, par l'évangile, vous ai engendrés dans le Christ Jésus." (1 Cor. 4, 15) D'autre part, ceux qui reçoivent la grâce doivent alors être considérés comme ceux qui sont engendrés par le Christ : ils sont des "enfants de lumière" (Ep. 5, 8), c'est-à-dire des enfants du Christ, qui est "la véritable Lumière" (Jn. 1, 9). Mais ceux qui sont engendrés par le Christ doivent surtout être considérés comme ne pouvant pas engendrer. Le Seigneur a dit en effet : "Ceux qui seront trouvés dignes d'avoir part au siècle à venir et à la résurrection d'entre les morts, n'auront ni femme, ni mari. Ils ne peuvent plus mourir parce qu'ils sont comme les anges et qu'ils sont fils de Dieu, étant fils de la résurrection." (Lc. 20, 35-36) C'est-à-dire que, dans "le siècle à venir", ou dans la vie éternelle, nul n'a la possibilité d'engendrer, tant naturellement (selon le corps) que surnaturellement (selon l'esprit), car tous sont tournés vers Dieu qui les a engendrés : "tous vivent pour Dieu" (Lc. 20, 38). Or, la vie éternelle est déjà commencée ici bas par la foi, puisque le Christ a dit : "Celui qui croit en moi a la vie éternelle." (Jn. 6, 47) Donc, tous ceux qui sont nés de Dieu par la foi ne peuvent pas engendrer. Aussi, le premier élément peut se réduire à "celui qui engendre", ou à "celui qui peut engendrer", et le second élément à "celui qui ne peut pas engendrer". Ces deux éléments s'opposent donc sur la notion de génération. Mais comme l'élément intermédiaire - la foi - est commun à l'action de Dieu qui donne la grâce et à l'action de l'homme qui la reçoit, on peut dire que cet élément intermédiaire agit en médiateur qui concilie les deux éléments extrêmes qui s'opposent. Or, tout médiateur possède nécessairement, au moins d'une certaine manière, le caractère de chacun des deux termes extrêmes qu'il unit. Il s'ensuit que la foi doit posséder à la fois le caractère propre de celui qui peut engendrer, et le caractère propre de celui qui ne peut pas engendrer. Autrement dit, la personne qui possède la foi permettant de transmettre la grâce du Christ à ceux qui croient en lui, et réciproquement, doit pouvoir engendrer, et, tout à la fois, ne pas pouvoir

engendrer, toutes choses entendues soit corporellement, soit spirituellement. Comme la grâce efficace, qui est toute spirituelle, trouve sa réalisation sacramentelle, et son expression corporelle, dans la communion eucharistique, qui est tout ensemble et spirituelle et corporelle, on peut conclure que cette personne n'est autre que Marie, Mère de Dieu, "la Vierge qui doit concevoir et enfanter un fils" (Is. 7, 14).

74. Marie, Vierge et Mère, est la personne qui, par sa foi, a reçu pour nous l'Amour de Dieu lors de l'Incarnation du Verbe : "En ceci est apparu l'amour de Dieu pour nous : il a envoyé son Fils unique dans le monde, afin que nous vivions par lui." (1 Jn. 4, 9) Or, Marie, qui est "toujours Vierge" et qui se demandait comment son enfantement allait "se faire" (cf. Lc. 1, 34), ne put devenir Vierge et Mère qu'après avoir reçu en son esprit les explications suivantes données par l'Archange Gabriel : "L'Esprit-Saint viendra sur toi, et la puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre." (Lc. 1, 35) De plus, Marie, par l'Incarnation du Verbe, devint épouse de l'Esprit-Saint ; elle donna toute sa personne à Celui qui est "la Puissance du Très-Haut" (Lc. 1, 35) : "L'Esprit-Saint est déjà descendu sur elle ; elle est devenue son épouse fidèle à l'Annonciation." (S.S. Jean-Paul II, Encyclique "Redemptoris Mater", n° 26) Donc, de ce qui précède, nous pouvons affirmer que Marie, Vierge et Mère, est la personne humaine qui, étant "in via", a reçu, par le don de sa personne, la perfection divine de la toute-puissance : Marie, épouse de l'Esprit-Saint, est toute-puissante d'une manière personnelle. Comme le nom de Marie, c'est-à-dire l'expression de toute sa personne, est "pleine de grâce" (Lc. 1, 28), Saint Alphonse-Marie de Liguori nous enseigne, au sujet du Christ et de Marie, que "le Fils est tout-puissant par nature, et la Mère seulement par grâce." (Gloires de Marie, ch. VI, § I) Finalement, si nous considérons l'acte de la fraction du pain dans son rapport avec le domaine de la grâce, nous voyons que c'est Marie qui, par sa foi puissante et forte, combat spirituellement pour l'Eglise, en lui rompant le Pain de Vie, afin de lui permettre d'aller sans obstacle au Christ de l'Eucharistie.

SYNTHÈSE

75. La fraction du pain est une action proprement matérielle et corporelle, telle que nous l'avons décrite en tant que rit liturgique ; mais cette action, si on la considère comme acte humain, possède aussi, conjointement et simultanément à l'aspect corporel qui lui est propre, un aspect essentiellement spirituel, qui est exprimé par la réalité que nous appelons épiclese. Mais nous n'avons envisagé l'aspect spirituel de la fraction du pain qu'en vertu d'une relation dialectique entre ce même aspect spirituel et l'aspect corporel de la fraction du pain, aspects considérés, l'un comme premier, et l'autre comme second (voir n° 44). De plus, si nous nous rapportons aux conclusions de notre analyse de la fraction du pain, nous constatons que la notion la plus spirituelle - car la plus proche de Dieu qui "est esprit" (Jn. 4, 24) - est celle de la foi par laquelle la personne humaine, au moyen de la prière d'épiclese, entre en contact avec le Dieu de l'Eucharistie (voir n° 45). De plus, nous avons établi l'existence d'une certaine puissance que possède en propre cette même vertu de foi, puissance spirituelle manifestée et exprimée corporellement dans l'action physique et matérielle de la fraction du pain (voir n° 46). Donc, nous pouvons dire que la notion la plus spirituelle du rit liturgique de la fraction du pain consiste en la puissance spirituelle exercée sur Dieu lui-même par la personne humaine. Mais il est hors de doute que Dieu, en tant que Créateur et "Dominateur" (Ap. 1, 8), est absolument tout-puissant : il détient en lui et pour lui toute la puissance qui soit et quelle qu'elle soit. Par conséquent, la puissance spirituelle que possède la personne humaine en vertu de sa foi n'est et ne peut être un droit de la personne humaine, mais seulement et uniquement une faveur ou une grâce de la libéralité divine du Créateur à l'égard de la créature : c'est purement et simplement un don de Dieu. A ce sujet, nous pouvons citer ces paroles du Christ volontairement soumis au pouvoir et à la puissance judiciaire de Ponce Pilate, représentant de l'autorité humaine et

temporelle : "Tu n'aurais sur moi aucun pouvoir s'il ne t'avait été donné d'en haut." (Jn. 19, 11). De même, si l'on envisage la prière d'épiclèse comme une démarche, faite dans la foi, de la personne humaine vers le Christ-Eucharistie, ces autres paroles du Seigneur résument fort bien ce que nous venons de dire : "Nul ne peut venir à moi si cela ne lui a été donné par le Père." (Jn. 6, 65)

76. Par grâce ou par faveur divine, la personne humaine qui, en vertu de sa foi, s'unit au Christ-Eucharistie, possède une certaine puissance. Or, en tant qu'elle est spirituelle, la foi est essentiellement simple. Donc, l'union, par la vertu de foi, entre le Christ-Eucharistie et la personne humaine qui croit est une union essentiellement simple. Par le fait même, dans la mesure où la personne humaine possède une certaine puissance en vertu de sa foi au Dieu de l'Eucharistie, on doit nécessairement affirmer que cette même personne humaine s'unit simplement au Christ-Eucharistie considéré, de soi et absolument, comme le Dieu Tout-Puissant et souverain Dominateur. Autrement dit, par son union simple dans la foi au Dieu de l'Eucharistie, la personne humaine qui croit possède par grâce la toute-puissance divine, tout comme Dieu lui-même la possède par nature. Mais, en vertu de la relation entre la fraction du pain et l'épiclèse (voir n° 43), à la toute-puissance de la foi, c'est-à-dire à une foi en plénitude, qui est exprimée par la prière d'épiclèse, correspond nécessairement une fraction du pain en plénitude, laquelle n'est autre que l'acte nutritif et vital de la communion eucharistique (ibid). Ainsi, c'est proprement dans ce même acte de la communion eucharistique que la personne humaine, qui, par sa foi exprimée par la prière d'épiclèse, s'unit au Christ-Eucharistie, possède la toute-puissance divine du Christ qui est Dieu. Or, l'acte nutritif et vital de la communion eucharistique n'est autre qu'une participation à l'unique acte de vie divine et éternelle dans lequel le Père engendre son Fils dans l'Esprit-Saint : "Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle (...) Tout comme le Père, qui m'a envoyé, est vivant, et comme je vis par le Père, ainsi celui qui me mange vivra par moi." (Jn. 6, 54 et 57) Donc, on voit par là que la notion de toute-puissance divine et la notion de vie éternelle sont indissociables l'une de l'autre (voir n° 57). Ainsi, de ce qui précède, nous devons nécessairement conclure que la personne humaine qui, en raison de sa foi qui l'unit au Christ-Eucharistie, possède par grâce la toute-puissance divine dans l'acte nutritif et vital de la communion eucharistique, cette personne humaine possède aussi, toujours par grâce, la vie divine et éternelle ; elle est donc sauvée, selon le mot de Saint Paul qui nous dit : "C'est par grâce que vous

êtes sauvés." (Ep. 2, 5) Si nous nous reportons à l'épisode évangélique de l'hémorroïsse (voir, n° 49), nous voyons que la toute-puissance divine possédée par la personne humaine qui croit est manifestée physiquement par "la force miraculeuse émanée de Jésus" (Mc. 5, 30) au moment du contact entre le Christ et la personne humaine ; de même, nous voyons que c'est bien en vertu de sa foi devenue toute-puissante par la grâce de Dieu que la femme, qui était malade, est sauvée, ainsi que Jésus le lui dit : "Ma fille, ta foi t'a sauvée." (Mc. 5, 34).

77. Par grâce, la personne humaine qui communie à l'Eucharistie, tant spirituellement que corporellement, possède la toute-puissance divine du Christ-Eucharistie. Or, d'une part, comme la toute-puissance divine est indissociable de l'acte unique de vie éternelle de Dieu (voir n° 76), et d'autre part, comme la vie éternelle, dans la communion eucharistique, est participée par la personne humaine sous la forme d'un acte de vie humaine, qui est un acte nutritif, on doit tenir pour certain que la toute-puissance divine est, dans dans ce même acte vital de la communion eucharistique, absolument indissociable de la vie même de la personne humaine qui, par grâce divine, s'unit en corps et en esprit au Christ-Eucharistie. De plus, comme la vie concerne, de soi, toute la personne humaine qui vit, on doit conclure nécessairement que, dans l'acte de la communion eucharistique, c'est proprement toute la personne humaine qui, par grâce, est toute-puissante comme le Christ-Eucharistie auquel elle est unie en corps et en esprit. Par conséquent, comme la puissance est, de soi, une grâce ou un don de Dieu (voir n° 75) et comme la personne humaine est pleinement signifiée par le nom qui lui est attribué, il s'ensuit que la personne humaine qui communie spirituellement et corporellement à l'Eucharistie porte le nom propre et adéquat de «pleine de grâce» (Lc. 1, 28). Il s'agit donc de Marie, Mère de Jésus, la seule personne humaine qui, étant encore "in via" et pouvant, par le fait même, communier dans la foi aux sacrements, a reçu le privilège de la plénitude de grâce, avant même d'avoir achevé sa course sur la terre. Cependant, il faut ajouter le fait que, parce que Dieu, qui est tout-puissant, se présente sous forme humaine dans le Christ-Eucharistie, nous devons tenir aussi pour certain que la personne du Christ considéré dans son humanité est toute-puissante tout comme elle l'est selon sa divinité, et ce, en vertu de la communication des idiomes dans cette même personne du Christ. Or, la toute-puissance divine, parce qu'elle est divine, est absolument simple et une. Donc, comme, d'une part, le Christ-Homme est tout-puissant, et d'autre part, Marie, Mère du même Christ est aussi, par grâce, toute-

puissante, on doit affirmer encore que le Christ et Marie sont l'un et l'autre semblables sur le rapport de la toute-puissance divine qui caractérise leur personne respective. Enfin, comme, humainement parlant, deux personnes ne sont semblables entre elles que si elles sont unies par le lien du mariage, on ne peut pas ne pas dire et déclarer vrai que le Christ et Marie, sa Mère, sont époux l'un de l'autre. C'est pourquoi le Christ-Epoux appelle Marie sa «femme» (Jn. 2, 4 - 19, 26), quoiqu'elle demeure toujours en même temps sa Mère (cf. Jn. 2, 1 - 19, 26). Précisons encore que, puisque l'Esprit-Saint est «la Puissance du Très-Haut» (Lc. 1, 35), Marie doit être considérée comme l'Epouse de l'Esprit-Saint d'une manière directe, et que ce n'est qu'indirectement qu'Elle est l'Epouse du Christ, son Fils-Homme, sur lequel l'Esprit-Saint repose (cf. Lc. 4, 18 - Is. 61, 1), comme le Maître sur son Serviteur.

Chapitre III

LE SACREMENT DE L'ÉGLISE CHEZ SAINT THOMAS D'AQUIN

ou

Le Mystère de l'Église et de la Grâce efficace dans une Théologie Sacramentelle

I

78. Le Second Concile du Vatican parle de l'Eglise comme le "sacrement universel du salut" (Constitution "Lumen gentium", n. 48). En ce sens, l'Eglise toute entière est un signe capable de conférer aux hommes et aux femmes du monde entier la grâce du salut, la grâce efficace de Dieu. Cette notion de "sacrement" appliqué à l'Eglise est plus proche de celle de "mystère", comme lorsqu'on dit "célébrer les saints mystères" pour "célébrer le sacrement par excellence", celui de l'Eucharistie. Néanmoins, en tant que signe capable de conférer la grâce, l'Eglise-Sacrement ou le "sacramentum Ecclesiae" (en latin) doit aussi être entendu dans une signification très proche, presque identique, à celle que l'on utilise pour les sept sacrements habituellement reconnus. Pour essayer d'en donner la preuve, remontons un peu dans le temps, jusqu'à ce treizième siècle, riche par sa floraison de saints et de docteurs, parmi lesquels Saint Thomas d'Aquin est le plus magnifique joyau !

79. Nous n'avons pas l'intention de traiter en entier le mystère de l'Eglise, mais seulement ce qui regarde son édification. Plus précisément, nous allons rechercher et analyser en détails quels sont les éléments nécessaires à l'édification du "sacramentum Ecclesiae". Cette étude ne sera donc pas autre chose que la recherche des éléments essentiels de la célébration de l'Eucharistie, puisque «in hoc sacramento totum mysterium nostrae salutis comprehenditur» (En français : "ce sacrement embrasse tout le mystère de notre salut") (Saint Thomas, Summa Theologica, IIIa, q. 83, a. 4, corp.), c'est-à-dire l'Eglise, "universale salutis sacramentum" (En français : "le sacrement universel du salut") (Concile Vatican II, Constitution "Lumen gentium", n. 48).

80. Dans sa Somme Théologique, Saint Thomas d'Aquin, bien qu'il parle çà et là de l'Eglise, n'a pas consacré de question pour étudier en détail le "sacramentum Ecclesiae". Cette omission ne doit pas nous étonner, car les Théologiens de cette époque ne portaient pas un grand intérêt au mystère de l'Eglise et ne le considéraient que comme une continuation du mystère de l'Incarnation. Ainsi, le Cardinal Billot, dans les premières décennies du vingtième siècle, explique : «Quocumque modo appelletur (Ecclesia), statim apparebit hunc tractatum (Ecclesiae) ad illum alium de Verbo incarnato sic referri, ut non tam dicendus sit nova disputatio, quam illius prioris continuatio et necessarium complementum.» (En français : "De quelque manière qu'on appelle l'Eglise, on découvre tout de suite que ce traité (de l'Eglise) se réfère au traité du Verbe incarné de telle sorte qu'il ne s'agit pas d'une nouvelle problématique mais bien plutôt d'une continuation et d'un complément nécessaire à ce premier traité (du Verbe incarné)") (Prooemium Tractatus de Ecclesia - p. 19) «Quod si requirat quispiam, qua de causa factum sit ut apud veteres scholasticos ejusmodi disputationis ordo non servetur, imo de Christi Ecclesia specialis tractatio non occurrat, respondeo causam partim ex natura rei, et partim ex peculiaribus temporum circumstantiis esse desumendam.» (En français : "Et si quelqu'un demande quelle est la raison pour laquelle, chez les anciens scholastiques, l'ordre de cette problématique n'était pas conservé et, bien plus, l'existence d'un traité spécial sur l'Eglise du Christ faisait défaut, je répons que cela provient en partie de la nature de la chose, et en partie des circonstances particulières de l'époque.") (ibidem - p. 20) Par conséquent, bien que nous ne citerons pas tous les textes de Saint Thomas qui traitent, au cours de ses oeuvres, de l'Eglise en particulier, nous allons néanmoins rapprocher entre eux tous les textes importants qui, en les synthétisant, nous permettront de connaître la

pensée du Saint Docteur sur l'édification du Corps mystique du Christ.

81. Comme Saint Thomas n'a pas rédigé de traité sur l'Eglise en soi, il est nécessaire d'apporter aux textes du Docteur Angélique un certain complément, composé de tout ce que l'Esprit-Saint a enseigné à l'Eglise depuis le jour de la Pentecôte. Aussi, comme entrée en matière, citons un beau texte du Concile Vatican II : «C'est aux prêtres qu'il revient de procurer l'édification du Corps (mystique) par le sacrifice eucharistique en accomplissant les paroles de Dieu quand il dit par la voix du prophète : "De l'Orient jusqu'au couchant, mon Nom est grand chez les nations, et en tous lieux est offert à mon nom un sacrifice et une offrande pure." (Mal. 1, 11) Ainsi l'Eglise unit prière et travail pour que le monde entier dans tout son être soit transformé en peuple de Dieu, en Corps du Seigneur et temple du Saint-Esprit, et que soient rendus dans le Christ, chef de tous, au Créateur et Père de l'univers, tout honneur et toute gloire.» (Constitution "Lumen gentium", n. 17) De ce texte, il ressort que deux sacrements concourent à l'édification du Corps mystique : l'Ordre et l'Eucharistie. C'est ce qu'enseignait déjà le Concile de Trente, quoique d'une manière un peu moins claire, c'est-à-dire en ne voyant l'édification du Corps mystique du Christ que dans la rémission des péchés véniels commis de jour en jour par les fidèles : «In Coena novissima, "qua nocte tradebatur" (1 Co. 11, 13), ut dilectae sponsae suae Ecclesiae visibile (sicut hominum natura exigit) relinqueret sacrificium (...) quo (Sacrificii Crucis) salutaris virtus in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur, peccatorum applicaretur : "sacerdotem secundum ordinem Melchisedech se in aeternum" (Ps. 109, 4) constitutum declarans, (Deus et Dominus noster) corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri Christus obtulit ac sub earundem rerum symbolis Apostolis (quos tunc Novi Testamenti sacerdotes constituabat), ut sumerent, tradidit, et eisdem eorumque in sacerdotio successoribus, ut offerent, praecepit per haec verba : "Hoc facite in meam commemorationem", etc. (Lc. 22, 19 ; 1 Co. 11, 24), uti semper catholica Ecclesia intellexit et docuit.» (Session XXII, ch. 1, Denzinger 1740) Voici ce texte en français : «A la dernière Cène, "la nuit" où il fut livré, (notre Dieu et Seigneur) voulut laisser à l'Eglise, son épouse bien-aimée, un sacrifice visible, comme le réclame la nature humaine,... (sacrifice) dont la vertu salutaire s'appliquerait à la rédemption des péchés que nous commettons chaque jour. Déclarant qu'il était établi "prêtre selon l'ordre de Melchisédech pour l'éternité" (Ps. 109, 4), il offrit à Dieu le Père son corps et son sang sous les espèces du pain et du vin et, sous les mêmes signes, il les

distribua à manger à ses Apôtres qu'il établissait alors prêtres du Nouveau Testament ; à eux et à leurs successeurs dans le sacerdoce, il donna l'ordre de les offrir par ces paroles "Faites ceci en mémoire de moi" (Lc. 22, 19), comme l'Église l'a toujours compris et enseigné.» (Concile de Trente, Session XXII, ch. 1 - Dumeige, n. 766)

82. Ainsi, le premier fait important à constater, c'est que ce sont les sacrements de l'Ordre et de l'Eucharistie qui sont ordonnés à l'édification du "sacramentum Ecclesiae". Cependant, c'est l'Eucharistie qui est le sacrement qui concourt principalement à cette fin commune, et le sacrement de l'Ordre est au service de l'Eucharistie : «Je réaffirme le lien étroit entre le prêtre et l'Eucharistie, comme l'Église nous l'enseigne, et je réaffirme avec conviction, et aussi avec une intime joie de l'âme, que le prêtre est surtout l'homme de l'Eucharistie : le serviteur et le ministre du Christ dans ce sacrement, en qui - selon le Concile, qui résume la doctrine des antiques Pères et Docteurs - "est contenu tout le bien spirituel de l'Église" (Presbyterorum ordinis, n. 5) ; chaque prêtre est serviteur et ministre du mystère pascal accompli sur la croix et revécu sur l'autel pour la rédemption du monde, à tous les niveaux, dans chaque domaine de son travail.» (S.S. le Pape Jean-Paul II, Allocution du 12 mai 1993) Ce que Saint Thomas d'Aquin exprime brièvement ainsi : «Ordinatur omnis ordo ad Eucharistiae sacramentum» (En français : "Le sacrement de l'Ordre, dans tous ses degrés, a pour raison de son institution le sacrement de l'Eucharistie.") (Saint Thomas, Summa Theologica, Supp. IIIae, q. 40, a. 5, corp.)

83. Si nous remontons à l'origine de ces deux sacrements, nous constatons que l'Ordre et l'Eucharistie ont été institués par le Seigneur lorsqu'il prononça ces paroles : «Hoc facite in meam commemorationem» (En français : "Faites ceci en mémoire de moi") (Lc. 22, 19). Cela découle du fait que, par ces paroles, le Christ nous a enseigné le moyen par lequel le sacrement de l'Église se réalise et s'édifie. En effet, Saint Paul, qui cite ces paroles du Seigneur (cf. 1 Co. 11, 24-25), les explique très clairement : «Ainsi donc, toutes les fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne.» (1 Co. 11, 26) Donc, l'ordre du Seigneur : "Hoc facite in meam commemorationem" n'est pas autre chose que l'ordre d' «annoncer sa mort jusqu'à ce qu'il vienne» (1 Co. 11, 26). Le Concile de Trente nous enseigne d'ailleurs le même parallèle : «Salvator noster, discessurus ex hoc mundo ad Patrem, sacramentum hoc instituit (...), et in illius sumptione colere nos "sui

memoriam" (1 Co. 11, 24) praecepit suamque "annuntiare mortem, donec ipse ad iudicandum mundum veniat" (cf. 1 Co. 11, 26).» (Session XIII, ch. 2 - Denzinger, n. 1638) (En français : "«Notre Sauveur, près de quitter ce monde pour aller à son Père, a institué ce sacrement... (et) il nous a ordonné, en le recevant, de célébrer "sa mémoire" et "d'annoncer sa mort" jusqu'à ce qu'il vienne en personne juger le monde (1 Co. 1, 24 et 26).» (Concile de Trente, Session XIII, ch. 2 - Dumeige, n. 737") Sur l'ordre du Christ, nous devons donc «annoncer sa mort» : autrement dit, nous devons proclamer notre foi en la mission que le Christ a reçue de son Père, la mission de manifester l'amour de Dieu envers les hommes, lequel amour est si grand que le Fils même de Dieu est mort sur la Croix par amour pour tous les pécheurs : «Il m'a aimé et s'est livré pour moi,» dit Saint Paul (Ga. 2, 20) Or, proclamer notre foi en la mission du Christ, c'est proclamer que nous sommes les fidèles du Christ, selon ce que dit le Seigneur à son Père, à propos des Apôtres : «Ils ont vraiment admis que je suis venu de toi, et ils ont cru que c'est toi qui m'as envoyé.» (Jn. 17, 8) «Annoncer la mort du Seigneur», c'est donc proclamer que nous sommes les fidèles du Christ : l'Église.

84. Mais comme il s'agit ici d'une action sacramentelle, savoir la communion au Corps et au Sang du Christ (voir n° 83, où nous citons le Concile de Trente), lorsque nous proclamons que nous sommes l'Église, nous le réalisons ; et donc, réellement, l'Église s'édifie. Par ces paroles «Hoc facite in meam commemorationem», le Christ nous a donc bien enseigné l'ordre et le moyen d'édifier l'Église. Il faut cependant préciser que, ces paroles ayant été adressées aux seuls Apôtres, l'Église s'édifie par la communion de l'évêque, successeur des Apôtres, ou par la communion du prêtre en union avec son évêque ; car le Christ a donné aux seuls Apôtres l'ordre de proclamer sa mission au monde entier : «Le Christ, que le Père a consacré et envoyé dans le monde (Jean 10, 36) a, par les Apôtres, fait leurs successeurs, c'est-à-dire les évêques, participants de sa consécration et de sa mission.» (Concile Vatican II, Constitution "Lumen gentium", n. 28) Donc, lors de la célébration eucharistique, le «sacramentum Ecclesiae» se réalise et s'édifie par la communion du célébrant au Corps et au Sang du Christ : «Unitas corporis mystici est fructus corporis veri percepti» (En français : "L'unité du corps mystique (du Christ) est le fruit que produit la réception de son vrai corps.") (Saint Thomas, Summa Theologica, IIIa, q. 82, a. 9, ad 2).

85. Afin de découvrir tout le sens théologique des paroles «Hoc facite...», replaçons-les dans leur contexte historique. Ces mots «Hoc facite in meam

commemorationem», le Christ les prononça parmi les divers faits et gestes de l'institution de l'Eucharistie ; or, relativement à l'espèce du pain, le Seigneur fit alors trois actions distinctes, bien décrites dans les synoptiques :

- Lc. 22,19 :

accepto pane gratias egit

et fregit

et dedit eis

(Il prit du pain, rendit grâce,

le rompit

et le leur donna.)

- Mt. 26, 26 :

accepit Jesus panem et benedixit

ac fregit

deditque discipulis suis

(Jésus prit du pain ; il prononça la bénédiction,

le rompit,

et le donna à ses disciples.)

Il est évident que le Christ consacra d'abord le pain («gratias egit» - «benedixit») avant de le donner à ses disciples ; de même pour la fraction du pain, qui se place, dans la liturgie, après la consécration et avant la communion. Il faut donc lire directement : «accepto pane gratias egit..., dicens : Hoc est corpus meum quod pro vobis datur : hoc facite in meam commemorationem» (En français : "Il prit du pain, rendit grâce,... en disant : Ceci est mon corps qui est donné pour vous : faites ceci en mémoire de moi") (Lc. 22, 19).

86. Relativement à l'espèce du vin, l'Écriture nous rapporte seulement deux actions du Seigneur ; mais la Tradition nous a transmis la troisième, qui fait le parallèle avec les trois actions relatives au pain :

- dans S. Luc : le verset 20 semble devoir s'expliquer et se développer par le verset 17 :

accepto calice gratias egit...

accipite et dividite inter vos

(Il prit une coupe, rendit grâce (et dit) :

Prenez cette coupe et partagez-la entre vous.) (Lc. 22, 17)

- dans S. Matthieu :
accipiens calicem gratias egit
et dedit illis
(Il prit une coupe, rendit grâce,
et la leur donna.) (Mt. 26, 27)

- dans la Tradition : «Monet deinde sancta Synodus, praeceptum esse ab Ecclesia sacerdotibus, ut aquam vino in calice offerendo miscerent, tum quod Christum Dominum ita fecisse credatur...» (Concile de Trente, Session XXII, ch. 7 - Denzinger, n. 1748) (En français : "«Le Saint Concile avertit... que l'Église a prescrit aux prêtres de mêler de l'eau, dans le calice, au vin qu'on va offrir... parce qu'on croit que le Christ notre Seigneur a fait ainsi...» (Concile de Trente, Session XXII, ch. 7 - Dumeige, n. 773)")

Nous faisons la même conclusion que pour la consécration du pain. Il convient donc de lire directement : «Similiter (= accepto calice gratias egit) et calicem... dicens : Hic est calix novum testamentum in sanguine meo, qui pro vobis fundetur» (En français : "Il prit de même la coupe [= Il prit une coupe, rendit grâce (Lc. 22, 17)] ... en disant : Cette coupe est la nouvelle Alliance en mon sang qui est répandu pour vous..." (Lc. 22, 20) Saint Paul ajoute : «Hoc facite quotiescumque bibetis in meam commemorationem» (En français : "Toutes les fois que vous en boirez, faites ceci en mémoire de moi.") (1 Co. 11, 25) Cela paraît plus évident encore dans Saint Marc, où les paroles de la consécration du vin sont rapportées après que tous ont bu. Il est donc clair qu'elles se rapportent à «gratias agens» (Mc. 14, 23-24).

87. Dans l'analyse des faits historiques de la Dernière Cène, nous avons établi l'existence de trois actions distinctes du Seigneur : la consécration du pain et du vin, la fraction du pain et le mélange de l'eau au vin, la communion au Corps et au Sang du Christ. Aussi, c'est au milieu de ces trois actions que nous devons placer les paroles du Seigneur «Hoc facite in meam commemorationem», afin d'en connaître tout le sens et toute la portée théologique. Mais véritablement, c'est au milieu de deux actions seulement, celle de la consécration du pain et du vin, et celle de la communion au Corps et au Sang du Christ, qu'il faut situer les paroles «Hoc facite in meam commemorationem», pour en saisir la signification pleine et entière, car, dans la mesure où ces mêmes paroles sont comprises comme étant celles qui sont à l'origine des deux sacrements de l'Ordre et de l'Eucharistie (voir n° 83

), l'action de la fraction du pain, et celle du mélange de l'eau au vin, ne pouvant être considérée comme essentielle à la célébration de l'Eucharistie (ainsi que nous allons le voir), n'est qu'indirectement - à l'exclusion de tout mode direct - en relation avec les paroles «Hoc facite in meam commemorationem».

88. Saint Thomas nous enseigne clairement que, quoique double selon les espèces sous lesquelles il existe, le sacrement de l'Eucharistie forme un tout en soi considéré toujours sous l'une et l'autre espèce : «Hoc sacramentum multa quidem est materialiter, sed unum formaliter, et perfective» (En français : "Si ce sacrement comporte une pluralité du côté de la matière, il est un du côté de la forme et de la perfection") (Saint Thomas, Summa Theologica, IIIa, q. 73, a. 2, corp.). Cet argument de Saint Thomas nous oblige donc de croire et de penser que le rit liturgique de la fraction du pain, pour pouvoir être, de quelque manière, essentiel à la célébration de l'Eucharistie, doit nécessairement se rapporter, ensemble et tout à la fois, aux deux espèces sacramentelles, celle du pain et celle du vin. Or, c'est bien le cas, puisque tant l'espèce du pain est rompue et brisée en plusieurs morceaux avant la communion, tant l'espèce du vin est en partie dénaturée et rompue par l'adjonction d'une certaine quantité d'eau à l'offertoire de la Messe (voir n° 37 et 38). Apparemment, tout cela donnerait donc à penser que la fraction du pain pourrait bien être essentielle à la célébration de l'Eucharistie. Cependant, il n'en est rien. En effet, même considérée sous le rapport de l'unicité du sacrement de l'Eucharistie, le rit liturgique de la fraction reste et demeure fondamentalement double en soi. Car, si la fraction du pain est bien une action sacramentelle, puisqu'il s'agit de la rupture ou du brisement de l'Hostie consacrée, par contre, en ce qui concerne le mélange de l'eau au vin, il s'agit toujours du vin, et non pas du Sang du Christ, qui est coupé ou brisé au moyen d'un élément matériel qui est l'eau. Le rit liturgique de la fraction est donc toujours double : sacramentel et non-sacramentel. Par conséquent, ni la fraction du pain, ni le mélange de l'eau au vin ne peuvent être considérés comme action essentielle de la célébration eucharistique.

89. A ce sujet, nous pouvons citer les textes suivants de Saint Thomas. Le premier est relatif à la fraction du pain ; il faut le comprendre en tenant compte du principe selon lequel tout ce qui concerne le Corps mystique du Christ ne se rapporte pas nécessairement à l'Eucharistie, puisque, dans l'Église, Corps du Christ, il existe des membres qui possèdent la grâce de Dieu par le moyen de la seule foi, à l'exclusion du mode sacramentel. Voici

ce premier texte : «*Dicendum est quod fractio hostiae consecratae, et quod una sola pars mittatur in calicem, respicit corpus mysticum ; sicut admixtio quae significat populum, et ideo horum praetermissio non facit imperfectionem sacrificii, ut propter hoc sit necesse aliquid reiterare circa celebrationem hujus sacramenti*» (En français : "On doit dire que l'on rompt l'hostie consacrée et qu'on en met seulement une partie dans le calice pour signifier le corps mystique, comme on y mêle de l'eau pour signifier le peuple. C'est pourquoi l'omission de ces choses ne rend pas le sacrifice imparfait, et par conséquent il n'est pas nécessaire pour cela de réitérer quelque chose à l'égard de la célébration de ce sacrement") (Saint Thomas, *Summa Theologica*, IIIa, q. 83, a. 6, ad 6). Le second texte parle de l'eau mêlée au vin lors de l'offertoire de la Messe : «*Si vero post consecrationis verba perceperit, quod aqua desit, debet nihilominus procedere, quia impositio aquae, ut supra dictum est (q. 74, a. 7), non est de necessitate sacramenti (...)* Nullo autem modo debet aqua vino jam consecrato misceri, quia sequeretur corruptio sacramenti pro aliqua parte, ut supra dictum est (q. 77, a. 8)» (En français : "Si après les paroles de la consécration le prêtre s'aperçoit qu'il n'y a pas d'eau, il doit néanmoins poursuivre, parce que, nous l'avons dit (q. 74, a. 7), le mélange de l'eau n'est pas nécessaire pour la validité du sacrement (...) On ne doit en aucune manière mêler de l'eau au vin lorsqu'il est consacré, parce qu'il en résulterait une altération partielle du sacrement, ainsi que nous l'avons observé (q. 77, a. 8)") (Saint Thomas, *Summa Theologica*, IIIa, q. 83, a. 6, ad 4).

90. Donc, il est tout à fait clair que l'action de la fraction du pain, et celle du mélange de l'eau au vin, doivent être considérées comme des éléments non-essentiels de la célébration eucharistique. Cependant, comme, de toute évidence, il ne se peut pas que le Seigneur Jésus, au cours de la Dernière Cène, ait fait quoi que ce soit d'inutile et de vain, l'action de la fraction du pain, et celle du mélange de l'eau au vin, si elles ne sont pas essentielles à la célébration de l'Eucharistie, doivent néanmoins être considérées comme de grande importance. On pourrait même dire que, relativement à la célébration eucharistique, elles en constituent la surabondance, et que, de la sorte, elles sont ce par quoi cette même célébration eucharistique peut être envisagée dans sa profondeur la plus mystérieuse et dans sa sublimité quasi inaccessible. D'ailleurs, cette surabondance dont nous venons de parler trouve toute son expression dans la relation qui existe entre l'acte liturgique de la fraction du pain (incluant en elle le mélange de l'eau au vin) et la prière d'épiclèse, relation que nous avons amplement établie et analysée

précédemment (voir n° 35 et suivants). Mais ce qu'il faut surtout remarquer ici, c'est que, en vertu de cette même relation entre la fraction et l'épiclese, si le Seigneur, en instituant la célébration de l'Eucharistie, rompit le pain et mêla de l'eau au vin, c'était pour signifier (relativement à la fraction, qui est de l'ordre du signe) toute l'importance, et même le caractère essentiel, de la prière d'épiclese. Par conséquent, les trois actions accomplies par le Seigneur lors de la Dernière Cène peuvent se réduire à ces deux-ci : la consécration du pain et du vin en son Corps et en son Sang, et la communion aux deux espèces eucharistiques, communion entendue tant selon son aspect spirituel (par la prière d'épiclese) que selon son aspect matériel et corporel (par la communion proprement dite, par voie de manducation).

91. En définitive, l'analyse des faits historiques de la Dernière Cène nous permet de constater que ces paroles "Hoc facite in meam commemorationem" trouvent leur place entre la consécration et la communion, tout comme dans la célébration eucharistique de l'Eglise. Plus précisément, ces paroles se récitent après la consécration, et avant l'anamnèse ou mémorial de l'Eglise, lequel n'est autre qu'une préparation à la communion sacramentelle, ou tout simplement une communion spirituelle. Ainsi, ces paroles décomposent la célébration eucharistique en deux parties, ou deux actions propres ; c'est pourquoi Saint Thomas nous dit : «In missa duo est considerare, scilicet ipsum sacramentum, quod est principale ; et orationes, quae in missa fiunt pro vivis, et mortuis» (En français : "Deux choses sont à considérer dans la messe : le sacrement proprement dit, qui est le principal, et les prières qui se font à la messe pour les vivants et pour les morts") (Summa Theologica, IIIa, q. 82, a. 6, corp.). Ces paroles constituent donc la clé de la célébration eucharistique, clé qu'il faut tourner dans les deux sens, aussi bien en arrière qu'en avant. Mais comme nous avons vu que, par ces mêmes paroles "Hoc facite...", le Christ nous a enseigné que le "sacramentum Ecclesiae" s'édifie par la communion à son Corps et à son Sang, nous pouvons dire que ces deux actions, savoir : la consécration et l'anamnèse ou prière eucharistique, trouvent leur conclusion dans une action commune : la communion sacramentelle.

92. Si nous approfondissons encore le sens de ces paroles "Hoc facite...", nous allons voir qu'elles constituent la clé qui nous permet de comprendre davantage les deux sacrements de l'Ordre et de l'Eucharistie. En effet, puisque ces paroles nous permettent de comprendre l'édification du "sacramentum Ecclesiae", et que, comme nous l'avons vu plus haut (voir

n° 82), ces mêmes sacrements de l'Ordre et de l'Eucharistie concourent tous deux à l'édification du "sacramentum Ecclesiae", il est clair que ces paroles vont nous introduire au coeur de ces deux sacrements.

93. Tout comme la célébration eucharistique est divisée en deux parties par les paroles "Hoc facite in meam commemorationem", qui servent de charnière entre lesdites parties, ainsi ces mêmes paroles peuvent se diviser en deux expressions qui se complètent l'une l'autre : "Hoc facite" et "in meam commemorationem". Par les paroles "Hoc facite", le Christ a transmis aux Apôtres l'Ordre, et, par le fait même, le pouvoir de ré-actualiser son sacrifice, qu'il venait d'accomplir par la consécration du pain et du vin en son Corps et en son Sang. Mais le Christ ne s'est offert en sacrifice pour la rédemption du monde que sur l'Ordre même de son Père, pour accomplir sa Volonté : cette action sacrificielle, n'est autre que l'accomplissement d'un Ordre divin, la réalisation du sacrement du Corps et du Sang du Christ ne peut être qu'un fait de la puissance divine de l'Esprit-Saint opérant au moyen du caractère sacerdotal. Saint Jean de Damas nous dit en effet : "Panis et vinum in Corpus et Sanguinem Dei transmutantur. Si requiras quonam pacto id fiat, sat tibi sit audire hoc fieri per Spiritum Sanctum" (En français : "Le pain et le vin sont changés en Corps et Sang de Dieu. Si tu demandes comment cela se fait, qu'il te suffise d'entendre que cela se fait par l'Esprit-Saint") (De fide orthodoxa, 4, 13 - Rouet de Journel, 2371). Ainsi, ces paroles "Hoc facite" sont l'expression d'une action absolument et exclusivement divine dans laquelle le sacrifice du Christ est ré-actualisé sous les espèces du pain et du vin.

94. Par les paroles "in meam commemorationem", le Christ a transmis aux Apôtres son Ordre personnel : l'Ordre de se souvenir de Lui, ainsi qu'il le disait dans sa Prière sacerdotale : "Comme tu m'as envoyé dans le monde, moi aussi, je les ai envoyés dans le monde. Je me consacre moi-même pour eux, afin qu'ils soient consacrés à leur tour par la vérité." (Jn. 17, 18-19) A proprement parler, "se souvenir", c'est "avoir de nouveau présent à l'esprit quelque chose qui appartient à une expérience passée" (Dictionnaire Robert). Il s'agit donc ici de l'Ordre donné par le Christ d'avoir de nouveau présent à l'esprit l'événement passé de son Sacrifice ré-actualisé pour nous sacramentellement par la consécration du pain et du vin ("Hoc facite"). C'est une action essentiellement humaine, car Dieu ne peut pas se souvenir de quelque chose : pour Dieu, tout est présent. Cette action se réalise par la prière, car la prière est le moyen humain privilégié qui nous permet de proclamer notre foi à la vertu du sacrifice rédempteur de la Croix : "La prière

est une pieuse élévation de l'âme vers Dieu, pour l'adorer, lui rendre grâces de ses bienfaits, obtenir le pardon des péchés et solliciter ce qui est nécessaire ou utile à notre prochain ou à nous-mêmes." (Catéchisme du Cardinal Gasparri - p. 172). Mais cette prière doit être une prière vocale, une prière proclamée ; cela découle de la notion même de la "commémoration", qui est une "cérémonie destinée à rappeler le souvenir d'une personne, d'un événement" (Dictionnaire Robert). C'est pourquoi la Prière eucharistique trouve son couronnement et sa conclusion dans l'élévation des espèces consacrées, élévation accompagnée de la doxologie "Par Lui, avec Lui, et en Lui,..." En résumé, par ces paroles "in meam commemorationem", le Christ a transmis aux Apôtres l'Ordre, et par là même le pouvoir, de se souvenir, en esprit, de son sacrifice, c'est-à-dire, le pouvoir de communier spirituellement, par la Prière d'épiclèse, au sacrement de l'Eucharistie, dont la réalisation actualise ce même sacrifice. Comme la communion spirituelle s'achève et se perfectionne par la communion sacramentelle, le Christ a donc aussi donné aux Apôtres l'Ordre et le pouvoir de communier sacramentellement, exprimant ainsi le même Ordre qu'il a donné par ces autres paroles : "Prenez et mangez... Buvez-en tous..." (Mt. 26, 26-27) Mais, comme par la communion du prêtre le Corps mystique s'édifie, nous pouvons conclure que, par ces paroles "in meam commemorationem", le Christ a transmis aux Apôtres l'Ordre et le pouvoir d'édifier son Corps mystique, qui est l'Eglise. Ces paroles "in meam commemorationem" sont donc l'expression d'une action proprement humaine : l'édification du Corps mystique du Christ par la communion eucharistique.

95. Par l'explication que nous venons de donner au sujet de ces paroles "Hoc facite in meam commemorationem", nous pouvons maintenant découvrir deux aspects essentiels, c'est-à-dire deux perfections, dans chacun des deux sacrements de l'Ordre et de l'Eucharistie. Premièrement, dans le sacrement de l'Ordre. Parmi les ministres revêtus du sacrement de l'Ordre, nous en trouvons deux qui possèdent ce sacrement en perfection : l'évêque et le prêtre, bien que le premier le possède d'une manière plus parfaite que le second : "Sicut omnium rerum naturalium perfectiones praeexistunt exemplariter in Deo, ita Christus fuit exemplar omnium officiorum ecclesiasticorum : unde unusquisque minister Ecclesiae quantum ad aliquid gerit typum Christi (...) Et tamen ille est superior, qui secundum majorem perfectionem Christum repraesentat : sacerdos autem repraesentat Christum in hoc, quod per seipsum aliquod ministerium implevit ; sed episcopus in hoc, quod alios ministros instituit, et Ecclesiam fundavit" (En français :

"Comme les perfections de toutes les choses naturelles pré-existent, d'une manière exemplaire, en Dieu, ainsi, le Christ est le modèle de toutes les fonctions ecclésiastiques ; de sorte que chaque ministre de l'Eglise porte l'image du Christ selon un certain rapport (...) Cependant, tel ministre est supérieur s'il représente le Christ selon une plus grande perfection ; or, le prêtre représente le Christ dans le fait qu'il accomplit un certain ministère par lui-même, et l'évêque dans le fait qu'il a institué d'autres ministres et qu'il a fondé l'Eglise") (Saint Thomas, Summa Theologica, Supp. IIIae, q. 40, a. 4, ad 3). Mais comme "Ordo est signaculum quoddam Ecclesiae, quo spiritualis potestas traditur ordinato" (En français : "L'ordre est un certain sceau de l'Eglise par lequel une puissance spirituelle est transmise à l'ordonné") ("Magister" cité par Saint Thomas, Summa Theologica, Supp. IIIae, q. 34, a. 2, arg. 1), la perfection des ordres de l'épiscopat et du sacerdoce dépend de la perfection des pouvoirs propres conférés à chacun de ces deux ordres. De plus, nous voyons que l'évêque et le prêtre ont tous deux le pouvoir propre de réaliser le sacrement de l'Eucharistie, mais que seul l'évêque possède le pouvoir propre d'édifier le Corps mystique du Christ : "Ordinatur omnis ordo ad Eucharistiae sacramentum ; unde cum episcopus non habeat potestatem superiorem sacerdote, quantum ad hoc episcopatus non erit ordo ; alio modo potest considerari ordo, secundum quod est officium quoddam respectu quarumdam actionum sacrarum ; et sic cum episcopus habeat potestatem in actionibus hierarchicis respectu corporis mystici supra sacerdotem, episcopatus erit ordo" (En français : "Le sacrement de l'Ordre, dans tous ses degrés, a pour raison de son institution le sacrement de l'Eucharistie ; il s'ensuit que l'évêque n'a pas un pouvoir supérieur au prêtre, et que, pour cette raison, l'épiscopat ne serait pas un ordre. Mais on peut considérer l'ordre d'une autre façon, c'est-à-dire en tant qu'une fonction relative à certaines actions sacrées ; et ainsi, comme l'évêque, dans les actions hiérarchiques concernant le Corps mystique, a un pouvoir supérieur au prêtre, l'épiscopat serait bien un ordre") (Saint Thomas, Summa Theologica, Supp. IIIae, q. 40, a. 5, corp.). Par conséquent, comme ce qui est parfait est nécessairement contenu dans ce qui est plus parfait, nous pouvons conclure que le sacrement de l'Ordre en sa plénitude, c'est-à-dire le caractère épiscopal, possède deux perfections : la première, qui est le pouvoir de réaliser le sacrement du Corps et du Sang du Christ, transmis aux Apôtres par ces paroles du Christ "Hoc facite" ; la seconde, supérieure à la première, qui est le pouvoir d'édifier le Corps mystique du Christ, transmis aux Apôtres par ces autres paroles "in meam commemorationem".

96. Deuxièmement, dans le sacrement de l'Eucharistie, nous distinguons deux éléments essentiels dans la célébration de ce sacrement : la consécration du pain et du vin au Corps et au Sang du Christ ; et la communion du prêtre, tant spirituelle que sacramentelle, au Corps et au Sang du Christ ; ces deux éléments constituent les deux perfections du sacrement de l'Eucharistie : "Quia tamen ad quamdam perfectionem sacramenti pertinet materiae consecratae usus, sicut operatio non est prima, sed secunda perfectio rei, ideo per omnia ista verba ("Accipite, et comedite") exprimitur tota perfectio hujus sacramenti : et hoc modo Eusebius intellexit, his verbis confici sacramentum, quantum ad primam, et secundam perfectionem ipsius" (En français : "Parce que l'usage de la matière consacrée appartient à une certaine perfection du sacrement, de même que l'opération n'est pas la première, mais la seconde perfection d'un être, toutes ces paroles expriment l'entière perfection de ce sacrement. Ainsi Eusèbe a-t-il compris que le sacrement est accompli avec ces paroles, quant à sa première et à sa seconde perfection") (Saint Thomas, Summa Theologica, IIIa, q. 78, a. 1, ad 2). La première perfection de ce sacrement est donc la consécration : "Sacramentum Eucharistiae perficitur in ipsa consecratione materiae" (En français : "Le sacrement de l'Eucharistie est pleinement réalisé dans la consécration même de la matière") (Saint Thomas, Summa Theologica, IIIa, q. 73, a. 1, ad 3) ; c'est ce que Saint Thomas appelle "res, et sacramentum" : "In sacramento Eucharistiae id quod est res, et sacramentum, est in ipsa materia" (En français : "Dans le sacrement de l'Eucharistie, ce qui est réalité et signe réside dans la matière elle-même") (Saint Thomas, Summa Theologica, IIIa, q. 73, a. 1, ad 3) ; il s'agit ainsi de la réalisation sacramentelle du Corps et du Sang du Christ. La deuxième perfection est donc la communion ou réception du sacrement ; par cette action est conféré ce que Saint Thomas appelle "res tantum" : "id autem quod est res tantum, est in suscipiente, scilicet gratia, quae confertur" (En français : "Ce qui est réalité seulement, c'est-à-dire la grâce conférée, réside en celui qui reçoit l'Eucharistie") (Saint Thomas, Summa Theologica, IIIa, q. 73, a. 1, ad 3) ; et Saint Thomas précise la grâce dont il s'agit : "Res hujus sacramenti est unitas corporis mystici" (En français : "La réalité de ce sacrement est l'unité du corps mystique") (Summa Theologica, IIIa, q. 73, a. 3, corp.) ; il s'agit ainsi de l'édification sacramentelle du Corps mystique du Christ. Mais cette deuxième perfection est supérieure à la première, car "Eucharistia non solum est sacramentum, sed etiam sacrificium" (En français : "L'Eucharistie n'est pas seulement sacrement, mais aussi sacrifice") (Saint Thomas, Summa Theologica, IIIa, q. 82, a. 4, corp.). Ainsi, la première perfection, qui est la consécration, actualise le sacrifice du

Christ, qui n'est autre que la Nouvelle Alliance dans le Sang du Christ, c'est-à-dire l'Alliance entre Dieu et l'homme dans le Christ crucifié. La deuxième perfection, qui est la communion, étend cette même Alliance aux autres hommes : elle l'augmente, non en qualité, car c'est toujours la même Alliance, mais bien en quantité : "Cum ipsum sacramentum realiter sumitur, gratia augeatur, et vita spiritualis perficiatur (...) : per hoc sacramentum augetur gratia, et perficitur spiritualia vita, ad hoc quod homo in seipso perfectus existat per conjunctionem ad Deum" (En français : "Lorsque ce sacrement est reçu réellement, la grâce est augmentée et la vie spirituelle perfectionnée (...) ; par ce sacrement, la grâce est augmentée et la vie spirituelle perfectionnée pour que l'homme soit parfait en lui-même, par union à Dieu") (Saint Thomas, Summa Theologica, IIIa, q. 79, a. 1, ad 1). En résumé, par la consécration du pain et du vin, première perfection de l'Eucharistie, l'Alliance dans le Christ ne subit aucun changement : elle est seulement actualisée, rendue présente. Mais, par contre, par la communion au Corps et au Sang du Christ, deuxième perfection de l'Eucharistie, l'Alliance dans le Christ s'étend à beaucoup d'hommes ("pro vobis et pro multis effundetur" - "qui sera versé pour vous et pour la multitude") : elle subit une augmentation en quantité ; et c'est en ce sens que cette deuxième perfection est supérieure à la première. Notons bien que, pour cette deuxième perfection, il s'agit toujours de la communion du célébrant qui "in persona omnium (corpus et) sanguinem offert, et sumit" (En français : "offre et consomme (le corps et) le sang en tenant la place de tous") (Saint Thomas, Summa Theologica, IIIa, q. 80, a. 12, ad 3).

97. Le lecteur se sera rendu compte que, dans ce qui précède (n° 95 et 96), ayant introduit notre interprétation des paroles "Hoc facite in meam commemorationem" dans la lecture des textes de Saint Thomas, nous avons dépassé la pensée du Saint Docteur. En effet, quant au sacrement de l'Ordre, Saint Thomas ne pense pas que l'épiscopat soit supérieur au presbytérat par rapport à l'Eucharistie (cf. Summa Theologica, Supp. IIIae, q. 40, a. 5, corp.), contrairement à ce que nous avons conclu ; de même, quant au sacrement de l'Eucharistie, Saint Thomas dit seulement que l'acte de la communion eucharistique est "une certaine perfection" (cf. Summa Theologica, IIIa, q. 78, a. 1, ad 2), alors que nous avons montré que l'acte de la communion est supérieur à l'acte de la consécration. Cependant, quand nous disons avoir dépassé la pensée de Saint Thomas, il faudrait plutôt dire que nous l'avons synthétisée, car nous pensons que Saint Thomas a certainement tout dit sur l'Eucharistie dans son rapport avec l'édification du "sacramentum Ecclesiae",

mais qu'il n'en a pas fait la synthèse complète et générale. Ceci découle du fait que Saint Thomas n'a pas traité le mystère de l'Eglise en tant que tel et d'une manière systématique. Ainsi, d'une part, comme le mystère de l'Eglise trouve son expression pleine et entière, par rapport aux sacrements de l'Ordre et de l'Eucharistie, dans les paroles "Hoc facite in meam commemorationem" ; et d'autre part, comme nous venons de voir que l'introduction de ces mêmes paroles dans la lecture des textes de Saint Thomas permet de dépasser, ou de synthétiser, la pensée de ce même Docteur, il s'ensuit que c'est bien la notion de l'Eglise en tant que mystère ou sacrement qui nous permet de donner une synthèse de la pensée thomiste sur l'Eucharistie dans son rapport avec l'édification du "sacramentum Ecclesiae".

98. Avant de poursuivre plus avant dans notre synthèse, résumons ce que nous avons déjà établi et conclu, en citant deux textes de Saint Thomas, l'un sur le sacrement de l'Ordre, l'autre sur celui de l'Eucharistie :

a) sur l'Ordre :

«Sacerdos habet duos actus :

- unum principalem, scilicet consecrare corpus Christi ;

- alterum secundarium, scilicet praeparare populum Dei ad susceptionem hujus sacramenti

(...)

-quantum autem ad primum actum, potestas sacerdotis non dependet ab aliqua superiori potestate, nisi divina ;

-sed quantum ad secundum, dependet ab aliqua superiori potestate, et humana.

(...)

Potest (sacerdos) autem consecrare quamlibet materiam a Christo determinatam : nec aliud requiritur, quantum est de necessitate sacramenti, quamvis ex quadam congruitate praesupponatur actus episcopalis in consecratione altaris, et vestium, et hujusmodi (...)

(En français : "Le prêtre possède deux actes :

- l'un, qui est principal, est de consacrer le Corps du Christ ;

- l'autre, qui est secondaire, est de préparer le peuple de Dieu à la réception de ce sacrement (de l'Eucharistie).

(...)

- pour ce qui est du premier acte, le pouvoir du prêtre ne dépend d'aucune autorité supérieure, si ce n'est l'autorité divine ;
- mais pour ce qui regarde le second acte, le pouvoir du prêtre dépend d'une certaine autorité supérieure, d'ordre humain.

(...)

Le prêtre peut consacrer n'importe quelle matière déterminée par le Christ : pour cela, il n'a besoin de rien d'autre que ce qui est nécessaire au sacrement ; cependant, en vertu d'une certaine convenance, un acte épiscopal doit être présupposé lorsqu'il s'agit de consacrer un autel, des vêtements, ou toutes choses de ce genre." (Summa Theologica, Supp. IIIae, q. 40, a. 4, corp.)

b) sur l'Eucharistie :

«In hoc sacramento, sicut in aliis, id quod est sacramentum, est signum ejus, quod est res sacramenti : duplex autem est res hujus sacramenti

(...)

- una quidem, quae est significata, et contenta, scilicet ipse Christus ;
- alia autem est significata, et non contenta, scilicet corpus Christi mysticum, quod est societas sanctorum. Quicumque ergo hoc sacramentum sumit, ex hoc ipso significat se esse Christo unitum, et membris ejus incorporatum, quod quidem fit per fidem formatam (...)

(En français : "Dans ce sacrement comme dans les autres, ce qui est sacrement est signe de ce qui est la réalité du sacrement. Or celle-ci est double (...)

- L'une est signifiée et contenue, c'est le Christ lui-même.
- L'autre est signifiée et non contenue, c'est le Corps mystique du Christ, c'est-à-dire la société des saints. Quiconque mange ce sacrement signifie donc par là même qu'il est uni au Christ et incorporé à ses membres. C'est là le fait de la foi informée." - [Note : la foi informée est la foi dans son union avec la charité, c'est-à-dire la foi telle qu'elle reçoit sa "forme", et par là sa vie, de la charité. C'est la foi et la charité, dans une commune espérance, qui fait de l'homme ou de la femme un membre du Corps mystique du Christ.] (Summa Theologica, IIIa, q. 80, a. 4, corp.)

99. Appliquons maintenant les deux textes que nous venons de citer, et regardons ce qui se passe lors de la célébration de l'Eucharistie. "Accepto pane... accepto calice". Le prêtre prend du pain, du vin : c'est la matière de l'Eucharistie. C'est aussi ce que Saint Thomas appelle "sacramentum

tantum". Sur cette matière, le prêtre récite les paroles de l'Institution : il applique la forme à la matière. Autrement dit, le prêtre exerce le pouvoir de consacrer qu'il possède en vertu du sacrement de l'ordre qu'il a reçu. Donc, lors de la consécration, deux sacrements s'exercent l'un sur l'autre : l'un le sacrement de l'ordre, qui, en vertu de la puissance divine, va agir (produire un acte) sur l'autre, le pain, le vin ("sacramentum tantum"), qui, en vertu d'une détermination du Christ lui-même, sont en puissance de devenir le Corps et le Sang du même Christ. La substance du pain et la substance du vin sont passées de la puissance à l'acte par l'action d'un agent extérieur et proportionné : la puissance divine de l'Esprit-Saint. En d'autres mots, la puissance divine active que possède le prêtre par le sacrement de l'Ordre a opéré la transsubstantiation. Le Corps et le Sang du Christ sont donc présents sous les accidents du pain et du vin : c'est le sacrement du Corps et du Sang du Christ, ce que Saint Thomas appelle "res et sacramentum". Donc, l'acte premier et principal du prêtre - consacrer le Corps et le Sang du Christ - correspond à la première réalité signifiée par le sacrement de l'Eucharistie, celle qui est "significata, et contenta, scilicet ipse Christus".

100. Une fois la consécration accomplie, le prêtre continue d'exercer le pouvoir qu'il possède en vertu du sacrement de l'Ordre. Il n'exerce plus son pouvoir dans son acte premier et principal, mais bien dans son acte second qui est de préparer le Peuple de Dieu à la réception de ce sacrement. Autrement dit, le prêtre va communier spirituellement à l'Eucharistie, au nom de toute l'Eglise, par la prière épyclétique. La communion spirituelle est en effet la préparation immédiate à la réception du sacrement de l'Eucharistie, laquelle réception termine et parfait la communion spirituelle.

101. Ici encore nous retrouvons cette même action de deux sacrements qui s'exercent l'un sur l'autre : l'un, le sacrement de l'ordre dans son acte second, qui exerce une simple puissance humaine sur l'autre, le sacrement du Corps et du Sang du Christ. La communion sacramentelle, simple acte humain, qui clôt la communion spirituelle accomplie dans la foi au Sang propitiatoire (cf. Rm. 3, 25), permet à la puissance divine du Corps et du Sang du Christ de passer de la puissance à l'acte : l'Eucharistie a - moyennant la foi - la vertu et la puissance efficace d'effacer les péchés et de sceller l'Alliance nouvelle et éternelle avec les élus de Dieu. Par la communion au Corps et au Sang du Christ, le Corps mystique du Christ s'édifie : les espèces sacramentelles se corrompent, le Corps et le Sang du Christ cessent d'être pour donner naissance au Corps mystique du Christ. Il se réalise donc ce que nous

pouvons appeler "res et sacramentum Ecclesiae".

102. Par la communion sacramentelle, l'action du prêtre en vertu du sacrement de l'Ordre cesse : d'une part, les espèces se corrompent et le sacrement de l'Eucharistie cesse d'exister ; d'autre part, le sacrement de l'Ordre cesse d'exister aussi, en quelque manière, car, par la communion, ce que l'Eglise, par le prêtre, était en vertu du sacrement, elle le devient en réalité : prêtre comme le Christ-Prêtre ; car la réalité chasse ce qui était caché : le signe sacramentel, que le prêtre, représentant l'Eglise, possède. Donc, l'acte second du prêtre, "préparer le peuple de Dieu à la réception de ce sacrement", correspond à la seconde réalité signifiée par le sacrement de l'Eucharistie, celle qui est "significata, et non contenta, scilicet corpus Christi mysticum".

Chapitre IV

LE SACREMENT DE L'ÉGLISE CHEZ SAINT THOMAS D'AQUIN

ou

Le Mystère de l'Église et de la Grâce efficace dans une Théologie Sacramentelle

II

103. Dans le cadre de notre étude sur la relation entre la grâce de Dieu et le libre arbitre de l'homme, relation considérée dans la théologie sacramentelle de Saint Thomas d'Aquin, nous sommes arrivés à cette première conclusion que le "sacramentum Ecclesiae" se réalise par la communion du prêtre au Christ-Eucharistie, laquelle communion étant à la fois spirituelle, par la foi, et corporelle, par la manducation du sacrement. En d'autres mots, la grâce qu'est l'Eucharistie rencontre la liberté de l'homme dans la communion spirituelle et sacramentelle au Corps et au Sang du Christ. Mais, étant donné que, dans la célébration eucharistique, le prêtre agit nécessairement au nom de toute l'Eglise, la foi qui permet de communier au Christ-Eucharistie est et ne peut pas ne pas être la foi de toute l'Eglise. C'est ce que le prêtre déclare expressément dans la prière pour la paix qui précède la communion : "Ne regarde pas nos péchés mais la foi de ton Eglise." Or, l'acte de foi, parce qu'il est un acte libre, est, de soi, un acte tout à fait personnel. Donc, le prêtre,

pour pouvoir agir de la manière que nous avons décrite, doit nécessairement être lui-même l'Eglise, d'une manière proprement personnelle et fondamentalement relative à la notion de foi. Par le fait même, comme le prêtre est un ministre au service d'un autre, il doit absolument exister une personne humaine, au nom duquel le prêtre agit, et dont la foi est celle de toute l'Eglise. Nous allons donc approfondir cette notion de foi envisagée comme la foi de toute l'Eglise, afin de lire ensuite les textes de Saint Thomas à la lumière de ce que nous aurons découvert au sujet de cette même notion de foi.

104. Le sacrement de l'Eucharistie, réalisé par la consécration du pain et du vin, possède une vertu, celle de remettre les péchés : "in Coena novissima ... (Christus) relinqueret sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce perangendum repraesentaretur (...) atque illius salutaris virtus in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur, peccatorum applicaretur" (En français : "à la dernière Cène, le Christ a laissé [à son Eglise] un sacrifice, par lequel serait rendu présent celui qu'il accomplit une seule fois sur la Croix... (sacrifice) dont la vertu salutaire s'appliquerait à la rédemption des péchés que nous commettons chaque jour") (Concile de Trente, Session XXII, ch. 1 - Denzinger 1740) Or, cette vertu de la Passion du Christ ne peut nous être appliquée que par la foi : «Per fidem applicatur nobis passio Christi ad percipiendum fructum ipsius, secundum illud Rom. 3 : "Quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ejus" : fides autem, per quam a peccato mundamur, non est fides informis, quae potest esse etiam cum peccato ; sed est fides formata per charitatem : ut sic passio Christi nobis applicetur non solum quantum ad intellectum, sed etiam quantum ad effectum ; ut per hunc etiam modum peccata dimittuntur ex virtute passionis Christi.» (En français : "C'est par la foi que la passion du Christ nous est appliquée, afin que nous en percevions les fruits, d'après ce que dit Saint Paul (Rm. 3, 25) : "Dieu a destiné le Christ à servir de propitiation par la foi en son sang." Or, la foi par laquelle nous sommes purifiés du péché, n'est pas la foi informe, qui peut subsister même avec le péché, mais la foi informée par la charité ; la passion du Christ nous est donc appliquée non seulement quant à l'intelligence, mais aussi quant à l'affectivité. Et de cette manière encore, c'est par la vertu de la passion du Christ que les péchés sont remis.") (Saint Thomas, Summa Theologica, IIIa, q. 49, a. 1, ad 5) Donc la foi est nécessairement le moyen humain par lequel l'Eglise agit sur le sacrement de l'Eucharistie dans l'acte de la communion spirituelle, qui trouve son sommet et sa conclusion dans la communion

sacramentelle.

105. Saint Thomas nous dit : «Potest dicere, quod Fides est habitus mentis, quo inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus» (En français : "On peut dire que la foi est un habitus de l'esprit par lequel la vie éternelle commence en nous et qui fait adhérer l'intelligence à ce qu'on ne voit pas") (Summa Theologica, IIa IIae, q. 4, a. 1, corp.). Cette définition s'applique éminemment à la communion eucharistique faite par l'intermédiaire de la foi, puisque le Seigneur a déclaré : "Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle." (Jn. 6, 54) Or, dans le cas de l'Eucharistie, qui se présente à nous comme une vraie nourriture temporelle, la foi n'est autre qu'un moyen intermédiaire ("quo" - "par lequel") existant entre la vie divine ("vita aeterna" - "la vie éternelle") et la vie humaine ("in nobis" - "en nous"). Par conséquent, comme la vie est un principe simple, il s'ensuit que la foi est un moyen intermédiaire essentiellement simple entre la vie divine et la vie humaine. C'est en ce sens que la foi peut être dite «spiritualem contactum», "un contact spirituel" (Saint Thomas, Summa Theologica, IIIa, q. 48, a. 6, ad 2).

106. Par la foi, nous percevons les fruits de la Passion du Christ. Mais, en tant que la foi est un "spiritualem contactum", par la foi, nous entrons aussi en "contact", ou en "communion" avec la Passion du Christ considérée en elle-même. Cela veut dire que, par la foi, nous communions au sacrifice du Christ, et que nous nous offrons en sacrifice en union avec le sacrifice du Christ. Comme Dieu a manifesté son amour pour nous dans le Christ en s'offrant en sacrifice pour nos péchés, cela signifie encore que, par la foi, nous manifestons notre amour pour Dieu, lequel amour se réalise par l'amour des frères (cf. 1 Jn. 4, 20-21). C'est pourquoi Saint Jean nous dit : "En ceci nous avons connu l'amour : Jésus a donné sa vie pour nous. De même, nous devons donner notre vie pour nos frères." (1 Jn. 3, 16) Saint Paul reprend la même idée : "Progresser dans la charité en suivant l'exemple du Christ qui nous a aimés et s'est livré lui-même à Dieu pour nous en offrande et en sacrifice d'agréable odeur." (Ep. 5, 2) Enfin, Saint Pierre prend le soin de préciser quel sera le fruit de notre offrande, savoir l'édification de l'Eglise, Temple spirituel : "Tels des pierres vivantes, vous aussi, vous deviendrez les matériaux de cette bâtisse spirituelle, un sacerdoce saint, où vous offrirez des sacrifices spirituels, agréables à Dieu par Jésus Christ." (1 P. 2, 5) De ce qui précède, nous pouvons conclure que la foi est un "spiritualem contactum" par lequel nous pouvons nous offrir à Dieu dans la communion à l'oblation

du Christ, tout en percevant, par le fait même, les fruits du Sacrifice de la Croix qui consistent dans l'édification du Corps mystique du Christ par la rémission des péchés : la foi nous apparaît réellement comme le pouvoir sacerdotal propre de l'Eglise, un pouvoir sacerdotal humain.

107. Si nous envisageons la foi comme un moyen pour recevoir de Dieu les fruits de la Passion, nous voyons que, par la foi, nous recevons la rémission des péchés. Mais, par le fait même, le Corps mystique du Christ s'édifie et son unité se parfait : l'unité entre les fidèles dépend de l'union de chacun des fidèles avec Dieu, union qui est d'autant plus parfaite que les fidèles sont davantage purifiés de leurs péchés. De plus, en s'édifiant et en recevant son unification, l'Eglise réalise sa mission qui est de manifester au monde l'amour du Père qui a envoyé son Fils pour l'expiation des péchés : "Que tous soient un, comme toi, Père, tu es en moi, et moi en toi ; qu'eux aussi soient un en nous, afin que le monde croie que c'est toi qui m'as envoyé." (Jn. 17, 21) Donc, par la foi, l'Eglise réalise la mission que le Christ lui a donnée : celle de révéler au monde l'amour de son Père. Mais, par la foi, nous entrons aussi en contact avec la Passion du Christ, qui n'est autre que la réalisation de la mission donnée par le Père à son Fils. Nous voyons donc que la foi met en contact et la mission donnée par le Père à son Fils, et la mission donnée par le Christ à l'Eglise.

108. Ces deux missions diffèrent par les agents qui les exécutent : le Christ, d'une part, qui est la Tête du Corps mystique ; l'Eglise, d'autre part, c'est-à-dire les membres du Corps mystique. Cependant, elles sont identiques par leur nature, car elles sont unies entre elles par un contact essentiellement simple : la foi (voir n° 105). Par conséquent, la mission de l'Eglise dont il s'agit ici n'est autre que la propre mission du Christ, celle que le Christ a donné à ses Apôtres, et à leurs successeurs, les Evêques ; le Christ s'adressa en effet à son Père, lui disant : "Comme tu m'as envoyé dans le monde, moi aussi, je les ai envoyés dans le monde." (Jn. 17, 18) Ainsi, la foi nous apparaît comme un "spiritualem contactum" par lequel l'Ordre - c'est-à-dire la mission - donné par le Père de révéler son Amour se transmet de la Tête aux membres du Corps mystique du Christ considérés dans la personne des Apôtres et des Evêques.

109. Telle que nous venons de définir la foi, il est hors de doute que cette même foi, considérée comme un "spiritualem contactum" doit posséder un caractère de pureté et d'intégrité allant jusqu'à la perfection, pour que

l'Ordre du Père - un ordre essentiellement divin adressé au Fils et réalisé par lui - puisse être transmis, sans aucune altération ou déformation, du Christ aux Apôtres et à leurs successeurs. Or, la foi, en tant qu'elle est un don de l'Esprit-Saint, possède, dans tous les sujets de la foi, le caractère requis. Mais, en tant que la foi est aussi une réponse libre de l'homme, seule la foi de la Vierge Marie est une foi intègre et pure, "une foi que nul doute n'altère" (Concile Vatican II, Constitution "Lumen gentium", n. 63), car seule Marie est immaculée dans sa Foi comme dans sa Conception. Nous pouvons donc conclure cette analyse sur la foi, en disant que la foi de Marie est la foi des Apôtres et des Evêques, et que, par le fait même, la foi de Marie est la foi de toute l'Eglise, puisque toute l'Eglise est représentée par les Apôtres ou les Evêques, sur lesquels cette même Eglise est fondée. C'est pourquoi on peut affirmer encore que "l'Eglise se trouve en Marie, et Marie dans l'Eglise et comme Eglise" (S.S. le Pape Jean-Paul II, Allocution du 4 décembre 1991).

110. La foi est le pouvoir sacerdotal de l'Eglise, dans la communion au Sacrifice du Christ, pouvoir par lequel l'Eglise perçoit les fruits de ce même sacrifice rédempteur, c'est-à-dire l'édification du "sacramentum Ecclesiae" par la rémission des péchés. Ainsi donc la foi, possède, de soi, un caractère oblatif et sacrificiel. Par conséquent, ce que nous avons étudié plus haut (n° 99 à 102), concernant l'édification du "sacramentum Ecclesiae" dans la célébration de l'Eucharistie, en nous basant uniquement sur l'aspect sacramentel de la célébration, nous allons maintenant le reconsidérer d'une manière correspondant au caractère sacrificiel de la notion de foi. Comme, dans tout sacrifice, il y a un prêtre et une victime, il nous faudra donc examiner, dans la célébration eucharistique, en quoi consistent la part du prêtre et la part de la victime.

111. Quant à l'acte de la consécration, à première vue, la part du prêtre est le caractère sacerdotal dont le ministre de l'Eglise est revêtu et qui le configure au Christ-Prêtre ; de même, la part de la victime est ce qui est à consacrer, c'est-à-dire les espèces du pain et du vin. Nous sommes donc en présence de trois éléments distincts : le caractère sacerdotal, l'espèce du pain, et l'espèce du vin ; ces trois éléments constituent ainsi la part du prêtre et la part de la victime pour le sacrifice. Mais dans le cas précis du sacrifice du Christ, le prêtre et la victime ne forment qu'une seule et même chose : le Christ lui-même. Si nous voulons donc rechercher quelle est la notion sacrificielle de l'Eucharistie dans l'acte de la consécration, nous devons rechercher quelle est la notion qui unit au même instant les trois éléments que nous venons de

nommer et qui entrent en jeu dans l'action sacrificielle.

112. Nous savons que, par le caractère sacerdotal, le prêtre est configuré au Christ. Or, le caractère sacerdotal est spécialement ordonné à la réalisation de l'Eucharistie : «Ordo, prout est sacramentum imprimens characterem, ordinatur specialiter ad sacramentum Eucharistiae, in quo ipse Christus continetur, quia per characterem ipsi Christo configuramur» (En français : "L'Ordre, en tant que sacrement imprimant un caractère, est spécialement ordonné au sacrement de l'Eucharistie, dans lequel le Christ lui-même est contenu, parce que, par le caractère, nous sommes configurés au Christ lui-même") (Saint Thomas, Summa Theologica, Supp. IIIae, q. 40, a. 5, ad 2). De plus, le prêtre est spécialement configuré au Christ, c'est-à-dire d'une manière active, par le fait même qu'il prononce les paroles sacramentelles, lors de la consécration du pain et du vin. Ceci nous permet donc de dire que, lorsque le prêtre «in consecratione sacramenti loquitur in persona Christi» (En français : "dans la consécration du sacrement, [le prêtre] parle en tenant la place du Christ") (Saint Thomas, Summa Theologica, IIIa, q. 82, a. 7, ad 3), les paroles mêmes que le prêtre prononce, qui sont celles par lesquelles se réalise le sacrement, ne sont autre chose que l'extériorisation en acte du caractère sacerdotal. Ainsi, la part du prêtre dans l'action sacrificielle de la consécration se trouve dans les paroles sacramentelles elles-mêmes, autrement dit, dans la forme du sacrement, paroles prononcées par le ministre de l'Eglise revêtu du caractère sacerdotal. De plus, selon un même rapport, la part de la victime se trouve dans les espèces du pain et du vin, autrement dit, dans la matière du sacrement. Nous pouvons donc réduire la part du prêtre et la part de la victime du sacrifice à la forme et à la matière du sacrement. Notre but sera alors de rechercher quelle est la notion dans la forme qui unit en même temps les deux espèces de la matière.

113. Le Missel Romain nous donne les paroles utilisées aujourd'hui dans la réalisation du sacrement de l'Eucharistie ; pour l'espèce du pain : "Hoc est enim Corpus meum, quod pro vobis tradetur" ("Ceci est mon Corps livré pour vous") ; pour l'espèce du vin : "Hic est enim calix Sanguinis mei novi et aeterni Testamenti, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum" ("Ceci est la coupe de mon Sang - le Sang de l'Alliance nouvelle et éternelle - qui sera versé pour vous et pour la multitude en rémission des péchés"). Parmi ces paroles, nous devons rejeter "Hoc est enim Corpus meum" et "Hic est enim calix Sanguinis mei", lesquelles ne concernent chacune qu'une seule espèce à l'exclusion de l'autre. Les paroles "quod pro

vobis tradetur" sont tirées de l'Écriture (textuellement dans 1 Co. 11, 24 ; avec un même sens dans Lc. 22, 19) ; comme elles font le pendant de ces autres paroles "qui pro vobis et pro multis effundetur", nous pouvons les considérer avec ces dernières. Parmi celles-ci, les expressions "tradetur" et "effundetur" expriment bien la notion de sacrifice, mais chacune d'elles se rapporte exclusivement à une seule des deux espèces ; aussi nous les rejetons. De même, nous ne pouvons pas prendre en considération les mots "in remissionem peccatorum" qui expriment la vertu du sacrifice, et non le sacrifice lui-même. Restent alors les paroles "novi et aeterni Testamenti". Et, en effet, la notion d'Alliance s'applique simultanément aux deux espèces du pain et du vin : à l'espèce du pain correspondent ces paroles "Hoc est Corpus meum", c'est-à-dire l'Alliance réalisée lors de l'Incarnation du Verbe, selon ce texte scripturaire : "Lors de son entrée dans le monde, le Christ dit : «Tu n'as voulu ni sacrifice ni offrande, mais tu m'as formé un corps» (Ps. 39, 7)" (He. 10, 5) ; à l'espèce du vin correspondent ces paroles "Hic est calix Sanguinis mei...", c'est-à-dire l'Alliance manifestée par l'immolation sanglante du Calvaire, très bien expliquée par ces paroles : "Cette coupe est la nouvelle Alliance en mon sang qui est répandu pour vous." (Lc. 22, 20)

114. Dès l'instant où la consécration du pain et du vin au Corps et au Sang du Christ est accomplie, l'Église, par le prêtre, agit en vertu du second pouvoir sacerdotal, celui de la foi : tout comme le caractère sacerdotal est le moyen propre du Christ pour exercer son sacerdoce, ainsi, la foi est le moyen propre à l'Église - ceux qui croient - pour communier au sacrifice du Christ, c'est-à-dire pour exercer son propre sacerdoce. La foi est donc la part du prêtre dans l'acte de la communion au sacrifice du Christ. Mais, comme nous avons vu que le caractère sacerdotal s'extériorise par la récitation des paroles de la consécration, la foi de l'Église doit nécessairement s'extérioriser aussi par des paroles ; c'est ce qui s'accomplit lorsque «sacerdos in missa, in orationibus quidem loquitur in persona Ecclesiae, in cuius unitate consistit» (En français : "Le prêtre, dans les prières qu'il prononce à la messe, parle bien en tenant la place de l'Église, parce qu'il se tient dans son unité") (Saint Thomas, Summa Theologica, IIIa, q. 82, a. 7, ad 3) ; c'est par la récitation de la Prière eucharistique, notamment par la prière d'épiclese, que l'Église, par le prêtre, proclame sa foi.

115. Nous avons vu que, dans la consécration, la part de la victime est constituée par les espèces du pain et du vin. Or, par la foi, nous communions à la Passion du Christ, nous faisons nôtre ce qui est au Christ. Donc, après la

consécration, les espèces ou apparences du pain et du vin deviennent la part de la victime dans la communion de l'Eglise au Sacrifice du Christ. Aussi, comme c'est bien dans la communion à la Passion du Christ qu'on en perçoit les effets ou les fruits, Saint Thomas nous dit : «Panis et vinum sunt materia conveniens hujus sacramenti (...) quantum ad effectum respectu totius Ecclesiae, quae constituitur ex diversis fidelibus : "sicut panis conficitur ex diversis granis, et vinum fluit ex diversis uvis", ut dicit Gloss. (...) super illud 1 Corinth. 10 : "Multi unum corpus sumus," etc.» (En français : "Le pain et le vin sont la matière idoine de ce sacrement (...) quant à l'effet de l'Eucharistie à l'égard de toute l'Église, qui est constituée de divers fidèles "comme le pain est fait de divers grains et comme le vin coule de diverses grappes", selon la Glose sur ce passage (1 Co. 10, 17) : «Tous, si nombreux que nous soyons, nous ne formons qu'un seul corps...»") (Summa Theologica, IIIa, q. 74, a. 1, corp.).

116. Comme dans le sacrifice du Christ, le prêtre et la victime sont une seule et même chose, nous devons rechercher maintenant ce qui unit simultanément la part du prêtre et la part de la victime dans la communion au sacrifice du Christ. La part du prêtre étant constituée par la prière eucharistique, et plus précisément, par l'anamnèse, qui est un développement de ces paroles "in meam commemorationem", il nous faut donc rechercher quel mot, dans l'anamnèse, se rapporte simultanément aux deux espèces du pain et du vin qui constituent la part de la victime.

117. Dans la consécration, les deux espèces du pain et du vin ont été réunies par ces mots "novi et aeterni Testamenti", lesquels expriment le sacrifice et l'oblation du Christ à son Père. Il nous suffit donc de rechercher quel mot dans l'anamnèse exprime la communion à cette même oblation. Ce mot n'est autre que le verbe "offerimus". Saint Robert Bellarmin nous explique en effet que "ista oblatio, consecrationem subsequens, est quaedam testificatio, quod tota Ecclesia consentiat in oblationem a Christo factam, et simul cum illo offerat" (En français : "l'offrande qui suit la consécration atteste en quelque sorte que toute l'Église consent à l'oblation faite par le Christ et offre avec lui") (De sacrificio Missae, lib. I, c. 27 - cité par S.S. Pie XII - Encyclique "Mediator Dei" du 20 novembre 1947 - Denzinger 3851). Or, consentir à l'oblation du Christ, c'est la même chose que s'unir ou communier à l'oblation du Christ. Donc, par cette offrande dans l'anamnèse, l'Eglise communique à l'oblation du Christ. Cette expression "offerimus" est absolument essentielle et constitue l'élément fondamental de la Prière

eucharistique ou communion spirituelle de l'Eglise au Sacrifice du Christ. Mais comme, par la foi, l'Eglise communie au Sacrifice rédempteur tout en percevant les fruits de ce même sacrifice, il est nécessaire que l'Eglise exprime aussi sa foi à la vertu de ce sacrifice. C'est ce qui s'accomplit par la prière d'épiclesse dans laquelle l'Eglise prie le Père d'envoyer l'Esprit-Saint en vue de réaliser son unité, laquelle n'est autre que le fruit du sacrifice de la Croix. Cette invocation suit immédiatement l'anamnèse, tout comme, dans la consécration, la vertu du sacrifice "in remissionem peccatorum" est exprimée après les paroles "novi et aeterni Testamenti".

118. Par la foi, l'Eglise s'offre en sacrifice en union avec le sacrifice du Christ. Ainsi, tout fidèle - celui qui a la foi - peut s'offrir en sacrifice dans la communion spirituelle. Mais ce qui suffit à tout fidèle ne suffit pas au prêtre qui célèbre l'Eucharistie. Nous savons en effet que «Oratio, quae fit in missa, potest considerari dupliciter : uno modo, in quantum habet efficaciam ex devotione sacerdotis orantis (...) ; alio modo, in quantum oratio in missa profertur a sacerdote in persona totius Ecclesiae, cujus sacerdos est minister.» (En français : "La prière qui se fait à la messe peut encore être considérée à deux points de vue. D'une part, en tant qu'elle tire son efficacité de la dévotion du prêtre qui prie (...) D'autre part, en tant que la prière est prononcée à la messe par le prêtre qui tient la place de toute l'Église, dont il est le ministre.") (Saint Thomas, Summa Theologica, IIIa, q. 82, a. 6, corp.) Donc le prêtre agit en vertu de sa foi propre et en vertu de la foi de l'Eglise. Il s'ensuit que, s'il suffit au prêtre de communier spirituellement pour s'offrir lui-même, il doit nécessairement communier spirituellement et aussi sacramentellement pour que toute l'Eglise s'offre en union avec le sacrifice du Christ.

119. En effet, nous avons vu que la foi entre en contact avec les espèces sacramentelles par la récitation de la Prière eucharistique, et que, par là, la part du prêtre et la part de la victime s'unissent simultanément. Or, dans tout sacrifice, le prêtre agit en destructeur de la victime. Donc, la foi "détruit" ou "mange" les espèces du pain et du vin dans l'acte de la communion spirituelle. C'est ce que Saint Thomas appelle «spiritualem manducationem, per quam quis percipit effectum hujus sacramenti, quo spiritualiter homo Christo conjungitur per fidem, et charitatem» (En français : "la manducation spirituelle par laquelle on perçoit l'effet de ce sacrement, lequel unit spirituellement au Christ par la foi et la charité") (Summa Theologica, IIIa, q. 80, a. 1, corp.). Mais la foi que le prêtre utilise dans la célébration de

l'Eucharistie, c'est la foi de l'Eglise, c'est-à-dire la foi de Marie, "une foi que nul doute n'altère" (Concile Vatican II, Constitution "Lumen gentium", n. 63), donc une foi parfaite, intègre et pure. Ainsi, comme le moyen utilisé par le prêtre dans la "manducation spirituelle" de l'Eucharistie est parfait, il s'ensuit que cette manducation elle-même est parfaite. Autrement dit, cette manducation opère la destruction totale et complète des espèces sacramentelles et, dans sa phase finale, cette manducation aboutit au contact parfait avec la substance même du sacrement, avec le Christ lui-même. Or, le contact avec la substance du sacrement s'appelle communion sacramentelle. En conclusion, on peut dire que la communion sacramentelle est l'achèvement et la perfection de la communion spirituelle accomplie par le prêtre au nom de l'Eglise par la récitation de la Prière eucharistique. Le prêtre qui célèbre l'Eucharistie doit donc nécessairement communier spirituellement et sacramentellement aux deux espèces eucharistiques.

120. Par la foi de Marie, le "sacramentum Ecclesiae" s'édifie dans la communion eucharistique de l'évêque (prêtre du premier ordre), ou du prêtre (prêtre du second ordre) uni à son évêque et agissant au nom de ce dernier (voir n° 84). Or, nous avons vu que la foi est un moyen intermédiaire essentiellement simple entre la vie divine et la vie humaine (voir n° 105). De plus, comme la vie est un principe simple, ce même principe de la vie concerne nécessairement la personne humaine vivante comprise dans son intégralité, corps et âme tout ensemble. Par conséquent, on peut dire que la foi n'est pas autre chose que l'expression de toute la personne humaine considérée comme être vivant et intègre : "A Dieu qui révèle est due «l'obéissance de la foi» (Rm. 16, 26), par laquelle l'homme s'abandonne tout entier et librement à Dieu." (Concile Vatican II, Constitution "Dei Verbum", n. 5) "S'il est exact de dire que la foi consiste à croire ce que Dieu a révélé, le Concile a très opportunément mis en évidence qu'elle est aussi une réponse de tout l'homme, soulignant la dimension "existentialiste" et "personnaliste" de la foi." (S.S. le Pape Jean-Paul II, Allocution du 27 mars 1985). Par le fait même, dans la communion à l'Eucharistie, c'est-à-dire dans l'édification du "sacramentum Ecclesiae", le célébrant, en utilisant la foi de Marie, agit proprement au nom de la Mère de Dieu dans le Christ. Mais cela veut dire encore que Marie, par l'intermédiaire et le service du ministre de l'Eglise, agit dans l'édification du "sacramentum Ecclesiae", non pas d'une manière claire et apparente, mais bien selon un mode caché et occulte. Or, comme il n'y a pas d'effets sans cause, et comme la cause est proportionnée aux effets, il s'ensuit que, si nous considérons, dans l'édification du "sacramentum

Ecclesiae", l'action du célébrant, c'est-à-dire l'action occulte de Marie, nécessairement le sens et la notion du "sacramentum Ecclesiae" demeureront cachés et inconnus. Par contre, si nous considérons l'action propre et manifeste de Marie, c'est-à-dire la communion eucharistique de Marie au moyen de sa foi parfaite, intègre et pure, alors nous pourrions découvrir toute la réalité du "sacramentum Ecclesiae" et en saisir la notion exacte. C'est ce que nous allons voir ci-dessous.

121. Par sa foi parfaite, Marie communie parfaitement et en plénitude au Christ-Eucharistie. Il s'agit donc nécessairement d'une communion tant spirituelle que sacramentelle (voir n° 119) : le Christ-Eucharistie est en Marie qui lui est unie par le contact de sa foi parfaite. Mais, par le fait même, la foi de Marie doit être envisagée comme absolument intérieure à la personne même de Marie, puisque le Christ-Eucharistie, objet de la foi de Marie, est, dans l'acte de la communion sacramentelle, nécessairement intérieur à la personne de Marie. De plus, comme nous l'avons établi plus haut (n° 109), la foi de Marie et la foi de l'Eglise sont une seule et même réalité. Enfin, comme la foi n'est pas autre chose que l'expression de toute la personne humaine vivante qui croit (n° 120), ainsi, on peut dire que, par le fait que la foi de Marie est en elle-même, toute l'Eglise est en Marie d'une manière personnelle. Autrement dit, dans la personne de Marie, se trouvent toutes et chacune des personnes qui composent l'Eglise. Comme ce fait ne peut se comprendre et dépasse la raison humaine, il s'ensuit que Marie ne peut être considérée telle que si l'on se place dans l'ordre du mystère : Marie est donc une personne humaine mystique. Finalement, comme Marie est en union parfaite, par la foi, avec le Christ-Eucharistie, Marie est la personne humaine qu'on peut appeler la personne mystique du Christ (à ce sujet, voir ce que nous avons dit au n° 54).

122. Marie en tant que personne mystique du Christ, possède, dans sa personne, le Christ-Eucharistie et l'Eglise. Or, le Christ est le Chef ou "le premier-né d'une foule de frères" (Rm. 8, 29). Donc, dans la personne de Marie, le Christ doit être associé, d'une manière mystique, au Chef ou à la Tête de cette même personne : "Il est la tête du corps, de l'Eglise" (Col. 1, 18). Selon un rapport identique, mais en tenant compte du fait que le Christ-Eucharistie est proprement une personne qui vit de la vie divine (voir n° 105), et que l'Eglise est proprement composée de personnes qui vivent de la vie humaine, il faut associer, d'une manière mystique, l'Eglise qui est en Marie au Corps de cette même personne, entendu en ce sens qu'il s'agit de

tout ce qui n'est pas la Tête et est différent d'elle, tout comme l'homme ou le mari est différent de la femme : "Le mari est le chef de la femme, de même que le Christ est le chef de l'Eglise son corps." (Ep. 5, 23) Cependant, comme l'Eglise, en tant que Corps mystique du Christ, se trouve en la personne de Marie, et comme la personne possède un caractère stable en tant qu'elle est considérée comme personne, il faut nécessairement envisager ici l'Eglise comme le Corps mystique stable, c'est-à-dire tel qu'il sera lorsqu'il aura terminé sa "croissance" (Ep. 4, 16) et qu'il sera arrivé "à l'état d'homme parfait, à la taille de la maturité du Christ" (Ep. 4, 13). Autrement dit, l'Eglise, en Marie, est, de soi, le Corps mystique du Christ dans sa totalité ou dans sa plénitude.

123. Ce que nous venons d'exposer au sujet de l'union du Christ-Tête et du Christ-Corps en Marie n'est autre chose que la synthèse de la pensée thomiste sur ce sujet. Saint Thomas dit en effet : «Caput, et membra sunt quasi una persona mystica» (En français : "La Tête et les membres sont comme une personne mystique") (Summa Theologica, IIIa, q. 48, a. 2, ad 1). Et il développe cette expression en ces termes : «Tota Ecclesia, quae est mysticum corpus Christi, computatur quasi una persona cum suo capite, quod est Christus» (En français : "Toute l'Eglise, qui est le Corps mystique du Christ, est considérée comme une personne avec sa tête, qui est le Christ") (Summa Theologica, IIIa, q. 49, a. 1, corp.).

124. Par sa foi parfaite, Marie communie à l'Eucharistie. Or, la foi, nous l'avons vu (n° 106), est le pouvoir sacerdotal de l'Eglise dans la communion au Sacrifice du Christ. De plus, la foi est proprement l'expression de toute la personne humaine qui croit (n° 120). Donc, dans la mesure où Marie communie à l'Eucharistie, Marie offre toute sa personne dans la communion au Sacrifice du Christ : l'offrande de toute la personne de Marie est unie au Sacrifice ou à l'offrande du Christ sur la Croix. Mais, la foi est un "spiritualem contactum" essentiellement simple (voir n° 105). Ainsi, l'offrande de toute la personne de Marie est unie d'une manière absolument simple et une à l'offrande du Christ. Par le fait même, l'offrande ou le Sacrifice de la Croix, qui est essentiellement un en lui-même, est cependant composé de l'offrande du Christ en personne, et de l'offrande de toute la personne de Marie. Or, dans le péché, dont la rémission est la fin prochaine du Sacrifice rédempteur de la Croix, on distingue communément deux aspects qui sont, l'un, "aversio a Deo" (rejet de Dieu), et l'autre, "conversio ad creaturam" (attachement à la créature). De plus, le Christ, quoique mourant

comme homme sur la Croix, s'offre en sacrifice à son Père, non en tant qu'homme, mais bien en tant que Dieu, puisque seul le Sang d'un Dieu fait homme peut racheter le genre humain qui s'est détourné de Dieu par le péché. Par conséquent, nous pouvons affirmer que le Sacrifice rédempteur de la Croix possède deux aspects essentiels et indissociables, correspondant aux deux aspects du péché que nous venons de mentionner : il possède un aspect divin dans l'offrande de la personne du Christ ou Verbe de Dieu incarné, qui correspond à "aversio a Deo" du péché ; et un aspect humain dans l'offrande de la personne humaine de Marie, Mère de Dieu et du Christ, qui correspond à "conversio ad creaturam" du péché.

125. Comme l'aspect divin du Sacrifice de la Croix est l'action sacrificielle accomplie d'une manière personnelle par le Christ, et comme l'aspect humain de ce même Sacrifice est cette même action sacrificielle accomplie d'une manière tout aussi personnelle par Marie, nous pouvons dire que, la personne étant, de soi, incommunicable, les deux aspects essentiels du Sacrifice de la Croix doivent s'entendre comme deux parts absolument distinctes, quoiqu'unies entre elles, de ce même et unique Sacrifice : une part divine, qui est celle du Christ, et une part humaine, qui est celle de Marie. Mais, en tant que Dieu est le Créateur, et que l'homme est la créature, la part divine du Sacrifice de la Croix en constitue la part principale et substantielle, et la part humaine de ce même Sacrifice en constitue la part secondaire et accidentelle, ou encore la participation proprement dite. Il faut donc conclure que l'offrande de toute la personne de Marie dans la communion eucharistique faite au moyen de sa foi parfaite n'est autre que la participation à l'unique et substantielle offrande du Christ lui-même sur la Croix. Comme, en Marie, se trouve toute l'Eglise, tous et chacun des fidèles qui communient à l'Eucharistie peuvent dire avec Saint Paul : "Ce qui manque aux épreuves du Christ, je l'achève en ma chair pour son corps qui est l'Eglise." (Col. 1, 24) Pour son compte, Saint Thomas résume toute la doctrine de la participation au Sacrifice du Christ en ces termes : «In sacerdotio Christi duo possunt considerari ; scilicet ipsa oblatio Christi, et participatio ejus : quantum ad ipsam oblationem, expressius figurabat sacerdotium Christi sacerdotium legale per sanguinis effusionem, quam sacerdotium Melchisedech, in quo sanguis non effundebatur ; sed quantum ad participationem hujus sacrificii, et ejus effectum, in quo praecipue attenditur excellentia sacerdotii Christi ad sacerdotium legale, expressius praefigurabatur per sacerdotium Melchisedech, qui offerebat panem, et vinum significantia, ut Augustinus dicit (tract. 26 in Joan. a med.) :

"Ecclesiasticam unitatem, quam constituit participatio sacrificii Christi" ; unde etiam in nova lege verum Christi sacrificium communicatur fidelibus sub specie panis, et vini.» (En français : "Dans le sacerdoce du Christ on peut distinguer son oblation et sa participation. Quant à l'oblation elle-même, le sacerdoce du Christ était préfiguré plus expressément par le sacerdoce légal, qui répandait le sang, que par le sacerdoce de Melchisédech, où le sang n'est pas répandu. Mais quant à la participation à ce sacrifice et à son effet, à quoi on mesure surtout la supériorité du sacerdoce du Christ sur le sacerdoce légal, elle était plus expressément préfigurée par le sacerdoce de Melchisédech qui offrait du pain et du vin lesquels, pour S. Augustin, symbolisent l'unité de l'Église, que constitue la participation au sacrifice du Christ. Et c'est pourquoi, dans la loi nouvelle, le véritable sacrifice du Christ est communiqué aux fidèles sous les espèces du pain et du vin.") (Summa Theologica, IIIa, q. 22, a. 6, ad 2)

126. Toute la personne de Marie, qui communie à l'Eucharistie, participe au Sacrifice rédempteur de la Croix. Par le fait même, la notion de participation concerne toute la personne de Marie dans son union à l'Eucharistie, c'est-à-dire en tant que réalité du "sacramentum Ecclesiae". Ainsi, nous avons déterminé la notion qui caractérise pleinement le "sacramentum Ecclesiae" dans la personne de Marie, et, par là même, tout ce qui concerne son édification : il s'agit de la participation de l'Eglise au Sacrifice du Christ sur la Croix. Or, comme nous avons vu que Marie, qui communie, par sa foi parfaite, à l'Eucharistie, est proprement la personne humaine qu'on peut appeler "la Personne mystique du Christ" (voir n° 121), et comme cette même Personne mystique du Christ est composée du Christ-Tête, qui est l'Eucharistie, et du Christ-Corps, qui est l'Eglise (voir n° 122), il s'ensuit que, nécessairement, la notion de participation au Sacrifice du Christ se rapporte, tout à la fois et d'une manière indissociable, à l'Eucharistie et à l'Eglise, et ce, en vertu du caractère personnel du principe même qui les unit tous deux, savoir : la personne humaine vivante de Marie. C'est par cette considération que nous nous proposons de clôturer cette étude.

127. La célébration eucharistique est tout entière ordonnée à l'édification du "sacramentum Ecclesiae" (cf. n° 84). Or, la célébration eucharistique se décompose en deux actions propres, la consécration et la communion spirituelle ou anamnèse eucharistique, qui trouvent leur conclusion dans une action commune : la communion sacramentelle, par laquelle s'édifie le "sacramentum Ecclesiae" (voir n° 89). De plus, après avoir analysé en détails

ces deux actions, d'abord d'un point de vue strictement sacramental (n° 22 à 25 - 99 à 102), ensuite sous l'angle plus général et plus ample du Sacrifice ou de l'offrande (n° 33 à 42 - 110 à 119), nous avons établi que la notion de participation se rapporte, d'une manière essentielle, au "sacramentum Ecclesiae" considéré dans sa réalité en la personne même de Marie, Mère de Dieu et Mère du Christ, laquelle est appelée pour cette raison la Personne mystique du Christ (n° 43 à 49 - 120 à 126). Par conséquent, pour résumer notre étude, il faudra envisager chacune des deux actions de la célébration eucharistique selon le rapport propre et exclusif de la participation de l'Eglise au Sacrifice rédempteur de la Croix réalisé "une fois pour toutes" (He. 9, 12).

128. La notion de participation concerne, de soi, l'Eglise dans sa communion au Sacrifice du Christ (voir n° 125), et elle concerne l'Eglise dans sa dimension proprement personnelle (voir n° 126). Cela veut dire que, dans la mesure où nous considérons la célébration eucharistique sous l'angle de la participation, nous devons regarder et envisager cette même célébration en tant qu'action propre et exclusive de l'Eglise dans la personne du célébrant. Or, dans la première action qui est la consécration, le célébrant, utilisant son pouvoir sacerdotal divin, qui est le caractère sacerdotal, a conscience, non pas d'agir au nom de l'Eglise, mais bien d'agir au nom du Christ, puisque ce même caractère sacerdotal qu'il utilise est un pouvoir qui réside, de soi, dans la seule faculté de l'intelligence : «Character ordinatur ad ea, quae sunt divini cultus ; qui quidem est quaedam fidei protestatio per exteriora signa ; et ideo oportet, quod character sit in cognitiva potentia animae, in qua est fides.» (En français : "Le caractère est ordonné au culte divin, lequel est une protestation de foi par des signes extérieurs. Il faut donc que le caractère soit dans cette puissance connaissante de l'âme où réside la foi.") (Saint Thomas, Summa Theologica, IIIa, q. 63, a. 4, ad. 3). Néanmoins, comme le célébrant prononce réellement les paroles de la consécration, il agit quand même, d'une certaine manière, au nom de l'Eglise, mais seulement à la manière propre d'un instrument : «Ministri Ecclesiae instrumentaliter operantur in sacramentis, eo quod quodammodo eadem ratio est ministri, et instrumenti ; sicut autem supra dictum est (q. 62, a.1 et 4), instrumentum non agit secundum propriam formam, aut virtutem, sed secundum virtutem ejus, a quo movetur.» (En français : "Les ministres de l'Eglise agissent instrumentalement dans les sacrements car, d'une certaine façon, la définition du ministre est identique à celle de l'instrument. Or, comme nous l'avons vu, l'instrument n'agit pas selon sa forme ou sa vertu propres, mais

selon une vertu qui appartient à celui qui le meut." (Saint Thomas, Summa Theologica, IIIa, q. 64, a. 5, corp.) Donc, dans l'acte de la consécration, le célébrant, quoiqu'agissant au nom du Christ lui-même, agit aussi, selon un certain rapport, au nom de l'Eglise : il fait «quod facit Ecclesia» (En français : "ce que fait l'Eglise") (Saint Thomas, Summa Theologica, IIIa, q. 64, a. 8, ad 3). Autrement dit, l'acte de la consécration n'est autre qu'une certaine participation de l'Eglise au Sacrifice du Christ, et non une participation entendue dans son sens plein et entier. C'est pourquoi, comme les paroles de la consécration sont l'extériorisation en acte du caractère sacerdotal (voir n° 112), Saint Thomas affirme que ce même caractère sacerdotal «est quaedam participatio sacerdotii Christi in fidelibus ejus» (En français : "est une certaine participation du sacerdoce du Christ dans ses fidèles") (Summa Theologica, IIIa, q. 63, a. 5, corp.). En résumé, il est certain que, dans l'acte de la consécration, le Christ s'offre à son Père, par l'Eglise, avec l'Eglise, et dans l'Eglise : «[Christus] novum instituit Pascha, se ipsum ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum in memoriam transitus sui ex hoc mundo ad Patrem» (En français : "le Christ a institué la Nouvelle Pâque afin d'être immolé par l'Eglise, par les prêtres, sous des signes visibles, en mémoire de son passage de ce monde à son Père") (Concile de Trente, Session XXII, ch. 1 - Denzinger 1741) ; et, en ce sens, on peut dire que l'Eglise offre le sacrifice du Christ dans l'acte même de la consécration : c'est une certaine participation de l'Eglise au sacrifice du Christ.

129. Dans la deuxième action de la célébration eucharistique, c'est-à-dire dans l'acte de la communion spirituelle exprimée par la Prière eucharistique, le célébrant, utilisant le pouvoir sacerdotal de la foi de Marie, agit réellement et pleinement au nom de l'Eglise : dans cette action, la participation de l'Eglise au Sacrifice du Christ trouve sa réalisation dans son sens plein et entier (voir n° 124 à 126). Comme la communion sacramentelle n'est autre que le couronnement et l'achèvement de la communion spirituelle (voir n° 119), c'est proprement l'action de la communion sacramentelle qui réalise la participation pleine et entière de l'Eglise au Sacrifice rédempteur offert par cette même Eglise dans l'acte de la consécration : «Quicumque sacrificium offert, debet sacrificii fieri particeps, quia exterius sacrificium, quod offertur, signum est interioris sacrificii, quo quis seipsum offert Deo, ut Augustinus dicit 10. De Civitate Dei (cap. 5) ; unde per hoc quod participat sacrificio, ostendit ad se sacrificium interius pertinere (...) Ideo necesse est, quod sacerdos, quotiescumque consecrat, sumat integre hoc sacramentum.» (En français : "Quiconque offre le sacrifice doit en devenir participants ; parce

que le sacrifice qu'on offre extérieurement est signe du sacrifice intérieur par lequel on s'offre soi-même à Dieu, dit S. Augustin ; donc, par le fait qu'on participe au sacrifice, on montre qu'on s'associe au sacrifice intérieur ; (...) c'est pourquoi il est nécessaire que le prêtre, chaque fois qu'il consacre, consomme ce sacrement dans son intégrité." (Saint Thomas, IIIa, q. 82, a. 4, corp.) Enfin, comme l'acte de la consécration n'est qu'une certaine participation de l'Eglise au Sacrifice du Christ, et comme l'acte de la communion est la participation de l'Eglise - entendue dans son sens plein et entier - à ce même Sacrifice, il s'ensuit que l'acte de la communion est nécessairement supérieur à l'acte de la consécration. Par le fait même, comme la réalisation de l'Eucharistie dans la consécration est la première perfection de ce sacrement, on peut dire que l'acte de la communion eucharistique, qui est la seconde ou l'autre perfection de ce même sacrement, est un acte plus parfait que l'acte de la consécration, ainsi que nous l'avions déjà montré précédemment (voir n° 96). Nous pouvons donc déduire de tout ceci que l'acte de la communion, dans lequel l'Eglise s'offre elle-même à Dieu dans le Christ, est un acte supérieur à l'acte de la consécration, dans lequel l'Eglise offre le Christ dans son sacrifice au Père. C'est ce que Saint Thomas confirme, disant : «*In quantum est sacrificium, (Eucharistia) habet vim satisfactivam : sed in satisfactione magis attenditur affectus offerentis, quam quantitas oblationis : unde et Dominus dicit Luc. 21, de vidua, quae obtulit duo aera, quod "plus omnibus misit". Quamvis ergo haec oblatio ex sui quantitate sufficiat ad satisfaciendum pro omni poena, tamen fit satisfactoria illis, pro quibus offertur, vel etiam offerentibus secundum quantitatem suae devotionis, et non pro tota poena.*» (En français : "En tant que sacrifice, l'Eucharistie a une puissance satisfactive. Mais dans la satisfaction on considère davantage le sentiment de l'offrant que la quantité de l'oblation. Aussi le Seigneur dit-il en S. Luc (21, 4), au sujet de la veuve qui avait offert deux piécettes, qu'elle "a donné plus que tout le monde". Aussi, bien que cette oblation de l'Eucharistie, quant à sa quantité, suffise à satisfaire pour toute la peine, cependant elle a valeur satisfactive à l'égard de ceux pour qui elle est offerte, ou même à l'égard de ceux qui l'offrent, selon la quantité de leur dévotion, et non pour toute la peine.") (Summa Theologica, IIIa, q. 79, a. 5, corp.) Or, le mot "devotio" signifie proprement "dévouement", c'est-à-dire "don de soi", et donc, en un certain sens, "sacrifice". Dieu tient donc davantage compte de la quantité du sacrifice de l'offrant lui-même que de la quantité et de la qualité de l'oblation.

130. En vertu de la considération du "sacramentum Ecclesiae" sous l'angle de

la participation de l'Eglise au Sacrifice du Christ, nous venons d'établir que, la consécration et la communion étant deux perfections de l'Eucharistie, la communion est plus parfaite que la consécration. Comme ces deux actions de la consécration et de la communion concourent toutes deux à la réalisation du "sacramentum Ecclesiae", nous pouvons affirmer que l'essence de l'édification du "sacramentum Ecclesiae", autrement dit l'essence de la célébration eucharistique, consiste dans la consécration du pain et du vin, et dans la communion du célébrant aux deux espèces sacramentelles, communion tant spirituelle - par la Prière eucharistique - que sacramentelle. Cela veut donc dire que l'acte essentiel qui termine la célébration eucharistique, savoir la communion sacramentelle du prêtre ou du célébrant, est l'acte par lequel s'édifie le "sacramentum Ecclesiae", qui est le Corps mystique du Christ. Mais, comme le sacrement de l'Ordre est "signaculum quoddam Ecclesiae" (En français : "un certain sceau de l'Eglise") ("Magister" cité par Saint Thomas, Summa Theologica, Supp. IIIae, q. 34, a. 2, arg. 1 - voir aussi n° 95), il s'ensuit que, par la communion du prêtre, ce qui n'était, dans le prêtre, que "d'une certaine manière" (en vertu du mot "quoddam" - "un certain ..."), c'est-à-dire l'Eglise, devient réalité : le sacrement de l'Ordre (entendu dans sa plénitude, par rapport à l'acte de la communion) cesse, en quelque sorte, d'exister ; ce qui n'était que sacrement devenant réalité. Par le fait même, par la communion du prêtre, l'action du sacrement de l'Ordre cesse, et elle ne s'exercera à nouveau que par l'acte essentiel qui commence la célébration de l'Eucharistie, c'est-à-dire par la consécration.

131. Pareillement, considérant que la consécration est une certaine participation de l'Eglise au Sacrifice du Christ, et que la communion est une participation - entendue dans son sens plein et entier - de l'Eglise à ce même Sacrifice ; et considérant que, par le fait même, toute la notion sacrificielle de l'Eucharistie se trouve dans cette même notion de participation, nous pouvons donner la définition suivante :

La célébration eucharistique est la participation de l'Eglise au Sacrifice rédempteur de la nouvelle et éternelle Alliance que le Christ offre à son Père dans la consécration du pain en son Corps et du vin en son Sang, participation qui trouve son accomplissement dans le mémorial eucharistique et la prière d'épiclèse, son sommet dans la doxologie finale accompagnée de l'élévation, et sa conclusion dans la communion sacramentelle du célébrant aux deux espèces, de sorte que, par cette dernière, l'Eglise reçoive la communication de l'Esprit-Saint en vue de

l'édification de son unité par la rémission des péchés.

132. Si nous préférons une définition plus courte, nous pouvons dire aussi :

La célébration eucharistique est la participation de l'Eglise, "en esprit et en vérité", au Sacrifice rédempteur de la nouvelle et éternelle Alliance offert par le Christ à son Père sous les espèces du pain et du vin, participation qui s'accomplit "en esprit" dans la Prière eucharistique, et "en vérité" dans la communion du célébrant.

133. Pour terminer notre recherche des éléments essentiels de la célébration eucharistique, c'est-à-dire la recherche des éléments qui permettent, dans le monde des sacrements, l'union de la grâce de Dieu et du libre arbitre de l'homme, nous voudrions encore confronter notre déduction personnelle tirée des textes de Saint Thomas, avec le Magistère de l'Eglise, et avec la Tradition dont ce même Magistère est l'interprète et le gardien. Ainsi, premièrement, quant à l'enseignement de l'Eglise concernant l'Eucharistie, nous pouvons citer cet exposé clair et profond de Sa Sainteté le Pape Jean-Paul II : "L'Eucharistie est le sommet de toute la vie chrétienne, car les fidèles y portent toutes leurs prières et leurs bonnes actions, leurs joies et leurs souffrances, et ces modestes offrandes s'unissent à l'oblation parfaite du Christ et sont ainsi pleinement sanctifiées et élevées jusqu'à Dieu en un culte parfaitement agréable, qui introduit les fidèles dans l'intimité divine (cf. Jn. 6, 56-57). C'est pourquoi, comme l'écrit Saint Thomas d'Aquin, l'Eucharistie est «le couronnement de la vie spirituelle et l'objectif de tous les sacrements» (IIIa, q. 73, a. 3, corp.) L'Eucharistie requiert la participation des membres de l'Eglise ... La participation est commune à tout le "peuple sacerdotal", admis à s'unir dans l'oblation et dans la communion. Mais elle est différente selon la condition où se trouvent les membres de l'Eglise selon l'institution sacramentelle ... Le ministère sacerdotal a pour but la convocation du peuple de Dieu "afin que tous les membres de ce peuple, étant sanctifiés par l'Esprit-Saint, s'offrent eux-mêmes en «victime vivante, sainte, agréable à Dieu» (Rm. 12, 1)" (Concile Vatican II, *Presbyterorum ordinis*, n. 2). Si, comme je l'ai déjà souligné lors de précédentes catéchèses, le sacerdoce commun est destiné à offrir des sacrifices spirituels, les fidèles peuvent faire cette offrande car ils «sont sanctifiés par l'Esprit-Saint» (ut supra). L'Esprit-Saint, qui a animé l'offrande du Christ sur la croix (cf. He. 9, 14), anime l'offrande des fidèles ... Une fois l'offrande faite, la communion eucharistique qui s'ensuit est destinée à procurer aux fidèles les forces spirituelles nécessaires pour le plein

développement du "sacerdoce", et spécialement pour l'offrande de tous les sacrifices de leur existence quotidienne. "Les prêtres - lisons-nous dans le décret "Presbyterorum ordinis" - apprennent donc aux chrétiens à offrir la victime divine à Dieu le Père dans le sacrifice de la messe, et à faire avec elle l'offrande de leur vie" (n. 5). On peut dire que selon l'intention de Jésus, qui a formulé le nouveau commandement de l'amour lors de la dernière Cène, la communion eucharistique rend ceux qui y participent capables de le mettre en pratique : «Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés.» (Jn. 13, 34 ; 15, 12)" (Allocution du 8 avril 1992).

134. Deuxièmement, quant à la Tradition de l'Eglise, c'est-à-dire quant à l'enseignement fondamental que les Apôtres ont reçu du Christ pour le transmettre à l'Eglise jusqu'à la fin des temps, nous trouvons, consigné dans la Sainte Ecriture, le plus ancien nom, et donc la signification propre, que l'Eglise, conduite par l'Esprit-Saint, a donné à la célébration de l'Eucharistie, et qui est "la fraction du pain" (Ac. 2, 42), c'est-à-dire l'action accomplie par le Christ lui-même, lors de la Dernière Cène, entre la consécration et la communion, action qui trouve son corrélatif dans l'admixture de l'eau au vin avant la consécration (voir n° 85 et 86). Donc, comme la foi, par laquelle l'Eglise participe au Sacrifice du Christ, est l'élément qui "détruit" ou qui "mange" les espèces ou accidents eucharistiques (voir n° 119), il est clair que la participation de l'Eglise au Sacrifice du Christ dans la communion eucharistique n'est pas autre chose que cette action dans laquelle l'Eucharistie est brisée et rompue, c'est-à-dire "l'Action" par excellence, celle que, comme nous venons de le mentionner, les premiers fidèles du Christ ont appelé "la fraction du pain" (Ac. 2, 42). Par conséquent, nous pouvons résumer l'action du prêtre dans la célébration de l'Eucharistie, en disant que le prêtre utilise premièrement, dans l'acte de la consécration, son pouvoir divin qui "détruit" la substance du pain et la substance du vin afin qu'apparaisse la substance du Christ voilée par les accidents du pain et du vin ; et qu'il utilise deuxièmement, dans l'acte de la communion spirituelle, son pouvoir humain qui "détruit" les accidents du pain et les accidents du vin afin qu'apparaisse sans voile la substance du Christ ; de sorte que, dans la communion sacramentelle, le prêtre puisse au nom de l'Eglise, s'unir à cette même substance du Christ, afin que l'Eglise ne soit plus qu'un avec le Christ, et que, par là, le Corps mystique du Christ soit davantage un en Marie, la Personne mystique du Christ, pour laquelle, par laquelle, avec laquelle, et en laquelle l'Eglise reçoit la communication de l'Esprit-Saint qui, tout en reposant en plénitude sur le Christ, conserve et protège en lui tout le

bien spirituel de l'Eglise, qui est le don de la grâce de Dieu dans son union au libre arbitre de l'homme : «Bonum commune spirituale totius Ecclesiae continetur substantialiter in ipso Eucharistiae sacramento» (En français : "Le bien commun spirituel de toute l'Église réside substantiellement dans le sacrement de l'Eucharistie lui-même") (Saint Thomas, Summa Theologica, IIIa, q. 65, a. 3, ad 1).