

# LA TRANSFIGURATION



REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE  
**COMMUNIO**

**LA TRANSFIGURATION**

*« Tous vous êtes des fils de la lumière, des fils du jour.  
Nous ne sommes pas de la nuit, des ténèbres. »*

1 Thessaloniens, 5, 5.

*« Pour la Loi, pour les prophètes et pour l'Évangile,  
il n'y a pas trois tentes,  
mais une seule qui est l'Église de Dieu. »*

Origène, sur l'Évangile de saint Matthieu, 17

**Prochain numéro  
mars-avril 2008**

*La Bonté*

## **Sommaire**

### **ÉDITORIAL**

---

#### **Guy BEDOUELLE : La lumière comme mystère**

**9** Le Thème de ce cahier invite à méditer, depuis la lumière du Thabor, sur la lumière comme mystère du divin et de la divinisation, sur le mystère du Christ qui est lui-même « lumière du monde ».

### **THÈME**

---

#### **Béatrice OIRY : La transfiguration entre baptême et résurrection, manifestation du Seigneur et foi du lecteur dans l'évangile de Matthieu**

**13** L'évangéliste Matthieu traite le récit de la Transfiguration de manière à mettre en lumière le mystère de Jésus dans une perspective apocalyptique qui dépasse l'événement lui-même, pour le mettre en lien avec le baptême et la résurrection : au-delà de la vision, c'est l'écoute qui fait du lecteur un témoin privilégié de la divinité du Christ.

#### **Adalbert REBIC : « Jésus, la loi et les prophètes. » Le rôle de Moïse et d'Élie dans l'événement de la transfiguration**

**25** Une étude comparée des récits de la transfiguration fait apparaître des différences notables entre les trois synoptiques. Pour Marc, c'est une épiphanie du messie-docteur, tandis que Matthieu souligne la présence d'Élie, image du Messie souffrant. Luc va plus loin : la présence conjointe de Moïse et d'Élie confirme l'être messianique de Jésus et sa glorification.

#### **Hans Urs von BALTHASAR : De quel genre de témoins avons-nous besoin ?**

**35** Les apôtres n'ont pas choisi de monter sur la montagne. C'est le Christ qui les a pris avec lui. S'il est transfiguré devant eux, c'est pour qu'ils voient, avant l'heure des ténèbres, toute la gloire du Fils de Dieu, gloire dont ils deviennent les témoins malgré leurs faiblesses. Témoigner du Christ, c'est accepter que le Christ soit Dieu, tout abandonner pour le suivre et s'en remettre à sa volonté.

## **SOMMAIRE**

---

### **Jean-Pierre BATUT : La transfiguration ou la conclusion de l'histoire remise à la liberté**

**41** La transfiguration est relue dans l'unité de la théologie du salut : ce que le Christ possédait de plein droit, lumière née de la lumière, ici manifestée, il n'a voulu en jouir qu'au terme de l'itinéraire pascal qui de la kénose mène à la glorification.

### **Damian DOMBROWSKI : Le divin et l'humain dans la Transfiguration de Raphaël**

**59** On a beaucoup commenté la Transfiguration de Raphaël, à cause de sa construction en deux parties inégales et opposées entre lesquelles il semblait n'exister aucun lien... Mais, si l'on tient compte des circonstances historiques de l'époque et si on applique à la lecture une méthode théologique, l'unité entre les deux parties devient évidente, tout en révélant la richesse de la réflexion préalable.

### **Ferrante FERRANTI : Photos et Commentaires**

**73** Un choix de photos aux sujets très divers, inspire le commentaire sur les effets de l'éclairage et de la prise de vue qui « transfigurent » la réalité.

## **DOSSIER : LE MÉMORIAL EUCHARISTIQUE : PRÉSENCE ET DON<sup>1</sup>**

---

### **Cardinal Marc OUELLET : Discours d'ouverture, 17 mai 2007**

**91** La triple dimension du Mémorial déploie le don de Dieu dans l'histoire, que l'Église a mission de célébrer et de porter à son achèvement par le témoignage de la charité. C'est à partir de ce don eschatologique dont elle fait l'expérience dans l'Eucharistie, que l'Église peut interroger et dialoguer, évangéliser et transmettre les cultures humaines.

### **Jean-Robert ARMOGATHE : L'Eucharistie, entre physique et dogme**

**97** Quel est le mode de présence de Jésus dans le pain et le vin eucharistiés ? Telle est la question, parmi les nombreuses que soulève la phrase de Jésus : « Ceci est mon corps, ceci est la coupe de mon sang », à laquelle l'auteur s'efforce de répondre.

---

1. Textes du colloque entre philosophes et théologiens des Universités Laval et de la Revue *Communio*, qui s'est tenu à Québec, à l'Ascension 2007, pour préparer le 49<sup>e</sup> congrès eucharistique international, qui aura lieu à Québec du 15 au 22 juin 2008.

Jan-Heiner TÜCK : **Faire mémoire et rendre grâce**

**111** Réflexions sur le livre *Eucharistie* du théologien orthodoxe Alexandre Schmemmann qui participa au développement de l'œcuménisme au XX<sup>e</sup> siècle et mit en lumière le caractère eschatologique de l'Eucharistie.

Olivier BOULNOIS : **Le don de la charité**

**125** Seul le Christ peut dire « Ceci est mon corps ». Relisant les remarques de saint Thomas d'Aquin, l'auteur explore ici une illustration de cette question : l'eucharistie est-elle image ou mémoire ? Comment s'articulent l'Église et l'eucharistie qui constituent notre corps véritable (« mystique ») ? En quoi l'eucharistie nous fait-elle, par la charité, le don d'un autre corps ?

Marc PELCHAT : **Le corps du Christ, eucharistique et ecclésial**

**145** Avec Henri de Lubac et les Pères de l'Église, il est ici rappelé que l'eucharistie est le lieu par excellence de l'Église et que seule la théologie du corps du Christ permet de comprendre que l'Église est communion au mystère trinitaire dans le Christ. On peut alors saisir les effets concrets de l'eucharistie pour notre propre existence chrétienne, pour la vie communautaire et pour l'agir de l'Église dans le monde.

Peter HENRICI : **Eucharistie et Ecclésiologie dans l'histoire de la pensée moderne**

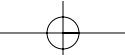
**159** La crise actuelle du sens du mystère eucharistique a des racines philosophiques et ecclésiologiques : des philosophies modernes intellectualistes méconnaissent la possibilité d'un corps réel accessible aux sens, cependant que, parallèlement, voient le jour des ecclésiologies sans mystère de l'Église. Une lecture de Hegel à rebours, ou mieux, une philosophie née de la méditation du mystère eucharistique, comme celle de Maurice Blondel, sont à même de renouveler le sens étroitement relié de ces deux mystères.

Jean-Luc MARION : **La reconnaissance du Don**

**169** L'eucharistie manifeste le don de Dieu. Quel lien intrinsèque lie en elle la présence sacramentelle et la manifestation de ce don ? En ceci que l'abandon de Christ au Père, jusqu'à la mort librement consentie, nous permet de reconnaître en cet homme le don de Dieu, précisément parce qu'en s'annulant lui-même, le Christ rend manifeste qu'il vient du Père et non de lui-même, fait la volonté du Père et non la sienne, donne le don du Père et non lui-même. La disparition du Christ dans les espèces du pain et du vin radicalise ce que sa disparition en Croix accomplissait : la manifestation de l'origine du don, du mouvement même de la donation, bref du Père invisible.

Thomas de KONINCK : **Clôture**

**183** L'auteur clôt les travaux par une réflexion sur l'amour, ses paradoxes et sa logique si particulière, tel qu'il se déploie par excellence dans l'Eucharistie, ce Sacrement de l'amour.





*Communio, n° XXXIII, 1 – janvier-février 2008*

Guy BEDOUELLE, o.p.

## Éditorial

# La lumière comme mystère

DANS sa lettre apostolique du 16 octobre 2002 sur le Rosaire de la Vierge Marie, le pape Jean-Paul II a apporté une sorte de révolution, ô combien pacifique et théologique, à cette séculaire dévotion catholique. En effet, à la théodramatique en trois actes, proposée et adoptée à la fin du xv<sup>e</sup> siècle, des mystères joyeux, douloureux et glorieux, il suggérait d'ajouter « les mystères de la vie publique du Christ ». Il estimait opportun de méditer comment « le mystère du Christ se révèle à un titre spécial comme mystère de lumière : “Tant que je suis dans le monde, je suis la lumière du monde” (*Jean* 9, 5)<sup>1</sup> ». Ces « mystères lumineux » entraînent dans l'architecture traditionnelle de la récitation du Rosaire, tout en s'insérant dans le rythme hebdomadaire de manière un peu moins évidente. Il s'agissait du Baptême du Christ au Jourdain, puis des Noces de Cana, c'est-à-dire les deux composantes de l'Épiphanie, avec l'arrivée des Mages ; de « l'annonce du Royaume de Dieu avec l'invitation à la conversion » ; de la Transfiguration et enfin de l'institution de l'Eucharistie<sup>2</sup>.

Comme le dit le texte, « la Transfiguration est le mystère de lumière par excellence. Selon la tradition, elle survint sur le Mont Thabor. La gloire de la divinité resplendit sur le visage du Christ, tandis que, aux Apôtres en extase, le Père le donne à reconnaître pour qu'ils l'écoutent (*Luc* 9, 35 et parallèles) et qu'ils se préparent

1. *Rosarium Virginis Mariae*, Rome, Libreria editrice vaticana, 2002, p. 27.

2. *Ibidem*, p. 29.

**ÉDITORIAL** 

---

 **Guy Bedouelle**

à vivre avec lui le moment douloureux de la Passion afin de parvenir avec Lui à la joie de la résurrection et à une vie transfigurée par l'Esprit Saint<sup>3</sup>». On reconnaît là une adaptation de la célèbre oraison, prononcée trois fois par jour à la fin de la récitation de l'Angélus, qui s'élargit à notre propre transfiguration.

La présente livraison de *Communio* propose de réfléchir à quelques aspects, bibliques, théologiques et jusqu'aux appréhensions artistiques de cette lumière du Thabor, et de méditer sur ce qu'on pourrait appeler la lumière comme mystère du divin et de la divinisation. Notre tentative est donc de l'appréhender selon la cohérence que donne toute l'histoire du salut. Mais l'approche est ici proprement occidentale, ce qui peut-être d'ailleurs en constitue l'intérêt, car nous avons l'habitude d'aborder la Transfiguration par le biais de la théologie orientale, de l'orthodoxie en particulier, le plus souvent à partir d'une contemplation de l'icône.

Il est vrai que l'icône de la Transfiguration fournit au croyant un remarquable résumé visuel de l'épisode rapporté par les Évangiles synoptiques (*Matthieu* 17, 1-9 ; *Marc* 9, 2-10 ; *Luc* 9, 28-37). Qu'y voyons-nous<sup>4</sup>? En haut, au milieu, le Christ béniissant, lumière du monde, debout, revêtu de vêtements d'une blancheur éclatante, « comme la lumière » dit en effet l'évangéliste Matthieu (17, 2). Huit rayons s'échappent de sa figure hiératique, placés dans une mandorle rouge aux sept angles, elle-même inscrite dans un cercle bleu bordé de vert, image du cosmos. À gauche, c'est-à-dire à la droite du Christ transfiguré, le prophète Élie, vêtu d'une tunique bleue mordorée, puis, à sa gauche, Moïse, tenant le livre de la Loi, en robe bleue également mais recouvert d'un manteau d'or, tendent la main pour indiquer l'accomplissement de la Torah et de la prophétie. Les trois personnages sont posés en quelque sorte sur des rochers, dont la forme géométrique évoque peut-être le toit d'une tente, sans doute en relation avec la Fête des Tabernacles. Tout en bas, en dessous d'un espace stylisé par quelques arbres, Pierre, Jacques et Jean, mettent leur main devant les yeux, éblouis et apeurés. L'un d'entre eux est représenté à la renverse.

Cette visualisation se concentre bien sur trois espaces. D'abord, le Christ lui-même. Béatrice Oiry<sup>5</sup> montre ici comment, dans

3. *Ibidem*, p. 30.

4. Gaetano Passarelli, *Icônes des grandes fêtes byzantines*, Paris, Éditions du Cerf, 2005, pp. 229-248.

5. Voir « La transfiguration entre baptême et résurrection », p. 13.

---

## *La lumière comme mystère*

l'évangile de Matthieu, l'épisode de la Transfiguration doit être mis en rapport avec le baptême de Jésus et le récit de la Résurrection, par une série de renvois et d'échos, et invite à une dialectique entre la vision et l'écoute. Adalbert Rebic<sup>6</sup> s'interroge sur la place réciproque de Moïse et d'Élie, qui deviennent les témoins, avant que les trois apôtres, puis nous-mêmes, soient constitués comme tels, ainsi que le rappelle Hans-Urs von Balthasar<sup>7</sup>, dans un texte inédit en français et destiné aux fidèles.

Jean-Pierre Batut<sup>8</sup> relit la Transfiguration dans l'unité de la théologie du salut. Parlant avec Moïse et Élie de son « exode » vers Jérusalem, le Christ y manifeste sa kénose au sein même de sa divinité. Ce que le Christ possédait de plein droit, comme « lumière née de la lumière » manifestée par celle de sa Transfiguration, il n'a voulu en jouir qu'au terme d'un itinéraire. « Entre la condition divine initiale et la condition divine terminale, l'histoire humaine s'est glissée comme un lieu d'épousailles entre son chemin et le nôtre ».

Bien différente de l'icône byzantine est la représentation que Raphaël a faite de la Transfiguration en 1520. Damian Dombrowski<sup>9</sup> la scrute, la commente et montre comment elle privilégie la dimension ecclésiale. Un artiste contemporain, Ferrante Ferranti<sup>10</sup>, par la photographie de lieux qui vont de l'Occident à l'Orient, de Séville à Abou Simbel en Égypte, et dans la libre méditation du jeu de l'ombre et de la lumière, nous invite à découvrir dans notre monde ce mystère du divin dont il porte les traces. Saint Grégoire de Nazianze ne parle-t-il pas aux baptisés d'une « initiation à la vie de lumière qui est au ciel, comme des lumières qui secondent la Grande Lumière<sup>11</sup> » ? La Transfiguration indique le lieu, pour la vie chrétienne elle-même, de la rencontre de la Croix et de la Gloire, et le chemin pour retrouver notre vocation de lumière.

Guy Bedouelle, dominicain, membre de la rédaction de *Communio* depuis l'origine, a enseigné à l'université de Fribourg-Suisse. Il est à présent recteur de l'université catholique de l'Ouest à Angers.

6. Voir « « Jésus, la loi et les prophètes. » Le rôle de Moïse et d'Élie dans l'événement de la Transfiguration », p. 25.

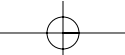
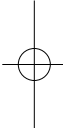
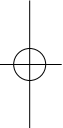
7. Voir « De quel genre de témoins avons-nous besoin ? », p. 35.

8. Voir « La Transfiguration ou la conclusion de l'histoire remise à la liberté », p. 41.

9. Voir « Le divin et l'humain dans l'œuvre de Raphaël », p. 59.

10. Voir « Photos et commentaires », p. 73.

11. Oraison 39, *In Sancta Lumina*, 20, PG 36, 359.



*Communio, n° XXXIII, 1 – janvier-février 2008*

Béatrice OIRY

## La transfiguration entre baptême et résurrection

Manifestation du Seigneur et foi du lecteur  
dans l'évangile de Matthieu

**S**i le récit de la transfiguration apparaît comme un sommet de l'Évangile de Matthieu, il se présente aussi comme le lieu de croisements complexes qui sont de deux ordres. Le premier relève des différents « matériaux » que le récit tisse de façon serrée : textes vétérotestamentaires, représentations messianiques et eschatologiques plurielles du premier siècle de notre ère. Il touche à la façon dont la péricope s'inscrit dans le contexte du judaïsme et du christianisme anciens et de leurs herméneutiques du texte biblique. Le second se joue à l'intérieur de la narration elle-même, dans les liens que Matthieu tisse entre différents épisodes de son évangile et qui constituent un réseau de renvois et d'échos. Il touche à la façon singulière dont l'évangéliste configure ses sources et organise le déploiement de la révélation du mystère de Jésus-Christ.

C'est dans cette seconde perspective que nous voudrions étudier ici la façon spécifique dont Matthieu met en lien les récits du baptême de Jésus (*Matthieu* 3, 13-17), de la transfiguration (*Matthieu* 17, 1-9) et le chapitre de la résurrection (*Matthieu* 28) : ce n'est que dans cet évangile que ces textes présentent autant de récurrences sémantiques communes. Leur étude nous permettra non seulement de préciser le genre littéraire dont relèvent ces péricopes, mais surtout de percevoir ce qui se joue dans la mise en réseau à laquelle invitent ces liens. Nous regarderons en particulier comment ils préparent le lecteur à adhérer à la foi pascale en lui permettant d'entrer progressivement dans la compréhension du mystère de Jésus, et en même temps de son propre statut de croyant, statut caractérisé par le fait que le lecteur, à la différence des apôtres, n'a pas vu Jésus.

### Trois récits aux traits apocalyptiques

Si les récurrences sémantiques sont nombreuses entre les récits du baptême et de la transfiguration d'une part, et entre ceux de la transfiguration et de la résurrection d'autre part, deux seulement sont communes aux trois textes. La récurrence la plus sensible est celle de la formule «voici»/«et voici» [idou/kai.idou, ], que l'on trouve deux fois au baptême (*Matthieu* 3, 16.17), trois fois à la transfiguration (*Matthieu* 17, 3.5[2x]) et six fois dans le récit de la résurrection (*Matthieu* 28, 2.7[2x].9.11.20). Cette expression, qui est propre à l'écriture de Matthieu<sup>1</sup>, relève du genre littéraire des visions apocalyptiques. Elle y est fréquemment utilisée pour introduire la vision ou les paroles qui sont prononcées<sup>2</sup>. Dans les récits que nous étudions ici, elle est un des signes de l'accent mis par Matthieu sur la dimension apocalyptique de ces trois événements. La seconde récurrence est celle du verbe «voir» [o'ra, w]. Les récits du baptême et de la transfiguration n'en présentent qu'une occurrence chacun. Elle a pour objet la manifestation céleste, objet de la vision, à savoir l'Esprit Saint au baptême (*Matthieu* 3, 16) et Moïse et Élie à la transfiguration (17, 3). Le chapitre 28 en compte quatre occurrences, une a pour objet le tombeau (28, 6), les trois autres le Ressuscité (28, 7.11.17). Ce qui est vu dans ces textes échappe à l'ordre normal de l'expérience humaine et consonne avec le contexte apocalyptique. Le récit de la transfiguration présente d'ailleurs deux traits spécifiques, absents de *Luc* et *Marc*, qui appartiennent également au style des apocalypses : la scène dont sont témoins les apôtres est qualifiée de «vision» [o[rama] (17, 9)<sup>3</sup> et le récit rapporte une chute des apôtres sous l'effet de la peur, suivie d'une venue de Jésus qui les touche, les invite à ne plus craindre et à se lever (17, 6-7). Ces deux versets calquent l'expérience de Daniel en *Daniel* (10, 9-10),

1. *Luc* utilise «Et voici» une fois dans le récit de la transfiguration pour introduire l'apparition de Moïse et Élie en 9, 30 et une fois dans le récit de la résurrection en 24, 4 pour introduire l'apparition des deux anges avec la même formule qu'en 9, 30 «et voici deux hommes». Si cette formule n'est pas absente de son évangile, elle est plus rare que chez *Matthieu* et en particulier dans les textes qui nous occupent ici.

2. Voir par exemple, parmi bien d'autres : *Daniel* 7, 2.5.8.13.19 ; 10, 5.8.10.13.16.20 ; *Apocalypse*. 4, 1.2 ; 6 ; 2.5.8 ; 7, 9 ; 9, 12, etc.

3. C'est ce terme aussi qui, dans la *Septante* désigne la grande vision de *Daniel* 10, 1. Avec ses 21 occurrences sur les 60 de la Bible grecque, *Daniel* est le livre dans lequel ce terme apparaît le plus souvent.

## ————— *La transfiguration entre baptême et résurrection* —————

texte avec lequel *Matthieu* (17, 1-9) entretient une forte intertextualité, contribuant à inscrire le récit dans le schéma classique des visions de l'apocalyptique juive<sup>4</sup>.

Matthieu place donc, au début, au milieu<sup>5</sup> et à la fin du ministère public de Jésus, trois récits dont il souligne la nature apocalyptique, trois moments d'une Révélation qui s'effectue à travers des signes célestes et une proclamation concernant Jésus. Ces trois textes sont comme autant de fenêtres qui s'ouvrent, dans l'*obscur* des rencontres quotidiennes, sur l'identité et la mission de Jésus. Ils viennent éclairer d'une lumière neuve sa présence et ses actes et finalement percer la nuit de la mort. Or ces textes ne sont pas trois récits isolés ; outre les termes que nous avons relevés, d'autres, que nous allons étudier maintenant, accentuent leur construction en réseau. Remarquons cependant que les récits du baptême et de la résurrection ne présentent pas d'éléments communs. La transfiguration apparaît alors comme le centre de ce dispositif, non seulement parce que cet épisode est entre les deux autres dans l'ordre de la narration, mais aussi parce que des expressions et des motifs du baptême et d'autres de la résurrection y sont articulés ensemble. En cela, il apparaît comme un moment charnière dans l'économie du récit, où s'achève un premier mouvement et s'ouvre un second.

### « Écoutez-le »

C'est l'intervention de la voix qui lie étroitement le baptême et la transfiguration. Dans chacun des textes, elle est introduite à la fin de la vision par la même expression : « Et voici une voix... disant » (*Matthieu* 3, 17 ; 17, 5). Elle s'énonce du lieu qui signifie la présence de Dieu (*Matthieu* 3, 17 ; 17, 5). Mais surtout, la voix de la transfiguration reprend exactement les mots de celle du baptême, et cette littéralité est encore le fait de Matthieu. En effet, Marc et Luc ont une adresse en « tu » au baptême et une désignation en « il » à la transfiguration. Matthieu aligne la déclaration du baptême sur celle

4. Maurits SABBE, « La rédaction du récit de la transfiguration », *Studia Neotestamentica, Collected Essays*, Leuven, University Press, 1991, pp. 66-67 et 86.

5. La scène de la transfiguration se situe à un tournant de l'évangile. Elle suit la confession de foi de Pierre (*Matthieu* 16, 13-20) et se trouve au centre d'une séquence encadrée par les deux premières annonces de la passion et de la résurrection (*Matthieu* 16, 21-23 et 17, 22-23).

## THÈME Béatrice Oiry

de la transfiguration en utilisant la troisième personne. De plus, et encore à la différence des autres synoptiques, il conserve à la transfiguration le « qui a toute ma faveur » du baptême. On le sait, la proclamation divine est un montage de citations de l'Ancien Testament, qui manifestent, par les figures ou les événements auxquels elles renvoient, l'accomplissement, en Jésus, des promesses messianiques<sup>6</sup>.

L'identité des deux proclamations ne fait que mettre en valeur l'unique différence : le « *Écoutez-le* » propre à la transfiguration. L'allusion à *Deutéronome* 18, 15 invite à reconnaître en Jésus le Prophète comme Moïse que ce dernier avait annoncé et même, selon la perspective théologique de Matthieu, le nouveau Moïse, le prophète plus grand que Moïse<sup>7</sup>. Voilà pour l'intertextualité. Mais, dans l'économie de la narration matthéenne, il apparaît comme une nouvelle étape dans la révélation de Jésus et l'engagement à sa suite. Un regard d'ensemble sur la narration depuis le baptême permet d'en éclairer la portée.

Au baptême, le fait que la voix ne s'adresse pas à Jésus comme dans les autres synoptiques, mais à tous, lui confère le caractère d'une déclaration publique de l'identité messianique de Jésus. Le texte suggère que l'événement se passe sous les yeux des foules attirées par Jean, dont l'ampleur vient d'être notée (*Matthieu* 4, 5-7). Mais, curieusement, cette révélation semble sans effet sur ceux qui en sont témoins. Le texte ne mentionne aucune réaction après les paroles du Père, et personne, dans les débuts du ministère de Jésus, ne semble avoir connaissance de sa filiation divine. Personne, sauf... le diable et les démons qui sont les seuls à l'appeler « Fils de Dieu ». Dans l'ensemble qui va jusqu'à la fin du chapitre 17, on repère le déploiement d'un double fil narratif : d'une part, l'affrontement de Jésus et des démons qui connaissent son identité – ce sont les récits d'exorcismes<sup>8</sup> ; d'autre part, une interrogation qui monte parmi

6. « *Celui-ci est mon fils le bien-aimé en qui je me suis complu écoutez-le* » *Psaumes* 2, 7 intronisation du Messie  
*Genèse* 22, 2 sacrifice d'Isaac  
*Isaïe* 42, 1, le serviteur du Seigneur  
*Deutéronome* 18, 15 le prophète comme Moïse.

Voir par exemple : A. D. A. Moses, *Matthew's Transfiguration Story and Jewish-Christian Controversy*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996, JSNT SS 122, pp.140-148.

7. Sur ce point, Voir A. D. A. Moses, *op. cit.*, particulièrement p. 191.

8. *Matthieu* 4, 24 ; 8, 16.28-34 ; 9, 32-34 ; 12, 22-24 ; 15, 21-28 ; 17, 14-18.



## La transfiguration entre baptême et résurrection

ceux qui entourent Jésus, sur son identité<sup>9</sup>. Son autorité sur les forces du mal questionne et appuie l'autorité de son enseignement. Ce double mouvement, dont l'un suscite l'autre, culmine autour du récit de la transfiguration. En effet, la première proclamation par un homme, Pierre, que Jésus est le Fils de Dieu, précède juste le récit de la transfiguration (*Matthieu* 16, 16), et le dernier exorcisme de l'Évangile le suit immédiatement (*Matthieu* 17, 14-20). Celui-ci marque, chez Matthieu, le point final de l'affrontement direct de Jésus et des démons et affirme l'éminence de son autorité sur celle des disciples. Le récit de la transfiguration se situe donc au terme d'un premier mouvement de l'Évangile. Mais du baptême à la transfiguration, les auditeurs de la voix divine ont changé : la proclamation publique qui semble n'avoir atteint personne fait place à une révélation à des témoins privilégiés qui ont progressivement découvert, dans le côtoiement de leur maître, qui il est. L'accent ne porte pas tant, alors, sur le « Celui-ci est mon fils bien-aimé » que sur le « Écoutez-le ». Cet impératif sonne à la fois comme une confirmation de la haute autorité de l'ensemble de l'enseignement de Jésus depuis le début de son ministère et, dans le contexte plus immédiat, comme une invitation à ne pas reculer devant la marche du Christ vers sa Passion. Il s'agit d'entendre la façon paradoxale dont va se manifester la messianité de Jésus, devant laquelle la première réaction de Pierre a été une révolte qui lui a d'ailleurs valu de se trouver associé à ces forces du mal auxquelles Jésus s'affronte (*Matthieu* 16, 23)<sup>10</sup>.

Mais le « Écoutez-le » a aussi une fonction précise à l'intérieur du récit de la transfiguration. Celui-ci connaît deux phases. La première

9. Le décalage entre les hommes et les démons, dans la connaissance de Jésus, apparaît de façon éclatante en *Matthieu* 8. Alors que, devant son autorité sur la mer déchaînée, les témoins s'interrogent (*Matthieu* 8, 27), les possédés l'interpellent sans hésiter comme « Fils de Dieu ? » (*Matthieu* 8, 29). Côté Jésus conduit chacun à prendre position et révèle ce qui habite leur cœur : ouverture à ce qui advient en Jésus, ou aveuglement qui tient captif (*Matthieu* 9, 32-34 ; 12, 22-24).

10. Sur l'association systématique dans l'évangile de Matthieu d'un récit d'épreuve à la manifestation de Jésus comme Fils de Dieu (baptême/tentation ; déclaration de Pierre/transfiguration ; passion/Résurrection), voir S. C. Barton, « The Transfiguration of Christ according to Mark and Matthew : Christology and Anthropology », in F. Avemarie and H. Lichtenberger, *Auferstehung – Resurrection, the fourth Durham-Tübingen research symposium* Tübingen, Mohe Siebeck, 2001, WUNT 135, pp. 240-242.

## THÈME Béatrice Oiry

est de l'ordre de l'expérience de la vue : métamorphose du Christ, apparition de Moïse et d'Élie, manifestation de la Nuée. La seconde est auditive : la voix du Père. Or, à la différence du récit du baptême, les réactions des témoins sont notées. L'expérience de la vision est pour les apôtres, en tout cas pour Pierre, une expérience heureuse : « Seigneur, il est bon que nous soyons ici » (*Matthieu* 17, 4), et sa proposition tend à vouloir « installer » l'expérience. En revanche, la voix du Père plonge les trois apôtres dans la terreur (v.6). Elle vient comme les détacher de la fascination qu'exerce la vision, arrachement que symbolise leur chute « face contre terre ». Si la première partie de la proclamation du Père désigne celui dont le corps est manifesté en gloire, le « Écoutez-le » précise la modalité de la relation avec lui. Non pas le regard mais l'ouïe, non pas l'attachement au corps, mais l'obéissance à la Parole.

Enfin, remarquons que si les scènes du baptême et de la transfiguration présentent des similitudes, elles sont aussi construites en opposition : le baptême se fait dans un mouvement d'abaissement du corps au creux du fleuve où Jésus est un parmi d'autres dans la foule des pécheurs, la transfiguration a lieu en retrait, sur une haute montagne, dans la glorification d'un corps rayonnant de sainteté, offert au regard des deux grandes figures d'autorité de la tradition et des amis les plus proches.

### **De la manifestation du transfiguré à l'effacement du ressuscité**

Le récit de résurrection de *Matthieu* 28 présente davantage d'expressions communes avec le récit de la transfiguration que celui du baptême n'en avait, mais elles sont plus diffuses et l'organisation d'ensemble du chapitre est plus complexe. Il est composé de quatre scènes dont trois sont des scènes d'apparition : apparition de l'ange aux femmes (v.1-8), apparition de Jésus aux femmes (v.9-10), apparition de Jésus aux disciples (v.16-20). Une scène relative à la machination des autorités juives est intercalée entre les deux apparitions de Jésus (v.11-15), scène dans laquelle on ne relève aucun point de contact sémantique avec la transfiguration. Et ceci suffit à mettre davantage en relief le fait que tout le vocabulaire commun appartient au registre spécifique des récits de visions. Nous ne revenons pas sur les six « Voici/Et voici ». Quatre autres expressions sont également présentes dans les deux textes. La parole de réconfort

### ————— *La transfiguration entre baptême et résurrection* —————

« Ne craignez pas », adressée par Jésus aux trois apôtres en *Matthieu* 17, 7, est dite aux femmes par l'ange en *Matthieu* 28, 5 et par Jésus en *Matthieu* 28, 10. Le fait que Jésus s'approche et parle aux disciples est mentionné en *Matthieu* 17, 7 et *Matthieu* 28, 18 et renvoie, comme nous l'avons vu, à *Daniel* 10, 9-10. Et A.D.A. Moses remarque que ces deux textes sont les seuls de l'évangile de Matthieu où Jésus est dit s'approcher de quelqu'un ; partout ailleurs, ce sont les autres qui s'approchent de lui<sup>11</sup>. La description du personnage qui apparaît, l'ange du Seigneur, présente une analogie avec celle de Jésus transfiguré. Il est tout entier lumière, et, comme à la transfiguration, son vêtement fait l'objet d'une attention particulière : celui-ci est « blanc comme neige » (v.3). Celui du Christ, à la transfiguration, était « blanc comme la lumière » (17, 2). Ce n'est pas la même chose ! Mais une variante textuelle en *Matthieu* 17, 2 propose de lire également « blanc comme neige ». Cette leçon, attestée uniquement dans quelques manuscrits de la tradition occidentale, semble faire apparaître une harmonisation de la description du Christ transfiguré avec l'ange de la résurrection. Elle témoigne d'une influence d'un texte sur l'autre dans cette tradition textuelle. Enfin, le lieu de l'apparition de Jésus est dans les deux cas « la montagne » (*Matthieu* 27, 1 ; 28, 16). Sur ce point, le récit de la résurrection présente une petite curiosité : Jésus rencontre ses disciples « à la montagne où [il] leur avait donné rendez-vous ». Or, le message transmis aux disciples par les femmes de la part de l'ange, puis de Jésus, leur donne rendez-vous en Galilée, sans mentionner aucune montagne. La question n'est pas de savoir de quelle montagne de Galilée il s'agit, la symbolique primant sans doute ici. Mais il est intéressant de noter que le lieu de la manifestation du Ressuscité est aussi une montagne.

Dans ce récit marqué par le style apocalyptique, quel est l'objet de la vision ? Et qui délivre le message de révélation ? L'ange semble assumer ce double rôle. La façon dont il s'introduit dans le récit présente toutes les caractéristiques d'une vision : descente « du ciel » (v. 2), apparence lumineuse (v. 3), effroi mortel dans lequel sont jetés les gardes (v. 4). De plus, il est la voix céleste qui prend la parole au sujet de Jésus. Mais une lecture attentive du texte fait apparaître qu'il n'est, ici, ni celui qu'il faut voir, ni celui qui porte une révélation.

L'ange n'est pas celui qu'il faut voir, il n'est jamais l'objet d'une des occurrences de ce verbe et rien n'est dit, dans le texte, de la

11. A. D. A. Moses, *op. cit.*, p. 149.

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Béatrice Oiry**

perception qu'en ont les femmes. Seuls les gardes réagissent à sa présence. En revanche, il est le messenger d'une double invitation à « voir ». Aux femmes, il désigne le signe paradoxal du tombeau vide (v. 6); aux disciples, il fait annoncer qu'en Galilée, ils « verront » Jésus (v. 6), annonce répétée par le ressuscité lui-même (v. 10). « Voir Jésus », tel est le message central de ce matin de Pâque, telle est l'unique modalité de la relation des disciples avec le Ressuscité que le texte envisage. La double annonce en souligne l'importance en même temps qu'elle la diffère, créant le suspense qui porte le chapitre. Pas plus qu'il n'est celui qu'il faut voir, l'ange n'est celui qui apporte une parole de révélation sur Jésus. Certes, il annonce aux femmes la résurrection, mais dans l'Évangile de Matthieu, ce n'est pas une nouvelle. Jésus l'avait déjà fait lui-même et l'ange n'est que celui qui atteste que cela s'est accompli « comme il l'avait dit » (v. 6). La pointe de son message est donc bien la promesse de « voir » Jésus. L'ange a pour rôle, ici, d'orienter le regard vers un autre.

Mais de cet autre, rien n'est montré. À la différence des trois autres évangélistes, Matthieu est silencieux sur l'apparence du corps du ressuscité. Seule l'allusion à l'étreinte des femmes (v. 9) atteste de sa corporéité. C'est le paradoxe de ce texte : alors que celui qui présente tous les attributs d'une vision céleste, l'ange, n'est pas celui qu'il faut voir, l'apparence de celui dont la vision est promise est passée sous silence ; et cela alors même que l'écriture du texte multiplie les références au style des visions apocalyptiques et à la transfiguration en particulier. Ainsi, magnifié à la transfiguration, le corps de Jésus est occulté dans le récit de la résurrection. Pourtant, les liens sémantiques entre les deux textes, ainsi que la portée explicitement proleptique du récit de la transfiguration (*Matthieu* 17, 9-13), suggèrent que, sur la montagne de la résurrection, c'est un corps glorifié qui se manifeste.

Pourquoi ce silence ? À la vision de Jésus, le texte substitue celle de ceux qui le rencontrent. Ce qui est montré au lecteur, c'est la réaction similaire des femmes et des disciples en présence de Jésus : ils se prosternent devant lui (*Matthieu* 28, 9.16). Ce geste atteste qu'ils reconnaissent immédiatement le Seigneur en celui qu'ils voient<sup>12</sup>.

12. Alberto Mello, *Évangile selon Saint Matthieu, Commentaire midrashique et narratif*, Paris, Éditions du Cerf, 1999 (« Lectio Divina », 179), pp. 493-493. Si la réaction des femmes et des disciples à la présence du Ressuscité est la même, notons que les modalités de leur rencontre sont très différentes. Elles font ressortir le fait que la vision de Jésus est exclusivement réservée aux

## *La transfiguration entre baptême et résurrection*

Ainsi est-ce non pas par la description de Jésus lui-même mais par celle de l'attitude des témoins de sa résurrection qu'est manifestée au lecteur la transformation qui s'est opérée, le fin mot de l'identité de Jésus, le statut nouveau de son corps et de sa présence. Or, les versets relatifs aux réactions des disciples en *Matthieu* 17 et 28 présentent de fortes analogies et une différence significative :

### **Matthieu 17, 6-7**

*Entendant  
les disciples tombèrent sur leur face  
et furent remplis de crainte.  
Jésus s'approcha et, les touchant,  
il dit.*

### **Matthieu 28, 17**

*Le voyant  
ils se prosternèrent  
mais certains doutèrent.  
Mais s'approchant, Jésus leur  
parla  
en disant*

La différence majeure, que met en évidence le parallélisme des versets, réside dans ce qu'éprouvent les disciples : le doute fait place à la crainte. Et ce doute est le second élément qui manifeste le changement de statut de la présence du Christ. Le Ressuscité n'impose pas son évidence, l'accès à sa présence s'inscrit dans l'espace de la foi et non de l'immédiateté. Et de même que la voix du Père venait arracher les disciples à la fascination de la vision du Transfiguré en les invitant à l'écoute, de même, ce sont les paroles du Ressuscité qui vont s'offrir comme la médiation permettant de surmonter le doute. À nouveau, c'est l'écoute de la parole qui est désignée comme la juste médiation de la relation au Christ.

Comme la proclamation du Père à la transfiguration, celle du Ressuscité est d'abord révélation. Au terme de l'Évangile, ce n'est plus la voix du Père qui proclame qui est Jésus, mais Jésus qui révèle le statut que lui a donné le Père (*Matthieu* 28, 18). La révélation par Jésus de son intronisation par le Père est un second signe de la seigneurie du Ressuscité. Il est désormais, lui aussi, la voix

---

disciples. En effet, l'entrée en scène du ressuscité (v. 9) est introduite par la formule très neutre : « Jésus vint à leur rencontre » sans aucune mention de regard. En revanche, le contact avec les disciples se fait immédiatement par la vue sans qu'une venue de Jésus soit mentionnée. Celui-ci semble au contraire les devancer sur la montagne pour s'offrir à leur vue (v. 17). Celle-ci est la seule modalité de leur rencontre.

## THÈME Béatrice Oiry

céleste autorisée à révéler aux hommes le mystère de son identité<sup>13</sup>. Comme à la transfiguration, après la révélation vient l'appel à l'écoute (*Matthieu* 28, 19-20a). Jésus laisse aux disciples son enseignement en héritage. Il leur revient, non seulement de baptiser, mais aussi d'enseigner aux hommes «à observer tout ce que je vous ai prescrit». À eux de relayer partout cet «Écoutez-le» qui ne s'adresse plus à quelques témoins privilégiés. La fidélité à son enseignement est présentée comme la condition du disciple, le lieu où faire l'expérience de la présence du Ressuscité. Car le discours de Jésus s'achève sur une promesse, une promesse au statut particulier puisqu'elle est introduite par l'ultime «Et voici» de l'évangile. Une promesse en forme d'expérience apocalyptique? Celle de la permanence de la présence du Ressuscité à ses disciples «jusqu'à la fin du monde.» Belle manière d'ouvrir l'évangile, qui s'achève sur ces mots, à la succession des générations de lecteurs!

Soustraction au regard du corps du ressuscité, éventualité du doute, médiation de la parole de Jésus, fidélité à son enseignement portée par la promesse de sa présence. Ces traits matthéens du récit de résurrection, qu'accentue une lecture attentive aux proximités avec le récit de la transfiguration, ne parlent-ils pas tout autant de l'expérience du lecteur que de celle des premiers témoins de la résurrection? Alors que le récit évangélique touche à sa fin, il fait place à l'expérience de son lecteur. Il prend ainsi en charge le passage entre le monde du texte et le monde du lecteur, en même temps qu'il fait le récit de la transition, pour les disciples, du temps du compagnonnage avec Jésus à celui de l'absence de leur Seigneur. Mais ce récit est la dernière étape, pour le lecteur, d'un parcours dont le baptême et la transfiguration marquent les moments clefs. Ceux-ci le rendent, en effet, témoin privilégié d'événements de révélation sur Jésus auxquels n'ont eu accès aucun des disciples au baptême et seulement trois privilégiés à la transfiguration, privilégiés invités d'ailleurs à garder le silence jusqu'à la résurrection. L'accent mis par Matthieu sur les liens entre les trois textes invite à les lire en réseau, comme trois icônes qui mettent en scène le corps de Jésus sur lequel est prononcée une parole de révélation. Icônes puissamment théologiques où se révèle progressivement le mystère du Christ: Jésus, corps pleinement humain, un parmi d'autres dans la foule des pécheurs du Jourdain; corps glorifié, offert à la contemplation

13. Remarquons que c'est à nouveau *Daniel* 7, 14 qui est sollicité ici.

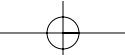
---

### *La transfiguration entre baptême et résurrection*

des deux grandes figures de la tradition qui, à l'Horeb, ont été témoins du passage du Dieu transcendant ; corps ressuscité dont la présence échappe à la vue, pour mieux ouvrir l'espace du témoignage de foi à la Parole faite chair, exaltée à la droite de Dieu. C'est à celui qu'il est invité à reconnaître comme le Seigneur que le lecteur est conduit à donner sa foi, au terme d'un parcours où lui aura été révélé que son lieu propre est l'écoute et non pas la vision.

Béatrice Oiry, née en 1969, enseigne l'exégèse biblique à la Faculté de Théologie de l'Université Catholique de l'Ouest (Angers). Elle prépare actuellement une thèse de doctorat sur la question de la temporalité dans les textes narratifs et poétiques de l'Ancien Testament, et particulièrement dans les textes narratifs des livres de Samuel où sont insérés des poèmes.

Publications : « De ce qui est en passage dans le récit pascal du Quatrième Évangile », dans Collectif, *Raconter, voir, croire*, Paris, Gabalda, 2005, Cahiers de la Revue biblique, n° 61. « Accueillir : paradoxes et renversements bibliques », dans *Immigrés : l'hospitalité éprouvée*, Cahiers de l'Atelier n° 512, octobre 2006-mars 2007, 53-64.





*Communio*, n° XXXIII, 1 – janvier-février 2008

Adalbert REBIC

## « Jésus, la loi et les prophètes »

Le rôle de Moïse et d'Élie dans l'événement  
de la Transfiguration<sup>1</sup>

LA Transfiguration de Jésus est décrite par les trois synoptiques : *Matthieu* (17, 1-9), *Marc* (9, 2-10) et *Luc* (9, 28-37) qui voient, dans cet événement, un moment décisif de la vie de Jésus sur son chemin vers Jérusalem, vers sa Passion, sa Mort et sa Résurrection.

Incompris des foules et de quelques-uns de ses disciples qui voudraient voir en Lui le Messie nationaliste, Jésus se consacre à l'instruction de ceux d'entre eux qui ont décidé de rester avec Lui et de Le suivre jusqu'à sa passion et sa mort. Après avoir été reconnu par Pierre comme le Messie, « le Christ et le Fils du Dieu vivant » (*Marc* 8, 29 ; *Matthieu* 16, 16), et, après avoir solennellement prêté aux disciples « qu'il Lui fallait s'en aller à Jérusalem, y beaucoup souffrir de la part des Anciens, des grands prêtres et des scribes, être tué et, le troisième jour, ressusciter » (*Matthieu* 16, 21 et Parallèles), Jésus voulait par sa Transfiguration confirmer la foi des Douze, en leur révélant progressivement le mystère de sa personne. À vrai dire, c'est Dieu le Père qui, Lui-même, voulait confirmer la foi des

1. En écrivant cet article j'ai profité de l'article de M. COUNE, « Trasfigurazione radiosa », dans *La Parola per l'Assemblea festiva*, Nr. 12, Queriniana, Brescia, 1973, pp. 48-108, de l'article du Père Xavier LÉON-DUFOUR, « La Transfiguration de Jésus », dans Xavier Léon-Dufour, *Étude de l'Évangile*, Paris, 1965, pp. 84-122, et A. M. RAMSEY, *La gloire de Dieu et la transfiguration du Christ*, Lectio divina, Nr. 40, Paris, 1965.

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Adalbert Rebic**

disciples en leur révélant la gloire de son Fils, gloire qui, après sa mort, allait se manifester pleinement dans sa Résurrection et son Ascension.

L'événement de la Transfiguration précède le temps de l'épreuve : Jésus savait dans le secret de sa communion avec le Père, qu'il Lui fallait souffrir, qu'Il serait livré aux mains des pécheurs, qu'Il serait crucifié et qu'Il ressusciterait le troisième jour (*Luc 24, 7*). Mais les disciples ne pouvaient encore comprendre qu'il fallait que le Christ endurât de telles souffrances pour « entrer dans sa gloire » (*Luc 24, 26*). Ils n'avaient pas encore reçu l'Esprit Saint, « qui allait les introduire dans la vérité toute entière » (*Jean 16, 13*). Il fallait alors que Dieu le Père révèle aux disciples la gloire de son Fils, au moins en un instant fugitif, avant la Pâque. Vision anticipée de la gloire du Fils de l'homme qui, pour les disciples, est une initiation au mystère de Jésus. « En raison du contexte où elle est insérée, la Transfiguration a pour but d'anticiper, aux yeux des disciples privilégiés, la gloire du dernier jour, concentrée déjà dans ce Jésus qui vit avec eux quotidiennement. Aux disciples timorés, Dieu parle : ils peuvent, ils doivent écouter et obéir, faire confiance et suivre Jésus sur le chemin qui monte à Jérusalem, vers la gloire par la croix.<sup>2</sup> »

L'épisode de la Transfiguration, est un texte évangélique riche de sens dans l'évocation de la gloire du Seigneur et du rôle de Moïse et d'Élie : il importe de le situer dans le contexte de la tradition néotestamentaire et de la tradition synoptique, tout en étudiant le contexte propre à chacun des évangélistes.

**La Transfiguration de Jésus dans l'Évangile de Marc**

L'évangéliste Marc a introduit la scène de la Transfiguration avant la discussion eschatologique sur le retour d'Élie : « Pourquoi les scribes disent-ils qu'Élie doit venir d'abord ? Et Jésus répond : "Oui, Élie doit venir d'abord et tout remettre en ordre..." Mais je vous dis : "Élie est déjà venu et ils l'ont traité à leur guise, comme il est écrit de lui" » (*Marc 9, 11-13*). Dans ces termes, Jésus a identifié Élie et les prophètes de l'Ancien Testament avec Jean le Baptiste et avec Lui-même (*Marc 6, 14-16 ; 8, 27-29*). La discussion des disciples est fondée sur la prophétie de Malachie qui a prédit le

2. Xavier LÉON-DUFOUR, « La Transfiguration », p. 91.

---

« *Jésus, la loi et les prophètes* »

retour d'Élie comme le précurseur du Messie (*Malachie* 3, 23-24). C'est ainsi que le texte de Marc est harmonieusement composé : le *logion* eschatologique de Jésus est illustré et anticipé par l'événement de la Transfiguration.

La mention des « six jours » qui précèdent la Transfiguration « sur “une montagne très élevée”, et celle des “tentes” que Pierre voulait dresser, rappellent la fête des Tabernacles, que célébraient les Juifs en mémoire de leurs pères qui avaient marché quarante ans à travers le désert pour arriver en Terre promise. Là, Dieu marchait avec eux “dans une colonne *de nuée* pour leur indiquer la route” (*Exode* 13, 21) et Il était avec eux, dans le campement, “sous une tente et un abri” » (2 *Samuel* 7, 6-7 ; voir. *Psaumes* 78, 14 ; 1 *Corinthiens* 10, 1). Les Juifs célébraient la fête des Tabernacles *six jours* après la fête de *Yom kippour* : ils célébraient en même temps *l'intronisation de Yahvé*, fête qui, au temps de Jésus, signifiait que les Juifs attendaient la venue du Messie et qui pouvait donc être le cadre adapté à la Transfiguration, Jésus profitant de cette occasion culturelle, pour préparer son épiphanie messianique.

L'expression « six jours après » peut aussi se référer à la fête de *Hosanna rabba* (la grande Hosanna), quand les Juifs vivaient sous les tentes, vêtus de blanc, pleins de joie et d'allégresse. C'est alors que, dans une Galilée vibrante du nationalisme et du messianisme politique, Jésus se retira dans la montagne pour échapper aux masses... Tandis qu'Il priait et méditait sur le sens de sa vocation, Dieu le Père L'a révélé devant ses disciples comme *le Messie* et *le Fils de Dieu* : les cieux ouverts, la nuée lumineuse, la voix mystérieuse... faisaient une impression si profonde, que Pierre dit à Jésus : « Rabbi, il est bon que nous soyons ici... » (*Marc* 9, 5 et parallèles)<sup>3</sup>.

Comme les disciples « descendaient de la montagne, Jésus leur ordonna de ne raconter à personne ce qu'ils avaient vu, si ce n'est quand le Fils de l'homme serait ressuscité d'entre les morts » (*Marc* 9, 9). « Le secret messianique » est typique de l'évangéliste Marc. Jésus s'est efforcé de garder ce secret jusqu'à sa passion et sa résurrection, pour éviter tout risque de messianisme politique. Les disciples ont gardé la consigne de Jésus « tout en se demandant ce que signifiait : ressusciter d'entre les morts » (*Marc* 9, 10), non pas

3. M. Coune, « Trasfigurazione radiosa », pp. 86-89 ; H. RIESENFELD, *Jésus transfiguré*, Köbenhavn, 1947 ; H. BALTENSWILER, *Die Verklärung Jesu*. Historisches Ereignis und synoptische Berichte, Zürich, 1959.

## THÈME Adalbert Rebic

parce qu'ils n'y croyaient pas. (Au temps de Jésus tous les Juifs, sauf les sadducéens, croyaient en la résurrection des morts.) Mais leur question regarde la *nature* et la *signification* de la résurrection. Ils ne pouvaient pas croire que leur Messie doive endurer la souffrance et la mort, pour ainsi entrer dans sa gloire. Peut-être Jésus serait-il porté en haut, dans les cieus, comme y furent portés Moïse et Élie ?

Les disciples étaient confrontés à un mystère incompréhensible : ce qui correspond à la perspective marcienne de leur inintelligence. « Pour Marc, la Transfiguration est une *épiphanie* du Messie-Docteur, devant les disciples stupéfaits : ils doivent la conserver dans leur mémoire, sans qu'ils puissent encore comprendre ce qu'est la résurrection des morts (*Marc* 9, 10). Le mystère s'impose aux disciples, jusqu'au jour de Pâques »<sup>4</sup>. L'évangéliste Jean soulignera que les disciples n'ont pas encore compris les Écritures ni la portée messianique des gestes de Jésus. Ils ne les comprendront qu'après la Résurrection de Jésus, quand le Père enverra, au Nom de son Fils, l'Esprit Saint qui leur enseignera tout ce que Jésus leur a dit (*Jean* 14, 26). « En effet, ils ne savaient pas encore que, d'après l'Écriture, Il devait ressusciter d'entre les morts » (*Jean* 20, 9).

À l'inverse de Luc, Marc n'a rien dit du dialogue entre Jésus, Moïse et Élie. *Marc* (9, 4) note que « leur apparurent Élie et Moïse et ils s'entretenaient avec Jésus ». Et une nuée « survint les prenant sous son ombre » (*Marc* 9, 5.7). Après avoir entendu la voix qui sortait de la nuée, soudain, regardant tout autour, ils ne virent personne, sinon Jésus seul avec eux » (*Marc* 9, 8). La nuée est l'arrière plan sur lequel est apparu Jésus transfiguré. Ce sont Élie et Moïse qui sortent de la nuée pour s'entretenir avec Jésus, et, de la même manière, ils disparaissent avec elle... La nuée est ici, comme ailleurs dans l'Ancien Testament, le symbole de la présence de Dieu et de la proximité du monde céleste. La nuée était déjà apparue au moment du Baptême de Jésus, elle apparaîtra au moment de son Ascension (*Actes* 1, 9), enfin, c'est sur la nuée que Jésus apparaîtra à la fin de l'Histoire, selon la prophétie de Daniel (*Marc* 13, 26 ; *Matthieu* 26, 24 ; *Daniel* 7, 13).

Sur la nuée, Jésus a été transfiguré et a révélé sa gloire divine. « Et ses vêtements devinrent d'une telle blancheur, qu'aucun foulon, sur la terre, ne peut blanchir de la sorte » selon la description de *Marc* (9, 3). La couleur des vêtements de Jésus reflète la réalité

4. Xavier LÉON-DUFOUR, art. cit., p. 114.

---

« *Jésus, la loi et les prophètes* »

céleste et eschatologique. La Transfiguration est l'événement que Dieu seul pouvait faire apparaître.

À la différence de *Matthieu* et *Luc*, l'évangéliste *Marc* a changé l'ordre des figures : Élie occupe la *première place*, avant Moïse, ce qui correspond au sens de son évangile : la tradition juive a considéré Élie comme précurseur du Messie. La priorité d'Élie dans l'événement de la Transfiguration est facile à comprendre : par ses souffrances et les persécutions qu'il a subies, Élie est, plus que Moïse, le type et le symbole du Christ souffrant « Élie et Moïse ont vécu pour Dieu, ils ont parlé avec Lui, ils L'ont servi et, pour Lui, ils ont souffert, ils étaient toujours ses serviteurs. De cette manière, ils sont ici dans une relation vivante avec Jésus et ils s'entretiennent avec Lui. Leur présence exprime sa communion avec le monde céleste »<sup>5</sup>.

### **Le récit de la Transfiguration selon saint Matthieu**

Le récit de *Matthieu* a un caractère évidemment *apocalyptique* et *eschatologique*. Il est en harmonie avec le précédent chapitre (16, 27) où Jésus disait aux apôtres : « C'est qu'en effet, le Fils de l'homme doit venir dans la gloire de son Père, avec ses anges... » (*Matthieu* 16, 27). Tandis que *Marc*, pour évoquer la Transfiguration de Jésus, s'est limité à dire que « ses vêtements devinrent d'une telle blancheur qu'aucun foulon sur la terre ne peut blanchir de la sorte » (*Marc* 9, 3), *Matthieu* préfère la version « ses vêtements devinrent éblouissants comme la lumière » (*Matthieu* 17, 2). De plus, il relève que « son visage resplendit comme le soleil » (17, 2). Ces éléments, que préfère *Matthieu*, appartiennent évidemment à la littérature apocalyptique (*Daniel* 10, 6 ; et *Apocalypse* 1, 12-16), laquelle a annoncé que les visages des justes deviendront d'une beauté éblouissante, fulminante, comme les anges auxquels ils ressembleront, pleins de gloire (*Apocalypse*. 51, 3-10).

Le point central de l'épisode de la Transfiguration est la voix divine, qui vient du ciel et qui renouvelle la manifestation de la voix du Père lors du Baptême de Jésus (*Matthieu* 3, 17 et parallèles) : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui je me complais. Écoutez-le ! » (*Matthieu* 17, 5 et parallèles...). Ici nous avons une triple proclamation : Jésus est le Fils de Dieu, Il est le Serviteur de Dieu et Il est aussi le Prophète par excellence.

5. A. M. RAMSEY, *La gloire de Dieu*, p. 142 ; M. COUNE, art. cit., p. 92.

## THÈME Adalbert Rebic

Dans la Transfiguration de Jésus, Dieu le Père voulait révéler aux Douze le mystère de son Fils. Il leur fallait reconnaître en Jésus transfiguré la gloire divine encore cachée dans l'humble condition humaine assumée par le Fils ; ils devaient reconnaître en Lui le Fils de l'Homme annoncé par Daniel pour la fin des temps.

L'apparition de Moïse et d'Élie appartient à l'image biblique de la *parousie* (17, 3) selon laquelle, en même temps que le Messie, apparaîtront aussi les justes de l'Ancien Testament dont, surtout, Moïse et Élie. Selon l'*Apocalypse de Pierre*, le Christ transfiguré apparaîtra avec une multitude de justes de l'Ancien Testament, avant tout Moïse et Élie. L'intérêt tout particulier de l'Écriture Sainte concerne surtout les personnages de l'Ancien Testament, qui sont passés de leur existence terrestre à celle du ciel *sans mourir*, tels Hénoc et Élie. C'est dans cette perspective qu'il faut chercher la raison de l'apparition de Moïse et d'Élie dans l'épisode de la Transfiguration.

En ce qui concerne le prophète Élie, les témoignages bibliques sont assez clairs. Selon 2 *Rois* (2, 11-13), Élie prophète, emporté au ciel sur un char de feu et des chevaux de feu, reviendra de nouveau « avant que n'arrive le Jour du Seigneur » (*Malachie* 3, 23-24). Dans le même contexte, en même temps qu'Élie, le prophète Malachie mentionne « la Loi de Moïse, mon serviteur à qui j'ai prescrit... des lois et des coutumes » (*Malachie* 3, 22). Ce texte aurait influencé les évangélistes qui ont fait intervenir Moïse et Élie dans le récit de la Transfiguration de Jésus.

L'apparition de Moïse dans la Transfiguration est fondée sur les croyances des Juifs contemporains de Jésus. Comme, selon la tradition biblique, nul n'a connu le tombeau de Moïse (*Deutéronome* 34, 6), la fantaisie populaire au temps de Jésus a créé des légendes sur la mort mystérieuse de Moïse. Selon l'apocryphe *L'Ascension de Moïse* datant du 1<sup>er</sup> siècle, on a attribué à Moïse le rôle d'intercesseur dans les cieux. De telles explications se trouvent aussi dans la littérature juive, surtout dans différents midrashim. De plus, dans l'*Apocalypse de saint Jean*, on a reconnu en Moïse et en Élie les deux précurseurs et témoins de la venue du Fils de Dieu, probablement, en harmonie avec *Malachie* (3, 22-24)...<sup>6</sup>

L'interprétation apocalyptique de la Transfiguration, dans l'évangile de Matthieu, met l'accent sur la mention de la « nuée lumineuse »

6. M. COUNE, « Trasfigurazione radiosa », pp. 70-71 ; A. M. RAMSEY, *La gloire de Dieu*, pp. 135-136.

---

« *Jésus, la loi et les prophètes* »

(17, 5), sur « une voix de la nuée » qui est la même que dans l'événement du Baptême (*Matthieu* 3, 17), sur les paroles « en qui je me complais » qui sont une addition matthéenne (elles ne se trouvent pas en *Marc* ni en *Luc*) et finalement sur la mention de la crainte et de la prostration des disciples : « Les disciples tombèrent sur leur face et furent profondément saisis de crainte » (17, 6).

Avec l'apparition de Moïse dans la Transfiguration, l'évangéliste voudrait montrer Jésus comme le nouveau Moïse, qui, comme lui, « *gravit la montagne... et enseignait ses disciples...* » (*Matthieu* 5, 1). Le Jésus matthéen est venu pour accomplir la Loi et les Prophètes et nullement pour les abolir (*Matthieu* 5, 17). La mention de *la montagne* en *Matthieu* 5-7 est une évocation évidente du *Sinaï* sur lequel Dieu donna la Loi à Moïse, comme aussi, dans la description de la tentation de Jésus au désert, selon *Matthieu*, une évocation de l'histoire des tentations d'Israël pendant son errance dans le désert vers la Terre promise. La souveraineté sur les cieux et sur la terre que Jésus a reçue de son Père, Il l'a déléguée à ses disciples *sur la montagne* de l'Ascension (*Matthieu* 28, 18-20).

L'évangéliste *Matthieu*, comme aussi saint Paul, voulait montrer que Jésus a surpassé Moïse. Il y a des éléments dans le récit matthéen qui évoquent l'histoire de l'*Exode* : les tentes rappellent le séjour d'Israël dans le désert, la montagne, celle du *Sinaï*, la nuée lumineuse, celle dans laquelle Moïse entra sur la montagne du *Sinaï*, les six jours pendant lesquels la nuée couvrit le mont *Sinaï* (*Exode* 24, 15-18), le temps qui précéda la théophanie.

La voix céleste de la nuée « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui je me complais. *Écoutez-le!* » (*Matthieu* 17, 5) se rapporte à la citation du *Deutéronome*, laquelle propose Moïse comme *le prophète idéal* : « Le Seigneur ton Dieu suscitera pour toi, du milieu de toi, parmi tes frères, *un prophète comme moi*, que vous écouterez » (*Deutéronome* 18, 15). La disparition de Moïse et d'Élie à travers la nuée, tout de suite après la proclamation divine de Jésus, veut montrer que, désormais, devant Jésus transfiguré et révélé comme le Fils de Dieu, tous les autres personnages de l'Ancien Testament disparaissent...L'évangile de Jésus nous a révélé beaucoup plus que la *Thora* de Moïse, « car la Loi fut donnée par Moïse ; la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ » (*Jean* 1, 17).

À la différence de *Marc* (9, 4), *Matthieu* veut rétablir l'antériorité historique et le primat hiérarchique de Moïse par rapport à Élie (*Matthieu* 17, 3). Dans Moïse et Élie c'est tout l'Ancien Testament qui vient louer et exalter Jésus, Fils de Dieu, en lui rendant témoignage.

## THÈME \_\_\_\_\_ Adalbert Rebic

### La transfiguration selon saint Luc

L'évangile selon *Luc* se distingue très nettement de celui de *Marc*, ce qui rend évidente l'interprétation théologique lucanienne de la Transfiguration. Tout d'abord, selon *Luc*, la Transfiguration a eu lieu pendant *la prière* de Jésus : « Il monta dans la montagne pour *prier* » (*Luc* 9, 28). Dans tout son évangile, Luc insiste sur la prière contemplative de Jésus, en notant à maintes reprises que Jésus se tenait retiré dans les déserts et priait (*Luc* 5, 16 ; 6, 12 ; 9, 18-21 ; 11, 1-3). Il est le seul à rapporter le sujet dont s'entretiennent Élie et Moïse : « Ils parlaient *de son départ* qu'Il allait accomplir à Jérusalem » (9, 31). Puis, probablement pour les raisons eucharistiques, Luc change *la date* de l'événement de la Transfiguration : « Or il survint environ *huit jours* après ces paroles... » (9, 28) tandis que *Marc* note « six jours ». Luc ne dit pas non plus que Jésus monta « sur une montagne » mais « dans la montagne », comme s'il pensait à une certaine montagne de Galilée où Jésus priait très souvent.

Le récit de la Transfiguration dans l'évangile de Luc présente des parallèles avec la description de l'agonie au mont des Oliviers, avec Gethsémani, et avec l'Ascension de Jésus. Dans l'agonie de Gethsémani, Jésus se rendit au mont des Oliviers, les disciples le suivirent, Il priait, Il parlait avec son Père, un ange venant du ciel lui apparut qui Le réconfortait. Jésus se soumet de tout son cœur à la volonté de son Père. Comme dans l'événement de la Transfiguration et celui de l'Ascension, Jésus s'éleva, et une nuée le déroba à leurs yeux, deux hommes vêtus de blanc se trouvèrent là et dirent : « Hommes de Galilée, pourquoi restez-vous ainsi à regarder le ciel ? » (*Actes* 1, 9-11).

*Luc*, plus que les autres évangélistes, concentre son attention sur la présence de Moïse et d'Élie et à leur entretien avec Jésus. Avant tout, il met l'accent sur *la gloire* dans laquelle ils apparaissent (9, 31). *Matthieu* et *Marc* ne mentionnent nullement le sujet de leur entretien avec Jésus, tandis que *Luc* parle du *départ* que Jésus *allait accomplir* à Jérusalem. Ce départ implique avant tout *la gloire divine* dans laquelle Jésus devait entrer par ses souffrances et par sa mort (*Luc* 24, 26). Le mot *départ* (*exodos*) est unique en ce sens dans le Nouveau Testament (il dépend des racines vétérotestamentaires). Luc est le seul à décrire l'Incarnation comme *exodos* de Jésus dans ce monde, et son départ de ce monde comme *exodos* (dans la gloire de Dieu). Moïse et Élie confirment, selon *Luc*, à la manière apocalyptique, *l'être messianique* de Jésus et *sa glorification*.



---

« *Jésus, la loi et les prophètes* »

Selon *Luc*, Jésus est le nouveau Moïse qui fait entrer le nouvel Israël à travers la mer de la mort dans le royaume des cieux, dans la gloire du Père. De fait, la gloire, la nuée et la voix céleste se réfèrent à la révélation de Dieu sur la montagne du Sinai. Jésus est le nouveau Moïse, non seulement comme législateur (*Matthieu*), mais aussi parce qu'il ratifie l'Alliance nouvelle de Dieu avec le nouveau peuple de Dieu, avec l'Israël nouveau.

À l'inverse de Matthieu, l'évangéliste Luc n'identifie pas Élie avec Jean le Baptiste, mais plutôt avec Jésus qui est le *nouvel Élie* : comme Élie, Il est venu jeter un feu sur la terre (*Luc 12, 49*); en Jésus, certains auditeurs de Galilée reconnaissaient « Élie qui est réapparu » (*Luc 9, 8*), comme Élie, Il ressuscite le fils d'une veuve (*Luc 7, 15*), comme Élie, Jésus devait être enlevé de ce monde (*Luc 9, 51*)<sup>7</sup>.

Le prophète Élie, et le législateur et intercesseur Moïse sont présents à la Transfiguration de Jésus comme les principaux témoins au nom de la Loi et au nom de tous les prophètes de l'Ancien Testament. Ils témoignent que Jésus est le vrai Messie et le vrai Fils de Dieu qu'il faut suivre et écouter (*Deutéronome 18, 15*).

Adalbert Rebic, né en 1937 à Hum na Sutli (Croatie), études à Zagreb (Croatie) et à Rome (Grégorienne et Institut Biblique). Auteur (en croate) d'ouvrages de théologie biblique : *La Résurrection du Christ* (1971); *Le Notre Père* (1973); *La préhistoire biblique* (1969); *Les béatitudes* (1986); *Amos, le prophète de la justice sociale* (1993); *Les thèmes fondamentaux de l'Ancien Testament* (1996) etc. Enseigne à la Faculté de Théologie catholique de Zagreb (Croatie).

7. R. SWAELES, « Jésus, nouvel Élie, dans saint *Luc* », in *Assemblées du Seigneur*, la série, nr. 69, pp. 41-46; M. COUNE, art. cit., pp. 100-102.



Hans Urs von BALTHASAR

## De quel genre de témoins avons-nous besoin ?

ON ne peut accepter humainement le récit de la transfiguration du Christ sur la haute montagne qu'à cause du premier mot : « Assumpsit » : Jésus les fit monter avec lui. Les trois qu'il choisit, Pierre, Jacques et Jean n'ont formulé aucune demande pour avoir le droit de gravir avec Lui le mont de la transfiguration. Ils ne possèdent pas non plus de qualités personnelles ou de traits de caractère particuliers pour le voir transfiguré. Un penchant pour la solitude ou la contemplation n'est pas non plus la raison pour laquelle Jésus les fait monter avec lui « seorsum », à part, dans la solitude de la montagne. C'est beaucoup plus et uniquement sa volonté, son choix libre, mais celui-ci à son tour, n'est pas un choix divin arbitraire et sans fondement. Au contraire il correspond exactement aux besoins de l'économie chrétienne du salut. Jésus, qui marche maintenant vers sa Passion, *doit* d'abord être transfiguré, afin que soit clairement révélé qui est vraiment Celui qui va s'enfoncer pour tous dans les ténèbres et de quelle hauteur il provient pour descendre à une telle profondeur (dans un tel abîme). Il *doit* aussi être vu par l'Église, il doit avoir des témoins, et ce sont les trois mêmes qu'il prendra plus tard avec lui au Mont des Oliviers, quand il entrera dans le temps des ténèbres. Ils pourront alors, à la lumière de la transfiguration, prendre la mesure de ce que signifie la peur de la mort éprouvée par le Fils de l'homme, l'Agneau de Dieu et, s'ils ne s'étaient pas endormis, ils auraient pu aussi saisir pourquoi, sur la haute Montagne, la conversation entre Jésus, Moïse et Élie concernait cette heure des ténèbres.

## THÈME Hans Urs von Balthasar

Jésus doit donc avoir des témoins, même si ces témoins vont se mettre à divaguer au mont de la transfiguration, comme Pierre qui propose de construire des cabanes aux transfigurés ; même si ces témoins sont jetés à terre par l'éclat de la gloire du Christ et, comme le dit *Luc*, vont être terrassés par un sommeil irrésistible ; même s'ils vont être saisis d'une immense frayeur à la vue de la nuée les entourant (et c'est, tout compte fait, le même sommeil irrésistible, la même frayeur qui les saisit plus tard sur le Mont des Oliviers). Malgré cela, et justement de cette manière, ils témoignent du fait que les deux : la hauteur de la transfiguration, comme la profondeur de la nuit au Mont des Oliviers, dépassent de loin tout ce dont un homme peut témoigner, tout comme les rayons ultraviolets et infrarouges ne peuvent être enregistrés par les organes de perception humains.

Ils sont cependant des témoins, même s'ils échouent obligatoirement, et lorsque plus tard sera venu le temps de l'Église et de l'annonce de la parole, Pierre pourra, et devra même se fonder sur ces deux expériences. Il se décrira lui-même comme « Témoin des souffrances du Christ et qui doit participer à la gloire qui va être révélée » (1 *Pierre*, 5, 1) et même encore plus expressément comme « témoin oculaire » de sa majesté. Il reçut en effet de Dieu le Père honneur et gloire, lorsque la Gloire pleine de majesté lui transmit une telle parole : « Celui-ci est mon fils bien aimé, qui a toute ma faveur ». Cette voix, nous, nous l'avons entendue ; elle venait du ciel, nous étions avec Lui sur la Montagne Sainte » (2 *Pierre*, 1, 16-18).

Lorsqu'il rend témoignage, ici, il ne s'agit plus de savoir dans quel état se trouvait Pierre sur la montagne, ni de rappeler comment lui, le témoin des souffrances du Christ, avait alors renié et trahi son Seigneur de manière si honteuse ; l'état dans lequel les trois se trouvaient humainement a totalement perdu de son importance, comme c'était déjà fondamentalement le cas auparavant ; la seule chose qui importe maintenant, qui ait du poids et qui compte vraiment, c'est qu'ils en aient été les témoins oculaires : les trois étaient vraiment là, ils ont « entendu, vu et touché le Verbe de Dieu » (1 *Jean*, 1, 1-1). C'est de cela que Dieu a besoin. C'est de cela aussi que les hommes ont besoin.

Et c'est à cela que Jésus a pu parvenir avec ces trois apôtres, parce que malgré toute leur faiblesse et leur caractère changeant, il a pu quand même compter sur eux. Ils lui avaient fait don de leur vie, sans retour. À son appel, ils l'avaient suivi sans se poser de questions, laissant là tout ce qui leur appartenait. Ils n'avaient posé aucune

---

### *De quel genre de témoins avons-nous besoin ?*

condition, et même au moment où quelque chose de très dur, de quasiment insupportable était exigé d'eux, ils ne l'avaient pas abandonné. « À qui irions-nous ? Tu as les paroles de la Vie éternelle » (*Jean*, 6, 68).

C'est de ce bois que le Christ se fabrique ses témoins. Nous pouvons maintenant en tirer les conséquences. Elles sont de la plus grande importance.

On peut même dire que c'est là que tout se décide : le vrai christianisme, ou le faux. C'est à cet endroit que se trouvent les critères qui permettent de les distinguer.

Le témoin du Christ n'est pas celui qui a vécu quelque chose et qui rend compte de ces événements intérieurs ou extérieurs. Nombreux sont ceux qui vivent de nombreuses expériences et dans ce domaine, beaucoup ont vécu des choses bien plus fantastiques et bien plus fabuleuses que les témoins du Christ. L'intensité de ce qui est vécu n'est pas le critère requis pour pouvoir témoigner.

Le témoin du Christ n'est pas celui qui s'est conduit correctement, courageusement ou merveilleusement bien, ou qui a obtenu les meilleures notes à l'examen. Il y en a beaucoup qui ont passé les examens de Dieu avec mention Très Bien (ou tout du moins le croient) alors qu'on ne peut pas vraiment dire la même chose de Pierre, Jacques et Jean. Pierre, lui aussi a dormi au Mont des Oliviers, et a été terrassé par le sommeil sur le Mont de la Transfiguration.

Le témoin du Christ n'est pas cette personne spirituellement cultivée, soignée, parfumée, affinée, lissée et limée, embellie par tous les moyens de la cosmétique spirituelle, mais ce pauvre diable, qui ne possède absolument rien, parce qu'il a tout donné, et s'est surtout donné et abandonné lui-même une fois pour toutes au Christ, dans l'espérance que, s'il cherche Dieu, tout le reste lui sera donné par surcroît.

Oui, c'est vraiment à ce niveau que doivent être prises les décisions. Celui qui se soucie de la personnalité chrétienne et de son épanouissement va toujours, qu'il le veuille ou non, être préoccupé de sa propre croissance, tandis que le témoin par excellence du Christ a dit ces paroles : « Il faut que lui grandisse, et que moi je décroisse » (*Jean*, 3, 30). Qui s'intéresse à la personnalité chrétienne va se retrouver tôt ou tard, consciemment ou non, ouvertement ou en cachette, avec l'idole de la psychologie dressée sur l'autel. Là où la parole et l'étude de la parole de Dieu auraient dû se trouver. L'homme éthique, moral, à la culture religieuse raffinée reste toujours l'homme, le sacro-saint moi, le « sacro egoïsme ».

## THÈME \_\_\_\_\_ Hans Urs von Balthasar

Jésus a besoin de témoins pour l'Église. Il a besoin de ces gens qui sont devenus totalement indifférents à eux-mêmes parce qu'ils ont vu et entendu au Thabor et au Mont des Oliviers « ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme » (1 *Corinthiens* 2, 9), c'est-à-dire ce qui se passe dans le cœur de Dieu et ce qu'il a donné à voir, à entendre et à sentir à ses élus. Ceux qui se sont totalement oubliés et perdus eux-mêmes, sont totalement sortis d'eux-mêmes et ont été trouvés par Dieu, ceux-là seuls peuvent avoir un effet sur les autres hommes comme témoins du Christ. Saint Paul était un de ceux-là, et aucune influence psychologique ne peut l'atteindre, car il ne vit plus lui-même, mais c'est le Christ qui vit en lui. Le Christ, le Saint-Esprit, et la grâce de Dieu, la foi, l'espérance et la charité ne seraient-ils donc que des faits psychologiques ? Mais ce qui convainc les gens de la force et de la vérité du christianisme, c'est tout ce qui échappe finalement aux catégories de la psychologie des profondeurs et de la psychiatrie, même si on les pousse jusqu'à leurs dernières limites. Cet homme n'est pas comme les autres. D'où tient-il cela ? Qu'est-ce qui le fait vivre ? Il est tout prêt à le dire, si nous voulons l'écouter : « Le Christ est mort pour nous tous, afin que les vivants ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux. » (2 *Corinthiens*, 5, 15). « Je regarde tout comme déchets, afin de gagner le Christ et d'être trouvé en lui... le connaître, lui, avec la puissance de sa résurrection et la communion à ses souffrances... » (*Philippiens*, 3, 8-10).

Si l'existence du chrétien ne témoigne pas de la vérité du christianisme, à savoir que le Christ, à la fois Dieu et homme, est mort et est ressuscité pour nous pécheurs, à quoi bon alors les homélies, le catéchisme et toutes les bibliothèques de théologie ? Le christianisme ne veut pas être vrai *en soi*, il veut l'être *en nous*. Nous-mêmes, dans notre vie, notre foi, notre espérance et notre amour, dans nos souffrances et nos victoires, nous devons être témoins, les témoins du Seigneur.

Jésus a besoin de témoins pour l'Église, mais il en a besoin aussi pour lui-même.

Tout dans le christianisme ne peut pas se réduire à son utilité sociale. Il reste toujours ce surplus qui, au grand agacement de notre époque de rationalisation et de rationnement, ne disparaît pas. Pleine d'humour d'ailleurs, cette relation entre « ratio » et ration ! Là où la « ratio », la raison calculante domine tout, chacun devra bientôt se contenter de la ration qui lui aura été attribuée de manière

### De quel genre de témoins avons-nous besoin ?

rationnelle : Là où, aujourd'hui, la technique a le dernier mot, c'est le communisme qui l'aura demain. Mais le christianisme est la religion de la liberté vis-à-vis de Dieu, de la liberté que Dieu donne et qu'Il est soi-même. L'amour ne se dissout dans aucun calcul, même pas dans celui de la charité organisée, exercée par l'Église.

Le plus important lui échappe : ce libre élan du cœur vers Dieu, la prière, avant tout, l'adoration, la reconnaissance, le cœur qui se donne tout à Dieu. C'est cela que le Seigneur appelle *le seul nécessaire*, et qui passe par toutes les mailles du filet des statistiques. Je ne prétends pas pour autant que toute statistique vienne du diable – même si c'était l'opinion de l'Ancien Testament : La colère de Dieu s'était abattue sur David parce qu'il avait fait faire un recensement (pour se glorifier, bien sûr, de sa puissance royale et pour voir combien le royaume de Dieu avait déjà merveilleusement progressé dans le monde). Mais, bien franchement, si l'on fait une statistique du nombre des communions et des confessions dans le monde, le seul et unique nécessaire ne serait-il pas de savoir de quel genre de confessions et de communions il s'agit ? C'est-à-dire quel amour de Dieu s'y exprime en vérité ? Le seul et unique nécessaire, c'est que des hommes témoignent de la gloire de l'amour de Dieu pour le monde. Qu'ils adorent en témoignant et témoignent en adorant. Le Thabor : Depuis très longtemps dans l'Église, c'est le nom et le lieu de la contemplation. Contempler pour Lui-même Dieu dans Sa gloire. Le Christ en choisit trois pour cela : la vie contemplative est une élection de la part de Dieu. On n'entre pas au couvent pour, comme on dit, devenir « parfait ». On n'y va pas pour soi, mais pour Dieu. On n'y va pas parce que l'on veut y aller, mais parce qu'on sait qu'on le doit, et c'est pour cela qu'on le veut. Les couvents contemplatifs sont comme la pointe du clocher de l'Église terrestre, comme un drapeau qui, là haut, flotte librement au vent de Dieu et témoigne par tous les pays de Son amour.

Si des chrétiens demandent : « À quoi peuvent donc bien servir des monastères contemplatifs ? », d'autres demanderont demain : « À quoi peuvent donc servir ces églises et ces cathédrales, dont l'entretien coûte si cher à l'État ? » Et d'autres peut-être après-demain : « À quoi peuvent bien servir à l'humanité tous ces poètes, ces artistes et ces savants qui ne sont ni des chimistes, ni des physiciens ? Ce qu'ils font est irrationnel. Nous n'en avons pas besoin ».

Sur la montagne, Jésus est transfiguré, c'est pourquoi il a besoin de témoins. Des témoins qui engagent toute leur existence pour pouvoir être témoins ; à qui il suffit d'avoir comme but dans la vie

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Hans Urs von Balthasar**

de témoigner de la lumière sur la montagne, de la liberté de Dieu sur la montagne. Une telle capacité à témoigner est plus une charge qu'un honneur. Elle exige une vie qui connaît l'air des montagnes et des hauteurs et le répand autour d'elle. Rien ne peut remplacer cela. Pour la sainteté, il n'existe ni UV des hautes montagnes, ni brumisateur d'ozone. Soit elle est authentique, soit elle n'est pas. Finalement, tout tient à l'aiguillage que l'on prend : une des voies nous conduit au moi, à la personnalité chrétienne, l'autre à Dieu et à la confession de la foi, à la petite phrase « *Je suis la servante du Seigneur, qu'il me soit fait selon sa parole* », à la petite phrase « *Non pas ma volonté, Père, mais ta volonté* ». Le christianisme, ce n'est pas plus difficile que cela.

Traduit de l'allemand par Françoise Brague  
Titre original : *Was für Zeugen erfordert sind.*

Hans Urs von Balthasar, né en 1905 à Lucerne (Suisse), prêtre en 1936, décédé le 26 juin 1988. Fondateur de *Communio*. Auteur de plus d'une centaine de livres, dont la trilogie *La Gloire et la Croix*, *La Dramatique divine*, *La Théologique*.



*Communio, n° XXXIII, 1 – janvier-février 2008*

Jean-Pierre BATUT

## La Transfiguration ou la conclusion de l'histoire remise à la liberté

UNE pensée théologique an-historique, comme l'est encore trop souvent la nôtre, ne peut que se sentir mal à l'aise avec les miracles, et singulièrement avec celui de la Transfiguration : en premier lieu, parce que la reconnaissance des miracles suppose celle du droit de Dieu à intervenir dans notre monde ; ensuite, parce que la prise au sérieux de la Transfiguration oblige à admettre que le Verbe incarné, qui a fait sienne notre condition terrestre jusqu'à grandir « en sagesse, en taille et en grâce devant Dieu et devant les hommes » (*Luc 2, 52*), a continué à évoluer dans sa vie adulte, bénéficiant d'interventions décisives de Dieu en sa faveur. Si une certaine mentalité scientiste et techniciste s'insurge contre le premier point, bien décidée qu'elle est à bouter Dieu hors du monde, le refus instinctif de l'entrée de Dieu dans l'histoire aboutit aux mêmes conséquences : l'absence de contact véritable entre Lui et notre condition humaine immergée dans le devenir.

Avant que la méditation des mystères de Jésus, encore très vivante au Moyen Âge, ne soit altérée par le piétisme de la *devotio moderna*, la tradition spirituelle de l'Occident avait pourtant donné naissance à une admirable prière contemplative qui aurait pu apporter un remède à ce déficit de sens historique : le Rosaire, dont les 150 *Ave Maria* étaient censés, à l'origine, remplacer pour les « simples » les 150 psaumes de l'office monastique, avait évolué au fil du temps en contemplation des grandes étapes, joyeuses, douloureuses et glorieuses, de la vie terrestre et glorifiée du Seigneur. Prière scripturaire s'il en est, mais dont le caractère propre devait malheureusement

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Jean-Pierre Batut**

s'estomper chez les chrétiens, avec l'abandon corrélatif des clauses et des citations de l'Évangile<sup>1</sup>, jusqu'à finir par se contenter d'annoncer les mystères sans plus les méditer, et à parachever au XIX<sup>e</sup> siècle ce processus d'édulcoration par l'adjonction de « fruits du mystère » franchement moralisants<sup>2</sup>.

Pareille réduction du dogme à la morale, ayant pour effet immédiat de mettre de côté l'histoire, la portée de chaque événement de la vie de Jésus, pouvait dès lors être ramenée à une visée d'édification par définition intemporelle. C'est ainsi que la Transfiguration devait contribuer pour les uns à manifester la supériorité de la vie contemplative par rapport à la vie dans le monde ; pour d'autres au contraire, puisque Jésus et ses disciples finissent par redescendre de la montagne, elle illustrerait la nécessité de revenir aux tâches du siècle en leur instillant le supplément d'âme préalablement ravivé dans l'intimité du Seigneur.

### **La Transfiguration et Jésus : aberration, démonstration, ratification, glorification**

Les réflexions qui suivent se proposent, à l'inverse, de tirer les conséquences d'une prise au sérieux de l'historicité du mystère de la Transfiguration. Par « historicité », nous n'entendons pas la question, certes importante, de la valeur historique à accorder aux *récits* qui nous relatent ce mystère, mais plus radicalement la question de savoir si nous nous trouvons bien en présence d'un événement affectant réellement la *personne* du Verbe incarné. En effet, si le statut événementiel du Mystère pascal va de soi, il n'en va pas toujours de même pour les épisodes qui le précèdent, au sens où l'on tient pour acquis qu'ils n'affectent pas Jésus dans son être, mais sont surtout des mises en œuvre d'une pédagogie divine ayant pour but d'éclairer ses disciples sur le secret de sa personne. Certes, il est hors de doute que les mystères de Jésus sont autant de lieux de révélation

1. Les « clauses », attestées dès le début du XIV<sup>e</sup> siècle chez des cisterciens allemands, sont des incises ajoutées à chaque *Ave* pour rappeler le mystère contemplé. Un autre cistercien, Dominique de Prusse, eut l'idée un siècle plus tard d'intercaler entre les *Ave* de courtes phrases tirées des Évangiles.

2. On trouve ainsi, dans un vieux missel : « sujet du mystère : nativité ; fruit du mystère : détachement et sacrifice » ; « sujet du mystère : portement de croix ; fruit du mystère : résignation et patience ».

### ————— *La Transfiguration ou la conclusion de l'histoire...*

pour ceux qui en sont témoins ; mais leur rôle ne s'arrête pas là, et il y aurait une forme de docétisme à nier leur impact sur Jésus lui-même en son histoire humaine. C'est précisément ce docétisme inconscient qu'il est nécessaire d'identifier et d'éliminer de notre conception du Christ<sup>3</sup> : car si l'on tient que la mort et la résurrection affectent la personne du Verbe incarné, il faudra dire la même chose de tous les événements antécédents et y voir autant de moments où sa liberté humaine est requise de se déterminer, en cohérence avec tout ce qui a précédé et avec tout ce qui suivra sur le chemin de sa glorification par le Père<sup>4</sup>.

Il ne faut pas se dissimuler pour autant qu'en faisant ainsi droit à l'histoire, nous optons pour une *lectio difficilior* de l'épisode évangélique : c'est pourquoi il nous faut maintenant tenter de dresser un inventaire aussi précis que possible des difficultés que nous allons rencontrer.

#### *La Transfiguration comme aberration*

On sait quel soin les récits évangéliques apportent à souligner que la Transfiguration affecte Jésus dans son Corps, comme le fera la résurrection : « Il fut métamorphosé devant eux, et son visage brilla comme le soleil » (*Matthieu 17, 2*, voir *Marc 9, 2*) ; « l'aspect de son visage devint autre » (*Luc 9, 29*). Or, c'est précisément ce caractère corporel qui, en première analyse, peut faire voir dans la Transfiguration une pure et simple aberration par rapport à la condition incarnée du Verbe divin. Expliquons-nous sur ce point.

En méditant les mystères du Christ (dans la partie de la *Somme* couramment appelée « vie de Jésus »), saint Thomas d'Aquin use d'une approche originale, éminemment contemplative et, pour cette

3. Déjà, à la suite de l'évangile de Jean, Ignace d'Antioche défendait face aux docètes la réalité des mystères accomplis par le Christ dans la chair : « Restez sourds, lorsqu'on ne vous parle pas d'un Jésus-Christ qui est descendant de David, fils de Marie, qui est né véritablement ; qui a mangé et bu ; qui a été véritablement persécuté sous Ponce-Pilate, qui a été crucifié et qui est mort véritablement, à la face des cieus, de la terre et des enfers ; qui a véritablement ressuscité des morts – son Père l'a relevé. Pareillement, il relèvera ceux d'entre nous qui croyons en lui, dans le Christ Jésus, à qui seul nous devons la vraie vie » (*Épître aux Tralliens*, 9).

4. Je me permets de renvoyer sur ce point à mon article « Pour une lecture théologique du baptême de Jésus » (*Communio*, 2005).

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Jean-Pierre Batut**

raison, totalement déconcertante pour le lecteur contemporain. Celui-ci, même s'il est croyant, est en effet trop profondément marqué par le rationalisme moderne pour réussir à voir dans la Transfiguration autre chose qu'un prodige, c'est-à-dire une exception erratique aux lois de la nature : il est porté en effet à oublier qu'au regard de l'homme biblique, le cosmos tel que nous l'expérimentons n'est pas nature, mais créature, et que le prodige ne réside pas en premier lieu dans la rupture des lois qui le régissent, mais, fondamentalement, dans l'existence et la réitérabilité de ces lois.

Appliquons cela à la Transfiguration. Que ce soit pour railler ou pour s'émerveiller, notre croyant rationaliste en discernera spontanément le caractère prodigieux, exceptionnel, par rapport à la « normalité » de la vie de Jésus jusqu'à ce moment. Mais ce faisant, il oubliera sans s'en rendre compte le miracle antécédent en quoi consiste cette apparente « normalité » elle-même. Ce miracle est celui de l'incarnation : elle est le miracle des miracles, non seulement dans l'instant où elle se produit, mais dans le fait qu'elle perdure et qu'elle demeure éternellement<sup>5</sup>. Le miracle tient essentiellement à la subsistance de la nature humaine avec la nature divine dans l'unité de la personne « sans confusion ni séparation » (Chalcédoine, 451), alors même qu'entre les deux natures il n'y a pas de commune mesure. C'est pourquoi le monophysisme, l'idée d'une absorption de la nature humaine par la divinité, aurait pour lui la logique de la raison la plus saine, et la raison théologique ne tient un autre discours que parce qu'elle procède de la foi, qui l'oblige à des affirmations outrepassant toute raison.

Or, justement, la première chose que la Transfiguration met en évidence, c'est le caractère miraculeux de l'incarnation elle-même. Sur la montagne où Jésus emmène ses disciples, nous assistons moins, en effet, à une rupture dans l'ordre normal des choses qu'à une sorte de retour à la normale, tant il est clair que Jésus, en tant qu'il est le Verbe incarné, devrait normalement se trouver transfiguré en

5. C'est si vrai que des hérésiarques des premiers siècles (Marcel d'Ancyre) considéraient qu'une fois la rédemption accomplie et l'histoire du salut achevée, le Verbe se séparerait de son humanité comme on raccroche un manteau en rentrant chez soi après avoir bravé les intempéries. Pour combattre cette doctrine, dans le Credo de Nicée-Constantinople l'incise « et son règne n'aura pas de fin » à la suite du retour dans la gloire et du jugement des vivants et des morts.

### ————— *La Transfiguration ou la conclusion de l'histoire...*

permanence ! C'est pourquoi saint Thomas d'Aquin ne balance pas une seconde pour définir la Transfiguration comme *le miracle de l'interruption d'un miracle*. Et ce miracle interrompu est justement ce qui nous apparaît le plus souvent comme relevant de la « normalité » : le fait que, dans l'union hypostatique, la nature humaine puisse subsister sans être immédiatement et définitivement glorifiée par la nature divine à laquelle elle est unie. Or, ce fait est d'autant plus étonnant que, dans la perspective de saint Thomas, cette même nature humaine assumée jouit, dès le premier instant, de la vision bienheureuse de l'essence divine : « miracle permanent consistant à suspendre le rayonnement [de la gloire divine] qui aurait dû s'en suivre de la vision [de l'essence divine par le Christ] »<sup>6</sup>. À cet égard, la Transfiguration n'est donc un miracle qu'en un sens très particulier : elle est le miracle de l'interruption momentanée d'un miracle continu.

Il y a plus. Ce miracle de l'interruption d'un miracle a besoin, pour être justifié, de ne pas rompre avec la logique en vertu de laquelle le Christ a interdit à la gloire divine de glorifier son Corps. Or, nous savons que cette logique est ordonnée à la rédemption. « Pour nous les hommes et pour notre salut », le Verbe consent à l'insondable abaissement qui le fait être non seulement un homme, mais un homme en qui la divinité se cache. Seule la glorification pascalle doit mettre un terme à cet effacement prodigieux : même si, après Pâques, Jésus consent, par exemple, à manger du poisson grillé sous les yeux de ses apôtres (*Luc 24, 42-43*), plus rien ne lui est impossible en son Corps glorifié. Désormais, le *lumen gloriae* l'arrachera définitivement à l'état de pèlerin et à la condition mortelle, lui permettant de pénétrer dans le cenacle en passant à travers les murs, de se manifester en gloire à Saul sur le chemin de Damas (*Actes 9, 3 s.*), etc. Mais s'il en est ainsi, la Transfiguration ne peut être qu'une aberration, puisque tout s'y passe *avant la résurrection* comme si elle était déjà advenue.

Nous venons de le voir : si Jésus n'avait voulu partager pleinement notre condition humaine, il aurait dû être en permanence en état de

6. Jean-Pierre TORRELL, *Le Christ en ses mystères. La vie et l'œuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin*, tome I, Paris, Desclée 1999, p. 286. Rappelons que pour saint Thomas, le Christ terrestre jouit dès le premier instant de sa vie de la vision de l'essence divine normalement réservée aux bienheureux, et appelée pour cette raison « vision béatifique ».

## THÈME Jean-Pierre Batut

transfiguration<sup>7</sup>; or, il a refusé d'y être avant la résurrection; donc l'événement de la Transfiguration est, selon toute apparence, l'incohérence même.

Retenons de ce détour par saint Thomas que la Transfiguration anticipe l'état du Ressuscité en suspendant provisoirement non l'incarnation elle-même, mais ce qui fait le sérieux de l'incarnation, à savoir la soumission de la nature assumée à l'opacité de la condition pèlerine et à la perspective de la mort: comme si Jésus décidait tout à coup de ne plus jouer le jeu et d'enfreindre toutes les règles d'incarnation que la sagesse de Dieu a elle-même posées.

### *La Transfiguration comme démonstration*

À partir de là rebondit la question du *pourquoi* d'un tel événement.

Comme on l'a dit, la tradition chrétienne a très largement répondu à partir d'une approche purement épiphannique de l'événement en question. Que la Transfiguration soit, par rapport à nous, une épiphanie, une manifestation de la gloire du Christ et de ce que sera sa condition ressuscitée, voilà qui ne fait guère de doute; mais la théologie s'est laissé longtemps obnubiler par cette évidence, au point de la réduire à ce seul aspect: le Christ aurait voulu se montrer en gloire pour «prouver» à ses disciples que la gloire était constitutive de sa personne comme la chaleur et la lumière sont constitutives du soleil, même lorsque le disque solaire se trouve temporairement dissimulé par le passage d'un autre astre.

Les Médiévaux, et saint Thomas le tout premier, sont coutumiers de cette réduction des mystères du Christ à leur portée pédagogique. C'est ainsi que, commentant le séjour au Temple du jeune Jésus à l'âge de douze ans, saint Thomas répugne à admettre qu'il ait pu interroger les Docteurs (*Luc 2, 46*) pour apprendre d'eux quelque chose – au risque d'oublier que la kénose de la connaissance est

7. BENOÎT XVI souligne cela de manière très suggestive en distinguant l'illumination du visage de Moïse et celle du Christ transfiguré: «Lorsque Moïse descendit de la montagne du Sinaï, ayant en mains les deux tables de la charte de l'Alliance, il ne savait pas que son visage rayonnait de lumière depuis son entretien avec le Seigneur (*Exode 34, 29*). Du fait qu'il parle avec Dieu, la lumière de Dieu rayonne sur lui et le fait rayonner lui-même. Mais il s'agit d'un rayon *qui arrive sur lui de l'extérieur*, et qui le fait resplendir ensuite. Jésus, lui *resplendit de l'intérieur*, il ne fait pas que recevoir la lumière, il est lui-même lumière de lumière» (*Jésus de Nazareth*, Paris, Flammarion, 2007, tome I, p. 338 – c'est nous qui soulignons).

### ————— *La Transfiguration ou la conclusion de l'histoire...*

logiquement incluse dans la kénose de la puissance, et qu'un Christ omniscient dès sa conception serait un Christ qui n'aurait pas la capacité de grandir<sup>8</sup>. Dans son esprit, le fait de poser des questions aux Docteurs n'a pu être de la part du Sauveur qu'un acte de condescendance à leur égard, une manière de les instruire, comme la Transfiguration sera plus tard une maïeutique pour les disciples, les préparant par avance à surmonter le scandale de la Passion.

Une telle approche se heurte pourtant au démenti des faits : si la Transfiguration n'avait été qu'une préparation à surmonter un scandale, il faudrait avouer son inefficacité. On ne voit pas, en effet, au moment de la Passion, que Pierre, Jacques et Jean, et en particulier le premier d'entre eux, aient été beaucoup plus brillants que leurs compagnons et moins désarçonnés qu'eux par l'arrestation, le jugement et la mort de leur Maître. Ce démenti des faits ne semble pourtant guère avoir troublé les liturgistes : les textes du deuxième dimanche de Carême et du 6 août (les deux jours où la liturgie latine donne lecture de l'évangile de la Transfiguration) sont tous rédigés selon la même perspective d'une pédagogie du Sauveur en vue de la Passion<sup>9</sup>. Il n'est pas jusqu'au *Catéchisme de l'Église catholique* qui ne martèle la même idée : « La Transfiguration du Christ a pour but de fortifier la foi des apôtres en vue de la passion » (CEC 568).

Cette question en dissimule une autre. Si la Transfiguration a valeur exclusivement ou principalement démonstrative, elle constitue un événement *ad extra*, uniquement destiné aux témoins que Jésus a choisis, mais qui ne concerne pas vraiment Jésus lui-même. Mais ne faut-il pas se demander si elle n'est pas d'abord un événement *ad intra*? Un événement pour Jésus, et même peut-être un événement trinitaire? On voit d'office que pareille question implique la prise en considération d'un paramètre trop souvent ignoré des

8. ORIGÈNE écrivait plus justement : « La même puissance que [le Christ] avait employée à s'humilier, il l'employa à grandir » (*Homélies sur saint Luc*, « Sources chrétiennes » 87, XIX, 2).

9. « Après avoir prédit sa mort à ses disciples, il les mena sur la montagne sainte. En présence de Moïse et du prophète Élie, il leur a manifesté sa splendeur : il nous révélait ainsi que sa passion le conduirait à la gloire de la résurrection » (préface du deuxième dimanche de Carême). « Il a montré sa gloire aux témoins qu'il avait choisis, le jour où son corps semblable au nôtre fut revêtu d'une grande lumière. Il préparait ainsi le cœur de ses disciples à surmonter le scandale de la croix ; il laissait transparaître en sa chair la clarté dont resplendirait le corps de son Église » (préface du 6 août).

## THÈME Jean-Pierre Batut

auteurs médiévaux : la dimension historique de la condition incarnée du Seigneur.

### *La Transfiguration comme ratification*

Des sept « montagnes » qui ponctuent la géographie de l'Évangile (montagne de la tentation, montagne de la prédication, montagne de la prière, montagne de la Transfiguration, montagne de l'angoisse, montagne de la crucifixion, montagne de l'Ascension), aucune, à l'exception peut-être de celle de la prédication, n'est un lieu purement et simplement pédagogique. Partout en effet, Jésus est appelé à se déterminer de nouveau devant son Père, franchissant ainsi un degré de plus sur le chemin d'obéissance qui mène à notre rédemption.

Ici aussi, selon saint Luc, Jésus est en prière : « et il advint, comme il priait, que l'aspect de son visage devint autre, et son vêtement d'une blancheur fulgurante » (9, 29). Quelle est la teneur de sa prière ? L'évangéliste ne le dit pas, mais la logique du texte est de suggérer un lien de cause à effet entre le contenu du dialogue Père-Fils et la manifestation extérieure de la gloire de Jésus – exactement, pourrait-on dire, comme la prière de la croix est en lien de cause à effet avec la résurrection : Jésus est mort en priant, et c'est pour cette raison que le Père ne l'a pas laissé prisonnier des affres de l'Hadès – car « il n'était pas possible qu'il le retînt en son pouvoir » (*Actes 2, 24 b*).

La prière d'intercession prononcée sur la croix a été précédée à Gethsémani d'une prière de ratification, avec laquelle elle fait corps : « non pas ma volonté, mais ta volonté » (*Marc 14, 36*). Seul le consentement sans réserve de Jésus au dessein rédempteur du Père lui permet d'être sur la croix le grand intercesseur, le grand Prêtre que notre foi confesse, ainsi que l'exprime très clairement l'*Épître aux Hébreux* : « Ayant présenté, avec une violente clameur et des larmes, des implorations et des supplications à celui qui pouvait le sauver de la mort, il a été exaucé en raison de sa piété. Tout Fils qu'il était, il apprit, de ce qu'il souffrit, l'obéissance, et, après avoir été rendu parfait, il est devenu pour tous ceux qui lui obéissent principe de salut éternel, puisqu'il est salué par Dieu du titre de grand Prêtre selon l'ordre de Melchisédech » (*Hébreux 5, 7-10*).

Un autre signe de la nature de cette prière nous est donné par l'évangile de *Jean*, qui ne nous rapporte ni la Transfiguration, ni l'agonie à Gethsémani, mais rassemble les deux dans un épisode très significatif du chapitre 12. Le récit donne d'abord un monologue de Jésus aboutissant à une demande : « Maintenant mon âme



### ————— *La Transfiguration ou la conclusion de l'histoire...*

est troublée. Et que dire ? Père, sauve-moi de cette heure ! Mais c'est pour cela que je suis venu à cette heure. Père, glorifie ton nom ! » (12, 26-28). Puis il se poursuit ainsi : « Du ciel vint alors une voix : “Je l'ai glorifié et de nouveau je le glorifierai”. La foule qui se tenait là et qui avait entendu, disait qu'il y avait eu un coup de tonnerre ; d'autres disaient : “Un ange lui a parlé.” » (12, 28b-29). L'intérêt de ce texte est de lever un coin du voile sur la nature de la prière de Jésus au moment où le Père le manifeste comme Celui par qui son Nom sera glorifié : il s'agit bien d'une prière de consentement à l'« Heure » prévue par le Père, cette « Heure » dont Jésus parle dans les Synoptiques comme d'un « baptême » à recevoir (*Luc* 12, 49 ; *Marc* 10, 38) parce qu'elle est la plongée dans l'abîme de la mort, cette « Heure » qui est celle des ténèbres (*Luc* 22, 53) mais à laquelle il pourrait fort bien se soustraire, s'il ne voulait que s'accomplissent les Écritures d'après lesquelles il doit en être ainsi (*Matthieu* 26, 54).

C'est à cette condition qu'on peut voir dans la Transfiguration un signe anticipateur de l'intronisation du Christ dans la gloire de sa résurrection. L'anticipation n'est pas due *in recto* au souci de préserver les disciples du scandale<sup>10</sup> ; elle est due *in recto* à l'obéissance de Jésus qui, acceptant par avance et sans réserve l'intégralité du projet de Dieu, se voit d'emblée gratifié par Lui du salaire de cette obéissance.

#### *La Transfiguration comme glorification*

Ce salaire n'est autre que la glorification, qui dès ce moment appartient à Jésus comme son bien propre, ainsi que l'atteste très clairement la deuxième *Épître de Pierre* : « il reçut en effet de Dieu le Père honneur et gloire, lorsque la Gloire pleine de majesté lui transmit une telle parole : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, qui a toute ma faveur. » Cette voix, nous, nous l'avons entendue ; elle venait du Ciel, nous étions avec lui sur la montagne sainte » (2 *Pierre* 1, 17-18).

En vertu de sa ratification sans réserve de la volonté paternelle, Jésus dispose dès maintenant de son pouvoir de gloire. Il en dispose pour y renoncer aussitôt, mais il n'en dispose par moins pleinement,

10. Jésus prophétise d'ailleurs explicitement ce scandale dans les annonces de la passion et de la résurrection qui se situent juste avant (*Matthieu* 16, 21-23 ; *Marc* 8, 31-33 ; *Luc* 9, 22) et juste après (*Matthieu* 17, 22-23 ; *Marc* 9, 30-32 ; *Luc* 9, 43b-45) la Transfiguration. Et il n'est entendu ni avant, ni après.

## THÈME Jean-Pierre Batut

de telle sorte qu'il demeure pleinement *libre* en face de la perspective de sa passion.

On peut relire à l'aide de cette clef l'hymne christologique de Paul aux Philippiens : « [Jésus], de condition divine, ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu. Mais il s'anéantit lui-même, prenant condition d'esclave et devenant semblable aux hommes. Reconnu pour homme, il s'humilia, obéissant jusqu'à la mort, et la mort de la croix » (*Philippiens* 2, 6-8). Le second versant de l'hymne n'énonce rien d'autre, en un sens, que ce qui était donné dès le départ (la « condition divine »), mais qui s'est trouvé renvoyé au terme du drame de la passion : « c'est pourquoi Dieu l'a exalté et lui a donné le Nom au-dessus de tout nom » (2, 9). Le « c'est pourquoi » est essentiel : ce que le Christ possédait de plein droit, il a voulu n'en jouir qu'au terme d'un *itinéraire*. Entre la condition divine initiale et la condition divine terminale, l'histoire humaine de Jésus s'est glissée comme un lieu d'épousailles entre son chemin et le nôtre, afin que notre propre histoire acquière la capacité d'entrer elle-même dans le dialogue éternel de la vie trinitaire.

Dans la même veine enfin, on doit évoquer le chapitre 12 de l'*Épître aux Hébreux* où nous est donné en exemple le Chef de notre foi, « Jésus qui, renonçant à la joie qui lui était proposée, endura une croix dont il méprisa l'infamie, et qui est assis désormais à la droite du trône de Dieu » (*Hébreux* 12, 2). Dans ce dernier texte, le seul de toute l'épître où se rencontre le mot « croix », le choix décisif entre la joie et la croix se trouve souligné avec force comme ce qui donne à Jésus le titre décisif pour nous de Chef ou « Pionnier » (*archègos*) de notre foi.

En vertu du consentement à subir la Passion, le tout de la gloire du Père est désormais détenu par le Fils dans son incarnation. Dès la Transfiguration, qui est le lieu originel de son consentement, il peut en faire ce qu'il veut. Mais, dira-t-on, à quoi cela lui sert-il, s'il en dispose justement dans la mesure où il y renonce ? Cela lui sert à en disposer quand et comme le Père le veut, et de marcher vers sa Passion d'une façon tout autre que suicidaire, en vertu de la seule puissance de vie qui est en lui. Tel est le secret de son obéissance de pur amour, qui transfigure la nature même de l'obéissance humaine : là où je n'obéis qu'en me sentant dépossédé de ma volonté parce qu'un autre m'impose la sienne, Jésus peut se trouver en plénitude comme le Fils dans la chair et accomplir un acte de pure action de grâce filiale – « comment rendrai-je au Seigneur tout le bien qu'il m'a fait ? » (*Psaumes* 115-116, 12).

## ————— *La Transfiguration ou la conclusion de l'histoire...*

Dès lors, il devient possible de s'interroger à nouveau sur ce qui se passe *in obliquo* pour les disciples dans l'événement de la Transfiguration. Car il ne fait aucun doute que Jésus a voulu les rendre témoins de cet événement dans le but bien précis de les amener un jour à *communier* à son propre consentement à la volonté du Père.

### **La Transfiguration et nous : destitution, anticipation, imitation, communion**

La Transfiguration de Jésus a été vue par cinq témoins. Trois d'entre eux étaient vivants, et les deux autres, Moïse et Élie, étaient morts, revenus tout exprès sur la terre pour contempler Jésus et être vus des trois premiers. Or, ce sont ces deux « morts » qui apparaissent comme les seuls en prise directe avec ce qui arrive à Jésus (ils ne se voilent plus la face, mais contemplent son Visage), alors que les trois « vivants » demeurent en complet décalage par rapport à l'événement. Il convient donc de nous interroger en premier lieu sur ce qui fait que Moïse et Élie ont cessé d'être étrangers au monde de la Transfiguration ; en second lieu, nous pourrions nous demander à quelles conditions Pierre, Jacques et Jean pourront, le moment venu, s'y trouver admis à leur tour.

#### *La Transfiguration comme destitution de soi, à travers les pâques de Moïse et d'Élie*

La geste de Moïse et celle d'Élie sont bien connues. Mais on n'accorde pas toujours assez d'attention au fait que leurs deux vies sont barrées par une grande césure qui correspond, pour l'un comme pour l'autre, à la théophanie de Dieu à l'Horeb.

Pour Moïse, la césure se produit au chapitre 3 de l'*Exode*, dans le célèbre épisode du Buisson Ardent. Au long des deux premiers chapitres, le texte sacré nous a rapporté l'oppression des Hébreux en Égypte, puis la naissance et la jeunesse de Moïse. Mais curieusement, il n'a jamais été fait mention encore du principal protagoniste de l'histoire biblique : Dieu lui-même. Alors même que son peuple est opprimé, Dieu demeure obstinément absent. Et même doublement absent : non seulement il ne se manifeste pas lui-même, mais, fait plus révélateur encore, il est absent de la mémoire des Hébreux, puisque absolument personne ne songe à crier vers Lui. C'est dans cette atmosphère à la lettre a-thée que Moïse, sauvé des eaux, grandira et sera « instruit dans toute la sagesse des Égyptiens » devenant « puissant en paroles et en actes » (*Actes 7, 22*).

## THÈME Jean-Pierre Batut

Dès lors, on comprend mieux pourquoi Moïse, épris de justice et confronté à l'injustice dont ses frères sont victimes, ne peut avoir d'autre réflexe que de faire lui-même justice et de combattre l'injustice par le meurtre (*Exode 2, 12*) : dès lors, il ne lui reste plus qu'à prendre la fuite devant Pharaon pour ne pas avoir à assumer les conséquences de sa conduite (2, 15). Exilé au pays de Madiân et devenu l'époux de Çippora (2, 21), il est la figure de l'homme parvenu à l'âge mûr (« quarante ans » si l'on en croit *Actes 7, 23*) et obligé de constater que la phase active de sa vie s'est soldée par un échec. Sur le point d'aborder le versant passif de son existence, il a maintenant le choix entre le désespoir et un changement radical de logique : changement impossible aux hommes, mais dont la suite de l'histoire va montrer qu'il demeure possible à Dieu.

La similitude est grande entre Moïse avant le Buisson et Élie avant la théophanie dont, plusieurs siècles plus tard, il sera gratifié sur la même montagne. Certes, le prophète est présenté dès le début de sa geste comme « un homme de Dieu » (*1 Rois 17, 24*), et c'est en tant que tel qu'il combat dans l'ordalie du Carmel (*1 Rois 18, 20-40*). Mais dans son zèle jaloux pour le Seigneur Sabaot, il paraît savoir mieux que le Tout-Puissant lui-même quel déploiement de violence autorise la cause de Dieu, allant jusqu'à égorger de ses propres mains près du torrent du Qishôn les quatre cent cinquante prophètes de Baal, en veillant bien à ce qu'aucun n'en réchappe (18, 40). Les conséquences de cet acte sont les mêmes pour Élie que pour Moïse avant lui : le voilà contraint de fuir la colère de Jézabel comme Moïse avait fui jadis celle de Pharaon.

Élie, comme avant lui Moïse, se retrouve devant l'alternative du désespoir (*1 Rois 19, 4*) ou d'un impossible renversement dans la logique de son existence. Or, pour l'un comme pour l'autre, la théophanie de l'Horeb aboutit à les faire retourner sur leurs pas pour affronter de nouveau les mêmes ennemis, avec des armes cette fois bien différentes : les armes de la justice de Dieu, celles-là mêmes que Jésus utilisera à son tour, à l'exclusion de toutes les autres.

Moïse et Élie ont vécu l'expérience d'une mort à eux-mêmes et à leur volonté propre. Et s'il est bien vrai de dire qu'il faut mourir pour voir Dieu, Moïse et Élie sont morts à l'Horeb, pour désormais, selon la formule de *l'Épître aux Romains*, « ne plus faire de [leurs] membres des armes d'injustice au service du péché, mais [s'offrir] à Dieu comme des vivants revenus de la mort en faisant de [leurs] membres des armes de justice au service de Dieu » (*Romains 6, 12*).

### ————— *La Transfiguration ou la conclusion de l'histoire...*

Ce passage par la mort, cette destitution de soi-même, correspond à la découverte de la vérité de Dieu. Il s'agit d'« une mort au péché pour une vie à Dieu dans le Christ Jésus », de même que le Christ « est mort au péché une fois pour toutes », et que « sa vie est une vie à Dieu » (*Romains* 6, 10-11). Ce n'est pas que la vie terrestre de Moïse et d'Élie s'arrête à l'Horeb – pas plus, d'ailleurs, que la vie terrestre de Jésus ne s'arrêtera au Thabor –, mais ils vivront désormais en « vivants revenus de la mort » pour reprendre l'expression de Paul. Ils auront, en quelque manière, laissé leur mort en arrière d'eux, comme tout baptisé doit laisser la sienne en arrière de lui afin de vivre dans une vie nouvelle. Et c'est pourquoi leur départ de ce monde restera à ce point auréolé de mystère : départ de Moïse enseveli par Dieu lui-même et dont personne, jusqu'à ce jour, n'a connu le tombeau (*Deutéronome* 34, 6); enlèvement d'Élie sur son char de feu après qu'il eut, comme une préfiguration de la séquence Pâques-Ascension-Pentecôte, fait traverser le Jourdain par Élisée à pied sec, puis fait descendre sur lui une double part de son esprit (*2 Rois* 2, 8-9 s.).

Pour Moïse et pour Élie, l'Horeb et la montagne de la Transfiguration sont dans un mystérieux rapport d'identité mystique. Voilà pourquoi, non seulement la problématique de Jésus leur est pleinement intelligible, mais ils lui font écho, comme représentants de la Loi et des Prophètes, afin que s'accomplissent les Écritures disant qu'il doit en être ainsi. « Apparu dans la gloire, il parlait de son « Exode » (*exodos*), qu'il allait accomplir à Jérusalem » déclare Luc (9, 31), soulignant aussi par l'emploi de ce mot le contraste avec l'incompréhension des trois disciples.

#### *La Transfiguration comme anticipation du mystère de l'Église*

« Le Seigneur créera en tout lieu de la montagne de Sion, sur les assemblées, une nuée le jour et la nuit une fumée avec l'éclat d'un feu de flamme. Et au-dessus de tout, la gloire du Seigneur sera un dais, une hutte de feuillage, donnant de l'ombre les jours de grande chaleur et servant de refuge et d'abri contre l'orage et la pluie » : ce passage d'*Isaïe* (4, 5-6) décrit le futur temple, où Dieu viendra se reposer sur toute l'étendue du mont Sion et sur toute la Convocation sainte qui s'y rassemblera. Pour elle, la gloire divine sera comme un dais et une *soukka*, la nuée venant se substituer à la toiture ; enfin, le bâtiment lui-même aura disparu, car désormais le temple ne sera plus fait de pierres, mais d'hommes.

Sur la montagne de la Transfiguration, le petit groupe rassemblé autour de Jésus nous apparaît d'emblée comme un début de réalisation

## THÈME Jean-Pierre Batut

de la prophétie d'Isaïe. Dans sa mission d'anticipation, ce petit groupe annonce l'Église, le Temple nouveau que Jésus en personne a dessein de « bâtir » (*Matthieu* 16, 18).

Au Livre de l'*Exode* (40, 34-35), la nuée recouvrait le sanctuaire, mais non point les personnes, qui n'y pouvaient pénétrer. Et Moïse lui-même, contraint de se tenir dehors, se retrouvait dans la même situation que l'ensemble de son peuple. Il en va tout autrement dès le début de l'évangile de Luc : pour la première fois, une créature humaine, devenue en personne le sanctuaire du Très-Haut, se retrouve « obombrée » (*episkiazein*) par la même nuée (*Luc* 1, 35). Ici enfin, à la Transfiguration, un pas décisif se trouve franchi, puisque la nuée « obombre » en plus de Jésus lui-même, de Moïse et d'Élie, le noyau initial de l'Église représenté par les trois disciples (*Matthieu* 17, 5 ; *Marc* 9, 7 ; *Luc* 9, 34).

Il est une fête vététotestamentaire qui peut être considérée comme une anticipation plus directe du mystère de l'Église. Il s'agit de la fête des *tabernacles*, dite en hébreu *souccot*. Cette fête d'origine agricole, fête des fruits et du vin nouveau, célébrait à l'origine la fertilité de la Terre promise, cependant qu'on fabriquait des cabanes de branchages pour assurer la surveillance des vignobles. Comme de coutume en Israël, au symbolisme naturiste devait se superposer une signification liée à l'histoire du salut, conduisant à réinterpréter les cabanes en les mettant en relation avec les tentes dressées dans le désert après la sortie d'Égypte : il s'agissait, comme dans tout processus d'historicisation, de ressusciter liturgiquement un événement du salut pour vivre déjà en espérance la réalité finale qu'il préfigurait.

Cette réalité eschatologique est ici un nouvel Exode, dans lequel, selon le Talmud<sup>11</sup>, les tentes seront devenues des nuées lumineuses, et où la royauté de Dieu inclura toutes les nations : car « il arrivera que tous les survivants de toutes les nations qui auront marché contre Jérusalem monteront année après année se prosterner devant le Roi, le Seigneur Sabaoth, et célébrer la fête des Tentes » (*Zacharie* 14, 16).

L'intuition de Pierre lorsqu'il est témoin de la transfiguration et de la présence de Moïse et d'Élie est de rapporter l'événement à l'accomplissement eschatologique prophétisé par la fête de *souccot*, et la suite de l'épisode semble lui donner raison : à peine, en effet,

11. Encore seulement oral au temps de Jésus, le Talmud sera mis par écrit au II<sup>e</sup> siècle.

### ————— *La Transfiguration ou la conclusion de l'histoire...*

a-t-il suggéré de dresser les trois tentes, pour Jésus, Moïse et Élie, que survient la nuée qui les prend sous son ombre. Il semble bien toutefois que Pierre ait commis une méprise, en mettant Moïse et Élie sur le même plan que Jésus lui-même. La voix du Père elle-même corrige cette erreur : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, écoutez-le » (*Matthieu 17, 5 ; Marc 9, 7*)<sup>12</sup>. L'Église, dont nous voyons ici l'esquisse, n'a pas en son sein Jésus comme un membre parmi d'autres, même le plus éminent de tous : de cette Église, il est la Tête, Lui qui « est avant toutes choses » et en qui « tout subsiste » (*Colossiens 1, 17*). Et ce qu'il s'agit pour elle d'« écouter », et, l'ayant écouté, de faire entendre à tous, n'est autre que le message douloureux et salutaire de la croix de son Seigneur.

#### *La Transfiguration comme nécessaire imitation*

Or ce message, authentifié par le Père venu confirmer en personne la Loi et les Prophètes, est justement ce que les disciples, Pierre en tête, ne veulent pas entendre, et que Jésus va leur redire sans se lasser : « le Fils de l'homme doit souffrir beaucoup, être rejeté par les anciens, les grands prêtres et les scribes, être tué et, le troisième jour, ressusciter » (*Luc 9, 22 et par.*)

Nous avons déjà relevé que les annonces de la Passion encadrent le récit de la Transfiguration : il est donc clair que sur le chapitre précis de cette connaissance prophétique, l'événement n'a rien ajouté pour Jésus. Le *dei* (« il faut que ») qui revient dans sa bouche comme un tic de langage indique, avant comme après, qu'il n'agit pas par volonté propre, à la différence de Moïse et d'Élie avant leur rencontre de Dieu, mais par obéissance au plan divin. Toutefois, après la Transfiguration, quelque chose de nouveau peut être décelé, dont nous trouvons confirmation dans le discours du Bon Pasteur rapporté dans l'évangile de Jean. Jésus dit, à propos de sa vie : « j'ai le pouvoir de la donner et le pouvoir de la reprendre, selon le commandement que j'ai reçu de mon Père » (*Jean 10, 18*). Une pareille affirmation suppose chez lui la conscience d'avoir un pouvoir sur la mort, et sur la sienne propre ; mais aussi, et surtout, sur sa propre résurrection.

C'est à la Transfiguration qu'il a reçu ce pouvoir. Jésus, s'il l'avait voulu, aurait pu jouir dès ce moment de la plénitude de sa

12. *Matthieu* et *Luc* font ici allusion à *Isaïe 42, 1* (premier chant du Serviteur) : « mon Fils bien-aimé, en qui je me suis complu » (*Matthieu 17, 5 ; voir 3, 17*) ; « mon Fils, l'Élu » (*Luc 9, 35*).

## THÈME Jean-Pierre Batut

gloire – mais c’eût été, dans ce cas, sans que nous-mêmes soyons sauvés. En y renonçant par amour pour nous, il se prive de cette jouissance immédiate et s’engage sur le dur chemin de la Passion pour être mis à mort par la main des hommes et se ressusciter lui-même au troisième jour. Comme toute opération divine *ad extra*, la résurrection est en effet, un acte trinitaire, de telle sorte que nous devons dire à la fois que le Père a ressuscité Jésus et que Jésus s’est ressuscité lui-même dans la puissance de l’Esprit.

L’imitation du Christ qui nous est demandée se situe dans le droit fil de ce renoncement : « Si quelqu’un veut venir à ma suite, qu’il se renie lui-même, qu’il se charge de sa croix et qu’il me suive. Qui veut en effet sauver sa vie la perdra, mais celui qui perd sa vie à cause de moi la trouvera » (*Matthieu* 16, 24-25 et par.)... « La Vie descend pour se faire tuer ; le Pain descend pour avoir faim ; la Voie descend pour se fatiguer en chemin ; la Source descend pour avoir soif ; et toi, tu refuses de peiner ? » s’exclame saint Augustin<sup>13</sup>. Mais cela laisse entière la question de savoir comment l’imitation d’un tel modèle est possible pour nous.

### *La Transfiguration comme révélation sur la communion au mystère du Christ*

Qui ne voit ici que, pour que la Transfiguration atteigne son but relatif aux disciples, il est indispensable de dépasser l’attitude exemplariste, où l’on perçoit bien ce qu’il faudrait faire, mais sans avoir davantage de lumières sur la question de savoir où puiser la capacité de le faire. À l’évidence, une pareille capacité ne peut être qu’une *grâce*. En d’autres termes, pour que le Christ puisse légitimement exiger de moi que je vive ce qu’il vit lui-même, il est un préalable nécessaire : que sa propre vie puisse m’être donnée en *communion*. Car c’est bien la communion à la victoire du Christ sur la mort, et non ce que lui-même avait voulu réaliser par sa volonté propre, qui permettra un jour à Pierre (ainsi qu’à Jacques et Jean) d’affronter victorieusement leur propre mort.

Il n’en va pas autrement pour nous-mêmes, grâce à la médiation de l’Église qui est capable de nous communiquer, par la Parole et par les sacrements, le mystère du Christ tout entier. C’est par elle désormais que devient possible l’inimaginable : ce qui a été réalisé par un autre devient mon bien propre. « Tout ce que le Christ a vécu,

13. *Sermon* 78, 6 (voir *CEC* 556).



————— ***La Transfiguration ou la conclusion de l'histoire...***

il fait que nous puissions *le vivre en Lui* et qu'il *le vive en nous...*  
Nous sommes appelés à ne plus faire qu'un avec lui ; ce qu'Il a vécu  
dans sa chair pour nous et comme notre modèle, il nous y fait  
communier comme les membres de son Corps<sup>14</sup>. »

Appuyée sur cette certitude, l'Église, en célébrant la fête de la  
Transfiguration, est donc réellement fondée à demander au Père  
qu'il nous accorde « d'écouter la voix de [son] Fils bien-aimé, afin  
de pouvoir un jour partager avec lui son héritage »<sup>15</sup>.

Jean-Pierre Batut, né en 1954, ordonné prêtre en 1984 pour le diocèse de Paris,  
professeur à la Faculté Notre-Dame (Paris) et curé de paroisse. Membre du  
comité de rédaction de *Communio*.

14. *CEC* 521.

15. Missel romain, messe de la Transfiguration, prière d'ouverture.



Damian DOMBROWSKI

## **Le divin et l'humain dans « La Transfiguration » de Raphaël**

**L**A transfiguration du Christ compte dans les arts plastiques parmi les sujets « difficiles ». À Byzance, où la fête de la transfiguration était une des douze fêtes liturgiques principales depuis l'antiquité tardive, s'est rapidement imposé un modèle particulier de représentation reproduit dès lors sans interruption. Mais il n'en va pas de même dans l'art occidental, du moins après le Moyen Âge. À cause des exigences imposées par le thème aux moyens d'expression artistique, on a atteint rapidement les limites du représentable. On avait de toute évidence moins peur de représenter le corps du ressuscité que de trouver une forme de représentation convaincante pour ce processus passager qu'est la transfiguration. *A priori*, la voix venant du ciel et le corps entièrement lumineux du transfiguré excluent la représentation imagée. De même le style lapidaire du récit – qui, contrairement à la plupart des scènes de la vie de Jésus, prend ici un ton vétérotestamentaire – permet peu de développements narratifs. On a cependant régulièrement tenté de relever le défi au moyen de techniques éprouvées de la peinture historique. Mais même des créateurs incontestés ont échoué lorsqu'ils ont voulu se rendre maîtres du caractère indescriptible de la scène, qui a complètement « dépassé » les apôtres eux-mêmes, et représenter cette vision que les apôtres eux-mêmes n'ont pas supportée. Les tableaux significatifs de la transfiguration appartenant à l'époque moderne manquent la plupart du temps d'une thématique vraiment pénétrante.

## THÈME Damian Dombrowski

On peut généralement diviser les représentations auxquelles se sont attachés les peintres en deux catégories. Les uns situent l'événement à l'intérieur des concepts de la représentation naturelle et l'insèrent dans la nature de telle manière que celle-ci prenne une valeur métaphorique. Chez Giovanni Bellini, l'aurore au-dessus des collines vertes assume le rôle de la transfiguration du Christ, ce qui tourne le problème de la représentation elle-même.

D'autres rendent le caractère inexplicable de l'événement à l'aide d'effets spéciaux de toutes sortes : il n'est pas rare que des cascades de nuages, une lumière jaillissante, des barbes et des draperies soulevées par le vent rendent l'idée d'un bouleversement intérieur et extérieur. Le transitoire se trouve sur le devant de la scène. La transcendance, comme chez le Titien ou Rubens, est rendue par l'apparition transitoire d'une violence surhumaine qui ébranle tout. À vouloir tout faire voir, ces artistes finissent par confiner au ridicule. La recherche, avec tact, laisse ces œuvres de côté.

Du point de vue de l'histoire de l'art, on pourrait donc négliger de traiter ce thème, s'il n'existait une exception significative : « La Transfiguration » de Raphaël, qui a suscité la plus grande admiration au moment de son achèvement en 1520, et de nombreuses critiques au cours des siècles suivants. Les controverses suscitées par ce tableau ne sont pas la moindre preuve de sa valeur artistique. Ce qui fit surgir des difficultés ne fut pas la qualité du dessin, des couleurs ou des techniques utilisées, mais le risque esthétique pris qui, depuis l'âge classique, fut constamment ressenti par les observateurs du tableau. Raphaël, en effet, rompt dans ce tableau l'unité de temps et d'espace pour arriver à une interprétation de l'événement au-delà du récit. L'historicité de ce qui se déroule n'est pas négligée pour autant. D'une part, l'artiste rend compte du caractère concret de l'événement – le lac de Tibériade luit même à l'arrière-plan pour caractériser ce lieu comme galiléen – et d'autre part, il arrive à lui donner un sens prophétique pour le temps présent. À l'intérieur de ce qui se déroule se révèle le centre qui reste toujours actuel. Il passe de « l'historia » au « moment éternel ».

Giorgio Vasari a vu juste, quand il écrivait que, dans la figure du Christ, on pouvait voir les trois personnes divines « unies dans la perfection de l'art de Raphaël ». À partir de cela, on attribue à sa peinture la valeur d'une révélation<sup>1</sup>. C'est effectivement dans la structure

1. Giorgio Vasari, *Le vite de' più eccellenti pittori scultori e architetti nelle redazioni di 1550 e 1568*, éd. R. Bettarini et P. Barocchi, Florence, 1966-1987, t. 4/1, p. 204.

— *Le divin et l'humain dans « La Transfiguration » de Raphaël*

paradoxe du tableau qu'apparaît le message devant lequel la plupart des récits en images se trouvent nécessairement démunis : « Écoutez-le ! »

Le thème des réflexions ci-dessous sera donc le suivant : Comment Raphaël, en concevant ce tableau, a-t-il réalisé le passage du contenu du sens exprimé par l'iconographie, à la création d'un sens au moyen de la composition ; comment il est passé de cette manière – même s'il était au début dans le sillage de l'art simplement « descriptif » – du *contenu* à l'*artistique* dans un sens beaucoup plus vaste.

Le tableau de la bibliothèque vaticane connu sous le nom de « *La transfiguration* » est le dernier peint par Raphaël, avant sa mort le 6 avril 1520. Malgré l'énorme charge de travail à laquelle il était soumis les dernières années de sa vie, ce tableau a été entièrement peint par lui, ce qui montre quel intérêt il a dû porter à cette œuvre. À cette époque, il avait mis son atelier massivement à contribution pour toutes ses commandes, sauf pour celle-ci. Vasari a même suggéré que dans « la transfiguration », la personnalité et l'œuvre du peintre sont intimement fondues, et dans ce cas le testament religieux et artistique ne peuvent pas vraiment être distingués, comme l'attestent les termes choisis par le biographe<sup>2</sup>. On dit même que ce tableau fut dressé contre le cercueil de Raphaël au cours de ses obsèques solennelles. Son entourage savait-il à quel point son créateur s'identifiait avec lui ? Il semble que Raphaël n'ait pas eu pour but ici de réaliser une somme rétrospective de son œuvre. Bien plus, on peut la comprendre comme une direction donnée vers le futur, fondée sur un diagnostic du présent. Le point de départ iconographique résulte d'un trait remarquable de composition, qui a marqué l'histoire de son interprétation jusqu'à notre époque. Il s'agit de cette étrange composition en deux parties, qui depuis le début agit comme un aiguillon irritant, parce qu'elle est perçue comme une cassure. La vision du Thabor elle-même n'occupe que les deux cinquièmes de la partie supérieure du tableau. Le Christ y est représenté transfiguré, entouré de Moïse et d'Élie, selon la tradition synoptique. Il n'a emmené avec lui que Jacques le Majeur, Pierre et Jean. La transfiguration a lieu devant leurs yeux, mais ils ne peuvent soutenir l'éclat de cette vision. Dans la partie inférieure du tableau, nous voyons les neuf autres apôtres qui tentent vainement de guérir

2. Vasari, loc. cit.

## THÈME Damian Dombrowski

un enfant possédé et sont confrontés à la méfiance d'une foule excitée. Dans cette peinture, les deux scènes se déroulent simultanément, mais dans les Évangiles, il n'est question de cette tentative de guérison ratée qu'après la redescente du Christ de la montagne, lorsque le père de l'enfant dit à Jésus : « Je l'ai déjà amené à tes disciples, mais ils n'ont pas pu le guérir (*Matthieu*, 17, 16) ». Les deux scènes ne sont absolument pas en rapport l'une avec l'autre et cette absence de rapport, exprimée par les contrastes évidents dans la manière de traiter la lumière, la couleur et les personnages est poussée presque à l'absurde. Quelles raisons profondes ont conduit Raphaël – et cela fut souvent interprété comme une faiblesse – à choisir cette forme de représentation si étrange ? Que peut-on en tirer pour la signification de ce tableau et pour le jugement à porter sur son rôle historique ?

Le tableau fut commandé par le cardinal et vice-chancelier du pape Giulio de Medici, à Rome en 1516, vraisemblablement pour la cathédrale de Narbonne, où il avait été intronisé un an auparavant. La dimension du tableau, plus de 4 mètres de haut, donne à penser qu'il fut conçu dès le début comme un retable. Parallèlement, le Cardinal commanda à Sebastiano del Piombo un autre tableau, qui représente la résurrection de Lazare (aujourd'hui à Londres, à la National Gallery). Il est possible qu'on ait voulu ainsi mettre en scène une sorte de concurrence, ou permettre une comparaison entre les deux plus grands peintres de la renaissance romaine.

Tandis que Sebastiano se mettait immédiatement au travail, Raphaël reculait toujours l'échéance. En juin 1518, la « Résurrection de Lazare » était quasiment terminée. En 1519, Raphaël dit hésiter encore à commencer son tableau. Mais il n'a pas pu procrastiner longtemps, puisqu'il meurt le 6 mars 1520. Il a donc eu 3 ans pour mettre au clair la conception d'un tableau dont aucune source ne peut nous donner le thème initial. Giulio de Medici en étant le commanditaire, on pourrait avancer qu'au début c'est la guérison de l'enfant possédé qui était planifiée. En effet l'allusion aux Medici aurait été claire. Elle se serait fondée sur le jeu de mots qui met en rapport le nom des Medici avec celui du Christ comme sauveur, comme *Christus Medicus*. C'est ainsi qu'il est représenté dans « *La résurrection de Lazare* ». Une deuxième scène de guérison faisant pendant à la première, si l'on visait à une comparaison entre les deux tableaux, aurait été sans doute plus plausible que la vision du Thabor.

Dans la nouvelle conception de son retable, Raphaël fut sans doute guidé par l'idée de placer l'efficacité de l'action du Christ à

— *Le divin et l'humain dans «La Transfiguration» de Raphaël*

un niveau plus élevé. C'est pourquoi il l'a fait sortir de la scène du miracle, réinterprétée ainsi comme la préhistoire de la guérison de l'enfant. Il a ainsi renforcé la tension en bas, tandis qu'en haut le fils de Dieu ne se révèle plus comme tel par son pouvoir divin, mais dans sa divinité même. Ce n'est plus ce qu'il fait qui est représenté, mais l'origine de sa capacité à guérir. La guérison ne peut donc pas avoir lieu dans la partie du bas. Le Christ lui-même, après avoir accompli le miracle, en explique lui-même la raison, lorsqu'il reproche aux disciples leur manque de foi.

Si le lien entre le haut et le bas ne concernait que la simultanéité des deux événements, ce changement de plan serait inexplicable. Goethe voyait réalisée dans cette *Transfiguration* la relation entre celui qui est secourable et celui qui a besoin de ce secours, Nietzsche la dépendance mutuelle des principes apollinien et dionysiaque<sup>3</sup>. Tous deux esquissent une raison à ce découpage caractéristique en deux parties, que l'on peut élargir à l'aspect stylistique du tableau. En revanche, Théodore Hetzer a voulu émousser la défense de ce tableau par Goethe contre le reproche fait à son manque d'unité, en disant que le poète n'avait honoré ici que l'« artiste pensant », mais pas celui qui crée une forme. Il reproche au caractère « arrangé » et théâtral de la partie inférieure un manque de composition « naïve », une surabondance de réflexion intellectuelle<sup>4</sup>. Cependant, ce trop-plein de composition, de mise en scène et de mise en relief est voulu, pour être opposé à la simplicité ineffable de la partie supérieure.

Le rayonnement tamisé de la lumière, le doux écoulement des draperies et la douceur de l'expression du Christ font particulièrement ressortir l'inutilité de l'agitation rhétorique qui a lieu en bas. Ici, les gestes et les poses, l'appel et le doigt levé deviennent une action presque mécanique, qui ne pourra apporter aucune aide. Cet emprisonnement formel, ce travail virtuose à vide correspondent à la récitation mécanique de formules d'exorcisme. Toutes les liaisons artificielles entre les personnages ne peuvent laisser aucune illusion sur la profonde césure dans la configuration générale du tableau. On ne peut imaginer plus grande opposition entre les abîmes de contrastes ombre / lumière de la zone inférieure et le rayonnement

3. Goethe, *Italienische Reise*, éd. A. Beyer et N. Miller, Munich, 1992, p. 540 ; Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, ch. 4.

4. Theodor Hetzer, *Die sixtinische Madonnain* : Ders. Bild als Bau (Schriften Theodor Hetzers, hrsg. von Gertrude Berthold, Bd 4, Stuttgart 1996, pp. 143-198).

## THÈME Damian Dombrowski

égal de la lumière dans la région supérieure. L'abondance des directions opposées, des droites qui s'ébauchent et se brisent contraste avec la libre composition en cercles autour du transfiguré, composition qui porte toujours en soi l'idée d'infini : monde sans salut contre plénitude du salut.

La différence ne concerne cependant pas seulement la technique de représentation, elle est aussi confirmée par la perception de l'observateur. Les deux parties représentent des scènes bibliques, mais on attribue immédiatement le sens le plus profond à celle du haut. Nous sentons aussitôt en haut que le Christ se dresse devant nous dans toute sa divinité. En bas, on ne distingue d'abord qu'une foule excitée, et sans l'aide du texte de l'Évangile, on ne peut rien reconnaître de plus. Par l'immédiateté de la compréhension est déjà exprimée une différence qualitative. Cette image coupée en deux, aussi bien par la superposition de deux pôles que par les contrastes dans la partie inférieure, symbolise bien moins les dispositions intérieures de l'artiste que la situation de son époque. Cette manière de voir ne trouve pas son origine dans l'analyse des événements historiques « de l'extérieur », mais dans celle de la composition.

Commençons donc à comprendre le tableau « de l'intérieur » !

La surface du tableau est occupée par deux cercles : un plus grand en bas, un plus petit en haut. Ils se recoupent à l'endroit du sommet de la montagne, au niveau où se trouvent les apôtres. Mais les deux cercles ne sont pas superposés de manière statique, ils se trouvent en interaction. La place des personnages guide le regard de l'observateur dans une direction précise. Si l'on part du principe qu'on lit un tableau de grande dimension de bas en haut, la figure la plus remarquable en bas est celle de la femme à genoux à droite. Par la direction de son corps et de son regard, elle désigne le haut du tableau à gauche, où un apôtre assis, Matthieu probablement, prend la fonction d'une deuxième figure repoussoir. Dans son attitude, la ligne de composition fait un angle. Elle monte en diagonale au-dessus des bras étendus des deux apôtres derrière lui, pour rentrer, en passant par la jambe droite de Pierre et la personne de Jean, dans le cercle qui entoure le Christ. Les prophètes se trouvent eux aussi à l'intérieur de la sphère de la transfiguration. Par-dessus la jambe de Pierre, le regard est à nouveau guidé vers le bas, où l'impulsion du mouvement vient de la figure du père qui maintient son enfant par derrière. La courbe de ce personnage habillé en vert fait revenir le mouvement à son point de départ : la femme à genoux, entourée de



— *Le divin et l'humain dans «La Transfiguration» de Raphaël*

lumière, que Vasari décrit comme la figure principale du tableau. Si l'on considère ce parcours sinueux dans son ensemble, on se rend compte que Raphaël a apporté le plus grand soin à la composition de son tableau.

De cette manière se dévoile une appartenance formelle entre les deux scènes, dans laquelle se révèle une correspondance de contenu. Pour bien saisir celle-ci, l'iconographie de la *Transfiguration* demande impérativement la transposition de l'« exégèse canonique » sur le terrain de l'histoire de l'art. Avec ce tableau, nous nous trouvons en effet fondamentalement devant un cas précoce de cette explication de la Bible dans son entier, qui s'est révélée tout récemment être une méthode efficace<sup>5</sup>. De cette manière seulement, on peut trouver un lien entre les deux scènes, qui du point de vue de l'action ne présentent aucune cohérence. Les apôtres ne peuvent faire de miracle, parce qu'il leur manque la foi inconditionnelle. La rhétorique de leurs gestes fait même apparaître parfois leur scepticisme et leurs doutes. Ils appellent la guérison au lieu de la réaliser. On cherche de l'aide dans un livre, le jeune patient est examiné, on se concerte, on montre de la pitié, mais la confiance dans leurs propres forces humaines ne donne aucun résultat. Car seule la foi – c'est par ces mots que le Christ va les remettre à leur place dans l'Évangile de Matthieu – peut déplacer les montagnes (aussi celle qui, dans le tableau, les sépare du fils de Dieu transfiguré) et seule la prière – c'est ce qu'Il dit dans Marc – peut chasser les démons.

Les deux jeunes gens en vêtements liturgiques agenouillés sur le bord gauche du tableau devant le sommet de la montagne, ont visiblement fait preuve de cette foi sans condition. Ce sont les seuls qui contempleront la transfiguration les yeux ouverts, parce qu'ils se confient, oublieux d'eux-mêmes, à l'incompréhensible, au lieu de faire confiance au pouvoir de la raison. Ce que Pierre même fait, lorsqu'il ne sait réagir devant l'épiphanie qui se déroule devant ses yeux qu'en faisant une proposition « raisonnable », celle de planter trois tentes. L'attitude des deux saints exprime un don total et désintéressé d'eux-mêmes qui leur permet d'accéder à la vision de Dieu. On a souvent spéculé sur l'identité de ces deux personnages. On a évoqué Felicissimus et Agapit, Justus et Pastor, les patrons de la cathédrale de Narbonne, Julien et Laurent, les saints de la famille

5. Joseph RATZINGER, *Jesus de Nazareth*. Première partie : du baptême dans le Jourdain à la transfiguration.

## THÈME \_\_\_\_\_ *Damian Dombrowski*

Médicis et même les portraits idéalisés du donateur et du pape. Le personnage en dalmatique orange évoque plutôt saint Étienne qui, pendant son martyre, a vu le ciel s'ouvrir et le Fils de l'homme siéger à la droite de Dieu. Dans la tapisserie de la pinacothèque du Vatican, *La lapidation de Saint Étienne*, Raphaël a représenté exactement la même chose. Là aussi, le Christ ouvre les bras : Étienne – qui ressemble fortement au saint de *La transfiguration* – le regarde de la même manière. Une tradition ancienne représente souvent saint Laurent aux côtés de saint Étienne. Ce pourrait donc être lui. Mais pourquoi avoir choisi des martyrs des débuts du christianisme ? On peut en trouver la raison dans un texte de saint Augustin faisant l'exégèse de la transfiguration. Il écrit en effet : «Sunt enim beneficia Dei per Martyrem sanctum<sup>6</sup>». La vision béatifique devient alors un bienfait pour Étienne et son compagnon.

On retrouve sans doute des restes du premier projet dans la scène inférieure. On voit à l'ordonnancement de certains personnages que le modèle le plus important pour la représentation de la guérison a été le tableau inachevé de *L'adoration* de Leonard de Vinci (Florence, les Offices). Au départ, la composition devait sans doute être centrée sur le Christ thaumaturge, comme les rois mages et leur suite sur le Sauveur. Alors est apparu au milieu un espace vide, et l'attention des apôtres s'est tournée alors entièrement vers l'enfant. Puis une autre source est entrée en jeu : un dessin représentant deux apôtres, dans lesquels on reconnaît Jacques le mineur et Philippe (Paris, Louvre) conserve l'idée du tableau de Masaccio *Adam et Ève chassés du paradis*. Pendant son séjour à Florence, Raphaël avait sûrement dessiné d'après la fresque de la chapelle Brancacci. Il a pu trouver ici aussi un sens à son projet : Tout comme le premier couple a été séparé de Dieu par sa désobéissance, l'emprisonnement dans un désir de puissance toute humaine empêche les apôtres d'obtenir de Dieu le secours nécessaire.

Les couleurs utilisées aussi révèlent leur manque de foi. En bas se font face le rouge (dans le manteau de Jacques le Mineur) et le vert (dans la tunique du père), couleurs traditionnelles de l'amour et de l'espérance. Mais ces deux seules vertus ne suffisent pas à aider l'enfant. La foi seule le permet, représentée par le blanc lumineux qui émane du Christ lui-même. Là, toute perspective cohérente est abandonnée pour faire ressortir la figure du Christ vis-à-vis de celle des prophètes et celle, encore plus petite, des disciples sur la mon-

6. SAINT AUGUSTIN, *Sermon* 79 ; PL, 38, 493.

— *Le divin et l'humain dans «La Transfiguration» de Raphaël*

tagne. L'espace qu'Il occupe est insaisissable, incommensurable au sens propre comme au sens figuré, élevé au-dessus de son expérience terrestre et révélant sa nature divine. Il prend une dimension qui se rapproche de celle des personnages au-dessous de lui. D'un point de vue purement optique, il se trouve en quelque sorte presque au-dessus de la scène du premier plan.

En bas apparaît un vide entre les apôtres et ceux qui implorent leur aide. Le Christ y manque de manière très douloureuse. D'un côté, ce vide manifeste la distance infranchissable entre les apôtres impuissants et l'objet de leurs efforts ; de l'autre il désigne ce qui leur manque. Ce vide est la place réservée au Christ : Ce vide appelle la plénitude. Le Christ semble venir à nous pour reprendre la place centrale dans la communauté fondée par Lui. Il va en même temps les exhorter à croire en sa nature de fils de Dieu, attestée pendant la transfiguration par la voix sortie de la nuée. Raphaël attire notre attention sur ce point par la représentation d'un Christ qui écoute : Il lève la tête et semble à cet instant entendre le Père. Raphaël exprime par là très précisément la dialectique entre ce qui se montre et ce qui se cache dans le récit biblique : Le Fils se montre en tant que Dieu, mais le Père reste invisible, ce qui est entendu restant à l'extérieur de l'image.

D'après le texte de l'Évangile, le Christ, au cours de sa transfiguration, devint brillant comme le soleil. Dans le retable, la lumière qui l'entoure est en passe de s'épaissir pour devenir ce nuage lumineux qui a enveloppé le Christ et ses apôtres (*Matthieu*, 17, 5).

Avec la source de lumière venant de derrière lui et le vêtement lumineux entourant son corps, le Christ vient à nous dans la lumière (du Père) et comme lumière (du monde). À ce Fils de l'homme devenant brillant comme le soleil, que Raphaël exprime par l'invasion de la lumière dans toute la scène du haut, est opposée, en bas, une lumière lunaire : Lumière et éclairage. Et se font face non seulement le rayonnement et la réception des rayons, mais aussi les couleurs intensives et contrastées des apôtres et la tendance à la monochromie de la vision du Thabor. Par l'image de la lune, dont le croissant, en bas à gauche, se reflète dans l'eau, est évoquée la nuit de la foi dans laquelle les apôtres et les hommes implorant de l'aide persistent à rester, ainsi que la nuit de la folie de l'enfant. Pour Théophile d'Antioche, le soleil est l'image de Dieu et la lune celle de l'homme<sup>7</sup>.

7. Théophile d'Antioche, à Autolycus, II, 15.

## THÈME Damian Dombrowski

En partant du croissant de lune dans *La libération de Pierre*, Jörg Traeger, à la suite de saint Augustin, a interprété la lune comme symbole des souffrances de l'Église au temps des persécutions<sup>8</sup>. Mais d'après Augustin, la lune aspire à s'unir au soleil. C'est ainsi que l'Église complète les souffrances du Christ ; elle entretient avec Lui une relation semblable à celle de la lune avec le soleil. Dans *La transfiguration*, l'enfant épileptique présente aux apôtres une image de la souffrance : son attitude imite celle de *Laocoon* qui, depuis 1506, était considéré comme *l'exemplum doloris* par excellence. Dans les évangiles l'enfant est qualifié de « lunatique ». De manière très profonde, Raphaël a mis ici en relation « luna » et « lunaticus ».

La femme agenouillée et vue de dos, mise en relief par sa beauté extraordinaire, sa position au premier plan du tableau et l'extrême luminosité de son incarnat marbré, se trouve elle aussi en étroite relation avec l'enfant possédé. Cette femme est séparée, dans l'espace et par la couleur, de la foule implorante. L'expression de sentiments violents la sépare d'eux. D'elle se dégage une vive force d'admonestation, anticipant les durs propos du Christ envers ses disciples, « cette génération incrédule et perverse » (*Matthieu*, 17, 17) : un visage prêt à maudire.

Cette femme à genoux est la seule du groupe dont le corps soit tourné vers le Christ ; elle est en outre habillée de rouge et de bleu, couleurs traditionnellement liées au Christ. Et sa ressemblance frappante avec une divinité antique, exclut qu'elle représente un personnage historique. On peut beaucoup plus y voir une allégorie de l'Église elle-même qui dénonce avec force l'état convulsif dans lequel se trouve son peuple, le peuple de Dieu.

Des images de l'Église comme « mater ecclesia » se trouvent déjà dans les mosaïques des basiliques de l'Église primitive, et celle de l'Église comme une mère allaitant ses enfants dans les écrits patristiques. Il aurait été indécent de représenter l'Église ainsi dans un retable, et sa poitrine dénudée est artistement dissimulée par sa position, même si Raphaël n'a pas renoncé à l'image.

Pris d'une crise d'épilepsie, le garçon roule des yeux et regarde vers le haut. Ses yeux divergent. Il est le seul des dix neuf personnages, semble-t-il, à porter ses regards vers le sommet de la montagne ; dans son état extatique, il semble pour ainsi dire recevoir pour moitié la vision de la transfiguration. Jusqu'à un certain degré,

8. Jörg TRAEGER, « Raffaëls Stanza d'Elodorio und ihr Bildprogramm », in *Römisches Jahrbuch für Kunstgeschichte* 13 (1971), pp. 29-100.

— *Le divin et l'humain dans «La Transfiguration» de Raphaël*

il imite même la figure divinisée du haut du tableau. Et c'est justement cela que semble vouloir dire d'un double geste insistant le personnage interprété comme l'allégorie de l'Église : Ils voient le Christ et cependant ne le voient pas, parce qu'ils n'ont pas vraiment reconnu son être divin. Le garçon, au contraire, semble savoir combien vaines sont leurs méthodes de guérison et ce qu'il faut absolument faire. « Il semble refuser de se tourner vers les apôtres », dit justement Giovanni Andrea Gilio à son sujet en 1564<sup>9</sup>.

De Jacques le Majeur seul part un geste vers le haut, dont la main tendue sort du personnage et monte comme une flèche. Son visage, bien sûr, ne suit pas cette direction. Les yeux mi-clos, il rentre en lui-même, comme s'il recevait justement l'image de ce qu'il faudrait faire dans cette situation. Il ne peut naturellement pas voir le Christ, à cause duquel il indique la direction de la montagne que son maître a gravie avec trois apôtres. Les yeux du père désespéré sont fixés sur lui. Par son geste Jacques lui fait comprendre qu'il doit attendre le retour du maître. Par là même il prouve le manque de foi que le Christ lui reprochera.

Pendant, une conversion semble s'opérer dans le personnage de Jacques par rapport à l'agitation de ses voisins. L'ombre qui parcourt son visage exprime un aveu douloureux. Ici commence un retournement, que l'Église demande, et qui n'est pas obtenu par un activisme tout extérieur, mais par la descente recueillie en soi-même. La deuxième lettre de Pierre, une des lectures de la fête de la Transfiguration, compare son expérience de la vision du Thabor avec une « lampe qui brille dans un lieu obscur, jusqu'à ce que le jour commence à poindre et que l'astre du matin se lève dans vos cœurs » (2 *Pierre*, 1, 19). Jacques semble commencer à pressentir cette plénitude intérieure.

Pierre n'est pas encore redescendu et Jacques ne sait rien, positivement, de l'événement de la Transfiguration. Mais significatif est l'endroit vers lequel il tend le bras : pas vers la vision elle-même, mais vers Pierre, qui en est le témoin. Nulle part les deux parties du tableau ne sont autant liées qu'entre la main pointée vers elle et la jambe repliée de Pierre. De plus, la distance est supprimée par le fait qu'à cet endroit, le plateau arrondi de la montagne s'ouvre vers le bas ; la sombre pente est percée par un rai de lumière qui forme comme un halo autour du bras de Jacques.

9. John Shearman, Raphael, in *Early Modern Sources*, Princeton 2003, 2 tomes, tome 2, p. 1109.

## THÈME Damian Dombrowski

Sans aucun doute, Pierre est fortement mis en relief : Son corps, assis au milieu du tableau, forme comme la sécante du cercle du haut et de celui du bas. Comme il est aussi au croisement des diagonales qui montent vers la vision du haut et en ressortent, il est en quelque sorte la charnière de la composition. Avoir finalement pris la *Transfiguration* comme retable du grand autel de San Pietro in Montorio (St Pierre du Mont) avait donc un sens : d'une part le nom de l'église lui donnait une relation évidente avec la vision du Thabor, d'autre part, le thème de la transfiguration est traditionnellement lié à celui du primat de Pierre. L'ancienne inscription sur le cadre de marbre doré, «Divo Petro Principi Apostolorum», confirme cette interprétation «papiste». Ce qui est montré n'est pas un miracle, mais l'inversion du miracle : en l'absence de leur chef, les apôtres restent impuissants.

Par l'élargissement iconographique de la vision du Thabor, l'élément pétrinien est fortement renforcé face à son aspect christologique. Ainsi doit-on comprendre ce tableau, comme Aldo de Rinaldi et Ernst Gombrich l'ont déjà supposé, comme l'image du renforcement de la primauté du pape, de plus en plus remise en question depuis la fin du xv<sup>e</sup> siècle. Raphaël avait déjà participé à ce renforcement de la suprématie du pape. Avec *Héliodore chassé du temple*, *Le sauvetage de Rome par Attila*, *La messe de Bolsena*, où un prêtre allemand retrouve la foi dans l'eucharistie, et *La libération de Pierre*, il avait mis en scène des événements historiques qui s'étendaient de l'Ancien au Nouveau Testament, et au Moyen Âge et préfiguraient ceux de son temps. Il ne serait donc pas étonnant que *La Transfiguration* aussi montre quelques rapports avec les événements de l'époque de sa création.

L'artiste, qui se trouvait dans la dernière phase de la conception de notre tableau, et avait ses entrées à la Curie, ne devait pas ignorer ce qui se passait autour de l'unité de l'Église. Il est même possible qu'il ait complété la scène de la guérison par celle de l'événement du Thabor, en transformant la première en tentative de guérison ratée, sous l'impression produite par l'affichage des thèses de Wittemberg en 1518 et par les conséquences qui s'ensuivirent. Comme nous l'avons déjà dit, Raphaël, au printemps 1519, n'avait pas encore commencé à exécuter son tableau. Son commanditaire, Giulio de Medici, faisait alors tout pour que le dossier de l'affaire Luther soit rapidement clos. Ce cardinal s'était révélé auparavant une des plus grandes figures du cinquième concile du Latran ; il avait été chargé en 1512 de conduire une rénovation de l'Église qui devait partir de Rome.

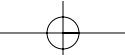
— *Le divin et l'humain dans «La Transfiguration» de Raphaël*

Sur la toile de fond de ces événements, la décision de Raphaël de passer de la scène du miracle à celle de la vision ou de l'appel devient compréhensible. Pour rendre visible l'urgence de la réforme, il fallait que l'introduction de la transfiguration dans le tableau puisse apparaître aussi comme un reproche approprié à la situation. Une des lectures de la fête de la Transfiguration, le 6 août, est un extrait de l'*Épître* aux Philippiens, qui affirme que le salut n'est à attendre que du Christ « qui transformera nos corps de misère pour le conformer à son corps de gloire » (*Philippiens*, 3, 21). L'enfant possédé représente à l'extrême, le corps de l'Église qui a besoin d'être réformé ; cependant, le résultat de la réforme, la conformité de l'Église avec le corps transfiguré du Christ et la vision du Thabor, est déjà annoncé de manière prophétique. Et l'identité de la femme retournée avec l'Église trouve par là une plus grande justification. Dans le tableau de la *Transfiguration* sont unis acte et puissance, présent et avenir de l'Église, qui, par le rôle tenu par Pierre, se présente comme Église du pape.

C'est la raison la plus profonde qui a motivé l'ajout de la transfiguration : Elle est un événement à la fois prophétique et historique. En elle sont déjà inscrits les thèmes de la résurrection, de l'ascension et du retour du Christ. Par la position des bras du Christ, Raphaël laisse transparaître aussi la glorification de la croix, et, par cette interférence, apparaître immédiatement la mort sur la croix comme glorification. Le fait que la transfiguration soit intimement liée à la passion n'était bien sûr pas inconnu des théologiens. La Transfiguration pouvait ainsi devenir le gage du lien entre la mort et la résurrection du Christ. Mais le tableau rend immédiatement perceptible ce qui, pour la littérature exégétique, nécessite bien des mots. Avec le même réalisme, Raphaël procède à une interprétation de la transfiguration qui passe par le désespoir, le désarroi et la grande souffrance, présents dans la partie inférieure du tableau. Ainsi, le tableau lui-même acquiert un caractère prophétique ; et comme toute prophétie est aussi une admonestation, il émane de ce tableau, surtout au regard de l'épisode du bas, la question toujours actuelle posée par Jésus à ses disciples : « Quand le Seigneur reviendra, trouvera-t-il encore la foi sur la terre ? » (*Luc*, 18, 8).

Traduit de l'allemand par Françoise Brague.

Titre original : *Göttliches und Menschliches in Raffael transfiguration.*





*Communio, n° XXXIII, 1 – janvier-février 2008*

Ferrante FERRANTI

## Photos et commentaires

*« Comment rejoindre l'invisible ?*

*Il n'y a pas d'autre issue que les fissures de la Gloire qui se répondent de la Transfiguration du Thabor aux ténèbres du Golgotha et au dévoilement du matin de Pâques. C'est la seule manière d'aller au-delà de l'image tout en restant dans le réel de l'image. »*

Bernard Bro, *La Beauté sauvera le monde*,  
Éditions du Cerf, Paris 1990

**PHOTOS** \_\_\_\_\_ **Ferrante Ferranti**



**Abou Simbel, équinoxe d'automne**

Pour moi, tout a commencé avec le soleil, le 23 septembre 1981. J'avais vingt et un ans. Ayant appris à Paris que, les jours d'équinoxe, le soleil levant traverse le temple d'Abou Simbel dans toute sa profondeur pour éclairer la chambre des Dieux, je décidai de me rendre en Égypte. Je dormis au bord du lac Nasser pour être plus près du temple et, fébrile, attendis l'aube.

---

*Commentaire*

Quand je parvins au plus profond du sanctuaire, le soleil était déjà levé. Je fus tout d'abord déçu de voir que, dans un cadre lumineux parfait, seuls le pharaon Ramsès et le dieu Amon étaient éclairés. Et, plus encore, que je ne pouvais photographier la vision, qui déjà s'estompait, sans inscrire mon ombre dans la composition. Je me plaçai sur le côté et ne pris qu'une vue. Puis le rayon lumineux s'amenuisa et vint mourir sur le dieu solaire Ra. J'ai longtemps considéré cette photographie comme ratée – elle ne correspondait pas à l'image qu'en avait anticipée mon imaginaire – mais elle est restée sur ma planche contact. Je la lis désormais avec émotion comme la trace de mon baptême par la lumière, dont le sens ne me fut révélé que bien plus tard.

Je dessinais beaucoup alors et la photographie me semblait un procédé facile, trop immédiat. C'était sans compter sur la lumière. Elle glissait à vue d'œil sur les parois, à des dizaines de mètres de sa source, et ne dessinerait pas avant six mois un cadre si parfait. C'est là que je dus prendre conscience que je n'étais pas en mesure de la transcrire avec des crayons ou des lavis et que, dorénavant, il me fallait apprendre à la lire et à composer avec elle. Et très récemment, en redécouvrant la revue de l'Unesco qui avait stimulé mon imaginaire, j'ai su que la statue placée à gauche – dont je pensais qu'elle avait été éclairée avant que je ne parvienne dans le sanctuaire – était celle de Ptah, la divinité chtonienne qui reste confinée dans son royaume de ténèbres.

Le photographe ne peut écrire avec la lumière sans l'ombre. Elle est l'encre des visions éclatantes qui ponctuent les errances guidées par le soleil.

C'est elle qui sculpte les espaces des basiliques désertées d'Italie ou du Moyen-Orient ; qui découpe, à l'équinoxe ou au solstice, les rayons taillés dans la pierre d'un temple égyptien ou chargés d'encens dans une abbaye bénédictine. L'ombre, toujours, qui dessine les flammes des bougies qui vibrent dans les nuits et les nefes habitées pendant la semaine sainte.

Les images, devinées en mots ou révélées, disent les contrastes, les passions, les vides pour souligner tout ce qui prétend rester caché mais aspire à se dévoiler. Les anges et les saints accueillent les faisceaux de soleil orientés par les scénographes de la contre-réforme et projettent les ombres de leurs corps transfigurés, tandis que le Pantocrator qui veille dans la pénombre des coupes byzantines nous appelle à gravir les degrés du mystère.

**PHOTOS** \_\_\_\_\_ **Ferrante Ferranti**



**La coupole du Panthéon**

---

*Commentaire*

Le jour de mes vingt ans, j'étais à Rome. Il grêlait quand je pénétrais sous le vaste portique du Panthéon, La nef unique, circulaire, était dans la pénombre. Les grêlons passaient librement par l'immense oculus zénithal ; ils se désagrégeaient presque à vue d'œil pour se transformer en fine bruine et mourir sur le sol de marbre. Ce fut ma plus sensible expérience, associée davantage à l'espace qu'à la lumière, dans cet édifice repensé par Hadrien. L'empereur aimait à siéger seul au centre et, en recevant le faisceau d'énergie divine déversée par l'oculus de neuf mètres de diamètre, unique source de lumière, jamais occultée, il régnait sur l'univers.

Le temple est devenu chrétien mais la coupole n'a cessé d'ordonner l'union de la terre avec le ciel et de symboliser le cosmos. Et je lis le dégradé des ombres, lié à la course libre du soleil sur les caissons maculés par le temps, dans l'avidité quête d'une harmonie parfaite de la vision.

**PHOTOS** \_\_\_\_\_ *Ferrante Ferranti*



**La lumière sur un Saint-Sébastien à Ottobeuren**

En 1982, je franchis presque par hasard le seuil de l'église de Vierzehnheiligen, en Bavière, sous un ciel éteint. Malgré l'absence de soleil, je fus frappé par la luminosité qui enveloppait le grand autel central. C'était la première fois que je pouvais tourner autour d'un « retable » circulaire sur lequel les statues semblaient flotter, libérées de leurs niches, tout en s'inscrivant dans une hiérarchie savante.

---

*Commentaire*

Le 21 juillet de l'année suivante, en pénétrant à Ottobeuren, en Souabe, dans la vaste nef de l'abbaye des Bénédictins, j'eus le pressentiment immédiat d'un lieu particulier. Le soleil était encore très haut et je perçus que la lumière n'était pas la même que dans les autres églises de pèlerinage que je découvrais en terre de contre-réforme avec passion.

L'expérience qu'il me serait donné de vivre allait changer mon regard. À la tombée du jour, le soleil entra par les grandes fenêtres sans vitraux du côté droit pour venir frapper de bas en haut les statues de stuc du côté opposé. Putti, anges, saints s'enflammèrent tour à tour, abandonnant leurs corps à la lumière.

Un tel phénomène ne dépend que de l'orientation. Les architectes osèrent, sur un terrain sans contraintes apparentes, la modifier pour une scénographie de la lumière. Contrairement à l'orientation courante Est/Ouest, elle a été tracée Nord/Sud à Ottobeuren. Avec pour conséquence cette plus vaste Liturgie de la lumière, car la répartition de la source de vie est plus ample : au lieu de venir éclairer le matin puis le soir les étroites absides et façades, elle s'élargit sur toute la longueur de la nef, sur les parois où les saints et les anges la reçoivent.

En attente devant ce saint Sébastien, j'ai vu le projecteur solaire glisser le long des colonnes, s'approcher de la niche. C'est alors que j'appris à anticiper la course de l'astre jusqu'à espérer, fébrile, cette harmonie de la vision. Quand la lumière ne se contente plus de caresser une statue mais, pendant quelques secondes, atteint un équilibre parfait avec les ombres, le corps enveloppé de son halo vibrant révèle ses moindres courbes, libère ce fugitif souffle de vie, s'incarne. La concentration de l'œil, mais aussi de tout le corps, touche au vertige. Juste après, le charme se rompt, le soleil continue sa course vers le peuple d'en haut, vers les anges des corniches sans les honorer tous.

De jour en jour, la lumière habitera la nef afin d'accentuer la symbolique du lieu. Le parcours du pèlerin s'inscrit dans le drame du feu céleste, qui théâtralise à son rythme le cycle infini des temps.

Des années après, je reste bouleversé d'avoir compris ce jour-là que la lumière n'est pas un dû mais un don, providentiel à la mesure de l'éphémère. L'expérience de Vierzenheiligen avait scellé ma rencontre avec un espace liturgique, celle d'Ottobeuren dévoilait la rencontre de l'espace liturgique avec la lumière. C'est l'architecture tout entière qui se tourne dans la lumière afin d'accueillir à sa source la liturgie du ciel.

**PHOTOS** \_\_\_\_\_ *Ferrante Ferranti*



**Flamme de la semaine sainte à Séville**



---

*Commentaire*

Dans les ténèbres du vendredi saint, les pénitents d'une confrérie ouvraient, à la lueur de leurs cierges, un chemin aux *passos* du Christ et de la Vierge. Pendant une brève halte qui permet aux *costaleros*, hommes soutenant les lourds chars, de reprendre souffle, je me suis agenouillé pour placer à hauteur de mes yeux les mains qui enserrent le cierge reposant sur le sol. Je ne discernais rien d'autre que cette flamme vacillante, unique source de lumière. Je fis la mise au point sur elle, puis abaissai l'appareil pour inscrire dans le cadre les mains qui émergeaient à peine de l'habit noir. Le temps de pose était de 1/8e de seconde mais j'ai retenu ma respiration pour ne pas bouger. J'eus à peine le temps de déclencher : la procession se remettait en branle.

Cette image évoque pour moi toutes celles qui semblent devoir nous échapper et qui se révèlent ensuite les plus significatives. La distance est abolie dans la nuit entre la flamme et la croix qui, telle une étoile soutenant la couronne d'épines, fait disparaître le pénitent derrière l'emblème de sa confrérie. La dimension sacrée est rendue par cette lueur vive qui irradie dans les ombres et ourle la peau tannée par le temps. Les doigts serrés parlent plus qu'un simple geste de prière : ils soutiennent et entretiennent une flamme, comparable à celle qu'Hildegarde von Bingen nomme « l'ombre de la lumière vivante », qui va cependant s'éteindre en ce vendredi saint. Elle rejaillira sous la pleine lune de printemps, afin d'allumer le feu nouveau et d'incendier le parvis des églises. Puis elle illuminera les grands cierges marqués de l'a et de l'w avant de se répandre, de bougie en bougie, dans les nefs obscures et d'annoncer le matin de Pâques, le jour de gloire où Christ est ressuscité. Dissipées les ténèbres de notre cœur et de notre esprit : « *Moi, je suis la lumière du monde – avait dit le Christ – Celui qui me suit ne marchera pas dans les ténèbres, il aura la lumière de la vie* » (Jean 8, 12, et 12, 36).

*PHOTOS* \_\_\_\_\_ *Ferrante Ferranti*



**Solstice à Ganagobie**

---

*Commentaire*

La rencontre de la pierre avec le soleil est une des composantes de nombreux lieux sacrés. Le chemin de lumière du 21 juin à Vézelay en est l'exemple le plus célèbre mais des phénomènes équivalents se vivent à Stonehenge, à Chartres entre autres. À Abou Simbel, j'avais anticipé la rencontre grâce aux images de la revue de l'Unesco. À Ganagobie, c'est une approche personnelle qui m'a aidé à me préparer à l'instant que j'allais vivre en ce jour de la Saint Jean-Baptiste. Devenu familier du lieu, de retraite en retraite, d'office en office – de la pénombre des Vigiles aux lueurs crépusculaires de Complies – j'ai appris à lire l'espace et la lumière dans la continuité des jours mais aussi des saisons. La progression est lente vers cette harmonie, qui se joue, elle aussi, à la minute près.

La symbolique peut échapper aux fidèles qui restent à distance à plusieurs titres. Distance dans le temps car rares sont ceux qui ont assisté à cet office. Distance physique car l'image est prise à quelques mètres de l'autel, qui reste difficile d'accès. Les « spectateurs », du phénomène comme de la photographie, peuvent tout ignorer du contexte mais chacun peut être touché par cette harmonie.

Le rayon de soleil est inscrit dans l'axe exact de l'autel. À la fois opaque et transparent, il illumine dans son élan le bouquet de fleurs placé au sol, et sa lueur se réverbère sur les piliers de l'autel. Il se découpe dans la pénombre grâce à l'encens, qui a déployé ses volutes. En suspension, il fixe les particules de lumière, et rend palpable l'immatériel.

Des expériences mystérieuses d'Abou Simbel, intuitive de Vierzenheiligen, fugitive d'Ottobeuren – s'il n'y avait pas eu de soleil ce jour-là, je n'aurais pas pressenti la symbolique de la lumière –, Ganagobie est l'aboutissement, la récompense. Souvent je m'étais retenu de laisser entrer la vie dans mes images ; mais celle-ci je *l'habite*, non plus avec mon ombre mais avec l'extrême conscience de l'instant et de la portée de ses signes. En ce jour de la Saint-Jean Baptiste – « *lui qui sera appelé Prophète du Très haut et marchera devant, à la face du Seigneur, grâce à la tendresse, à l'amour de notre Dieu quand nous visite l'astre d'en haut...* » – les symboles annoncent puis donnent à voir le Mystère.

**PHOTOS** \_\_\_\_\_ **Ferrante Ferranti****Église de Cozia, Roumanie**

Après des heures de route dans des collines esseulées de Bucovine, j'arrivais en fin du jour au couvent de Dragomirna. L'office de Vêpres avait commencé. Je pénétrai timidement dans la petite nef de l'église quand je fus invité par la Supérieure à prendre place. Heureuse de cette communion inespérée, elle m'indiqua un trône appuyé contre les piliers, sous la coupole. Je m'abandonnai

---

*Commentaire*

immédiatement aux harmonies que, tout près de moi, les jeunes religieuses, déchiffrant l'une après l'autre sur un grand antiphonaire les parchemins enluminés, libéraient de leurs voix pures.

Sans imaginer une seconde pouvoir traduire par le regard l'intensité de cet instant, je sentis à l'intérieur et de l'intérieur tomber la nuit. Au bout du monde, entre abandon jubilatoire et extrême concentration, je m'efforçai de retenir la ligne musicale qui s'élevait vers la haute coupole. Les bougies ne rendaient présente aucune image, et je ne saurais dire aujourd'hui si le ciel était habité par une représentation. Je n'ai en revanche jamais oublié l'intonation du *Domne miluieste*, et je me le chante souvent en mémoire de cet instant de grâce.

En arrivant à Cozia, quelques jours plus tard, je sentis aussitôt que l'atmosphère, par la solitude et l'équilibre des clairs obscurs, pourrait traduire en image l'instant « miraculeux » que j'avais vécu à Dragomirna. Je tournai longtemps autour de la croix pour parvenir à insérer dans le cadrage, avec un grand angle, tous les éléments qui contribuent, non seulement à inscrire le regard mais à retranscrire la place de tout le corps dans l'espace.

L'œil voit en premier la croix lumineuse. Son oblique répond à la chaîne du lustre, invisible, qui se dessine à la croisée des pendentifs et guide le regard vers le haut. Vers la coupole, qui se révèle habitée aux quatre angles par les Évangélistes, reléguant dans la pénombre d'autres auréoles, puis par le Christ Pantocrator. Une vision centrée, lorsqu'on se place dans l'axe vertical de la coupole, reste entravée par le lustre et j'ai longtemps cherché à ne pas entamer par des lignes le cercle dans lequel s'inscrit l'apparition du Christ.

C'est Athénagoras qui éclaire mes expériences mêlées : *« le sens de la coupole s'éclaire ; le ciel retourné et offert, c'est le visage du Pantocrator »*.

La coupole pénètre dans la nef par le moyen des pendentifs tandis que la lumière du crucifix renvoie à la pénombre dans laquelle siège Dieu tout puissant. La croix unit dans un va-et-vient visuel et spirituel la terre au ciel qui prend appui sur sa couronne de lumière réelle.

*Domne miluieste* : à Dragomirna l'invisible s'était rendu présent par le chant, il se rendit ici présent par la lumière.

**PHOTOS** \_\_\_\_\_ **Ferrante Ferranti**

## La Metamorfosi au sommet du Mont Athos

L'accès à la péninsule du Mont Athos se fait par la mer, mais la nature vierge reste l'écrin des monastères. On aborde les églises par l'exonarthex, étroit corridor recouvert de fresques illustrant l'Apocalypse. Sur les murs, se dresse souvent l'échelle de Saint Jean Climaque, parcours imagé des degrés qui, à force de vertus, mènent au sommet vers la glorieuse lumière du Sauveur.

Les non orthodoxes assistent du narthex à l'office religieux, le catholicon ne leur étant accessible que si un moine les accompagne. Le diacre chargé de la préparation des offices vient allumer les veilleuses, lampes à huile colorées, qui ponctuent comme autant d'étoiles la pénombre des sanctuaires.

C'est à Iviron que le Pantocrator s'offrit à nouveau, dans une coupole traversée par les rais d'une lumière qui, alentour, rendait phosphorescentes les auréoles des évangélistes et des saints veillant la Vierge endormie.

À Stavronikita, le père A. resta à mes côtés pendant la longue séance de prises de vues dans le catholicon. Nous étions entourés

---

*Commentaire*

des fresques de Théophane le crétois, maître de la peinture athonite, et mon guide, sensible aux variations de lumière quand des nuages vinrent à passer et voilèrent les moirures d'or de l'iconostase, m'assura que vénérer une icône, ce n'est pas vénérer une image mais un saint, qui communique un peu de sa grâce.

J'ai pu vivre au monastère de Dokiariou les offices de la Pentecôte. L'agrypnie, ou vigile de fête, dure toute la nuit. Les nocturnes se font à la lueur d'une simple bougie, qui irise l'icône de la Vierge et relègue dans l'ombre les saints peints à fresque. Je me suis placé en face de l'arbre de Jessé aux ramifications éteintes.

On pénètre ensuite dans le catholicon. Un moine illumine au plus près le livre de l'higoumène qui psalmodie. Après la bénédiction du pain, on allume aux points cardinaux les lustres qui oscillent une première fois. Un moine va d'un chœur à l'autre tandis que le thuriféraire encense l'assemblée, un reliquaire en forme d'église sur l'épaule.

Le voile du sanctuaire est grand ouvert et l'on assiste à trois lectures qui se font à genoux ; tous les pèlerins se sont inclinés, le front touchant le sol.

Les deux lustres, toutes bougies allumées, embrasent le catholicon. Les tourbillons contraires s'unissent à intervalles ; l'Esprit Saint, relié au Pantocrator, descend ainsi au cœur de l'église afin de réharmoniser le mouvement du cosmos. Il est 4 heures et les derniers chants résonnent. L'higoumène donne le ton et la voix ! Et les moines du chœur, entraînés par lui, jubilent. Tout s'apaise, et l'on sort contempler les lueurs de la lune sur la mer.

La liturgie reprend à l'aube et, lorsqu'elle s'achève, le soleil fait miroiter les eaux. Les reflets viennent vibrer sur les murs du réfectoire et animent la bête de l'Apocalypse.

Dans l'après-midi, tous les pèlerins se rendent en camion, à la suite des moines, jusqu'à la skite de la Trinité. Le sol du petit ermitage est recouvert de branches de laurier. La montagne Sainte impose à nouveau son silence afin de laisser résonner le vertige de cette nuit de fête à célébrer l'Esprit Saint.

Il est temps de délaissier l'encens et la myrrhe pour atteindre la pointe de la péninsule, afin de s'élever vers les sommets de marbre gris du Mont Athos. La légende en a fait le jardin de la Vierge. Il culmine à 2033 m et les moines en sont les fervents gardiens depuis mille ans désormais.

---

*Commentaire*

J'entrepris ma première ascension de la montagne Sainte au clair de la lune descendante. Au cœur de la nuit, le sentier se perd dans les derniers arbres. Trois heures de marche conduisent au refuge de la Panaghia ; les ex-voto se déchiffrent dans la pénombre de la chapelle tandis que le vent souffle et vient frapper les murs de pierre.

Lorsque j'arrivai au sommet, le soleil venait de franchir l'horizon et je découvris, en me dirigeant vers le versant opposé, l'émouvant spectacle d'une triple pyramide en dégradés de bleus ; l'ombre de l'Athos, immense, se déployait sur les flots : Tout à coup, dans un ciel pourtant si pur, des vapeurs montèrent de la mer. Acculé aux parois de la chapelle de la Metamorfosi, où les moines et pèlerins se rendent une fois l'an pour y fêter la Theotokos, la Mère de Dieu, je contemplais la croix à la lance tordue ; elle se découpait en contre jour puis disparaissait dans les voiles et encens de l'azur. Plus de nef et de coupole, « plus d'arrière-monde tapi dans la pénombre, mais le monde transfiguré<sup>1</sup> ». Saturé de lumière, l'Athos se métamorphosait en Thabor pour la plus vibrante liturgie du ciel.

Ferrante Ferranti, né en 1960, s'est intéressé à la photographie ; parmi de nombreuses publications, « Mont Athos » (Philippe Rey, 2007).

1. Description de Sainte-Sophie : Olivier Clément, *Dialogues avec le patriarche Athénagoras*, Fayard, Paris 1969, pp. 279-281.



# **LE MÉMORIAL EUCHARISTIQUE PRÉSENCE ET DON**



*Communio*, n° XXXIII, 1 – janvier-février 2008

Cardinal Marc OUELLET

## Mémorial eucharistique : présence et don

Discours d'ouverture<sup>1</sup>

Québec, 17 mai 2007

C'EST pour moi un honneur et une joie d'ouvrir les travaux de ce Colloque qui marque une étape importante dans la préparation au Congrès eucharistique international qui aura lieu à Québec du 15 au 22 juin 2008. Je souhaite la plus cordiale bienvenue à tous les participants et participantes à ce Colloque sur le *Mémorial eucharistique : présence et don*, qui se veut un dialogue philosophique et théologique entre des membres des Facultés de philosophie et de théologie et sciences religieuses de l'Université Laval, et des représentants de la Revue Catholique internationale *Communio* présentement en réunion éditoriale à Québec.

Je salue aussi toutes les personnes invitées et je remercie le comité organisateur, animé par Mgr Hermann Giguère, Supérieur du Séminaire de Québec, qui a veillé à l'organisation des travaux. J'adresse un merci spécial à Monsieur Jean-Luc Marion, professeur à l'Université de Paris-Sorbonne et de Chicago, qui a accepté généreusement de couronner la réflexion de cette journée eucharistique par une conférence publique sur *La reconnaissance du don*. Je ne doute pas que cette journée d'étude apportera une contribution stimulante à la réflexion sur le mystère eucharistique, et servira de tremplin pour la préparation du *Symposium théologique international*, qui précédera immédiatement le Congrès à Québec du 11 au 13 juin 2008.

1. Colloque de Québec (17 mai 2007), préparatoire au 49<sup>e</sup> congrès Eucharistique international (2008).

**DOSSIER** \_\_\_\_\_ **Cardinal Marc Ouellet**

Le thème que nous avons choisi s'inscrit dans la perspective tracée par le Document théologique de base pour le 49<sup>e</sup> Congrès Eucharistique international, *L'Eucharistie, don de Dieu pour la vie du monde*, et l'Exhortation apostolique *Sacramentum caritatis* qui donne suite au Synode des évêques d'octobre 2005. Selon le vœu explicite du pape Benoît XVI au début du document, notre thème permettra d'approfondir « la relation entre le *Mystère eucharistique*, *l'action liturgique* et le *nouveau culte spirituel* qui vient de l'Eucharistie, en tant que *sacrement de l'amour* » (SC 5). L'originalité de notre réflexion viendra sans doute du dialogue entre philosophes et théologiens sur un sujet vital pour l'Église et l'existence humaine puisqu'il touche le sens de la vie et de la mort, de même que la solidarité entre l'Église et le monde.

Jean-Paul II commence son encyclique *Fides et Ratio* par les mots suivants qui peuvent encadrer symboliquement notre dialogue : « *La foi et la raison sont comme les deux ailes qui permettent à l'esprit humain de s'élever vers la contemplation de la vérité* ». Bien que transcendant l'ordre de la raison, l'intelligence du mystère eucharistique sollicite l'appui des deux ailes de l'esprit humain pour cerner un tant soit peu le don de cette Présence du Christ qui invite à la communion dans la foi.

Une telle assertion peut sembler paradoxale mais la révélation chrétienne elle-même apparaît à bien des égards dans l'histoire des cultures comme un paradoxe. Le Père Henri de Lubac l'a bien mis en évidence. Le premier et le plus fondamental de ces paradoxes est la notion chrétienne de Dieu. Le Dieu du christianisme est un et trine parce qu'il est Amour en lui-même. L'Amour est la raison même de l'unité et de la Trinité de Dieu. Ce paradoxe sous-tend tous les autres, incluant l'Incarnation, l'Eucharistie et l'Église qui sont des réalités à la fois divines et humaines, c'est-à-dire hautement paradoxales. L'Eucharistie en particulier configure la vision chrétienne de la personne humaine dans son rapport dramatique avec le Christ et avec l'humanité dans son ensemble. « Elle est la mémoire de Dieu en acte de salut. Mémorial de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ, elle porte au monde l'Évangile de la paix définitive, qui demeure toutefois un objet d'espérance dans la vie présente » (DBC, Intro., 14).

Le mémorial eucharistique n'est pas le moindre des paradoxes émanant du mystère de l'Incarnation. Car, comme le rappelle l'Exhortation apostolique *Sacramentum Caritatis*, « dans la relation circulaire suggestive entre l'Eucharistie qui édifie l'Église et l'Église elle-même qui fait l'Eucharistie, la causalité première est celle qui

---

### *Mémorial eucharistique : présence et don*

est exprimée par la première formule : l'Église peut célébrer et adorer le mystère du Christ présent dans l'Eucharistie justement parce que le Christ lui-même s'est donné en premier à elle dans le Sacrifice de la croix » (SC 14).

L'explicitation de cette influence causale première de l'Eucharistie par rapport à l'Église requiert l'approfondissement du mémorial eucharistique comme présence et don. Le mémorial au sens biblique signifie non seulement *souvenir* mais *présence* de l'événement salvifique. Il porte d'abord sur le passé comme mémoire d'un geste accompli dans le temps et réitéré par la suite dans l'ordre des symboles sacramentels. À la lumière du Nouveau Testament, ce mémorial inclut aussi la dimension du futur, du fait qu'il est mémoire de la résurrection du Christ en tant qu'avenir absolu de l'histoire humaine. Le mémorial eucharistique de l'Église maximalise enfin le sens du présent par l'actualisation du don du Christ pascal qui remplit le moment rituel fugitif d'un contenu eschatologique. Cette triple dimension du mémorial déploie le don de Dieu dans l'histoire, que l'Église a mission de célébrer et de porter à son achèvement par le témoignage de la charité.

L'Église vit et renaît sans cesse de ce Don eschatologique de Dieu dans l'histoire qui la constitue partenaire de la charité divine se répandant gratuitement dans les cœurs par la foi. D'où la fécondation de l'amour humain par le don de la charité et la mystique de l'unité et de la solidarité qui jaillit du Don de Dieu pour la vie du monde. D'où aussi la provocation de cette irruption du royaume pour la pensée humaine. L'Église peut oser interroger et dialoguer, évangéliser et transformer les cultures humaines à partir de ce don eschatologique dont elle fait l'expérience dans l'Eucharistie. À l'heure de la globalisation de la planète, l'Église n'a-t-elle pas un apport tout à fait spécifique à fournir pour faire accéder l'humanité à un sens plus élevé de la solidarité et à la conscience d'une source d'énergie spirituelle unique et infiniment renouvelable ?

Tout comme la pensée chrétienne revient sans cesse à la provocation du mystère de l'Incarnation et de la Trinité, le progrès de la théologie – et peut-être aussi de la philosophie – ne doit-il pas beaucoup à la confrontation sans cesse reprise des croyants philosophes avec le mystère de l'Eucharistie ? Des témoins comme Augustin, Thomas d'Aquin, Descartes, Leibniz, Blondel, de Lubac, Balthasar, sont des exemples éloquents parmi tant d'autres des avancées de la pensée humaine vers des horizons toujours plus grands, sous la pression féconde du mystère eucharistique.

**DOSSIER** \_\_\_\_\_ **Cardinal Marc Ouellet**

Car la Sainte Eucharistie, *mysterium fidei* par excellence et *vinculum substantiale* de la totalité du réel, n'est-elle pas la mémoire vive de la Présence ou le don du Présent par excellence, une mémoire active qui donne le *Tout dans le fragment*, selon le titre évocateur donné par Hans Urs von Balthasar à sa théologie de l'histoire. Ce mémorial eucharistique confère une densité eschatologique à la communion présente de l'homme avec Dieu et une participation à la vie trinitaire dès ici-bas, au cœur des tâches les plus humaines pour le service du monde et de la vie.

Ce que les croyants expérimentent dans la communion à ce mystère est impossible à traduire adéquatement en langage conceptuel. Il faut toute la créativité de l'art et la dramatique de la charité chrétienne pour déployer la lumière et l'énergie de l'Eucharistie dans toutes les dimensions de la réalité humaine et sacramentelle de l'Église. Nous évoquerons sans doute aujourd'hui les dimensions esthétiques et les ramifications éthiques de ce mystère sacramentel, mais j'invite à être attentif au paradoxe de l'Eucharistie en tant que mystère d'alliance, en tant qu'action conjointe du Christ et de l'Église dont les retombées transforment l'agir humain en synergie divino-humaine pour l'élargissement de la communion des saints à la solidarité universelle de l'Église avec tous les humains et en particulier les plus pauvres.

J'ose souhaiter qu'une pensée philosophique et théologique plus profonde puisse jaillir de la méditation de la kénose eucharistique de Dieu. Car à l'inverse de l'attitude kantienne qui veut limiter la raison pour faire place à la foi, ne faut-il pas aujourd'hui dépasser l'autolimitation purement autonome de la raison et s'ouvrir à un dialogue interne entre la foi et la raison ? Cette ouverture permet d'explorer rationnellement de nouvelles dimensions du réel et de découvrir des sphères de collaboration entre les deux disciplines qu'on ne peut ignorer sans porter atteinte au rayonnement de la charité et à l'universalité de la raison elle-même.

La question du mémorial eucharistique est essentielle enfin à la vie et à la théologie de l'Église comme source d'inspiration et foyer d'intégration de l'évangélisation des cultures. N'est-elle pas essentielle aussi pour la philosophie comme provocation à l'ouverture, comme invitation à développer une métaphysique du don ou de la charité, ou enfin comme occasion de ressaisir sans cesse la valeur et la densité du présent comme Don ?

Je souhaite que ce dialogue philosophique et théologique sur le mémorial eucharistique soit fécond et qu'il donne une vie nouvelle

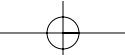
---

***Mémorial eucharistique : présence et don***

aux échanges culturels au sein de l'université et de la société québécoise. Qu'il nous aide à reconnaître la pertinence de ce don au sein d'une société en déficit spirituel mais ouverte au dialogue interculturel et interreligieux. Je compte personnellement sur ce Colloque pour amorcer la réflexion qui nous prépare à offrir un symposium théologique d'envergure lors du Congrès eucharistique international de Québec en juin 2008.

En tant que président de cet événement ecclésial d'envergure mondiale, j'exprime à nouveau la gratitude de l'Église locale et de l'Église universelle à l'égard de tous ceux et celles qui, dans le domaine de la pensée et de la charité, apporteront leur contribution à la réussite de cet événement. Un merci spécial à la revue *Communio* à qui je souhaite une session fructueuse à Québec et une plus grande diffusion dans notre milieu.

Marc Cardinal Ouellet. Archevêque de Québec et Primat du Canada.





*Communio, n° XXXIII, 1 – janvier-février 2008*

Jean-Robert ARMOGATHE

## **L'Eucharistie, entre physique et dogme**

Québec, 17 mai 2007

**L**A matérialité du sacrement de l'Eucharistie n'échappe à personne. Même dans des conditions d'extrême urgence ou d'extrême dénuement, célébrer l'Eucharistie demande des matières premières : du pain, du vin et de l'eau. Les textes scripturaires ne réunissent pas cependant un consensus d'explication. De quoi s'agit-il exactement en effet ? Et qu'a voulu dire Jésus en demandant à ses Apôtres de refaire en mémoire de lui ce qu'il venait de faire et de dire : *ceci est mon corps, ceci est la coupe de mon sang* ? Faut-il lier à l'institution de l'Eucharistie d'autres passages des Évangiles, en particulier le discours situé par le Quatrième Évangile dans la synagogue de Capharnaüm ? Le prêtre et les fidèles sont invités à manger et à boire : mais que signifie cette ingestion ? Est-ce un simple rappel de la dernière Cène ? Ou bien s'agit-il vraiment du corps du Seigneur ? Et dans ce cas, comment Jésus peut-il être à la fois ressuscité, « à la droite du Père » et présent dans l'hostie, et mangé dans l'hostie, et digéré avec l'hostie ? On voit que l'Eucharistie pose de très nombreux problèmes dès que l'on commence à se poser des questions, comme il est légitime de le faire. Et les réponses furent nombreuses, nuancées, contradictoires. Il ne m'appartient pas d'en faire l'historique, qui dépasserait mes compétences et la patience des auditeurs. Je voudrais ne retenir qu'un point, qui est né avec les exigences de la science nouvelle, au début des « temps modernes » et en lien avec les Réformes du seizième siècle : quel est le mode de présence de Jésus dans le pain et le vin eucharistiés ?

**DOSSIER** \_\_\_\_\_ **Jean-Robert Armogathe**

Il me semble convenable de rappeler d'abord l'état de la question dans la foi de l'Église catholique, du moment des Réformes jusqu'à aujourd'hui. De longues discussions ont conduit les Pères du Concile de Trente à proclamer le 11 octobre 1551, au cours de la treizième session, un décret en huit chapitres et onze canons. Ces textes sont restés jusqu'à aujourd'hui les références canoniques en la matière.

Dans ce corpus, ce qui concerne notre propos peut se ramener à six points :

a) après la consécration du pain et du vin, le Christ vrai Dieu et vrai homme est présent en corps, sang, âme et divinité, sous l'apparence de ces choses sensibles (le pain et le vin) qui existaient avant la consécration (*sub specie illarum rerum sensibilium*). Le Christ y est présent *vere, realiter ac substantialiter* : *vere*, vraiment (et non pas symboliquement), *realiter*, réellement (et non pas par convention ou par le désir des fidèles) et *substantialiter*, substantiellement (non accidentellement, c'est-à-dire non pas comme une simple efficacité ou vertu particulière, comme une influence et une activité bénéfique sur l'âme des fidèles). Le premier canon condamne la proposition contradictoire, qui soutiendrait que le Christ tout entier est présent en *signe ou figure* ou de façon *virtuelle (virtute)* ;

b) la présence de la personne du Christ exclut toute présence simultanée (compréhension) de la substance du pain et du vin : par les paroles de la consécration, la totalité de la substance du pain et du vin est convertie, transformée dans la substance de la personne du Christ (corps et sang compris) ;

c) cette conversion (*conversio*) est appelée d'une manière propre et convenable (*convenienter et proprie*) « transsubstantiation » ;

d) la présence du Christ est entière sous chacune des espèces séparées, et demeure entière dans leur éventuelle division (fragmentation des espèces du pain, division en gorgées de la quantité du vin) ;

e) la personne du Christ est présente sous les apparences du pain et du vin consacrés même en dehors de la messe ou du moment de sa consommation (communion) ;

f) l'Eucharistie doit donc être honorée d'un culte de *latrerie*, c'est-à-dire avec l'adoration-dévotion due à Dieu.

Le terme *transsubstantiation* apparaît dans une relative du canon 2 : « si quelqu'un nie cette conversion (...) que l'Église catholique nomme très justement (*aptissime*) transsubstantiation ». Le pape Paul VI, dans sa profession de foi du 30 juin 1968, a repris ces définitions et l'usage du terme, *Mysterium fidei*, 3 septembre 1965. On a cependant relevé l'absence du mot *transsubstantiation* dans les

---

## *L'Eucharistie, entre physique et dogme*

documents du concile Vatican II : certaines expressions néanmoins (« espèces eucharistiques » dans la *Constitution sur la liturgie*, n. 7, ou encore *Gaudium et Spes* n. 38 « convertuntur... ») paraissent la sous-entendre. Enfin le *Catéchisme de l'Église catholique* (n. 1374-1376) cite le chapitre 4 du décret et le canon 1 du Concile de Trente.

Les congrès eucharistiques sont des occasions de se replonger dans une perception plus aiguë du sacrement, du *mystère de la foi*. Celui qui se tint à Toulouse, en France, en 1981, fut l'occasion d'un ouvrage collectif de la revue *Communio*. Attentifs à l'invitation de Vatican II et aux exhortations de Paul VI, les rédacteurs francophones avaient réfléchi depuis plusieurs années à une approche à la fois fidèle à l'enseignement de l'Église et accessible aux préoccupations théologiques et pastorales du monde contemporain. À vingt-cinq ans de distance, ce numéro n'a pas pris une ride, mais ses auteurs ont acquis de la notoriété : on peut entre autres y trouver des contributions de l'archevêque de Munich, Joseph Ratzinger, du Père Louis Bouyer, du futur cardinal Karl Lehmann, alors professeur à Fribourg en Brisgau, de Mgr Pierre Eyt, autre futur cardinal, alors recteur de l'Institut catholique de Toulouse, du théologien lombard Mgr Giuseppe Colombo, du Père Olegario Gonzalez de Cardedal, des Pères jésuites Michel Sales et Albert Chapelle, de Mgr Claude Dagens et d'un jeune laïc, le professeur Jean-Luc Marion. Ce livre sur l'Eucharistie, *Pain nouveau pour un monde rompu* (Fayard), est à l'arrière-plan de cette intervention, comme la petite somme du Père Xavier Tilliette sur *Les philosophies eucharistiques de Descartes à Blondel* parue en 2006 (Cerf).

### **Les débats tridentins pour la rédaction du décret<sup>1</sup>**

Les théologiens et les Pères conciliaires ont traité à plusieurs reprises de l'Eucharistie, dès 1547, mais la question de la conversion fut reprise en 1551, à l'occasion de la préparation du décret et des canons sur l'Eucharistie, à partir d'ailleurs des articles établis antérieurement : quatre positions doctrinales protestantes étaient visées, celle des Réformateurs suisses, sur la présence réelle (articles 1 et 2), celle de Luther sur le mode de conversion (art. 3),

1. Les actes et documents du Concile de Trente font l'objet depuis 1901 d'une vaste publication scientifique de la *Görresgesellschaft*, Fribourg-en-Br., 1901 sqq. désignés ci après par CT, suivi du volume et des pages.

**DOSSIER** \_\_\_\_\_ **Jean-Robert Armogathe**

celle sur la conservation et le culte de l'Eucharistie et celle de la communion sous les deux espèces. Un nouvel article (le 4<sup>e</sup>) aborde à Trente la question de la suffisance de l'Eucharistie pour la rémission des péchés (les art. 2 et 10 abordent aussi le lien entre Eucharistie et justification).

En 1547, la riche intervention d'un franciscain français, le Frère Jean du Conseil, montra à la fois la connaissance précise qu'il avait des écrits des Réformateurs protestants et sa familiarité avec les écrits patristiques (CT V, 936-959). Si le terme *transsubstantiation* ne se trouve pas dans l'Écriture, le contenu en est adéquatement exprimé par les Pères comme *conversio*, *mutatio*, *transumptio*, *transformatio*, *traselementatio*. Un carme sicilien, Vincenzo da Leone (CT V, 883-892) en dit autant.

Quelques théologiens intervinrent encore en 1551 sur le mot *transsubstantiation* : plusieurs insistèrent sur la nouveauté du terme, qui ne permet pas d'affirmer son usage immémorial. Ils ont eu gain de cause, la rédaction finale se limitant à constater que *l'Église catholique appelle cette conversion, de manière très apte, transsubstantiation*. Melchior Cano, un grand théologien dominicain, souligne que la nouveauté ne serait pas un vice, puisqu'il s'agit de répondre à de nouvelles erreurs. Mais le mot, explique-t-il, a quand même ses lettres d'ancienneté, depuis le 4<sup>e</sup> Concile du Latran (1215) sous Innocent III. L'évêque de Bitonto, un franciscain (Cornelio Musso), explique lui aussi qu'il y a bien eu des termes nouveaux comme *omoousios* ou *theotokos* qui ne figurent pas dans l'Écriture mais qui ont été créés pour exprimer de manière apte des vérités dogmatiques. L'évêque de Cadix, Martino de Ayala, réclame lui aussi l'ancienneté de la chose, en termes de conversion, comme l'eau changée en vin à Cana.

Le Concile parle de la conversion de toute la substance du pain dans le corps du Christ, sans se prononcer sur la question de la forme substantielle. Il est abusif d'identifier la transsubstantiation avec une *conversion* substantielle, et Thomas d'Aquin s'est bien gardé de cette confusion : ainsi, Duns Scot a pu soutenir l'*annihilation* de la substance du pain et du vin. Par conversion, il semble bien qu'il faille entendre *une relation de liaison* entre le corps du Christ et les espèces, ce qui permet d'éviter tout mouvement local du corps du Christ, à la différence d'autres solutions (comme la *succession* de Bellarmin ou l'*introduction* de Lugo).

Le concile ne se prononce pas sur la nature des parties du pain et du vin qui demeurent après la consécration, conservant pour les

---

## *L'Eucharistie, entre physique et dogme*

désigner le mot *espèces*. On sait que de la sorte les Pères conciliaires ont voulu refuser de se prononcer sur le mode de conversion et subsistance de la matière consacrée. Ils ont tenu à n'utiliser que la philosophie commune la plus simple, et la prudence de l'ultime rédacteur, l'évêque de Vérone, Lippomano, l'emporta sur les passions des parties. Le vocabulaire est celui du sens commun, ce n'est pas celui de la métaphysique d'École.

Les deux controverses qui ont balisé la compréhension moderne de la présence du Christ dans l'Eucharistie, celle de Ratramne de Corbie († 870), et celle de Bérenger de Tours († 1088), ont éclaté au IX<sup>e</sup> et au XI<sup>e</sup> siècle, soit antérieurement à la connaissance et à l'élaboration théologique des concepts métaphysiques d'Aristote.

Les controverses du seizième siècle portèrent surtout sur les positions des sacramentaires suisses, Zwingli et Œcolampade : cela a entraîné une déformation des positions doctrinales de Luther et de Calvin, et la sous-évaluation de leurs affirmations sur la réalité de la présence. Il convient d'en tenir compte pour un juste usage œcuménique des canons conciliaires.

La situation doctrinale des controversistes, insistant sur le réalisme de la conversion, renvoie à plus tard le problème du déplacement du corps du Christ, si on identifie le corps présent dans l'Eucharistie avec le corps historique du Ressuscité. Le problème demeure d'une réflexion sur l'étendue : en admettant que la conversion se fasse, comme l'écrit Thomas, « de substance à substance »<sup>2</sup>, le double problème reste ardu, des dimensions du corps du Christ et de sa localisation, sa « présence » dans le sacrement. Thomas reste extrêmement prudent : lorsque nous disons, « le Christ est dans le sacrement », nous voulons parler d'un certain rapport (*quaedam habitudo*) qu'il a avec ce sacrement (a. 6, concl.).

### **Présence réelle et « nouvelle physique »**

La définition de la réalité et en particulier de la notion scolastique de *substance* est renouvelée par la *nouvelle physique* de Galilée et de Descartes.

2. « Dimensiones panis et vini non convertuntur in dimensiones corporis Christi, sed substantia in substantiam », *Somme Théologique*, IIIa, q. 76, a. 1, ad 3m.

**DOSSIER** \_\_\_\_\_ **Jean-Robert Armogathe**

Les réformes protestantes ont ouvert le débat philosophique sur la réalité de la présence et ses modalités<sup>3</sup>. Les excès d'une piété eucharistique réaliste ont conduit Luther à remettre en question le mode de présence du Christ dans l'hostie. On sait que chez les réformateurs, une évolution radicale se produisit : Luther refuse ce qui lui semble être une explication philosophique de l'Eucharistie et affirme que la substance du pain demeure, tandis que celle du corps du Christ s'y ajoute. Les réformateurs suisses refuseront cette réalité de présence physique et ne verront dans l'Eucharistie que le signe de l'amour montré par Jésus dans son sacrifice. Calvin, qui variera sur la question, pense que la présence, pour être efficace pour le fidèle, n'est pas pour autant réelle et encore moins physique. La controverse entraîna la partie catholique à réaffirmer dans un sens fortement réaliste la présence eucharistique : Bellarmin y consacre de nombreuses pages, appuyant ses conclusions sur les témoignages des Pères. En particulier, il s'oppose à Thomas d'Aquin, *pace tanti Doctori*, en affirmant une présence *locale* du corps du Christ à la fois au ciel et dans les hosties (Thomas parlait d'une présence sacramentelle dans les hosties : pour lui, la présence d'un corps en plusieurs lieux détruit l'essence de son unité, et ce corps cesse tout bonnement d'exister).

C'est dans ce contexte d'insistance sur l'aspect naturel de la transubstantiation, que Descartes vit l'occasion d'offrir une explication neuve et adéquate en la fondant sur sa physique, ce qui l'aurait par la même occasion qualifiée pour être enseignée dans les collèges jésuites. À l'hylémorphisme embarrassé des scolastiques, il pensait pouvoir substituer une véritable explication physique. Jusqu'aux objections que lui présente Arnauld en 1641, Descartes construit, dans la certitude de sa découverte, une explication eucharistique. Malgré les réserves de son ami le père Mersenne, la publication des Quatrièmes réponses lui permet de rendre publique sa découverte, qu'il a contrôlée chez les docteurs et dans les Conciles. Mais au lieu de rencontrer l'enthousiasme et le consensus attendus, Descartes s'aperçoit qu'aucun théologien n'accepte d'écrire une Somme tirée de ses principes et qu'on l'entraîne vers de nouvelles difficultés. Il se pique au jeu, ce sont les lettres à Mesland et à Clerelier. Mais il se rend compte des difficultés et des dangers, et se replie dans le silence, refusant de répondre aux nouvelles objections d'Arnauld en 1648.

3. Un ouvrage de référence, parmi beaucoup, celui de Francis Clark, *Eucharistic Sacrifice and the Reformation*, Londres, 1960.

---

### *L'Eucharistie, entre physique et dogme*

L'embaras d'Antoine Arnauld, jeune théologien conquis par la nouvelle philosophie, dépassait la simple curiosité :

« Mais ce dont je prévois que les théologiens s'offenseront le plus, est que, selon ses principes, il ne semble pas que les choses que l'Église nous enseigne touchant le sacré mystère de l'Eucharistie puissent subsister et demeurer en leur entier.

Car nous tenons pour article de foi que la substance du pain étant ôtée du pain eucharistique, les seuls accidents y demeurent. Or ces accidents sont l'étendue, la figure, la couleur, l'odeur, la saveur, et les autres qualités sensibles.

De qualités sensibles notre auteur n'en reconnaît point, mais seulement certains différents mouvements des petits corps qui sont autour de nous, par le moyen desquels nous sentons ces différentes impressions, lesquelles puis après nous appelons du nom de couleur, de saveur, d'odeur, etc. Ainsi il reste seulement la figure, l'étendue et la mobilité. Mais notre auteur nie que ces facultés puissent être entendues sans quelque substance en laquelle elles résident, et partant aussi, qu'elles puissent exister sans elle ; ce que même il répète dans ses *Réponses aux premières Objections*.

Il ne reconnaît point aussi entre ces modes ou affections de la substance, et la substance, de distinction autre que la formelle, laquelle ne suffit pas, ce semble, pour que les choses qui sont ainsi distinguées, puissent être séparées l'une de l'autre, même par la toute-puissance de Dieu<sup>4</sup> ».

La réponse de Descartes s'inscrit dans un souci parfait d'orthodoxie : il ne met pas en cause la transsubstantiation, mais donne une explication plausible d'une de ses conséquences : la persistance des espèces. Les espèces sont identifiées à ce moyen terme entre la substance et la sensation que Descartes appelle *superficie*. Les exemples que Descartes donne à divers endroits visent à montrer que quels que soient les changements qui affectent un corps, sa surface, sa figure, peut rester identique *numero*. On sait que Descartes entreprit, pour le père jésuite Denis Mesland, d'expliquer la présence réelle et le mode d'étendue du corps du Christ, où l'âme du Christ informant la substance du pain la transforme en substance du corps. Il ouvrit le chemin que suivit le bénédictin Desgabets (la « conjonction substantielle perfective »), puis, dans sa longue discussion avec le jésuite des Bosses, Leibniz pour qui, sans être un

4. Descartes, *Œuvres*, édition Adam et Tannery, t. IXa, p. 169.

**DOSSIER** \_\_\_\_\_ **Jean-Robert Armogathe**

dogme, la transsubstantiation représentait un cas d'école permettant d'élargir et de compléter sa doctrine des corps organisés.

Le souci d'explication physique de la présence eucharistique continue sous des formes diverses et avec des fortunes bien différentes, traversant les siècles jusqu'à la querelle des années 1950 entre Filippo Selvaggi et Carlo Colombo et, tout récemment encore, par un article dans *Divus Thomas* (2003)<sup>5</sup>. Toutes ces philosophies eucharistiques ont en commun une aporie : le miracle n'est jamais supprimé, l'inexplicable est seulement différé, l'explication reste toujours partielle et ne rend jamais compte qu'incomplètement de la foi catholique.

**Qu'est-ce que la substance ?**

Pour Aristote, la substance est *une réalité qui n'existe pas dans un autre sujet ni ne peut être attribuée à un autre sujet*, la réalité de la substance première est l'*inneitas*, la capacité de persévérer dans l'être (de subsister) sans devoir s'appuyer, être insérée sur une autre réalité, c'est une réalité concrète singulière indépendante. L'accident au contraire a pour essence l'*inalietas*, l'impossibilité d'exister sans un être substantiel. La transsubstantiation est donc « la conversion ou transformation de toute une substance dans une autre, ne demeurant de la première que les apparences ou espèces ». Chaque terme de cette définition pose difficulté : on sait que le *modus operandi* de la conversion n'a pas été tranché par le magistère catholique, et que le terme *transformation* soulève autant de problèmes que *transsubstantiation*. Autant garder ce dernier, dont le premier usage, antérieur à Thomas d'Aquin, renvoie à une définition très simple, très empirique, de la substance (et non pas à la définition aristotélicienne). Les physiques eucharistiques sont toujours parties de la définition de la substance du pain et du vin, suivant l'ordre chronologique de la conversion. La crise provient alors de l'impossibilité de répondre à la question : qu'est-ce qu'une substance ? L'évolution des théories physiques, en particulier la chimie moléculaire, a rendu la réponse plus complexe au xx<sup>e</sup> siècle qu'au xvii<sup>e</sup> siècle. Le froment contient en effet de nombreuses substances,

5. Marcello de Grandi, « La sostanza del pane e del vino e la transustanziazione eucaristica (Ipotesi di lavoro) », *Divus Thomas*, 36, 3/2003, pp. 163-196 (les informations chimiques proviennent de cet article).



---

### *L'Eucharistie, entre physique et dogme*

dont l'amidon et le gluten<sup>6</sup>, et le vin est un mélange d'eau (850-940 grammes par litre), d'alcool éthylique et d'autres « substances »<sup>7</sup>. Il s'agit donc de mélanges de nombreux composants, comprenant des parties inorganiques (eaux, sels) et des parties organiques (alcool, amidon, protéines, etc.). On peut définir le pain, à la rigueur, comme « une substance amidée » (ce qui est vrai de 85 à 92 %), mais il est ridicule de définir le vin comme « une substance alcoolisée », puisque l'eau y est prédominante.

Peut-être convient-il de ne pas suivre cet ordre. La question a traditionnellement été posée en termes de passage du pain et du vin au corps et au sang du Christ, en termes de conversion ou mutation d'une substance dans une autre, comme si les deux substances étaient organiquement équivalentes. Peut-être faudrait-il procéder autrement, en partant du résultat, et s'interroger d'abord sur la substance résultante, sur le corps eucharistiqué du Christ. On sait qu'il a été débattu de la nature de ce corps : est-il celui qui est né de la Vierge Marie, qui a été crucifié, qui est mort, qui est ressuscité et qui est assis à la droite du Père ? Rattramne a soutenu que le corps du Christ ne se trouvait pas *corporaliter* dans l'Eucharistie, mais il n'a pas approfondi la question de savoir ce qu'il était. Il exprimait ainsi une position qui fut celle d'Augustin, sur un corps spirituel, nouveau, qui n'est pas rigoureusement le corps historique. Suivant la tradition opposée d'Ambroise et la portant à l'extrême, Paschase Radbert identifia le corps eucharistique avec le corps historique du Christ. Encore fallait-il expliquer comment ce corps historique pouvait rester identique à lui-même en cessant d'être étendu et palpable :

« Apprends donc de cela, homme, qu'une chose est goûter ce qui est senti par ta bouche de chair, autre chose est voir ce qui apparaît à tes yeux de chair. Apprends que Dieu est un esprit sans lieu et partout présent. Comprends que ces choses spirituelles sont apportées devant la divine majesté dans les cieux sans transfert local ni charnel. Pense donc que s'il peut y avoir quelque chose de corporel plus

6. Surtout l'amidon ( $C_6H_{10}O_5$ )<sub>n</sub>, et le gluten en quantité variable (8 à 12 % pour les blés tendres, 12 à 15 % pour les blés durs), gluten qui à son tour est un mélange de substance protéiques (70 à 80 %), de glucides (10-15 %), de lipides (5-10 %), d'eau, de sels minéraux, de vitamines et d'enzymes.

7. Le vin est un mélange d'eau (850-940 grammes par litre), d'alcool éthylique (10 à 15 gr/l), de glycérine (4 à 12 gr/l), d'aldéides, de divers acides (citrique, malique, tartarique, tannin ou acide tannique) et de sels minéraux.

**DOSSIER** ————— **Jean-Robert Armogathe**

sublime, quand la substance du pain et du vin est commuée de l'intérieur et de manière efficace à la chair et au sang du Christ, de sorte qu'enfin après la consécration la vraie chair et le sang du Christ soient crus en vérité, et ne soient tenus par les croyants pour rien d'autre que le Christ, pain venu du ciel.<sup>8</sup>»

Ce qui est en cause, c'est le sens qu'il convient de retenir pour l'expression : « présence réelle ». Il convient de rappeler que cette expression n'appartient pas au substrat dogmatique ; chacun des deux termes fait problème. Le mot *présence* peut poser des problèmes de localisation et *l'être-là* permet mieux sans doute de dire la vérité du mystère. Le Christ est là en vérité, et de manière efficace. Thomas d'Aquin précise bien : *Christus est in sacramentum*, et non pas *continetur*, il y est, il n'y est pas contenu. La réalité, ensuite, renvoie à la *res*. Les trois adverbies du premier canon tridentin ont été soigneusement choisis, après de larges débats : *vere, realiter ac substantialiter* : la discussion a permis d'écarter *sacramentaliter*, ce qui écarte l'idée d'un corps sacramentel du Christ distinct de son corps glorieux. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, Duguet avait déjà dénoncé cette « double erreur », « de penser qu'une chair qui est unie seulement à l'âme de Jésus-Christ, mais qui n'a point satisfait pour nous, puisse nous communiquer ce qu'elle n'a pas mérité, et qu'elle puisse nous le communiquer de telle sorte qu'elle nous dispense de nous unir à la chair qui a été l'hostie d'expiation de nos péchés et qui est morte pour nous dans les tourments » (*Traité dogmatique sur l'Eucharistie*, 1727 cité par Maur. de La Taille, *Mysterium Fidei* 3, 1931, p. 627).

Il convient, plus qu'ailleurs, de rappeler les distinctions d'Innocent III, dans un texte de 1202 qui est un des premiers exemples du verbe *transsubstantiare*, une lettre à Jean, ancien archevêque de Lyon (*Cum Marthae circa*), un texte repris dans ses *Décrétales* par Grégoire IX : le *sacramentum*, qui ne fait que signifier, est la forme visible, les espèces du pain et du vin, le *sacramentum et res*

8. « Unde, homo, disce aliud gustare quam quod ore carnis sentitur, aliud videre quam quod oculis istis carnis monstratur. Disce quia Deus spiritus illocaliter ubique est. Intellege quia spiritalia haec, sicut nec localiter, sic utique nec carnaliter ante conspectum divinae majestatis in sublime feruntur. Cogita igitur si quippiam corporeum potest esse sublimius, cum substantia panis et vini in Christi carnem et sanguinem efficaciter interius commutatur, ita ut deinceps post consecrationem iam vera Christi caro et sanguis veraciter credatur, et non aliud quam Christus, panis de caelo, a credentibus aestimetur » (*De corpore et sanguine Domini* PL 120, VIII, 2).

---

## *L'Eucharistie, entre physique et dogme*

est le corps du Christ dans sa vérité, qui est à la fois signifié et signifiant, la *res tantum* est enfin la charité et l'unité signifiée. Avec des recherches contemporaines de linguistique et de logique<sup>9</sup>, il faudrait insister sur l'efficacité sacramentelle, particulièrement manifeste dans l'eucharistie.

Plus que par le concept de réalité, en effet, le corps eucharistie est là de manière efficace. Mais Jésus a institué son être-là dans le mémorial festif et religieux, sinon de la Pâque, du moins de la sphère pascale (selon que le dernier repas est le *seder de Pessah* ou seulement un repas solennisé par Jésus). Cette institution entraîne plusieurs conséquences : il s'agit tout à la fois

- du *mémorial* de la libération, de la Pâque,
- d'une *alliance* nouvelle,
- d'un *sacrifice*, dont les modalités (immutation, immolation) restent en discussion,
- d'un *don*,
- et d'un *repas*.

Nous ne pouvons pas faire en quelques instants un traité de l'Eucharistie, et certains de ces aspects sont traités par d'autres intervenants : le thème de notre propos nous conduit à privilégier le dernier aspect, celui d'un repas très particulier. Entendons-nous : il n'y a pas de continuité entre le repas et la messe, et l'action de grâce est bien la forme structurante de l'Eucharistie<sup>10</sup>. Le Christ s'offre en sacrifice, et les fidèles participent à cette action en consommant sa chair et son sang sous les apparences du pain et du vin. Quelles qu'en soient les modalités, il y a bien un sacrifice : « le pain que je donnerai, c'est ma chair, pour la vie du monde » (*Jean* 6, 51<sup>b</sup>), car « ma chair est une vraie nourriture, et mon sang un vrai breuvage » (*Jean* 6, 55). Dans ce sacrifice, « le Christ, avec son propre sang, nous a acquis une rédemption éternelle » (*Hébreux* 9, 12). La victime est ici le donateur, celui qui offre le sacrifice s'offre lui-même. Le présent, comme l'écrit Jean-Luc Marion, doit s'entendre d'abord comme un don qui se donne<sup>11</sup>. Le pain et le vin sont eucharistisés dans cette donation, ils cessent d'être du pain et du vin parce qu'ils sont *ce pain et ce vin*, « *hoc est enim corpus meum* ».

9. Irène ROSIER-CATACH, *La parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Paris, 2004.

10. Joseph RATZINGER, « De la Cène de Jésus au sacrement de l'Église », in *L'Eucharistie*, Paris, 1981, pp. 35-51 (trad. de l'allemand par Rémi Brague).

11. *Dieu sans l'être*, Paris, p. 242.

**DOSSIER** \_\_\_\_\_ **Jean-Robert Armogathe**

L'interprétation symboliste, simplement figurative, est une faiblesse de la pensée, mais l'interprétation « capharnaïte »<sup>12</sup>, concrètement réaliste, n'est pas moins déficiente. On ne peut pas plus accepter des explications exténuantes du mystère dans « une relation réelle et essentielle de contenance et de présence » entre les espèces et « le Seigneur au ciel », condamnée par Pie XII et Paul VI qu'un chosisme dont les excès ont entraîné les réactions des Réformateurs.

Il faut rappeler d'abord le lien réciproque et essentiel entre l'Église et l'Eucharistie : le nom du cardinal de Lubac s'impose ici en rappel<sup>13</sup> ; ensuite ne pas oublier l'aspect eschatologique (« je ne boirai plus de ce produit de la vigne jusqu'au jour où je boirai avec vous le vin nouveau dans le Royaume de mon Père » (*Matthieu 26, 29*) : présent *in mysterio panis*, le Christ est aussi *in mysterio passionis* et *in mysterio nostro*. Enfin, le Christ se donne comme nourriture.

Le vin et le pain ne sont pas des produits naturels, ce sont des artefacts humains (les raisins pressés donnent de l'alcool, non du vin, faire du vin consiste entre autres à guider la fermentation, tandis que le pain nécessite l'intervention humaine : pétrissage, levain, cuisson). Ce qui constitue leur substance au sens que les Pères ont retenu, c'est d'être la nourriture et la boisson. On a pu remarquer à cet égard que le pain peut servir à bien d'autres usages que nutritionnels : il peut servir d'éponge, de décoration en sculpture, voire de projectile... tandis que le vin peut aussi servir de remède, de stupéfiant, voire de détachant, ou de condiment comme vinaigre... L'idée reste que pour la définition dogmatique, est substance dans le pain et le vin ce qui les constitue comme aliment et boisson. Le pain corrompu, le vin avarié ne rendent plus manifeste le Christ, ils ne sont plus *sacramentum* du mystère. Leur substance n'est plus alors qu'une définition chimique ou organique, et elle cesse d'être réalité concrète, celle de l'aliment et de la boisson. Le Christ se donne *vraiment, réellement et substantiellement* sous les apparences sensibles de ces aliments, *factus cibus*.

C'est le point de vue de la « transmutation » d'Antonio Rosmini (1797-1857), dans ces longues pages, d'ailleurs interrompues, de *l'Anthropologie surnaturelle* où il développe de chapitre en chapitre les thèses les plus fortes de la tradition patristique sur l'assimilation

12. *Jean 6, 52* : « Comment celui-là peut-il nous donner sa chair à manger ? ».

13. Paul McPARTLAN, *The Eucharist makes the Church. Henri de Lubac and John Zizioulas in dialogue*, Édimbourg, 1993.

---

### *L'Eucharistie, entre physique et dogme*

ou la nutrition, à commencer par la communion du Christ lui-même. « Le Christ a avivé de sa vie », écrit Rosmini, « le pain et le vin, comme il arrive dans la nutrition ». Il faut lire chez le Père Tilliette le très beau chapitre sur la spiritualité eucharistique de Rosmini.

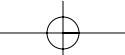
Joseph Ratzinger a souvent insisté sur la dimension matérielle du sacrement, sur sa place et son action dans la création. On pourrait rapprocher certains de ses enseignements de l'appréhension teilhardienne de l'Eucharistie, où la consécration de l'univers précède et enveloppe la consécration de l'hostie. Le pape-théologien, dans sa récente Instruction sur l'Eucharistie, *Sacramentum Caritatis* (2007) s'exprimait ainsi :

« La conversion substantielle du pain et du vin en son corps et en son sang met dans la création le principe d'un changement radical, comme une sorte de « fission nucléaire », pour utiliser une image qui nous est bien connue, portée au plus intime de l'être, un changement destiné à susciter un processus de transformation de la réalité. »

Cette réalité est complexe, et la réalité physique apparaît aujourd'hui comme « holistique » : « le monde sacramentel n'est pas discontinu avec le monde physique » (Tilliette p. 166). Si les physiques eucharistiques apparaissent aujourd'hui comme des tentatives simplificatrices pour expliquer le mystère, elles n'en ont pas moins contribué à en réaffirmer l'authentique et concrète réalité qui transpose la vie de toute chair en vie éternelle :

« celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui (...) Celui qui mangera du pain que voici vivra pour l'éternité » (*Jean*, 6, 58).

Jean-Robert Armogathe, né en 1947, prêtre de Paris (1976), Directeur d'Études à l'École pratique des Hautes Études, Sciences religieuses, Sorbonne. Président de *Communio* francophone.



*Communio*, n° XXXIII, 1 – janvier-février 2008

Jan-Heiner TÜCK

## Faire mémoire et rendre grâce

Réflexions sur le livre *Eucharistie* d'Alexandre Schmemmann<sup>1</sup>

COMME l'a remarqué le poète Paul Celan, penser et remercier, faire mémoire et rendre grâce, sont intimement liés. C'est pourquoi je voudrais d'abord vous remercier pour l'invitation qui me permet de livrer quelques-unes de mes réflexions sur l'Eucharistie au Congrès Eucharistique International de Québec.

Réfléchir sur l'Eucharistie signifie d'abord toujours penser au fait que nous n'avons pas fabriqué nous-mêmes ce que nous sommes, mais que nous l'avons reçu comme don. Nous ne nous somme pas donné la vie et, malgré toutes les « technologies de la résurrection » (Botho Strauss), nous ne sommes pas non plus capables d'arracher notre vie au gouffre de la mort. La crainte du vieillissement et de la mort ainsi que le désir de vivre plus intensément, ont mis en place aujourd'hui une industrie qui pèse des milliards. Mais la tentative des ingénieurs en biologie pour supprimer la mort et produire une vie nouvelle plus parfaite est finalement, malgré tous les succès de détail, condamnée à l'échec. Ni le caractère mortel de l'homme, ni son désir de vivre plus longtemps ne pourront être abolis par l'optimisation génétique et les techniques de clonage. Mais que se passerait-il si dès aujourd'hui la mort était vaincue et que nous puissions recevoir le don de la vie nouvelle? Les chrétiens croient que, par leur baptême, ils sont incorporés au Christ, crucifié et ressuscité, qui

1. A. Schmemmann, *Eucharistie Sakrament des Gottesreiches*, J.-H. Tück, Freiburg, 2005.

**DOSSIER** 

---

 **Jan-Heiner Tück**

a vaincu la mort et a apporté cette vie nouvelle. Les chrétiens ne vivent donc pas en vue de la mort, mais toujours à partir d'elle. D'un certain point de vue, ils ont déjà la mort derrière eux, car ils sont déjà pris dans un mouvement vers la vie qui ne connaîtra plus la mort. Ce qui n'est pas une raison pour adopter une attitude triomphaliste, car le cri du crucifié dans son abandon précède la jubilation pascale de la résurrection. C'est pourquoi, dans la célébration de l'Eucharistie, les chrétiens font mémoire de la passion du Christ, reçoivent son corps livré « pour nous » et son sang versé « pour nous », dons que Saint Ignace d'Antioche appelait « la médication de l'immortalité ». L'eucharistie nous donne un avant-goût de la gloire qui vient, elle anticipe ce que nous serons et ce que nous vivrons, que nous en ayons conscience ou non. « Quelquefois le futur vit en nous sans que nous le sachions » (Marcel Proust).

Alexandre Schmemmann (1921-1983) a incontestablement mis en lumière ce caractère eschatologique de l'eucharistie. Il fait partie des grandes figures de la théologie orthodoxe du vingtième siècle. Même s'il n'a jamais laissé planer aucun doute sur le fait que sa pensée théologique part de l'expérience de la liturgie *orthodoxe*, il a toujours montré un intérêt marqué pour les développements de l'œcuménisme. Émigrant russe venu à Paris, il a étudié dans les années quarante à l'Institut Saint Serge. La constellation de cette époque n'était pas défavorable à l'échange entre les différentes confessions. Certains théologiens orthodoxes ouverts à la culture occidentale trouvèrent à Paris un groupe de théologiens catholiques, tels Louis Bouyer ou Jean Daniélou qui avaient un sens aigu de la richesse de la liturgie orthodoxe et qui se mirent à travailler à la rénovation de la liturgie catholique par un retour aux sources. Lorsque au second Concile du Vatican la réforme liturgique fut officiellement engagée par l'Église, Alexandre Schmemmann était à Rome, comme observateur officiel de l'Église orthodoxe russe. Dans sa longue période d'activité comme professeur, puis comme doyen du séminaire orthodoxe Saint Vladimir (à Crestwood, dans l'État de New York), il avait développé dans de nombreux ouvrages un programme de théologie liturgique dont les impulsions ont été reprises bien au-delà de la théologie orthodoxe.

Son dernier livre, et peut-être le plus important, intitulé *Eucharistie, sacrement du royaume de Dieu*, est le résultat de nombreuses années de réflexion sur la « divine liturgie », l'acte central de la vie ecclésiale. L'Église vit de l'eucharistie et dans la célébration de l'Eucharistie se révèlent en même temps ce qu'est l'Église et ce à



---

*Faire mémoire et rendre grâce*

quoi elle est appelée. Cette relation, que toute eucharistologie eucharistique cherche à penser, Schmemmann l'élargit à une dimension universelle, cosmique et eschatologique de l'eucharistie. Si le Christ est déjà venu et qu'il a déjà établi le royaume du Père, ce royaume ne peut plus alors être attendu comme une grandeur à venir. Nous pouvons faire dès à présent l'expérience de la plénitude des temps. Pour Schmemmann, le lieu privilégié de cette expérience est la liturgie. C'est là que le Christ intègre les croyants dans sa vie, qui a vaincu le temps et la mort. À partir de là, on peut dire que l'eucharistie est un *passage*.

Elle nous mène de ce monde dans l'autre, puis nous fait sortir de la plénitude de la Vie pour retourner vers le quotidien. Les actes et les rites particuliers sont les stations de ce passage, et chacun d'eux joue un rôle indispensable dans la partition de la liturgie eucharistique, dont la structure fondamentale était déjà constituée dans l'Église primitive. Si l'on veut embrasser toute la signification théologique de l'eucharistie, il faut prendre en considération cette partition du début jusqu'à la fin. Schmemmann ne procède pas autrement dans son livre sur l'eucharistie. En tentant de mettre en évidence la fécondité de l'expression liturgique comme source de la théologie, il suit le programme de sa *liturgical Theology*, qui se sait inspirée par la maxime de l'Église primitive : *lex orandi est lex credendi*. Il ne s'agit pas pour lui de savoir *comment* les rubriques des livres liturgiques devraient être correctement modifiées, ni non plus d'un perfectionnement de l'*ars celebrandi*, mais bien de la manière dont se manifeste la foi de l'Église dans les prières et les rites particuliers.

En procédant ainsi, Schmemmann essaye de surmonter ce hiatus fatal entre théologie et liturgie, dont la théologie sacramentelle scolastique était largement imprégnée et qui est aujourd'hui encore déterminant dans la plupart des manuels de dogmatique. Retrouver le caractère *sacramentel* de la liturgie eucharistique dans ses expressions particulières est une des préoccupations majeures du livre de Schmemmann. Ce livre, d'autre part, n'est pas un livre de théologie pour des théologiens, mais un livre qui, après avoir analysé toutes les questions scientifiques de détail, a retrouvé une *seconde simplicité*, susceptible d'orienter toute personne croyante ou qui tente de croire. La notion de *sacrement* qui revient comme élément de liaison dans toutes les têtes de chapitre n'est pas comprise par Schmemmann dans le sens d'une « symbolique de l'exemple », comme si les rites et les actes liturgiques n'étaient que des signes sur lesquels on se

**DOSSIER** \_\_\_\_\_ **Jan-Heiner Tück**

serait entendu d'un commun accord. Schmemmann pense que les commentaires allégoriques qui interprètent par exemple la procession du prêtre vers l'ambon comme la marche de Jésus vers la prédication ou bien la « Grande Entrée » comme la mise au tombeau du Christ sont faux.

Le sacrement ne *représente* pas quelque chose, mais il le *réalise*. Signe et réalité coïncident. Si la liturgie est comprise comme *manifestation d'une autre réalité*, apparaît en toile de fond à ne pas s'y tromper la pensée patristique du symbolisme réel.

Dans ce qui suit, je voudrais vous présenter les traits fondamentaux de la pensée de Schmemmann en dégagant trois axes de réflexion. J'aimerais d'abord montrer comment la liturgie eucharistique peut être expliquée comme sacrement du règne de Dieu, comment elle permet dans un même mouvement, l'irruption de l'éternel dans le temps et le passage vers la vie qui ne connaît plus aucune mort. J'éclairerai ensuite la notion centrale de mémorial. La présence de Jésus dans l'eucharistie n'est pas un produit de la performance de la mémoire humaine, mais un don de Dieu lui-même. Dieu se souvient des hommes, même quand ceux-ci l'oublent. Dans un troisième temps je voudrais pour finir m'intéresser à la critique que Schmemmann fait de la théologie occidentale de l'eucharistie.

### **L'eucharistie comme passage**

Dostoïevski a remarqué un jour que le croyant allait à l'église pour être en contact avec d'autres mondes. L'eucharistie est le pont ou le chemin vers ces autres mondes. Au lieu d'analyser point par point les différentes étapes de ce chemin, je voudrais mettre en lumière quelques points de cette dynamique sacramentelle qui importent particulièrement à Schmemmann. Au début de la liturgie se trouve le *sacrement du rassemblement*. En passant le seuil du portail de l'église, les croyants laissent derrière eux le monde et toute l'agitation de ses préoccupations. Cet exode du quotidien n'est en aucun cas dépourvu de signification théologique. Quand de nombreux individus sortent de leurs mondes d'expérience différents pour suivre un appel (*ek-klesia*) et se réunir afin de répondre à l'invitation du Seigneur à sa table, ils forment *une communauté* et constituent l'Église. Ils représentent ce qu'ils sont depuis leur baptême : les membres de l'unique corps du Christ. On pourrait cependant penser que ce corps est séparé en deux parties : le clergé d'un côté et les

---

*Faire mémoire et rendre grâce*

laïcs de l'autre. On sait bien qu'il y a dans la tradition byzantine une compréhension « mystériologique » très efficace de la liturgie, qui fait strictement la différence entre initiés et profanes et rend par là même plus opaque la coopération bien ordonnée entre le célébrant et la communauté qui existait à l'origine. Contre cette tendance à dégrader dans la liturgie les laïcs au rang de « citoyens de deuxième classe », Schmemmann affirme qu'ils participent de manière décisive à la liturgie en tant que « concélébrants ». Parler de « concélébration » de tous les croyants ne veut pas pour autant désirer transférer à des laïcs les fonctions des consacrés. Il s'agit bien plutôt du désir d'une participation consciente et active de tous (*l'actuosa participatio*), que la constitution liturgique *Sacrosanctum Concilium* a fait explicitement sienne – un trait fondamental qu'il ne faudrait pas comprendre dans le sens d'un activisme liturgique qui consisterait à démultiplier les rôles, afin que la participation des laïcs s'exprime aussi de manière chorégraphique. Comme si l'écoute ou la prière commune ne pouvait pas être une forme de participation active ! C'est cet aspect des choses qui importe à Schmemmann. C'est pourquoi il déplore la pratique devenue habituelle chez les Orthodoxes de lire certaines parties de la prière eucharistique à voix basse, bien que cette pratique ait été totalement inconnue dans l'Église primitive. Il regrette aussi que les fidèles communient peu, ce qui est difficilement conciliable avec le commandement du Christ : « Prenez, ceci est mon corps » (*Marc 14, 22*). Toute l'assemblée des croyants doit être prise dans le déroulement de la liturgie. Schmemmann voit dans la structure dialoguée des prières eucharistiques l'expression exacte de la relation active entre le célébrant et les croyants rassemblés. L'*Amen* des fidèles – représentés par le chœur – ratifie la prière et représente un acte incontournable de la réception ecclésiale.

Après le rassemblement des fidèles on trouve dans la doxologie d'introduction : « Loué soit le royaume du Père du Fils et du Saint-Esprit ». Par ces mots est donné le but de la liturgie : l'entrée et la montée de l'Église dans le royaume de Dieu. L'avènement du Fils attendu dans le futur, Schmemmann ne cessera d'y insister contre une conception étroite de l'eschatologie comme seulement à venir, est déjà là dans le *sacrement de l'entrée*. Schmemmann fait remarquer que l'Évangile participe de la liturgie non seulement en tant que texte lu, mais aussi en tant que livre saint et « icône verbale de la révélation du Christ et de sa présence parmi nous ». Quand l'évangélaire est porté en procession jusqu'à l'ambon, son *apparition* précède la lecture et l'annonce de la parole. À l'épiphanie du

**DOSSIER** \_\_\_\_\_ **Jan-Heiner Tück**

Christ dans sa parole correspond l'accueil joyeux des fidèles, ce qui avait inspiré à Gogol la remarque suivante : « La communauté des croyants regarde l'évangile porté par les mains de l'humble serviteur de l'Église, comme si c'était le sauveur en personne ».

Puis vient *le sacrement de la parole* dans les lectures tirées de l'Écriture et l'homélie du célébrant. Dans la tradition théologique occidentale on a eu longtemps l'habitude de distinguer nettement parole et sacrement, ce qui eut pour conséquence que l'on ne voyait plus assez nettement la connexion interne entre la liturgie du verbe (*liturgia verbi*) et la célébration eucharistique (*liturgia eucharistica*). Face à cela Schmemmann fait ressortir expressément la force sacramentelle de la parole : « L'annonce de la parole est, par excellence, un acte sacramentel, car il possède un pouvoir de conversion » : il transforme l'auditeur en réceptacle de la parole, en temple de l'Esprit saint.

La prière du prêtre devant l'Évangile demandant que Dieu fasse descendre sur nous la lumière de la connaissance divine afin que nous comprenions mieux l'enseignement de l'Évangile, correspond exactement d'après lui à l'appel de la descente de l'Esprit Saint sur les offrandes. Nous ne créons de nos propres forces ni la parole de Dieu, ni la transsubstantiation, elles sont un don de Dieu. Ceci a des conséquences pour la compréhension de ce qu'est l'homélie. Pour Schmemmann, le sermon n'est pas *un discours sur l'Évangile*, mais *l'annonce de l'Évangile* lui-même. Le prédicateur doit laisser de côté sa subjectivité et ses intuitions spontanées pour laisser la place à l'Esprit qui lui ouvre la compréhension des Écritures. L'homélie ne doit pas dégénérer en affaire personnelle du prêtre ni l'ambon devenir la tribune d'une mise en scène de sa personne. Le contenu de la parole de Dieu, c'est « l'engendrement de Jésus-Christ dans l'Esprit Saint. ».

Tout comme la vie et l'annonce de la parole, l'écoute se développe dans l'Esprit saint. L'interprétation du texte et sa réception par les fidèles sont également des actes éminemment pneumatiques. Soit dit en passant, on voit ici que pour Schmemmann le critère déterminant d'un commentaire responsable n'est pas seulement l'exercice de la raison, mais surtout son accord avec la vie et la tradition de l'Église. Là où l'Écriture est séparée de sa relation à l'eucharistie, le danger est grand que des méthodes d'interprétation historico-critiques ou philologiques neutralisent la dimension de foi contenue

---

### *Faire mémoire et rendre grâce*

dans celle-ci et que, selon toute probabilité, des hypothèses scientifiques prennent la place de l'Évangile. La construction du corps du Christ ne peut pas se réaliser par des hypothèses contestables et qui le resteraient, mais par l'annonce de la parole de Dieu qui apporte la vie. Cette herméneutique de l'Écriture orientée selon le principe de la réception de l'Esprit, peut provoquer des questions en retour (quel est son rapport à la méthode historico-critique? Quelle instance décide en dernier lieu de la juste interprétation?). Il est évident aussi qu'elle peut être source de scandale pour la manière dont l'exégèse scientifique se comprend elle-même.

Puis vient le *Sacrement des fidèles*. Dans la litanie élargie, appelée *ektenie*, les prières du monde entier sont portées devant Dieu. Schmemmann à cet endroit aborde la prière pour les catéchumènes, qui avait un sens évident dans l'église primitive, mais qui est devenue probablement obsolète car anachronique, puisque l'institution du catéchuménat n'existe quasiment plus dans l'Église orthodoxe. Dans le même sens, il s'oppose au plaidoyer pour supprimer les textes difficiles à comprendre dans la liturgie. Il y voit le côté problématique d'une nouvelle manière d'apprécier les textes selon leur importance actuelle et une évolution qu'il appelle assez durement « la perpétuelle tentation du modernisme ». On prend comme échelle de valeur pour déterminer ce qui est liturgique ou ce qui ne l'est pas, le temps présent et ses préférences, au lieu de se demander quelle signification ont certaines prières dans le déroulement de la liturgie. Si l'on retient comme seul critère le modèle d'une communication et d'une communion faciles, on perd de vue le fait que certaines prières, qui paraissent encombrantes, peuvent fournir des éclaircissements sur la structure fondamentale de la messe. Contre cela, Schmemmann affirme :

« Une des fonctions essentielles de la tradition liturgique consiste à conserver toute la dimension de la conception et de l'enseignement chrétien au sujet du monde, de l'Église et de l'homme – une plénitude que ni un homme seul, ni une époque, ni une génération ne sont capables d'accueillir et de garder à eux tous seuls ».

Il s'agit en effet de garder le trésor dans lequel ont puisé toutes les générations sans réussir à l'épuiser. Il ne faut pas voir dans cette attitude un simple conservatisme, puisque Schmemmann se prononce pour des réformes liturgiques, si elles aident à dégager les structures fondamentales du service divin.

Dans le *sacrement de l'offertoire* les croyants font leur l'attitude du Christ. Ils apportent à l'autel ce qu'ils sont et ce qu'ils font sous

**DOSSIER** \_\_\_\_\_ **Jan-Heiner Tück**

la forme du pain et du vin. Ils s'inscrivent ainsi dans la logique du sacrifice du Christ. Dans l'Église primitive l'offertoire était un acte de toute l'assemblée. Chacun apportait ce qu'il voulait ou ce qu'il pouvait apporter pour les besoins de l'Église, l'entretien du clergé, pour les veuves et les orphelins, pour les pauvres. Selon Schmemmann le rite d'offertoire trouve sa source dans ce sacrifice de l'amour, et les diacres, qui étaient chargés du service de la *caritas* veillaient à ce que tous participent à l'offrande de l'amour. C'est à eux que revenait la préparation des dons pour la célébration eucharistique. Avec l'augmentation du nombre des fidèles, on a supprimé de la liturgie le rite de la réception des offrandes et organisé autrement le service de la charité. Pour Schmemmann, cette pratique a conduit à ne plus considérer le rassemblement eucharistique comme le centre de toute la vie de l'Église, de l'enseignement et de l'annonce de la parole, du service de la charité et du gouvernement des fidèles. La relation entre l'eucharistie et le sacrifice comme don pour les autres a été obscurcie.

On peut faire des réserves d'ordre théologique sur le fait de considérer la préparation des offrandes elle-même comme un sacrifice. On veut refuser l'idée que l'homme pourrait, par ses propres efforts, gagner les faveurs de Dieu ou que l'unique sacrifice du Christ sur la croix aurait besoin d'être complété. D'après Schmemmann le sens de la *proskomidie*, de la préparation des offrandes *avant* la liturgie proprement dite, consiste à offrir celui-là même qui s'est offert lui-même *avant* toutes les offrandes de l'Église. Le caractère sacrificiel de la préparation des offrandes se fonde ainsi sur le sacrifice du Christ, qui précède tout acte liturgique. Pour éclairer l'arrière-plan théologique de l'offrande, Schmemmann développe une impressionnante théologie du mémorial qui englobe toute l'histoire du salut. Au lieu de continuer à suivre les différentes stations du déroulement de l'eucharistie, je voudrais analyser plus en détail ces réflexions sur la *memoria Dei* car elles sont précieuses pour la théologie systématique contemporaine.

**Faire mémoire et rendre grâce**

« Que le Seigneur Dieu se souvienne de vous dans son royaume, dans tous les temps, maintenant, toujours et dans l'éternité. ». C'est par cette demande que commence la procession des offrandes appelée Grande Entrée. L'entrée de tous les hommes dans la mémoire vivifiante de Dieu est au cœur de la liturgie, qui se concentre dans

---

### *Faire mémoire et rendre grâce*

le mémorial de l'eucharistie. Ce n'est pas le culte d'un mort, comme si nous nous souvenions d'un ancêtre prestigieux qui serait important pour la constitution de notre identité collective. La présence de Jésus dans l'eucharistie signifie bien plutôt qu'il se rend présent de manière spirituelle comme crucifié et ressuscité. Elle est aussi peu le produit d'un effort de mémoire humaine que la transsubstantiation des offrandes n'est due à la volonté de la communauté de la leur attribuer. Mais quelle relation existe-t-il alors entre les hommes qui se souviennent et Dieu qui se rend lui-même présent ?

Schmemmann met tout d'abord en lumière le trait fondamental ambivalent de la mémoire humaine : elle peut certes faire remonter à la conscience des événements passés et faire revivre des rencontres passées avec des défunts, mais elle ne peut pas ramener les morts à la vie. La *présence* dans le souvenir rend consciente la douleur causée par l'*absence* de celui dont on se souvient, d'où, chez l'homme, la proximité du souvenir avec le deuil et la mélancolie. Le caractère fugitif et non « rattrapable » du temps, qui ne peut être totalement conservé dans les capacités limitées de l'homme à se souvenir, soulève la question de savoir si toute vie disparaît finalement et si le souvenir de celle-ci s'éteint. « Comment peut-on vivre, si l'on sait que tout va mourir ? »

Le don du souvenir distingue l'homme, mais lui fait reconnaître en même temps qu'il est entraîné secrètement vers la mort. C'est justement face à cet arrière-fond que se manifeste la force vivifiante contenue dans la *memoria Dei*. La tradition biblique considère déjà la mémoire de Dieu comme son attention entière portée à la création, sa prévoyance aimante pour les créatures. *La vie du monde dépend du souvenir de Dieu*, elle est arrachée à chaque instant de l'abîme du néant, la persistance du monde – *creatio continua* – témoigne que la mémoire du Père est une réalité. Mais dans la sphère de la création, l'homme seul est capable de se comporter en toute conscience par rapport au temps, d'anticiper sur ce qui vient ou de se souvenir de ce qui a été. Originellement, l'homme est fait pour penser à son créateur en tout ce qu'il pense et fait et pour lui rendre ainsi grâce pour le don de la vie. Schmemmann résume cette *communion dans l'acte de mémoire pas encore illimité* dans cette phrase remarquable : « L'homme répond à Dieu qui se souvient des hommes en se souvenant de Dieu. Si le souvenir de Dieu pour les hommes est le don de la vie, le souvenir des hommes pour Dieu est l'accueil de ce don qui crée la vie, son accueil constant et la croissance dans la vie ».

**DOSSIER** \_\_\_\_\_ **Jan-Heiner Tück**

Le drame du péché consiste en ceci que l'homme s'est séparé de Dieu, source de la vie, qu'il l'a oublié. Le péché, c'est l'oubli de Dieu, c'est ne pas (vouloir) reconnaître que Dieu pense à nous et par là même nous donne la vie. On comprend tout de suite alors pourquoi le péché entraîne à la mort. Cesser de penser à Dieu, c'est nous arracher à cette origine qui nous donne la vie. Ce n'est pas un hasard si le péché de l'oubli de Dieu mène à la peur de la mort, dont le goût amer ne peut pas être recouvert par les tentatives pour immortaliser son nom. La gloire posthume pâlit, les livres jaunissent, les tombes sont envahies d'herbes folles, les lettres qui y sont gravées rongées par les intempéries. Faire comme si on pouvait protéger son nom par ses propres forces contre la force destructrice du temps consiste en une illusion envers soi-même et un mensonge. Mais, pour Schmemmann, « vouloir-être-comme-Dieu » et l'oublier sont liés ; tous deux sont l'indice de la nature humaine déchue.

Cependant, et c'est là selon Schmemmann que réside la pointe sotériologique de l'incarnation, Dieu n'a pas oublié les hommes oublieux de Dieu. Il leur a envoyé Son fils qui a rétabli le souvenir de Dieu dans cet oubli de Dieu généralisé et a ainsi redonné l'accès à la source dispensatrice de vie. Jésus-Christ est l'incarnation de cette *memoria Dei*. En Lui, le Dieu éternel a pris chair et partagé la condition humaine jusque dans la mort. Mais même en mourant, Il n'a pas oublié Dieu. Le cri de celui qui fut abandonné par Dieu est l'acte de remémoration par excellence. C'est pourquoi, dans le Christ, la communion d'échange par le souvenir est une fois pour toutes devenue réalité : tout comme Dieu en Christ a pensé aux hommes oublieux de Dieu, l'homme en Christ a pensé à Dieu.

Cette triade de l'histoire du salut : création, chute et rédemption, est au fondement de la théologie du mémorial développée par Schmemmann. Avec le dépassement christologique de l'oubli de Dieu, la mémoire de l'homme connaît un changement paradigmatique. En se référant à la mémoire du Christ et en y entrant, elle s'ouvre à nouveau à la source divine de la vie. Le sombre souvenir plein de mélancolie qui voyait tout sombrer dans l'océan de la mort sans pouvoir ramener à la vie ce qui était passé commence à pâlir. Simultanément, la communion avec la *memoria Dei* vivifiante ouvre un nouveau regard sur le monde. Au lieu de recourir à lui comme à une carrière où puiser la satisfaction de ses désirs, on considère alors le monde lui-même avec sa palette si riche de couleurs et de formes et sa vie foisonnante comme le sacrement du royaume. Il devient comme transparent à Dieu. La mémoire eucharistique



---

### *Faire mémoire et rendre grâce*

ournée vers une vie qui ne connaît plus la mort accorde ce nouveau regard sur le monde et lui restitue sa sacramentalité. C'est la dimension *cosmique* de l'Eucharistie.

Le *memoriale passionis* concerne d'abord naturellement la vie et la mort de Jésus au temps de Ponce Pilate. Mais le rappel de ces souffrances, qui, chez Schmemmann, passe de manière frappante à l'arrière-plan, ne doit pas être confondu avec la réminiscence de celles d'une figure exemplaire de l'histoire mondiale. La foi part du fait que le crucifié vit et qu'il nous fait participer dans son Esprit à la vie qui n'aura pas de fin : *corpus Christi*.

Ainsi la *memoria mortis* est toujours aussi une *memoria resurrectionis*, qui inclut le passage de la mort à la vie qui ne connaît plus la mort. *Dans le temps*, la liturgie célèbre la victoire *sur le temps*. Elle est, selon Schmemmann, « l'entrée de l'Église dans la nouvelle vie de la nouvelle création, réunie dans la mémoire du Christ. » Il mentionne à nouveau ainsi la dimension eschatologique de l'Eucharistie, qui exprime ainsi sa joie et sa reconnaissance à Dieu qui ne nous a pas oubliés :

« Se souvenir continuellement de Dieu. Oui, c'est bien là que se trouvent le contenu et le but de toute chose. C'est là que se trouve la vie. »

Si l'on voulait juger de la théologie du mémorial chez Schmemmann par rapport à la civilisation contemporaine de la post-sécularisation, on pourrait penser qu'elle est une fuite, contre ce monde, dans l'esthétisme, et qu'elle est plutôt sans conséquence politique. Mais ce serait une conclusion erronée, car de savoir justement dans la foi que l'on ne peut pas produire par soi-même ce qu'il y a de meilleur, à savoir la paix et la joie, mais seulement le recevoir, donne un regard lucide sur les événements du monde. Schmemmann note ainsi dans ses cahiers :

« Voilà le paradoxe du christianisme : en cessant d'être eschatologique, il a rendu le monde eschatologique. »

Il voit justement à l'œuvre dans les utopies politiques du xx<sup>e</sup> siècle et leurs excroissances totalitaires la tragique tentative d'installer un « règne de Dieu sans Dieu » (Ernst Bloch). Et il pense que c'est là où l'on nie la force libératrice de Dieu, que sont facilement implantés des programmes d'auto-libération idéologique. Dans ce livre aussi il y a des passages où il jette un regard très critique sur le remplacement d'une « unité reçue d'en haut » par « des unités fabriquées d'en bas » de quelque forme que ce soit – jusqu'au retour des Dieux, qui promettent d'apaiser notre soif inextinguible

**DOSSIER** \_\_\_\_\_ **Jan-Heiner Tück**

de transcendance, mais qui ligotent l'homme plus profondément encore dans la dépendance.

Que face à cela, la liturgie chrétienne puisse être un facteur d'imprégnation culturelle, Schmemmann l'a mentionné dans un autre passage :

« Qu'est-ce que la véritable culture ? La communion. La participation à ce qui a surpassé le temps et la mort. »

Celui qui croit et participe à la liturgie ne confesse pas seulement sa propre limitation et sa faillibilité, il place aussi sa vie dans l'horizon de la puissance de Dieu qui surmonte le temps et la mort. Une culture qui sacrifie la relation vivante à la liturgie et la considère de plus en plus comme un objet de musée, fait le lit de cultes de remplacement douteux. On pourrait en voir des signes dans le culte du corps et de la jeunesse, mondialement répandu et largement médiatisé, qui rejette dans l'anonymat le vieillissement, la maladie et la mort. Dans le désir intense d'immortalité, qui s'exprime ouvertement dans certaines visions bio-politiques, dans la chasse aux expériences extatiques, qui, certes, permettent d'échapper ponctuellement au quotidien, mais ne peuvent pas compenser la perte de la vraie joie. Même Nietzsche, qui tendait aux chrétiens avec une joie méchante le miroir de leur incapacité à être sauvés, croyait devoir éprouver « une approbation divine de soi provenant d'une plénitude et d'une perfection animales », et ajoutait : « La fête, c'est le paganisme par excellence. ». Mais les excès dionysiaques peuvent-ils dissimuler la vacuité béante dont ils proviennent ? On peut lui opposer, avec Schmemmann, la véritable fête qui est gratifiée d'une joie que l'on ne peut se donner à soi-même.

### Étroitesses

Schmemmann a ouvertement stigmatisé les développements pervers de sa propre tradition, tels que le foisonnement byzantin de la liturgie ou l'hérésie que constitue un nationalisme clérical-politique qui méprise la *koinônia*, la communion de peuples et de terres divers que constituent les diocèses des églises orientales. En partant de sa compréhension de l'eucharistie, il a abordé le thème de deux raccourcis propres à la tradition théologique occidentale sur lesquels je voudrais m'attarder pour terminer.

Il nous avertit tout d'abord que l'on perd de vue la cohérence liturgique d'un sacrement si l'on se focalise sur la « matière » et la

---

*Faire mémoire et rendre grâce*

« forme », les questions de validité, de celui qui donne ou de celui qui reçoit. Sans nul doute il existe dans la théologie post-tridentine une tendance à ramener le canon, la Grande prière eucharistique, à un seul moment : celui de la consécration. *Comment* se passait la transformation était expliqué par la théorie de la transsubstantiation et le *quand* identifié au moment où le prêtre prononce les paroles de la consécration *in persona Christi*. L'orthodoxie, au contraire, a relevé le caractère consécrateur de l'épiclese, l'appel de l'Esprit Saint sur les offrandes et remplacé ainsi un moment par un autre. Schmemmann considère que ces deux solutions sont trop partielles. En privilégiant l'une des deux, on risque de considérer les autres parties de la liturgie comme secondaires et de les abaisser facilement au niveau d'une illustration catéchétique.

Au lieu d'expliquer comment le pain et le vin sont transformés dans le corps et le sang du Christ, il est beaucoup plus décisif pour Schmemmann de se demander ce qui arrive à l'Église quand elle célèbre la messe et comment elle est prise dans ce mouvement de passage de la mort à la vie. La dynamique de la liturgie atteint son point culminant avec la prière eucharistique, l'anaphore, mais ce ne pourrait pas être compris sans le sacrement du rassemblement des fidèles, celui de la parole de Dieu, de l'offertoire, etc.

Schmemmann voit aussi une limitation de la théologie occidentale dans l'étroite liaison instaurée entre eucharistie et sacrifice. Il ne discute pas le fait que la Cène anticipe la passion et que les souffrances du Christ et sa mort sur la croix prennent une signification théologique déterminante à travers le geste de la fraction du pain et les paroles : « Ceci est mon corps livré pour vous. »

Cependant, mettre l'accent sur son caractère sacrificiel voile son aspect eschatologique et fait perdre de vue le fait qu'elle est déjà la participation aux noces éternelles. Il faudrait que les catholiques travaillent de manière différenciée sur ces deux limitations de leur théologie de l'eucharistie, que Louis Bouyer avait déjà clairement vues. Je voudrais simplement rappeler ici que du côté des sciences de la liturgie, on met depuis longtemps l'accent sur le caractère à la fois anamnétique et épicletique de la prière eucharistique pour aller contre l'isolement de la seule transsubstantiation.

Il est vrai que la concentration théologique sur les *verba testamenti* ont aussi une certaine justification, si l'on pense qu'elles se trouvent fondées sur le Christ lui-même. Elles ne sont pas seulement la citation littéraire d'une scène qui s'est déroulée il y a bien longtemps dans la salle où s'est tenue la Cène, mais elles expriment

**DOSSIER** \_\_\_\_\_ **Jan-Heiner Tück**

*l'auto-identification* spirituelle du Crucifié ressuscité avec le pain et le vin. En accord avec la théologie à la fois réaliste et symbolique de Schemmann, on peut dire que *Jésus lui-même parle par la bouche du prêtre*. C'est la force performative de *ses* paroles qui transforme les offrandes du pain et du vin, sur lesquelles est invoquée dans l'épiclese la venue de l'Esprit Saint, dans le corps et le sang du Christ. En ce qui concerne la mise en relief de son caractère sacrificiel, Schemmann distingue entre la question de savoir si l'Eucharistie est une réactualisation (*re-praesentatio*) de l'événement unique du sacrifice de la croix et celle, très discutée dans la réflexion œcuménique, de savoir si l'eucharistie représente un sacrifice de l'Église. Il critique de manière générale la focalisation sur le caractère sacrificiel de l'Eucharistie. Schemmann pourrait toutefois reconnaître que l'entrée dans la divine liturgie et par là la participation au royaume de Dieu ne peut pas se faire sans le pardon des péchés. En d'autres termes : sans le sacrifice du Christ et sa mort sanglante pour nous, il n'y aurait ni communion eucharistique avec Dieu, ni communauté des croyants, qui irait plus loin que la mort. C'est le *Christus passus* qui se donne lui-même dans le pain et la vin et qui nous donne le pardon et la paix. Communier signifie par conséquent se laisser emporter dans cette attitude de don pour les autres. C'est pourquoi sacrifice et communion sont intimement liés. Mais la communauté eucharistique n'est pas seulement communauté au pied de la croix. Elle est aussi entraînée dans la dynamique eschatologique, et Schemmann a attiré avec raison l'attention sur ce point. Le passage de la vie à la mort serait en fin de compte une chimère, si le Christ n'avait pas vaincu la mort et n'était pas devenu justement par là « le maître de la vie » (*Actes 3, 15*). C'est de la pensée de ce don qui a vaincu la mort qu'a grandi l'action de grâce dont Schemmann a vécu et dont il a fait mémoire de manière si profonde et si incisive dans ses travaux sur la théologie de la liturgie.

Traduit de l'allemand par Françoise Brague  
Titre original : *Gedenken und danken. Überlegungen zu*  
*Alexander Schemann Eucharistie.*

Jan-Heiner Tück, théologien, directeur de *Communio*, édition allemande.

*Communio, n° XXXIII, 1 – janvier-février 2008*

Olivier BOULNOIS

## Le don de la charité

**P**OUVONS-NOUS dire : ceci est mon corps ? Que voulons-nous dire par là ?

Bien sûr, le bavardage contemporain se nourrit de prétendues évidences : « Ceci est mon corps. Mon corps m'appartient. J'en fais ce que je veux. Je décide librement de ce que j'en fais ». Tels sont les clichés dont nous sommes abreuvés.

Pourtant, une simple visite dans un Musée des arts premiers nous apprend qu'il en a toujours été autrement, et qu'il en va encore autrement pour la plus grande part de l'humanité. Le corps n'est pas fait par nous, ni fabriqué par le père et la mère. Il est encore un morceau du monde, étrange et étranger, menaçant et fragile. Il n'est d'abord qu'un mélange confus et monstrueux, celui du sang de sa mère et de son père, et il ne devient une entité unique que lorsqu'il est détaché du monde des songes, des sorts et des morts, et rattaché par un rituel au côté du père ou de la mère. Il ne devient une personne qu'en recevant une place juridique, lorsqu'il est inséré dans une lignée. Il ne reçoit son corps que lors d'une procédure d'initiation où il dépouille son corps ancien, et où il le remplace par un corps social neuf.

Bref, notre corps matériel n'est pas un corps véritable, il n'a pas de présence en lui-même. Car le vrai corps n'est pas un corps brut, un amas de cellules, un modèle génétique programmé par l'ADN, mais la relation d'image et de ressemblance entre son donné brut et la transcendance. En chacun de nous, le corps tire sa forme d'une relation entre la personne et l'altérité. Seule une société peut faire de

**DOSSIER** \_\_\_\_\_ **Olivier Boulnois**

nous un corps en faisant corps avec nous. Le corps n'est pas donné d'emblée ; il faut qu'il soit engendré par un ordre symbolique. Nous ne pouvons pas dire « ceci est mon corps », parce que nous ne le maîtrisons pas : il est engendré spirituellement par un don que nous recevons.

L'homme prétendu moderne fait-il exception à la règle ? – Il se pourrait que le malaise que connaît notre civilisation soit simplement la conséquence de son ignorance de ce fondement structural et symbolique.

Il serait facile de montrer que le christianisme respecte cet invariant anthropologique. L'incarnation de Dieu dans l'homme sous les traits du Christ, permet que le *logos*, la raison absolue et la vérité invisible, se fasse chair visible. Comme l'a dit l'anthropologue Stéphane Breton : « Le seul corps substantiel que connaisse l'Europe est celui du Christ : en lui l'être et la représentation, le modèle et l'image, se confondent. Le corps humain en revanche ne coïncide jamais avec son modèle. À la manière d'une image tâchant d'être adéquate, il est sans cesse en quête de son être »<sup>1</sup>. L'homme n'obtient son corps et son être véritable qu'en tentant d'imiter le Christ.

Le problème n'est pas de relater ce fait, il est d'explorer sa signification. Je voudrais montrer ici que l'eucharistie est la preuve la plus éclatante de ce que, pour le christianisme, l'homme reçoit son corps d'un autre. Autrement dit, que l'eucharistie est le fondement le plus nécessaire de notre existence d'hommes.

N'étant que philosophe et médiéviste, je partirai d'un concept philosophique, et je m'interrogerai sur son application à l'eucharistie dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin. Je partirai du concept de représentation. Qu'est-ce que représenter ? En quel sens l'eucharistie est-elle une représentation ? D'où mes questions : 1. La représentation est-elle image ou mémoire ? 2. Le corps véritable, mystique, du Christ est-il l'Église ou l'eucharistie ? 3. En quoi l'eucharistie nous fait-elle, par la charité, le don d'un autre corps ?

1. Stéphane BRETON (dir.), *Qu'est-ce qu'un corps ?* Carnet d'exposition du musée du quai Branly, Paris, 2007, p. 8.

## La représentation, image ou mémoire ?

Le concept de représentation est appliqué à l'eucharistie par Augustin lui-même à propos de l'office de Pâques : « Pour que nous n'oublions pas un événement qui s'est produit une seule fois (*semel*), il arrive chaque année dans notre mémoire, à chaque fois (*quoties*) que la Pâque est célébrée. Est-ce que le Christ est tué autant de fois (*toties*) ? Mais le rappel à l'anniversaire représente ce qui a été fait jadis, et ainsi, il nous fait nous émouvoir comme si nous voyions le Seigneur sur la croix »<sup>2</sup>. Pour Augustin, la représentation est avant tout un événement qui survient « dans notre mémoire » (*in memoria nostra*), un acte d'émotion intérieure, qui éprouve, sur le mode du « comme si » (*tamquam*), le sacrifice du Christ à travers la célébration de l'office de Pâques. Le rituel représente parce qu'il rappelle à la mémoire chaque année ce qui s'est produit une seule fois. Il rappelle chaque fois la mise à mort du Christ, mais il ne la répète pas.

Au terme d'un siècle de débats ravageurs sur la conversion eucharistique, au XII<sup>e</sup> siècle, le Décret de Gratien fixe la doctrine en citant Augustin : « Le Christ a été une seule fois immolé en lui-même (*in semetipso*), et pourtant, il est immolé chaque jour dans le sacrement.<sup>3</sup> » Si le Christ n'est mort qu'une fois, il se donne chaque jour dans l'eucharistie. L'eucharistie garantit l'éternel retour du même dans la répétition temporelle, la répétition dans la différence.

Pierre Lombard s'appuie sur ce texte d'Augustin qui évoque la représentation annuelle de la passion lors de la fête de Pâques. Il le généralise, pour ainsi dire, puisqu'il s'en sert pour justifier la représentation quotidienne de la messe : « ce qu'offre le prêtre est un sacrifice et une oblation, parce que c'est une mémoire et une représentation du vrai sacrifice et de la sainte immolation faite sur l'autel de la croix. Et le Christ est mort une seule fois (*semel*) sur la croix, et là il a été immolé en lui-même (*in semetipso*) ; or il est immolé chaque jour dans le sacrement, parce que dans le sacrement on fait mémoire (*recordatio*) de ce qui a été fait une seule fois.<sup>4</sup> » L'eucharistie représente le sacrifice du Christ parce qu'elle fait chaque jour

2. AUGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos*, 21, 1 (PL 36, 170).

3. Gratien, *Decretum* p. III, d.2, can.52 = Augustin, *Epistula* 98, *Ad Bonifacium* (PL 33, 363, cité par Thomas, *Somme théologique* III, q.83, a.1 sed c.).

4. Pierre LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae* IV, dist. 12, chap. 5 (Grottaferrata, 1981, II, 308).

**DOSSIER** \_\_\_\_\_ **Olivier Boulnois**

mémoire dans notre histoire de ce qui est arrivé une seule fois. L'eucharistie est au temps ce qu'une image est aux formes dans l'espace : une répétition infiniment réitérable d'un original unique. Elle fait mémoire et fait image pour un événement du passé. Elle prolonge en histoire l'origine sainte de l'humanité et c'est pourquoi elle la sauve. D'où l'affirmation essentielle et pourtant étrange que le Christ a été immolé « en lui-même » : il a été immolé une fois en lui-même, mais il est de nouveau immolé à chaque fois dans un autre. Le sacrement reproduit chaque jour dans l'altérité ce qui s'est produit une fois pour toutes (*ephapax*, *Romains* 6, 10) dans son identité.

En quel sens faut-il prendre cette représentation chez saint Thomas ? Est-ce une image reproductrice, ou un mémorial ?

Dans toute l'œuvre de saint Thomas, un seul article est explicitement consacré à l'eucharistie comme sacrifice du Christ, la *Somme théologique* III, q.83, a.1. Or là, Thomas ne parle du sacrement de l'eucharistie qu'en terme de *repraesentatio*, et même d'*imago repraesentativa* du sacrifice du Christ.

Qu'entend-il par là ? Qu'est-ce que représenter ? Le concept de « représentation », en latin comme en français, est remarquablement ambigu : il oscille entre deux sens de « re » : le « re » de la répétition, et dans ce cas, la représentation est une reproduction séparée, distincte de la chose même, le « re » du rassemblement, et dans ce cas, la représentation est une mise en présence de la chose, en chair et en os. Chez saint Thomas, la représentation désigne une mise en scène théâtrale, toujours neuve et vivante, mais aussi la poésie et sa fiction, l'image en général, l'espèce intelligible, les signes liturgiques en particulier, et tous les sacrements. Soulignons trois emplois spécifiques : 1. la représentation par excellence est celle du Verbe divin, qui représente le Père dont il est l'image parfaite ; 2. tous les sacrements représentent la Passion du Christ ; 3. mais l'eucharistie, à la différence des autres sacrements, représente la Passion d'une manière spéciale<sup>5</sup>. Elle est en effet la « remémoration de la passion passée »<sup>6</sup>.

5. T.-D. HUMBRECHT, « L'Eucharistie, "représentation" du sacrifice du Christ selon saint Thomas », *Revue thomiste*, 98 (1998) 355-386 (article remarquable, dont je me suis servi dans toute ma première partie).

6. *Somme Théologique* III, q.73 a.5 resp.



---

## Le don de la charité

En quoi l'eucharistie est-elle une représentation ? Lorsque Thomas affirme que l'eucharistie « représente » le sacrifice du Christ, le Père Roguet traduisait dans la « Revue des jeunes » qu'il « rend présent » ; d'autres commentateurs disent exactement le contraire : « *repraesentare* veut dire, non pas rendre présent, mais *figurare, exprimere, recolere, commemorare, designare, significare* »<sup>7</sup>. On touche ici aux deux pôles de la représentation. À un extrême, le pain rompu et le vin versé rendent présente la passion du Christ, à l'autre extrême, ils se bornent à en donner un signe, une image, une reproduction ou une commémoration. Manifestation ou reproduction ? – C'est d'ailleurs la même ambiguïté que l'on trouve dans le concept grec de *phantasma*, dont *repraesentatio* est la traduction latine depuis Quintilien. Ici, la question se pose : faut-il trancher ? faut-il définir un sens technique de représentation, l'un des deux pôles de ce concept, et exclure l'autre ? – Il me semble au contraire que la force du concept thomasien est d'être suffisamment ouvert pour laisser place aux deux sens : signifier à distance, dans l'absence, ou rendre présent en chair et en os<sup>8</sup>.

Tout d'abord, l'eucharistie apparaît comme une représentation parce qu'elle entend suppléer une absence. Pour Thomas, les sacrements sont précisément nécessaires comme suppléments de l'absence du Christ : « Parce que le Christ allait soustraire sa présence à l'Église, il fut nécessaire qu'il instituât d'autres ministres, qui dispensassent les sacrements aux fidèles [...]. C'est pourquoi il a confié aux disciples la consécration de son corps et de son sang, en disant, "faites cela en mémoire de moi".<sup>9</sup> » Parce que la présence matérielle du Christ n'est pas possible, les sacrements, à commencer par celui de l'eucharistie, nous en donnent un substitut et prolongent son action. Un modèle est ici mobilisé, celui de la théologie de l'icône : le Christ s'est « abandonné lui-même à <ses disciples>, de même qu'en l'absence de l'empereur, <dans l'Empire byzantin>, on expose son image pour qu'elle soit vénérée »<sup>10</sup>. Comme l'icône à la

7. R. TREMBLAY, « Mystère de la messe », *Angelicum* 36 (1959) 184-202.

8. Comme dit T.-D. Humbrecht, art. cit., p. 361 : « Ce n'est pas parce qu'une notion n'est pas expressément définie qu'elle est vide ; au contraire, en un sens, elle se trouve lourde de tous les sens possibles qu'elle revêt tour à tour ».

9. *Somme Contre les Gentils* IV, chap. 74, n. 2 ; voir 1 *Corinthiens* 11, 24.

10. *Somme Théologique* III, q.73 a.5 resp.

**DOSSIER** \_\_\_\_\_ **Olivier Boulnois**

place du prototype, la représentation supplée, c'est-à-dire remplace ou restitue la présence. L'eucharistie représente, parce qu'elle supplée une absence.

En second lieu, la représentation eucharistique est aussi une mise en scène. En effet, les paroles centrales de la liturgie eucharistique sont dites à la première personne, en récitant les paroles même du Christ (recitative), et en jouant le rôle du Christ (*in persona Christi*): «Ce sacrement représente directement la passion du Seigneur, par laquelle le Christ s'est offert en tant que prêtre et victime (*hostia*) sur l'autel de la croix. Or la victime/l'hostie (*hostia*) que le prêtre offre, est la même en réalité que celle que le Christ a offerte, car elle contient le Christ réellement; mais le ministre qui l'offre n'est pas identique réellement; il faut donc qu'il soit identique par une représentation. C'est pourquoi le prêtre qui consacre, dans la mesure où il joue le rôle (*gerit personam*) du Christ, profère les paroles de la consécration de manière récitative, dans le rôle du Christ (*ex persona christi*), pour que la victime ne paraisse pas être autre <que le Christ>. [...] Il représente la personne du Christ (*Christi personam repraesentat*).<sup>11</sup>» Ici, *persona* a gardé son sens antique de rôle théâtral. Il est inutile de souligner que c'est pourtant le même terme, avec d'autres connotations, qui fonde la dignité de la personne d'image de Dieu. Le célébrant représente le Christ au sens où il en tient lieu: il joue son rôle, il cite et récite ses paroles, il répète ses gestes. C'est pourquoi il doit suivre mot à mot les paroles de la consécration «comme si le Christ les prononçait en étant présent»<sup>12</sup>. Contrairement à certains interprètes modernes<sup>13</sup>, Thomas n'oppose pas l'incarnation d'un rôle à la récitation: il ne peut y avoir répétition en acte que parce qu'il y a récitation à l'identique du texte de la consécration.

En troisième lieu, l'eucharistie représente de manière sacramentelle. En effet, l'eucharistie est un sacrement, et tout sacrement est une sorte de représentation. Cela découle de la définition du sacrement comme signe, mais ce point doit être spécifié par une détermination ultérieure, puisque le sacrement est un signe efficace, un

11. *Scriptum super librum Sententiarum* IV, d.8, q.2, a.1, qc.4 ad 4.

12. *Somme théologique* III, q. 78 a.5.

13. R. SOKOŁOWSKI, «De la citation à la présence réelle, Petite phénoménologie de l'eucharistie», *Communio* francophone, 20/4 (1995), pp. 128-140 (article paru en anglais dans *Crisis* 12/8 (1994) 16-21).

---

## *Le don de la charité*

signe qui produit ce qu'il signifie (*id efficit quod figurat*)<sup>14</sup>. En tant que tel, il institue un rapport entre le visible et l'invisible : un signe est un ensemble de choses sensibles, une espèce visible, qui renvoie à un état de choses. Mais la difficulté redouble : le sens visé par ce signe est invisible ; même à l'instant de son institution, le signe ne renvoyait pas à un référent présent : au moment de la Cène, le pain et le vin signifiaient une réalité invisible car non encore réalisée, le sacrifice du Christ. C'est donc par anticipation que le signe a été institué, mais jamais il n'a renvoyé de manière simple et directe à un signifié visible, et il n'y renvoie toujours pas. Grégoire de Nysse l'a dit clairement : « invisible aux hommes, il s'est livré lui-même en offrande et victime pour nous. [...] Quand donc cela a-t-il eu lieu ? Lorsqu'il a rendu mangeable son corps et buvable son sang pour ses apôtres. Il est tout à fait clair en effet que personne n'aurait pu manger cet agneau, si celui-ci n'avait pas été immolé auparavant. Celui qui a donné à ses disciples son corps à manger indique ainsi clairement que l'agneau a déjà été sacrifié, car on ne pourrait manger le corps de la victime si elle était encore vivante. De la sorte, lorsqu'il a offert à ses disciples de manger son corps et de boire son sang, déjà sans que cela apparaisse, par le pouvoir de celui qui dispense le mystère, son corps avait subi le sacrifice, indiblement, invisiblement »<sup>15</sup>. Le corps véritable du Christ, son corps donné, livré sur la croix, était invisible au moment de l'institution du sacrement, et il l'est resté pour toujours, pour toutes les répétitions de ce signe dans l'histoire. Au niveau du signe, l'eucharistie est un signe sans présence intentionnelle de son signifié.

Mais, par un chiasme tout à fait remarquable, en tant que sacrement, ce signe produit aussi ce qu'il signifie. Autrement dit, en tant qu'efficace, l'eucharistie réalise ce qu'elle signifie. Si l'on réunit ces deux aspects, l'eucharistie est à la fois la représentation de l'invisible et la mise en présence de celui-ci à travers des espèces visibles. Ce n'est pas en tant que signe, mais en tant qu'efficace qu'elle y parvient. – Lorsqu'il se demande si l'eucharistie est réellement le sacrifice du Christ, Thomas donne simultanément les deux explications.

14. I. ROSIER, *La Parole efficace*, Paris, Le Seuil, 2004.

15. *Sur le délai de trois jours entre la mort et la résurrection du Seigneur*, dans *Le Christ pascal*, trad. C. Bouchet, M. Canévet, Paris, Les Pères dans la foi, 1994.

**DOSSIER** \_\_\_\_\_ **Olivier Boulnois**

Elle l'est intentionnellement, en tant qu'image, mais aussi réellement, en tant qu'efficace.

Pour expliquer le fonctionnement de la représentation, Thomas recourt d'abord à l'analogie de l'image et de son contenu représenté : « Comme le dit saint Augustin, < dans les Questions > à Simplicianus "on a coutume de désigner les images par les noms des choses dont elles sont les images ; ainsi, lorsque, voyant un tableau ou une peinture murale, nous disons : c'est Cicéron, c'est Salluste". Or la célébration de ce sacrement est une image représentative de la Passion du Christ, qui est la véritable immolation.<sup>16</sup> » Le sacrement de l'eucharistie est représentatif, non pas comme une mise en scène qui donne chair à un scénario, ou un récit qui rappelle à la mémoire ce qu'il signifie, mais comme une image visible qui montre ce qu'elle désigne. La dimension de récit, de mémoire et de répétition semble s'effacer au profit du tableau, d'une iconologie, la relation entre l'image et l'original. A-t-on affaire ici à un « platonisme sacramentel », qui permettrait de retrouver, dans l'éternité, le contact entre l'instant décisif et son expression dans notre histoire, entre l'« une fois pour toutes » du sacrifice du Christ et le signe temporel que nous pouvons reproduire quotidiennement ? Ou bien s'agit-il, malgré les apparences, de laisser à l'histoire humaine, au temps humain, la liberté de répéter dans la différence l'identité de l'instant décisif ?

Deux remarques, chez Thomas, montrent que cette identification n'est pas immédiate.

1°) Le modèle de l'image lui-même, qui semble évoquer une participation formelle entre l'original et sa copie. Thomas dit bien que la célébration de ce sacrement, signe produisant ce qu'il signifie, est « une image représentative (*imago repraesentativa*) » tandis que la Passion du Christ, est la « véritable (*vera*) immolation ». La vérité est du côté de la souffrance du Christ, tandis que la représentation n'est pas la vérité. – Qu'est-elle donc ? Précisément une « figure », une reproduction inférieure. Thomas ajoute en effet : « le Christ était immolé aussi dans les figures de l'Ancien Testament », comme le sacrifice de Melchisédech, la manne, l'agneau pascal, etc. Admirable remarque, qui a le mérite de symétriser histoire biblique et temps de l'Église, temps du judaïsme et temps du christianisme, autour du centre du monde et de l'histoire. L'eucharistie est figure,

16. *Somme théologique* III, q.83, a.1 ; voir Augustin, *Ad Simplicianum* II, q.3 (PL 40, 141).

---

## Le don de la charité

ni plus ni moins que le sacrifice de Melchisédech. Difficile remarque aussi, parce qu'elle a pour contrepartie de mettre l'accent sur la distance entre le mémorial eucharistique et le sacrifice du Christ, et qu'elle semble réduire l'eucharistie à un symbolisme.

2°) Le platonisme d'Ambroise vient conforter celui d'Augustin. Thomas cite en effet Ambroise : « le Christ s'est offert une fois, et ce <sacrifice>-ci en est la copie. En effet, de même que ce qui est offert partout est un seul corps et non plusieurs corps, de même c'est un seul sacrifice » (ad 1). Le corps du Christ est unique, le sacrifice est unique. Mais l'eucharistie en est la « copie » (*exemplum*). Pourtant, l'argument vient singulièrement réduire le réalisme eucharistique : si la relation entre le sacrifice eucharistique et celui du Christ est simplement celle de l'image à l'original, elle n'en est qu'une copie affaiblie (ce qui ne pose pas de problème dans la pensée d'Ambroise). Cela n'exclut pas évidemment la présence réelle, mais celle-ci devra venir d'ailleurs, d'une causalité surnaturelle et même miraculeuse.

L'ambiguïté inhérente à toute la théorie médiévale de la représentation est ici éclatante. – D'une part, l'image manifeste sans équivoque son original, l'image est intentionnellement ce qu'elle représente : en voyant l'image de Cicéron, on dit : « c'est Cicéron » ; en participant à la représentation eucharistique, on contemple la passion du Christ. La représentation eucharistique ne voile pas la réalité du sacrifice comme si elle ne faisait que la signifier, elle la révèle et la contient. – D'autre part, l'image n'est pas adéquate à l'original, elle reste une figure (*figura*) ou une copie (*exemplum*). Le sacrifice eucharistique est celui du Christ mais il n'est pas égal à celui du Christ. Il l'imite mais reste inférieur.

Cette ambiguïté est celle du premier sens de la représentation, c'est-à-dire celle de l'identité intentionnelle entre le rituel de l'eucharistie et son signifié, le sacrifice du Christ, est tiré du concept d'image. Mais il y a un second sens de la représentation, tiré du concept de commémoration.

C'est ce que dit Thomas : « D'une seconde manière, quant à l'effet de la passion : car par ce sacrement, nous devenons participants au fruit de la passion du Seigneur. C'est pourquoi dans une oraison dominicale secrète, il est dit : "À chaque fois qu'est célébrée la mémoire de ce sacrifice (*hostiae commemoratio*), c'est l'œuvre de notre rédemption qui s'accomplit".<sup>17</sup> » En effet, notre commémoration

17. *Somme théologique* III, q.83, a.1.

**DOSSIER** \_\_\_\_\_ **Olivier Boulnois**

renvoie à l'événement unique du Christ, elle en dépend ou elle en est la conséquence. Et ainsi, elle nous fait participer à ce qu'il a produit une fois pour toutes. Le sacrifice est à la fois pour nous et en nous. Le Christ s'est donné pour nous une fois pour toutes, mais ce don est encore donné en nous à chaque fois que nous en faisons mémoire. Notre acte de mémoire est bien une réponse et une participation au don du Christ.

Or c'est ce second sens de la représentation, la commémoration, qui est le seul à faire la différence avec l'image, avec les figures de l'Ancien Testament. Comme dit Thomas : « quant à ce second mode, il est propre à ce sacrement que le Christ soit immolé dans sa célébration »<sup>18</sup>. Car, nous l'avons vu, lorsque le sacrement représente en tant qu'image, il est au même plan que les préfigurations juives. C'est seulement en tant que mémorial que ce sacrement se distingue des figures juives, car c'est seulement en tant que commémoration de l'événement du Christ que ce sacrement est proprement le sacrifice du Christ.

Thomas souligne ce second sens en se demandant s'il est nécessaire que le sacrifice du Christ soit répété par celui de l'eucharistie. Il semble que non : « S'agissant de la puissance du sacrifice du Christ, <l'auteur de l'*Épître aux hébreux* lui attribue une puissance perpétuelle, disant qu'il nous a « acquis une rédemption éternelle » (9, 12). Or ce qui a une puissance éternelle suffit pour les actions à commettre et les actions commises, et pour cette raison il n'est pas nécessaire qu'il soit plus de nouveau répété (*iterari*). C'est pourquoi le Christ, par un seul sacrifice, a purifié pour l'éternité les sanctifiés, comme il est dit plus bas. [...] Je réponds : Il faut dire que nous n'offrons pas d'autre offrande que celle que le Christ a offerte pour nous, à savoir son sang. C'est pourquoi ce n'est pas une autre offrande, mais c'est la commémoration du sacrifice (*hostia*) que le Christ a offert »<sup>19</sup>. L'objection est massive : il semble qu'il ne soit pas nécessaire de réitérer le sacrifice du Christ. Le don absolu a été fait une fois pour toutes, il était suffisant pour sauver tous les hommes ; il semble donc inutile de le répéter. À cela, Thomas répond en deux points. 1. L'eucharistie ne prétend pas ajouter une autre grâce ou un autre acte de salut qui s'ajoute à celui du Christ. Et ceci parce que 2. L'acte de mémoire n'est pas une reproduction

18. *Somme théologique* III, q.83, a.1.

19. *Commentaire de l'Épître aux Hébreux*, chap. 10, lect. 1 (*In omnes sancti Pauli apostoli epistolas*, Marietti, pp. 392-393).

---

## *Le don de la charité*

distincte de l'original, ce n'est pas un autre événement qui ferait nombre avec le premier, mais la répétition de l'unique don. La mémoire nous met en présence de la passion, elle nous rend en quelque sorte contemporains avec l'unique don du Christ.

La représentation rituelle de l'eucharistie a donc un statut double, à la fois d'image et de mémorial. Mais il faut bien souligner que ce qu'elle a de propre, de spécifique, en régime chrétien, est d'être un mémorial : « il est propre à ce sacrement que, dans sa célébration, le Christ soit immolé »<sup>20</sup>, parce que l'eucharistie a en propre d'être un mémorial, et pas simplement une image.

Mais qu'est-ce qu'un mémorial ? L'eucharistie est-elle simplement un coup de chapeau, un hommage au passé, un acte ponctuellement dédié à la mémoire de l'événement du Christ ? Ou bien y a-t-il quelque chose qui transmet la mémoire et maintient la présence corporelle de celui qu'on commémore ? Dans ce cas, l'eucharistie n'est pas seulement « dans notre mémoire », comme dit Augustin, elle est « mémoire du Christ » au double sens, subjectif et objectif : c'est la rencontre de la mémoire que nous avons du Christ et de celle que le Christ a de nous.

Mais pour explorer ce point, il faut se demander ce que signifie l'expression « corps du Christ ».

### **Corps du Christ**

Depuis le livre du Père de Lubac, *Corpus mysticum*, on sait qu'au Moyen Âge s'est produit un renversement décisif du sens de l'expression « corps mystique ». Chez les Pères de l'Église, le corps du Christ désignait l'Église, comme chez saint Paul, et l'expression *corpus mysticum* désignait d'abord le corps eucharistique, la présence invisible du corps du Christ dans l'eucharistie. Au contraire, à partir des controverses sur la réalité de la conversion du pain et du vin, autour de Bérenger de Tours, les auteurs médiévaux ont appelé l'Eucharistie *corpus verum*, vrai corps, corps réellement présent, sous des espèces visibles. Et du coup, l'invisible a changé de camp : *corpus mysticum* s'est mis à désigner le corps ecclésial, la réalité de l'Église, considérée comme cachée. Il y avait là un risque de déséquilibre : le problème n'est pas (comme on le dit parfois) qu'en

20. *Somme Théologique* III, q.83, a.1.

**DOSSIER** \_\_\_\_\_ **Olivier Boulnois**

mettant l'accent sur la réalité du corps eucharistique, la théologie médiévale risquait de réduire la communauté à n'être plus que symbolique, mais surtout qu'elle risquait de perdre de vue l'identité symbolique et fondatrice de l'humanité réalisée par l'eucharistie.

La pensée médiévale est-elle tombée dans ce travers ? – Selon Pierre Lombard, l'espèce (la forme visible) du sacrement a une ressemblance expresse avec les deux choses qu'il manifeste : l'Église et la chair du Christ. Mais cette ressemblance est de deux sortes : celle du signe au signifié, et du contenant au contenu.

L'eucharistie est bien un sacrement, c'est-à-dire « le signe d'une chose sacrée », parce qu'elle porte une ressemblance expresse envers ce qu'elle contient et qu'elle signifie. D'un côté, le pain et le vin ressemblent à la chair du Christ qu'ils contiennent. « De même que le pain restaure et soutient le corps, que le vin réjouit et enivre l'homme, de même la chair du Christ restaure et rassasie l'homme intérieur [...] de façon spirituelle ; et le sang du Christ le réjouit spirituellement, ainsi, il l'enivre en le rendant sobre. D'où [le *Psaume* 22, 7] : Que ton calice m'enivre, et qu'il est admirable.<sup>21</sup> » De l'autre, le pain et le vin ressemblent aussi à la communauté de l'Église qu'ils signifient, mais sans la contenir. C'est ce que Pierre Lombard appelle son corps mystique, ou sa réalité mystique : « Il a en effet une ressemblance avec la chose qu'il signifie seulement, qui est l'unité des croyants : car de même qu'à partir de nombreuses graines, on fait un seul pain, et qu'à partir de plusieurs grains de raisin, le vin se rassemble en une unité, de même, l'unité de l'Église résulte (*constat*) des nombreuses personnes des fidèles.<sup>22</sup> » Et le sacrement qui signifie l'Église est aussi le corps propre du Christ : « le corps propre du Christ, qu'il a reçu de la Vierge ; car de même que le corps du Christ résulte de multiples membres purs et prémunis de la tache du péché, de même l'unité de l'Église résulte de nombreuses personnes pures et immaculées »<sup>23</sup>.

L'Église est simplement signifiée et non contenue dans le sacrement : la forme visible du pain et du vin signifie l'unité de l'Église dans toute l'histoire, mais elle ne la contient pas, parce que la société de l'Église est présente autour du sacrement, elle le déborde. En

21. Pierre Lombard, « *De Corpore Christi* », III, §.8 (ed. dans *Sententiae* II, p. 79\*).

22. *Id.* §.9 (II, 79\*). Voir P. Lombard, *Sententiae* IV, d.3, chap. 7, §.2 (II, 285) : « *res mystica* ».

23. *Id.* §.9 (II, 79\*).



---

## *Le don de la charité*

revanche, la chair du Christ est à la fois signifiée et contenue par le sacrement : il contient le corps qu'il a tiré de sa mère, et le sang qu'il a versé pour nous. « Telle est la double chair du Christ.<sup>24</sup> » Dans une société où l'image du contenant garantit une identité et promet le salut<sup>25</sup>, il est certain que signifier cette dimension et l'appliquer à l'Église est un gage de sûreté pour le croyant.

Mais pour Thomas, cette double relation peut être exposée par l'unique concept de représentation. C'est ce qu'on peut dire aussi du Temple : « Le Temple signifie (*intelligitur*) le corps du Seigneur, car de même que le Temple contenait la gloire du Dieu qui habitait en lui, de même, le corps du Christ, représentant l'Église, contient le <Fils> unique-engendré, qui est l'image et la gloire de Dieu.<sup>26</sup> » Le Christ, en tant que tête, représente son corps, qui est l'Église totale. Mais il contient en tant que tel le Fils divin. Il y a donc une double représentation, par métonymie, celle du contenu par le contenant (celle du Fils), et par synecdoque, celle du tout par la partie, du corps par la tête (de l'Église). Ce sont les deux sens possibles du corps du Christ. Celui-ci représente directement (c'est-à-dire signifie et contient) le « mystère de l'incarnation » et de la passion<sup>27</sup>, mais il renvoie indirectement à celui de l'Église, c'est-à-dire qu'il le signifie seulement.

Le véritable corps n'est pas la matérialité visible. C'est celui qui est investi d'un sens, le corps symbolique, celui qui est visé par la représentation. Thomas l'appelle, comme tous ses contemporains, le corps mystique. Il y a certes une dissymétrie, et une priorité accordée au corps eucharistique, mais le corps collectif est indirectement présent.

La question de saint Thomas sur le corps mystique dans la Somme Théologique s'intitule ainsi : « Le Christ est-il la tête (*caput*) de tous les hommes ? ». Thomas répond : l'archétype du corps des hommes réside dans la personne du Christ. Il y a pourtant une différence. « La différence entre le corps naturel de l'homme et le corps mystique de l'Église est que les membres d'un corps naturel existent

24. Pierre Lombard, « *De Corpore Christi* », §.6 (ed. dans *Sententiae*II, 78\*-79\*).

25. Voir J. Baschet, *Le Sein du père. Abraham et la paternité dans l'occident médiéval*, Paris, Gallimard, 2000.

26. Thomas, *Catena Aurea In Ioannis Evangelium* chap. 2, lect. 5 (Marietti, 1915, 402 a).

27. Thomas, *Sur la première Épître aux Corinthiens*, cap.11, lect.6 (*In omnes sancti Pauli apostoli epistolas*, Marietti, 1917, 342 b).

**DOSSIER** \_\_\_\_\_ **Olivier Boulnois**

tous ensemble (*sunt omnia simul*), tandis que les membres d'un corps mystique n'existent pas tous ensemble. Ils n'existent tous ensemble ni quant à l'être naturel, parce que le corps de l'Église est constitué d'hommes qui ont existé depuis le commencement du monde jusqu'à sa fin ; ni quant à l'être de grâce, parce que, même pour ceux qui sont en un même temps, les uns sont dépourvus d'une grâce qu'ils posséderont plus tard, tandis que d'autres la possèdent déjà. Ainsi donc on les admet comme des membres du corps mystique, non seulement parce qu'ils sont <des membres> en acte, mais aussi parce qu'ils sont <des membres> en puissance. Et certains sont <des membres> en puissance et ne seront jamais amenés à l'acte. D'autres seront un jour amenés à l'acte, et selon trois degrés : le premier est par la foi, le second par la charité sur terre, le troisième par la jouissance du ciel. Il faut donc dire que, pour la totalité du temps du monde, le Christ est la tête de tous les hommes, mais à des degrés divers.<sup>28</sup> »

Deux points sont caractéristiques dans ce texte. 1°) Comme l'a remarqué E. Voegelin, le Christ est la tête de tous les hommes, et pas seulement des membres de l'Église visible. Le corps mystique est bien l'Église, mais l'Église qui inclut toute l'humanité en puissance du salut. L'humanité n'est pas démembrée ou désavouée par l'événement du Christ. Il en va de même pour tous les hommes : qu'ils soient ou non membres de l'Église, ils ont pour tête le Christ. La véritable humanité est une humanité totale. 2°) Thomas considère la totalité des hommes du point de vue de l'histoire, comme succession dans le temps. Ainsi, la totalité de l'humanité devient rétrospectivement incluse dans l'incarnation comme événement historique. Celle-ci est le point de départ, en tant qu'objet de foi, le principe de notre progression, par la charité, et la fin dernière, en tant que béatitude poursuivie. Toute l'humanité constitue ainsi l'unique corps mystique (elle en est membre), au sens où elle est incluse en Dieu, qui se rend présent dans l'histoire, avenir compris. Par la représentation symbolique, le corps du Christ réconcilie en lui toute l'humanité.

Toute la pensée de saint Thomas met l'accent sur la réalité de la transsubstantiation – Il est d'autant plus remarquable qu'il ait toujours préservé la dimension sociale du mystère.

Le Père de Lubac a résumé et rééquilibré la théologie du corps mystique en affirmant la réciprocité des deux dimensions : l'eucha-

28. *Somme Théologique* III, q.8, a.3.

---

## *Le don de la charité*

ristie fait l'Église et l'Église fait l'eucharistie<sup>29</sup>. Les deux mouvements s'impliquent réciproquement. Le sacrement de l'eucharistie ne peut faire mémoire de l'événement du Christ que parce qu'il le présuppose comme condition et qu'il en supporte la transmission. L'Église est la présence continuée et continue du Christ dans l'histoire. Parce qu'elle est le corps du Christ, l'Église est d'abord mémoire du Christ, avant d'en faire mémoire. Là comme ailleurs, l'action suit l'être.

### **Le sacrement de la charité**

J'en viens donc à mon dernier point, qui est la relation entre l'ordre symbolique et l'éthique, entre l'eucharistie et la morale. Selon Thomas, l'eucharistie en tant que rite est un sacrifice. Pourtant, ce n'est pas un sacrifice nouveau, qui s'ajouterait à celui du Christ. C'est la mise en présence de la puissance même de l'unique sacrifice du Christ, la mise en présence de la charité du Christ répandue en tous les hommes pour les sauver. Pour celui qui entre dans cet acte de mémoire, l'eucharistie a pour effet de le faire entrer dans la charité du Christ. L'événement du Christ n'est pas seulement « dans notre mémoire », comme dit Augustin, il est aussi la « mémoire du Christ » (génitif objectif). En agissant selon les paroles et les geste de la mémoire auxquels le Christ nous exhorte, le chrétien reçoit un don plus grand encore : il pénètre dans la mémoire que le Christ a de lui. S'il est vrai que nous nous souvenons de lui par ce mémorial, il est non moins vrai qu'il s'y souvient de nous, qu'il nous introduit dans son don toujours présent. L'eucharistie unit l'homme au don de la charité que fait le Fils au Père pour les hommes.

Thomas se plaît donc à citer la définition augustiniennne de l'eucharistie comme sacrement de la charité : « L'eucharistie est le sacrement de la Passion du Christ, dans la mesure où s'y trouve parachevée l'union de l'homme avec le Christ dans sa Passion. C'est pourquoi, de même que le baptême est appelé le sacrement de la foi, qui est le fondement de la vie spirituelle, de même l'eucharistie est appelée le sacrement de la charité, qui est le lien de la perfection.<sup>30</sup> »

29. *Méditation sur l'Église*, Paris, 1953 (2<sup>e</sup> éd.), pp. 103 et 116.

30. *Somme Théologique* III, q.73, a.3 ad 3. Voir *Colossiens* 3, 14.

**DOSSIER** \_\_\_\_\_ **Olivier Boulnois**

Thomas emploie 19 fois dans son œuvre l'expression de « sacrement de la charité ». En effet, le concept de charité permet de préciser le sens et la fonction de l'eucharistie ; comme tous les autres, ce sacrement signifie et produit un effet : il signifie la charité, et il produit la charité ; d'une part, il « exprime la charité du Christ », mais de l'autre il « produit la nôtre »<sup>31</sup>. En effet, le propre de la charité est de transformer l'amant en celui qu'il aime. Or « puisque l'augmentation des vertus dans ce sacrement advient par une conversion de celui qui mange en sa nourriture spirituelle, on attribue davantage à ce sacrement un accroissement de charité qu'un accroissement des autres vertus »<sup>32</sup>. En participant à l'eucharistie, celui qui mange du corps du Christ se change dans le corps de celui qu'il aime, il devient celui à qui il s'unit. Et puisque Dieu est charité, l'homme devient davantage la charité elle-même.

Pour saint Thomas, la vertu de charité est plus excellente que tout le reste, parce que sans elle, toutes les vertus ne valent rien. La charité connecte les vertus entre elles, elle les oriente vers leur vraie fin, la fin dernière, qui est Dieu. Or Dieu est la charité et il nous donne la charité. La charité est donc appelée « lien » à la fois parce qu'elle coordonne les vertus en les orientant vers leur fin et parce qu'elle nous unit à cette fin<sup>33</sup>.

Thomas ne dit nulle part que l'eucharistie représente la charité, mais, dans le rapport de l'eucharistie à la charité, nous retrouvons les deux dimensions de l'image et du contenu réel : « Ce sacrement est le sacrement de la charité en tant qu'il en est la figure et qu'il la produit »<sup>34</sup>. Ce sacrement produit la charité, il nous met en état de la recevoir. La dimension efficace s'ajoute à la dimension représentative : le sacrement contient la présence du don divin. L'eucharistie donne un accroissement de charité à celui qui y participe. En effet, si nous faisons mémoire du don une fois pour toutes de la charité par le Christ, nous recevons ce don. C'est pourquoi il mérite bien le

31. *Scriptum super librum Sententiarum* IV, d.8, q.2, a.2, qc.3 ad 5.

32. *Scriptum super librum Sententiarum* IV, d.12, q.2, a.1, qc.1 ad 3.

33. Voir le commentaire de *Colossiens III*, 14, lect. 3, p. 140 : « Selon la Glose [de Pierre Lombard], l'homme est rendu parfait par toutes les vertus, mais la charité les connecte entre elles, et les rend persévérantes. C'est pourquoi elle est appelée *lien*. Ou bien elle est lien par sa nature, parce qu'elle est l'amour, qui unit l'aimé à l'amant. Et [Paul] ajoute *de charité*, parce que tout homme est parfait, quand il adhère à la fin ultime, à savoir Dieu, qui produit la charité ».

34. *Somme théologique* III, q.74, a.4 ad 3.

---

## *Le don de la charité*

nom de nourriture spirituelle : alors que toute alimentation visible est une assimilation de l'aliment, lorsque nous recevons et assimilons le corps du Christ, nous sommes assimilés à ce que nous recevons, la personne même du Christ. Dans l'ordre symbolique, nous devenons ce que nous mangeons. Notre corps est nourri du corps du Christ, il est fortifié par sa charité. Il participe ainsi au mouvement de retour de l'humanité vers le Père, déjà accompli par le Christ, et répété par chacun de nous dans l'acte de manger – un acte dont le sens est invisible, spirituel.

Cela nous renvoie à l'articulation entre notre corps singulier et le corps collectif de l'Église, uni au corps du Christ. En commentant le texte de *Jean* 6, 58 : « Comme mon Père qui m'a envoyé est vivant, et que je vis par mon père, de même celui qui me mange vivra aussi par moi », Thomas remarque : « Le "comme" implique sur un certain point une ressemblance entre le Christ homme et nous : <nous lui ressemblons> en ce que, comme le Christ homme reçoit la vie spirituelle par l'union à Dieu, de même nous recevons la vie spirituelle dans la communion du sacrement. Mais il y a une dissemblance : le Christ homme a reçu la vie par l'union du Verbe, auquel il est uni dans sa personne, tandis que nous sommes unis au Christ par le sacrement de la foi »<sup>35</sup>. L'eucharistie nous donne la vraie vie, la vie invisible, qui est une participation à la vie du Père. Le sang est répandu en rémission des péchés, non seulement pour un grand nombre, mais pour tous <les hommes>, selon ce passage de *1 Jean* 2 : « Il est l'expiation pour nos péchés, non seulement pour les nôtres, mais aussi pour ceux du monde entier ».

Mais ce don s'inscrit à l'intérieur d'un mouvement plus vaste : en donnant son corps, le Christ donne sa charité à tous ceux qui le reçoivent. C'est ainsi que Thomas comprend le texte de *Jean* 6, 56-57 : « Ma chair est vraiment une nourriture, et mon sang est vraiment une boisson. Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi, et moi en lui. » Voici le commentaire de Thomas : « Il mange par l'esprit autrement, par comparaison à la chose signifiée seulement, celui qui est incorporé au corps mystique par l'union de foi et de charité. Dieu fait être la foi dans l'homme, et réciproquement, <d'après> *1 Jean* 4, 16 : « Celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu, et Dieu en lui. » Et c'est ce que fait l'Esprit Saint ; c'est pourquoi il est dit au même endroit, verset 13 : « Ce qui nous

35. *In Evangelium Secundum Ioannem* VI, lect. 7., §. 7 (Marietti, 1919, p. 203 b).

**DOSSIER** \_\_\_\_\_ **Olivier Boulnois**

fait connaître que nous demeurons en Dieu, et Dieu en nous, est qu'il nous a donné <une participation> de son Esprit (*de Spiritu suo*).» Et si l'on se réfère à la consommation (*sumptio*) sacramentelle, quiconque mange de la chair et boit du sang demeure en Dieu. En effet, comme dit Augustin, il y a une manière de manger cette chair et de boire ce sang, telle que celui qui mange et boit demeure dans le Christ, et le Christ en lui.<sup>36</sup>» *Jean* 6, 56-57 lie explicitement l'acte de manger le corps du Christ et la double habitation du Christ en l'homme et de l'homme dans le Christ. C'est précisément ce que la première *Épître de Jean* appelle «demeurer dans la charité».

Le sacrement introduit donc la communion dans la charité. L'union au Christ est en même temps union avec tous ceux à qui il se donne. L'eucharistie appartient ainsi à l'éthique. – Elle répond à la question «Que faire?» (chère à Lénine et Tchernychevsky). Les seuls commandements que le Christ donne («Faites cela») ne sont pas directement moraux. Ils concernent la célébration de l'Eucharistie, le lavement des pieds et la promesse du bonheur. Or ces trois dimensions sont fondamentalement équivalentes : à travers la charité, l'eucharistie a une dimension éthique et ouvre un accès au bonheur.

«Faites cela en mémoire de moi» dit l'institution de l'eucharistie (1 *Corinthiens* 11, 24 et 25). Ce que le Christ nous enjoint de répéter n'est pas son sacrifice. Ce n'est pas non plus un rituel. C'est le don de lui-même à son Père et aux hommes. Se livrer soi-même, le don de soi pour autrui est donc la meilleure manière répéter «cela», ce que le Christ a fait : livrer son corps et verser son sang pour nous. Dans le Christ, la loi morale est déjà accomplie, l'impératif est déjà un indicatif. Ce n'est pas seulement les gestes de la Cène qu'il demande aux croyants de répéter, mais toute sa conduite de don de soi, par laquelle il se livre aux hommes par obéissance au Père. C'est dans le don de l'eucharistie que s'accomplissent tous les commandements moraux déjà connus de l'homme.

C'est pourquoi il est tout à fait logique que *Jean* donne le récit du lavement des pieds à la place du récit de l'institution de l'eucharistie. Car le lavement des pieds en est l'exact équivalent. Selon *Jean*, le Christ commande non moins explicitement : «Je vous ai donné un exemple pour que vous agissiez comme j'ai agi envers vous» (*Jean* 13, 15). *Jean* répond à la question centrale de l'éthique : Par quels moyens faire ce que nous avons à faire ? Et ici, l'action

36. *In Evangelium Secundum Ioannem* VI, lect. 6., §. 7 (Marietti, 1919, pp. 202 b-203 a).

---

### *Le don de la charité*

humaine est prise dans un mouvement ascensionnel : notre action éthique n'est pas un devoir-être inaccessible, c'est simplement l'imitation de ce que le Christ a déjà fait ; et nous savons que la meilleure manière de lui rendre ce qu'il nous a donné, c'est de faire à notre tour pour le prochain ce qu'il a fait pour nous. – L'équivalence entre les deux aspects est indiquée par la *Première Épître de Jean* : « À ceci nous avons reconnu l'amour : celui-là a donné sa vie pour nous. Et nous devons nous aussi donner notre vie pour nos frères » (1 Jean 3, 16). Le don de soi entraîne de nous mettre à notre tour en dette d'agir. L'*Épître aux Romains* établit la même équivalence : « Je vous exhorte, frères, par la miséricorde de Dieu, à offrir vos corps en victime/hostie (*hostia*) vivante, sainte, agréable à Dieu : c'est là le culte spirituel que vous avez à rendre » (*Romains* 12, 1). Les seuls sacrifices dont parle le Nouveau Testament sont le sacrifice du Christ et le sacrifice de soi dans l'éthique, comme ici. La communauté des croyants s'édifie par la répétition de l'action du Christ.

L'équivalence entre le lavement des pieds et l'institution de l'eucharistie a une autre conséquence. Elle répond à la question finale de l'éthique : peut-on être heureux ? *Jean* 13, 17 signale : « Si vous savez cela, heureux êtes-vous, si vous le faites ». – Le bonheur n'a rien d'une satisfaction mondaine, car ce que l'homme connaît dans la vérité, c'est ce que le monde ignore dans la vanité. Il consiste à réaliser par nos actes la charité que l'eucharistie signifie.

Dans son commentaire de ce passage, Thomas s'inspire d'Augustin : « Tout homme doit laver les pieds d'un autre, soit corporellement, soit spirituellement ; et il est bien meilleur, et sans controverse plus vrai, de faire cette œuvre, et que le chrétien ne dédaigne pas de faire ce qu'a fait le Christ. En effet, quand le corps s'incline aux pieds de son frère, soit un sentiment d'humilité est provoqué, soit il est confirmé, s'il était déjà présent. Et si ce n'est pas fait dans les œuvres, nous devons au moins le faire par le cœur. En effet, dans le lavement des pieds, nous est donné à entendre le lavement des taches. Tu laves donc spirituellement les pieds de ton frère, quand, autant que tu le peux, tu laves ses taches. [...] en lui remettant ses offenses, [...] ou] en priant pour ses péchés ». La célébration de l'eucharistie n'est donc pas une simple parenthèse rituelle, c'est une action qui engage tous les participants dans l'ensemble de leur vie – si quotidienne soit-elle. Ce qui fut réel une fois doit être répété chaque jour de la vie des croyants : le don de la charité. L'eucharistie n'est pas seulement une imitation de la vie du Christ, mais encore une réception de celle-ci.

**DOSSIER** \_\_\_\_\_ **Olivier Boulnois**

Nous avons parcouru trois concepts riches et multipolaires, celui de représentation, celui de corps du Christ, celui de charité. S'agissant de la représentation eucharistique, nous avons vu qu'elle hésitait entre deux sens, image ou mémorial. Seule la dimension de mémorial rend justice à sa nature de sacrement et la distingue de toutes les autres, parce qu'elle nous remet en présence de l'unique sacrifice du Christ. Mais le mémorial à son tour hésite entre l'acte contingent de faire mémoire et la présence actuelle du Christ – une présence que l'Église ne sauvegarde qu'en tant que corps mystique du Christ, parce qu'elle est la présence continuée du Christ, son corps dans l'histoire. Pourtant, le concept de corps visible et celui de corps mystique peuvent échanger leur place au Moyen Âge, parce qu'ils tournent autour d'un pivot, la charité par laquelle le Christ se poursuit dans l'Église, et donne la vie dans l'eucharistie. La charité est donc l'axe qui donne sens et vérité à l'eucharistie.

En définitive, seul le Christ peut dire : « ceci est mon corps ». Nous ne pouvons le dire que dans la mesure où nous le recevons à notre tour. Nous le recevons dans les deux dimensions qui font notre corps invisible et véritable, le corps de l'eucharistie qui fait l'Église, le corps de l'Église qui fait l'eucharistie. C'est bien le don de la charité qui est à la fois notre origine absolue, le présent qui nous est donné et notre avenir décisif.

Olivier Boulnois, marié, quatre enfants ; membre du comité de rédaction francophone de *Communio* ; École pratique des Hautes Études.



Marc PELCHAT

## Le corps du Christ, eucharistique et ecclésial

**D**ANS la culture présentement dominante en Occident, l'action sacramentelle accomplie par les chrétiens pour faire mémoire de l'acte rédempteur et fondateur de l'Alliance nouvelle risque souvent de mettre l'accent sur l'union personnelle à Dieu bien plus que sur la « fraternité en Christ » entraînée par la communion à son corps livré et à son sang versé. L'existence chrétienne est aujourd'hui regardée par plusieurs comme un « seul à seul » avec Dieu, alors que la dimension ecclésiale de cette existence est tout au plus comprise comme une nécessité sociologique, comme le résultat de l'addition de ceux que la grâce met en relation avec Dieu. On considère moins la célébration eucharistique comme l'acte sacramentel dont l'aspect central est la communion fraternelle, cette communion que les Pères de l'Église considèrent unanimement comme une « extension de la vie trinitaire ». Bien souvent, l'Eucharistie est plutôt regardée comme un sacrement qui est certes célébré par l'Église, mais en vue de la participation personnelle à la vie de grâce, en union avec une multitude d'autres individus. Cette tension entre la dimension sociale de l'Eucharistie et sa dimension de culte personnel n'est pas nouvelle dans l'histoire de l'Église<sup>1</sup>.

1. Jean COMBY, « L'Eucharistie au XX<sup>e</sup> siècle, le temps des renouveaux » dans Maurice BROUARD, éd., *Encyclopédie de l'Eucharistie*, Paris, Éditions du Cerf, 2002, pp. 291-312.

**DOSSIER** \_\_\_\_\_ **Marc Pelchat**

C'est pourquoi une théologie du corps du Christ, considérée simultanément en contexte ecclésial et en contexte eucharistique, nous permet de ressaisir la réciprocité entre Église et Eucharistie.

On sait que les Pères de l'Église n'ont cessé de reprendre l'image paulinienne du corps pour exprimer la réalité de la communauté ecclésiale dans ses deux composantes humaine et mystique. Or ils montrent aussi que cette unité dans le corps du Christ est manifestée et communiquée dans l'Eucharistie. Que peut dire une théologie du corps du Christ au sujet de l'Eucharistie et de l'Église? Comment l'Eucharistie peut-elle aider à comprendre que la vie en Église est essentielle à l'existence chrétienne? À quelle ecclésiologie renvoie la célébration de l'Eucharistie dont on dit qu'elle construit le corps du Christ? Le renouveau convergent de l'ecclésiologie eucharistique, dans l'Église catholique et dans l'Église orthodoxe, a influencé de nombreux énoncés doctrinaux qui soulignent le lien infrangible existant entre l'Église et l'Eucharistie en sauvegardant la corrélation entre communion eucharistique et communion ecclésiale à l'unique corps du Christ<sup>2</sup>.

### **La communion au corps du Christ**

Le propos de cette réflexion théologique qui, comme toute théologie, part de la foi pour aller à la foi, consiste à reprendre une idée centrale de la littérature patristique des huit premiers siècles du christianisme, remise en valeur par des théologiens contemporains récemment disparus comme le jésuite Henri de Lubac et le dominicain Jean-Marie Roger Tillard, à savoir que l'Église et l'Eucharistie constituent deux mystères qui sont intérieurs l'un à l'autre, tous deux reliés à la communion au corps du Christ. Dans la célébration du mémorial de la Pâque du Christ, les chrétiens, qui y reconnaissent la présence du Christ total, et donc de son corps, se reçoivent comme le corps ecclésial du Christ. La manifestation corporelle de la démarche de la communion eucharistique en fait aussi, pour chaque membre du corps ecclésial, une expression symbolique de l'offrande de son propre corps « en sacrifice vivant et saint, agréable à Dieu » (*Romains* 12, 1).

2. Hervé LEGRAND, « L'ecclésiologie eucharistique dans le dialogue actuel entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe » dans *Istina* LI, 4, octobre-décembre 2006, pp. 354-374.

## Le corps du Christ, eucharistique et ecclésial

La célébration de l'Eucharistie se révèle déterminante pour la constitution du corps ecclésial du Christ. En elle, le mystère trinitaire est à l'œuvre, selon l'intuition que les Pères de l'Église ont développée en abondance, « l'intuition que Dieu veut vivre dans l'homme ce qu'il vit dans la Trinité<sup>3</sup> ». En constituant l'Église sur le groupe initial des Apôtres, puis en l'animant par le don de l'Esprit Saint et de l'Eucharistie pour réaliser, à partir de membres disparates, son corps mystique, le Christ a communiqué l'unité qui subsiste dans la Trinité. Cette relation du Christ à Dieu dans la Trinité, qui est au centre même de l'Eucharistie, est fondamentale parce qu'elle fonde notre communion avec la vie trinitaire et la communion entre nous. C'est la conviction que l'on trouve bien présente chez les Pères grecs et latins. Celui dont l'ecclésiologie est le plus fortement eucharistique, parmi les Pères grecs d'après le concile de Nicée, est Cyrille d'Alexandrie<sup>4</sup>. On peut ainsi lire dans son *Commentaire de l'Évangile de saint Jean* :

« Or, si nous sommes tous concorporels entre nous dans le Christ, et non seulement entre nous, mais aussi avec lui, c'est-à-dire avec celui qui est en nous par sa propre chair, comment désormais ne sommes-nous pas tous manifestement un entre nous et dans le Christ<sup>5</sup> ? »

Par nature, le Fils est un avec Dieu son Père, il est dans le Père et le Père est en lui, en vertu du lien et du mode substantiel de leur unité. Semblablement, nous aussi, en recevant la foi en lui, nous sommes unis entre nous et avec Dieu, corporellement et spirituellement<sup>6</sup>. »

L'on pourrait multiplier les textes de ce genre, montrant qu'en recevant le don et la tâche de l'unité dans le corps du Christ, nous sommes en même temps introduits dans la vie trinitaire. Dans son bel ouvrage *Chair de l'Église, chair du Christ. Aux sources de l'ecclésiologie de communion*, Jean-Marie R. Tillard a littéralement creusé les sources néo-testamentaires et patristiques pour montrer à quel point, dans la vie authentique du chrétien, c'est le Christ

3. Gilbert KONGS, « Les Pères et l'Église » dans *Connaissance des Pères de l'Église* 96, décembre 2004, p. 2.

4. Kallistos T. WARE, « Comment l'Église est-elle eucharistique ? Ecclésiologie eucharistique (Église orthodoxe) » dans Maurice BROUARD, éd., *Encyclopédie de l'Eucharistie*, Paris, Éditions du Cerf, 2002, p. 658.

5. CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Commentaire de l'Évangile de saint Jean XI, 11*, col. 999c. Cité par G. Kongs d'après une traduction de M.-O. Boulnois.

6. *Ibid.*, col. 994bc.

**DOSSIER** \_\_\_\_\_ **Marc Pelchat**

lui-même qui vit dans le croyant aussi bien que le croyant vit dans le Christ, toujours saisi dans son lien avec le Dieu Père et Esprit<sup>7</sup>. Le croyant qui vit dans le Christ est toujours saisi dans sa relation avec les autres croyants qui sont introduits dans la même vie trinitaire et qui ont part au même pain. « Cette nécessaire symbiose ou communion du visible et de l'invisible, du communautaire et du personnel, du hiérarchique et du charismatique (au sens traditionnel du terme), du local et de la catholicité, permet seule de cerner la nature de l'Église de Dieu<sup>8</sup> ».

Point culminant de la visite de Dieu faite en Jésus Christ, l'événement pascal lie étroitement le mystère de la mort et de la résurrection du Seigneur à celui du dernier repas où paroles et gestes manifestent l'acte d'amour en train de se produire<sup>9</sup>. La synaxe eucharistique se donne ainsi à comprendre comme le mémorial sacramentel de l'événement pascal où culmine cette visite de Dieu faite à l'humanité. L'action eucharistique actualise l'amour manifesté par Dieu lorsqu'il visitait en Jésus Christ l'humanité souffrante et nous laissait son Esprit vivifiant pour refaire cela en mémoire de Lui. Et l'Église de Dieu se situe elle-même en ce point précis où elle prend chair dans l'acte de l'*agapè* de Dieu accompli une fois pour toutes. Elle est sacrement de l'amour eucharistique.

Né de l'événement pascal, le foyer de l'Église se situe dans la célébration de l'Eucharistie. En recevant l'unité dans le corps du Christ, les chrétiens sont incorporés à Lui dans le même mouvement où ils sont incorporés à l'Église. C'est pourquoi l'ecclésiologie de communion, celle d'une Église qui prend corps dans la condition humaine et dans la chair des peuples pour en réaliser l'unité, découle directement de la célébration du mystère du Christ dans l'Eucharistie. Elle célèbre le mystère de l'union du Christ à l'humanité, de l'union du Christ à Dieu et de l'union de l'humanité à Dieu qui ne cesse de rassembler son peuple. Ainsi que le rappelait l'Exhortation apostolique post-synodale *Sacramentum Caritatis*<sup>10</sup>, l'Eucharistie se révèle ainsi « constitutive de l'être et de l'agir de

7. Jean-Marie R. TILLARD, *Chair de l'Église, chair du Christ. Aux sources de l'ecclésiologie de communion*, Paris, Éditions du Cerf, 1992, p. 15.

8. *Ibidem*, p. 156.

9. Jean-Marie R. TILLARD, *Je crois en dépit de tout*, Paris, Éditions du Cerf, 2001, p. 29.

10. BENOÎT XVI, Exhortation apostolique post-synodale *Sacramentum Caritatis*, Cité du Vatican, Libreria editrice vaticana, 2007, n. 15.

## Le corps du Christ, eucharistique et ecclésial

l'Église». Il faut comprendre cette affirmation dans un sens spirituel concret.

Du corps eucharistique du Christ au corps ecclésial il existe une continuité que l'antiquité chrétienne a soulignée en exprimant de diverses façons l'unicité du « corps historique » né de la Vierge Marie, du « corps sacramentel » rendu présent dans l'Eucharistie et du « corps ecclésial » constitué par le sacrement de l'autel<sup>11</sup>. Ce sont là des données anciennes et traditionnelles qu'il n'est pas inutile aujourd'hui de rappeler à notre conscience chrétienne, parce qu'elles peuvent nous aider, à travers ce symbolisme du corps, à saisir les effets concrets de l'Eucharistie pour notre propre existence chrétienne, pour la vie communautaire et pour l'agir de l'Église dans le monde. En donnant aux apôtres l'Eucharistie et l'Esprit Saint, le Christ constituait déjà l'Église comme son corps, ainsi que l'écrit l'apôtre Paul aux chrétiens de Corinthe : « vous êtes le corps du Christ et membres chacun pour sa part » (1 *Corinthiens* 12, 27). N'avait-il pas énoncé un peu auparavant : « De même, en effet, que le corps est un, tout en ayant plusieurs membres, et que tous les membres du corps, en dépit de leur pluralité, ne forment qu'un seul corps, ainsi en est-il du Christ. Aussi bien est-ce en un seul Esprit que nous tous avons été baptisés pour ne former qu'un seul corps, Juifs ou Grecs, esclaves ou hommes libres, et tous nous avons été abreuvés d'un seul Esprit » (1 *Corinthiens* 12, 12-13). Le projet de Dieu, qui est comme condensé dans l'Eucharistie, se trouve dès lors exprimé par l'Église et dans l'Église, « réalité qui est la seule à pouvoir reconnaître la Résurrection pour inviter les hommes à s'asseoir à la table de Dieu »<sup>12</sup>.

11. Il ne s'agit pas ici de souscrire sans critique au renversement opéré par la doctrine eucharistique féodale qualifiée de « réalisme eucharistique » et qui postule une unité essentielle entre le corps historique de Jésus, l'hostie du sacrement eucharistique et l'Église. Il s'agit plutôt d'une continuité dans la mise en œuvre des signes, le Christ, l'Eucharistie et l'Église étant le(s) sacrement(s) de la rencontre avec Dieu. La célébration eucharistique de l'Église est comprise comme le mémorial de ce qui a été accompli par le Christ une fois pour toutes.

12. Gilbert KONGS, « Les Pères et l'Église » dans *Connaissance des Pères de l'Église* 96, décembre 2004, p. 4.

## **Le réalisme de la théologie du corps du Christ, corps eucharistique et ecclésial**

Ceci nous amène à considérer le réalisme des figures variées utilisées pour traduire le mystère chrétien. Les images inspirées du corps humain, dont la structure et la croissance sont évocatrices de la construction spirituelle, sont très fréquentes dans les Écritures pour parler de la vie dans le Christ et de la vie dans l'Église. On trouve en effet une multitude de figures pour nous décrire l'Église ou la vie en Église. Les symboles architecturaux (arche, tour, trône, temple, maison, cité) sont particulièrement présents pour représenter la cohésion de l'Église, mais l'image du corps a revêtu une importance particulière en raison de son usage traditionnel fondé sur l'analogie paulinienne du corps du Christ. L'usage des analogies, des images et des symboles comporte des dangers inhérents, une application trop matérielle de celles-ci pouvant conduire à des conclusions erronées ou absurdes, en modelant le mystère de l'Église sur des figures réductrices. Par exemple, un Henri de Lubac a voulu montrer que les analogies tirées de l'ordre social et politique, assimilant trop l'Église à une organisation ou à une « société » comportent ce risque d'application trop stricte. D'où la nécessité et l'utilité de multiplier les analogies, même et surtout les plus paradoxales, afin de les corriger l'une par l'autre. De cette manière, si la figure du corps du Christ évoque l'unité, celle d'épouse du Christ évoque davantage l'altérité.

Quelle que soit l'image employée pour dire l'Église, elle signifie pour nous que la communion ecclésiale reproduit la vie trinitaire et nous y introduit. C'est dans la droite ligne des Pères que le même Henri de Lubac pouvait écrire que « l'Église est une mystérieuse extension de la Trinité dans le temps, qui non seulement nous prépare à la vie unitive, mais nous y fait déjà participer. Elle vient de la Trinité, et elle est pleine de la Trinité »<sup>13</sup>. Cette famille de Dieu, cette maison où Dieu habite, cette construction spirituelle de pierres vivantes, elle est faite pour rassembler l'humanité plongée dans l'histoire et convoquée à y rencontrer son Dieu. Pour traduire cette participation à la fois personnelle et collective à la vie trinitaire,

13. Henri DE LUBAC, *Paradoxe et mystère de l'Église*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, pp. 48-49.

---

### *Le corps du Christ, eucharistique et ecclésial*

l'image du corps se révèle être bien davantage qu'une image parmi d'autres. Elle renvoie au réalisme de l'incarnation et de la rédemption.

À la recherche de cette intuition du christianisme à propos du mystère de Dieu qui se fait chair dans le Christ et dans l'Église, nous nous tournons vers Jean l'évangéliste et l'apôtre Paul pour saisir le développement de la pensée chrétienne sur le corps du Christ. L'évangéliste insistait davantage sur l'union mystique comme principe de circulation de vie, et l'apôtre davantage sur les liens d'unité et de charité et sur le rôle de chacun dans le Tout<sup>14</sup>. Sur cette piste, ils furent suivis fidèlement par les Pères de l'Église. Par contre, l'emploi de l'expression « corps mystique », utilisée en contexte eucharistique aussi bien qu'ecclésial, n'est pas de Paul ni d'aucun autre auteur néo-testamentaire. L'expression s'est développée plus tardivement, et en contexte eucharistique, avant d'en arriver à désigner l'Église<sup>15</sup>. Lorsqu'il apparaît dans l'histoire, l'emploi *Corpus mysticum* désigne l'Eucharistie et « ne s'entend pas encore de l'Église... [car] c'est dans l'exposé des doctrines concernant les rapports de l'Eucharistie et de l'Église que *Corpus mysticum*, grâce à une inversion qui ne se réalisa que par étapes, en vint à prendre [...] la signification générale qu'il a conservée depuis lors »<sup>16</sup>. Cette évolution du concept de « corps mystique » s'est faite en cherchant à distinguer chez le Christ, tout en les mettant en rapport l'un avec l'autre, le corps né de la Vierge, le corps eucharistique et le corps *quod est Ecclesia* (le corps que constitue l'Église).

Mais au-delà d'une évolution du sens, l'enquête autrefois conduite par le Père de Lubac dans son ouvrage *Corpus mysticum*, a permis de remettre au jour un mode de pensée davantage symbolique et inclusif pour désigner ce qui concerne le Christ et l'Église. Il s'agissait de ressaisir le mouvement profond en action dans l'affirmation d'un mystère considéré dans sa totalité, où le corps du Christ est perçu comme passant du Christ seul (mais contenant déjà

14. Henri DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris, Éditions du Cerf, 1938, pp. 17-21.

15. On peut attribuer cette « découverte » à Henri de Lubac dont l'étude *Corpus Mysticum* fut l'occasion d'illustrer comment, en théologie, un concept reçu comporte une histoire complexe.

16. Henri DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Étude historique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1948, p. 19.

**DOSSIER** \_\_\_\_\_ **Marc Pelchat**

l'Église), par le Christ eucharistique qui était le Christ répandu et communiqué à tous en nourriture, au Christ total, au corps total qui est le corps du Christ en nous, le corps ecclésial. C'est le rapport d'un niveau de lecture à un autre dans le mystère du Christ considéré dans sa totalité qui permet de comprendre la réalité totale signifiée par l'expression « corps du Christ ». En passant peu à peu du corps eucharistique au corps ecclésial, le qualificatif de « mystique », appliqué de plus en plus souvent à l'Église par les théologiens scolastiques, ne cesse pas de toujours situer l'Église en contexte eucharistique. Dans la pensée de toute l'Antiquité chrétienne, « l'accent est tellement mis sur l'Église que si, dans un exposé concernant le mystère eucharistique, se rencontre sans plus le mot 'corps du Christ', c'est souvent non l'Eucharistie, mais l'Église que ce mot désigne<sup>17</sup> ». Mais dès le moment où on ne verra plus la constitution du corps ecclésial comme l'aboutissement normal du sacrement eucharistique, son contenu ecclésial assurant la « vérité » et « l'intégrité » de l'Eucharistie, « le corps ecclésial se détache déjà de l'Eucharistie »<sup>18</sup>.

Cependant, bien ou mal comprise, l'expression « corps mystique » sera retenue contre vents et marées par l'Église. On peut dire que c'est l'emploi de plus en plus fréquent mais peut-être un peu confus, pour désigner l'Église, de l'expression *corpus mysticum*, qui a poussé un théologien comme de Lubac à en rechercher l'origine eucharistique et la signification ecclésiologique. Si les conciles mentionnent rarement l'expression elle-même, la réalité qu'elle sous-entend se trouve présente, dans le sens d'une perception de l'Église comme communion au mystère trinitaire dans le Christ avant d'être société ou structure. Le Concile Vatican II n'a pas manqué de souligner que parmi toutes les figures que proposent les Écritures et la Tradition pour faire connaître la nature intime de l'Église sous des images variées, c'est celle du corps, étroitement associée à celle d'épouse, qui manifeste de la manière la plus « réaliste » ce qu'est la communauté des croyants. Ainsi, la constitution dogmatique conciliaire de Vatican II sur l'Église précise :

Dans la nature humaine qu'il s'est unie, le Fils de Dieu, en triomphant de la mort par sa mort et sa résurrection, a racheté l'homme et l'a transformé en une nouvelle créature (*Galates 6, 15* ;

17. *Ibidem*, p. 23.

18. *Ibidem*, p. 276.



---

## *Le corps du Christ, eucharistique et ecclésial*

2 *Corinthiens* 5, 17). En effet, communiquant son esprit à ses frères qu'il a appelés de toutes les nations pour les rassembler, il a fait d'eux, mystiquement, son corps<sup>19</sup>.

Et les Pères du Concile ajoutent, en parlant des sacrements, notamment le baptême et l'Eucharistie : « Par le baptême, nous sommes conformés au Christ (...). Participant réellement au corps du Seigneur dans la fraction du pain eucharistique, nous sommes élevés à la communion avec lui et entre nous.<sup>20</sup> » C'est dans cette perspective que nous pouvons parler du réalisme de la théologie du corps du Christ, corps eucharistique et ecclésial.

Tout en étant déjà réellement le corps du Christ, l'Église ne le constitue pas encore en son plein achèvement. Elle est, selon l'expression de Tillard, comme « une greffe de communion sur le corps blessé de l'humanité déchirée<sup>21</sup> ». Elle demeure pour nous « ce mystérieux organisme qui ne sera pleinement actualisé qu'à la fin des temps »<sup>22</sup>. S'il est impossible cependant que tous les aspects visibles de l'Église, au cours de son pèlerinage sur la terre, coïncident parfaitement, dans l'état actuel, avec sa réalité d'élément constitutif du mystère chrétien, il importe d'en maintenir l'unité en rappelant son union au mystère unique du Christ. Avec beaucoup de force, le Père de Lubac avait affirmé dans les premières pages de son *Catholicisme* que « sans posséder encore la plénitude de sa taille, l'Église de la terre est déjà le corps du Christ, son corps social et mystique »<sup>23</sup>. Pour lui, dissocier l'Église visible du corps réel du Christ, de son corps sacramentel ou du Royaume dont le Christ est la porte, c'est revenir en ecclésiologie au monophysisme repoussé en christologie. Il faut bien établir les distinctions nécessaires entre ce qui est de Dieu et ce qui est des hommes. Mais il faut ajouter aussi que « nous ne croyons pas moins fermement que, en ecclésiologie, comme en christologie, toute dissociation est mortelle »<sup>24</sup>. De l'affirmation paulinienne originelle, selon laquelle l'Église est le corps du Christ, découle que le salut du Christ passe aux hommes par l'Église, avec son visage humain et même en dépit d'apparences « trop humaines ».

19. *Lumen gentium*, n. 7.

20. *Ibidem*.

21. Jean-Marie R. TILLARD, *Chair de l'Église, chair du Christ. Aux sources de l'ecclésiologie de communion*, op. cit., quatrième page de couverture.

22. Henri DE LUBAC, *Catholicisme*, op. cit., p. 45.

23. *Ibidem*, p. 47.

24. *Ibidem*, p. 50.

**DOSSIER** \_\_\_\_\_ **Marc Pelchat**

Cette figure du corps du Christ, comme cela a déjà été dit, est bien plus qu'une métaphore parmi toutes les autres. Elle représente « la pierre angulaire de la réflexion théologique sur l'Église du Christ »<sup>25</sup>. En elle s'harmonisent les réalités paradoxales qu'on était tenté d'opposer : union de l'humain et du divin, unité des membres dans la diversité, réalisme institutionnel et caractère spirituel de son principe intérieur.

Si, en parlant de l'Église, on veut donner à l'expression « corps du Christ » un sens concret, il faut d'abord et avant tout le chercher dans le contexte eucharistique. Les deux mystères, celui de l'Église et celui de l'Eucharistie, sont unis, signifiant que l'Église n'est pas un corps quelconque, par analogie, mais qu'elle est mystérieusement le vrai corps du Christ, « le corpus *in mysterio*, le corps mystiquement signifié et procuré par l'Eucharistie »<sup>26</sup>. La première lettre aux chrétiens de Corinthe établit ce lien explicite entre l'Eucharistie et la communauté chrétienne. « La coupe de bénédiction que nous bénissons, n'est-elle pas communion au sang du Christ ? Le pain que nous rompons, n'est-il pas communion au corps du Christ ? Parce qu'il n'y a qu'un pain, à plusieurs nous ne sommes qu'un corps, car tous nous participons à ce pain unique » (*1 Corinthiens* 10, 16-17). Dans le langage origénien, si bien mis en valeur par Henri de Lubac, le corps ecclésial est même regardé comme constituant un stade encore plus profond de l'Incarnation du Christ. Le corps ecclésial signifié par l'Eucharistie révèle une « réalisation plus parfaite, plus "pleine" du dessein divin. Il est la fin, dont l'autre [corps individuel du Christ] est le moyen »<sup>27</sup>.

### **Le mémorial de l'Eucharistie, cœur de l'Église**

La conscience de la communion au corps du Christ, eucharistique et ecclésial, si on la saisit dans toutes ses dimensions, nous révèle que l'Eucharistie est le lieu par excellence de l'Église. « L'Église et l'Eucharistie se font l'une l'autre, tous les jours, l'une par l'autre.<sup>28</sup> » Voilà ce que peut nous dire une théologie du corps du Christ au sujet

25. Henri DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, Paris, Aubier-Montaigne, 1953, p. 84.

26. *Ibidem*, p. 112.

27. Henri DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, Aubier-Montaigne, 1950, p. 360.

28. Henri DE LUBAC, *Corpus Mysticum, op. cit.*, p. 292.

### ————— *Le corps du Christ, eucharistique et ecclésial* —————

de l'Eucharistie et de l'Église. L'Eucharistie fait comprendre en profondeur, de l'intérieur, que la vie en Église est essentielle à l'existence chrétienne. Le corps du Christ qui est l'Église n'est en aucune manière étranger au corps du Christ partagé à la fraction du pain. En considérant l'Église en tant que corps du Christ, seule l'Eucharistie peut faire en sorte que le « corps ecclésial » devienne et demeure en réalité le corps du Christ, « en agissant d'une façon permanente au cœur de la société chrétienne »<sup>29</sup>. Par ailleurs, seule l'Église, corps du Christ en totalité et en vérité, peut confirmer le réalisme de la présence eucharistique. L'Église et l'Eucharistie se révèlent indispensables l'une à l'autre, pour maintenir aussi bien la conscience de la présence du Seigneur, lorsque les disciples refont les mêmes gestes conformément à la parole « faites cela en mémoire de moi », que la conscience de faire réellement partie du corps ecclésial du Christ afin d'en constituer la mémoire vivante dans l'histoire humaine.

Il y a encore davantage. Nous posons, au début de cette réflexion, la question : à quelle ecclésiologie renvoie la célébration de l'Eucharistie dont on dit qu'elle construit le corps du Christ ? Ce ne peut être qu'une ecclésiologie de la communion. D'une part, en unissant chaque participant au mystère de la mort et de la résurrection du Christ, le sacrement de l'Eucharistie fonde la réalité essentielle de l'Église sur un principe d'unité tout intérieur. Sans ce principe intérieur, l'Église ne serait jamais plus qu'un corps social, une organisation humaine comme les autres. Lorsqu'on accentue l'aspect communautaire et la dimension de fraternité qui sont présents dans le rassemblement des croyants, le rappel de ce « principe intérieur » ne manque pas de pertinence<sup>30</sup>. Le lien entre l'Église et l'Eucharistie vient prévenir une tendance à l'horizontalisme en signifiant que les croyants ne se donnent pas l'Église : celle-ci est dépositaire et médiatrice d'un mystère de communion. D'autre part, en « faisant l'Eucharistie », l'Église « garantit » en quelque sorte au sacrement eucharistique la pleine réalisation de son mystère, en achevant les réalités intérieures dans les réalités collectives.

Concrètement, cela veut dire que l'Eucharistie n'est pas seulement un rite, un acte cultuel accompli dans une réunion religieuse, pour le bien des fidèles qui y prennent part. L'assemblée eucharistique, et on pense ici à l'assemblée dominicale, constitue le fondement de

29. *Ibidem*, p. 103.

30. C'est tout le propos de l'ouvrage déjà cité de Jean-Marie R. TILLARD, *Chair de l'Église, chair du Christ*.

**DOSSIER** \_\_\_\_\_ **Marc Pelchat**

l'être et de l'agir de l'Église. « C'est la source où toute la communauté prend conscience du partage de la foi et de son auto-compréhension en tant que corps du Christ et peuple de Dieu.<sup>31</sup> » On pourrait dire que chaque célébration eucharistique se trouve reconstituer le corps du Christ dont l'unité a été donnée préalablement par l'action salvatrice du Dieu trinitaire. Il existe donc une véritable dimension eucharistique de l'ecclésiologie dans le sens précis où la réalité de l'Église peut être saisie pleinement à travers la célébration eucharistique. Quand l'Eucharistie est célébrée quelque part se réalise vraiment l'Église qui est, en son premier sens, une assemblée. L'Eucharistie, étroitement reliée à l'Église pour rendre présent le corps du Christ qui grandit à même la chair de l'humanité, rappelle que le salut n'est jamais vécu en solitaire. Dans cette perspective, l'unité de l'Église et son rassemblement visible ne sont pas seulement le produit d'un souci communautaire « naturel » ou d'un « esprit collectif » propres à l'être humain, mais cette « communion » est le fruit du mystère de la croix.

Cette manière de qualifier une ecclésiologie donnant toute sa place à la communauté eucharistique est de nature à favoriser un rapprochement avec d'autres traditions théologiques qui se situent dans le même courant, autant chez les orthodoxes (Nicolas Afanassief, Jean Zizioulas) et les anglicans (Rowan Williams) que chez les catholiques (Yves Congar, Henri de Lubac, Jean-Marie R. Tillard). Ce à quoi il faut revenir avec plus de force, c'est à cette approche du mystère eucharistique et du mystère ecclésial, dans leur réciprocity, où les membres du corps du Christ sont irrésistiblement attirés par l'appel à une existence chrétienne unitive. La redécouverte de la dimension ecclésiale de l'Eucharistie, articulée autour de la communion au corps du Christ, a certainement favorisé, au cours des trente-cinq dernières années, la fécondité de rencontres doctrinales anglicans-orthodoxes, orthodoxes-catholiques et anglicans-catholiques, même si toutes les difficultés n'ont pas été résolues. Il est certain que le fait, pour les catholiques romains, de considérer davantage l'Église comme le sacrement du corps du Christ manifesté par la célébration eucharistique de chaque Église locale unie à son évêque et appelé à grandir jusqu'à la taille de l'humanité, en s'insérant dans la communion universelle, constitue un apport important au dialogue entre chrétiens.

31. Bill HUEBSC, *La catéchèse de toute la communauté*, Ottawa-Paris, Novalis-Bayard, 2002, p. 37.

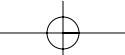
---

## *Le corps du Christ, eucharistique et ecclésial*

La théologie de la communion au corps du Christ, dont le fondement se situe dans le sacrement de l'amour eucharistique, est aussi de nature à atteindre les profondeurs du corps, tant le corps personnel que le corps social. Physiquement et spirituellement, le corps est attiré par la relation avec l'autre et il est apte à vivre la communion. L'Eucharistie et l'Église permettent d'incarner cette disposition à la relation et de manifester la communauté comme expression de l'amour eucharistique au cœur du monde. Dans les sociétés occidentales dont on dit qu'elles sont entrées dans l'ultra-modernité, il n'est plus évident pour le chrétien, même appuyé sur une « ecclésiologie eucharistique », de mettre l'accent sur la communion au sens fort, « compte tenu des schémas de vie contemporains<sup>32</sup> ». Si les chrétiens tardent à constituer la communauté eucharistique qui découle de leur insertion dans le Christ, c'est qu'ils ont encore à plonger dans le mystère de leur union à la vie trinitaire dans le corps du Christ. Leur vocation originelle à la relation aux autres et à la communion se trouve profondément enracinée dans l'amour trinitaire et eucharistique. Il importe d'éviter à tout prix une quelconque dissociation entre l'expression ecclésiale et la vie eucharistique. La réciprocité entre le corps eucharistique et le corps ecclésial est une donnée trop essentielle, constitutive, pour que l'on considère la célébration du mémorial du Seigneur, livré pour notre salut sur le bois de la croix, comme un simple rite extérieur. Si l'Eucharistie ne construit pas l'Église, c'est le corps du Christ qui reste inachevé ou incomplet, pour reprendre des expressions traditionnelles. C'est ce type de réalisation de l'unité entre nous, fondée sur l'union à la vie trinitaire, faisant appel à la variété des membres sans abolir la diversité, que nous avons peut-être à redécouvrir en creusant encore et encore la théologie paulinienne, en particulier celle de la première lettre aux Corinthiens (*1 Corinthiens*, 10, 16-17).

Marc Pelchat, Professeur titulaire, Chaire de théologie Monseigneur-de-Laval pour l'enseignement et la recherche sur l'intelligence de la foi dans la modernité, Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval. Doyen de la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval de 1997 à 2004. Doyen de la Faculté des études supérieures de l'Université Laval de 2004 à 2007. Thèse de doctorat (Université Grégorienne) et publications diverses sur l'ecclésiologie dans l'œuvre de Henri de Lubac. Enseignement sur l'ecclésiologie et la théologie des ministères.

32. David L. SCHINDLER, « Eucharistie, restauration de la Création et mission des laïcs » dans *Revue catholique internationale Communio* XXX, 4 n° 180, juillet-août 2005, p. 78.



*Communio*, n° XXXIII, 1 – janvier-février 2008

Peter HENRICI

## **Eucharistie et Ecclésiologie dans l'histoire de la pensée moderne**

**D**ANS sa dernière encyclique *Ecclesia de eucharistia*, le Pape Jean Paul II nous a rappelé le lien intime qui unit le mystère de l'Église à celui de l'Eucharistie, et Benoît XVI a réaffirmé ce lien dans sa Lettre postsynodale *Sacramentum Caritatis* (n° 14-16). Ces deux documents, par leur existence même, indiquent pourtant aussi la crise profonde qui, de nos jours, affecte également l'un et l'autre de ces deux mystères.

Le symptôme le plus inquiétant de cette double crise est le manque de vocations sacerdotales dans nos pays nord-atlantiques. Il est signe d'une évaporation progressive du sens de la constitution sacramentelle de l'Église. Bon nombre de nos fidèles tendent à n'y voir plus qu'une espèce d'association, semblable à une institution de type politique ou économique, qui offre ses services à qui veut bien en profiter, et qu'il faut administrer et gouverner selon les règles habituelles de management et d'efficacité pratique.

Par rapport au mystère eucharistique, la crise s'exprime paradoxalement d'abord dans la fréquence accrue des communions. Qui va à la messe, va aussi à la communion, souvent de manière automatique et irréfléchie, et il ne faut pas s'étonner si la plupart des catholiques ne comprennent plus le refus de l'hospitalité eucharistique aux chrétiens d'autres confessions, de même que le refus de la communion aux catholiques divorcés et remariés. Le sens de l'inséparabilité entre l'appartenance à l'Église et la communion eucharistique, de même que le respect religieux que l'on doit au mystère eucharistique semblent s'évanouir de plus en plus. Les signes de

**DOSSIER** 

---

 **Peter Henrici**

vénération que l'on doit au Saint Sacrement et l'adoration eucharistique, que Benoît XVI ne cesse de recommander, disparaissent de plus en plus.

Cette incompréhension du double mystère, eucharistique et ecclésial ne s'explique pas suffisamment par un renvoi général à la sécularisation ou à un effet collatéral du Concile. On peut indiquer des développements précis de la pensée philosophique moderne qui ont estompé, pour nos contemporains, la sensibilité au Mystère de l'Église et de l'Eucharistie ou qui, au moins, rendent difficile sinon impossible leur acceptation comme « mystères ». Il semble que c'est surtout le réalisme presque tangible de ces deux mystères qui rend difficile leur acceptation comme mystères.

**I**

Des difficultés dirigées contre la croyance en la transsubstantiation se sont fait jour dans la philosophie entre le XVII<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècle. Elles semblent être dues, au moins en partie, à la naissance des sciences modernes qui ont transformé notre perception du monde sensible. Les problèmes de la « physique eucharistique » ne sont que la surface, la partie apparente de cette transformation en profondeur<sup>1</sup>.

1.1 S'il faut en croire un document déniché par Pietro Redondi dans les archives de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi et la petite histoire qu'il a tissée autour de ce texte<sup>2</sup>, Galilée, le fondateur même de la science moderne, aurait été accusé d'hérésie eucharistique. L'accusation, paraît-il, portait essentiellement sur le fait qu'il dénia la réalité objective des qualités sensibles, que nous appelons aujourd'hui secondaires, à savoir les couleurs, les sons, les odeurs, les goûts et la chaleur. Ce ne sont, disait-il, que des impressions subjectives, semblables au chatouillement qui n'est perçu que dans certaines parties du corps, tandis qu'il ne s'en trouve rien dans la plume qui chatouille. Seule la quantité avec ses attributs : grandeur, forme et mouvement, en un mot l'objet de la mathématique, existe objectivement.

1. Voir, pour ce qui suit, Jean-Robert ARMOGATHE, *Theologia cartesiana. L'explication de l'Eucharistie chez Descartes et Dom Desgabets*. La Haye, Nijhoff, 1977, et Xavier TILLIETTE, *Philosophies eucharistiques de Descartes à Blondel*, Paris, Éditions du Cerf, 2006.

2. Pietro REDONDI, *Galilei eretico*, Torino, Einaudi, 1983.



---

## *Eucharistie et Ecclésiologie*

Or, pareille vision du monde matériel, « intellectualisé » par une physique mathématique, laissait difficilement place au réalisme du mystère eucharistique. Qu'advient-il de la persistance des espèces du pain et du vin, si ce ne sont que des impressions subjectives (ou, comme disait Galilée, de purs « noms »), et qu'en est-il de la présence réelle du corps du Christ dans un univers de purs rapports mathématiques ? Ce raccourci, un peu caricatural, explique au moins pour une partie le malaise qu'éprouvent beaucoup de nos contemporains à l'égard d'un mystère aussi « sensible » et aussi « réaliste » que l'Eucharistie.

Que cette caricature ne soit pas trop chargée, l'histoire postérieure de la science galiléenne l'a montré. Descartes, pour fonder philosophiquement la science galiléenne, désensibilisa le monde matériel encore plus, en le réduisant à n'être que « res extensa », c'est-à-dire en ne considérant que l'extension mathématique elle-même comme une substance. Cette conception se trouvait en contradiction encore plus explicite avec l'explication classique de la transsubstantiation, ce qui valut à Descartes une censure par les représentants de l'Église.

La conception monadique de Leibniz, elle aussi purement intellectuelle, réduisait le monde matériel à n'être qu'un « phénomène », et rendait, par le fait même, l'explication de la transsubstantiation proprement impossible. Leibniz, en bon luthérien, ne devait pas s'en inquiéter, sa foi ne l'obligeant pas à croire à la transsubstantiation. Mais dans les dernières années de sa vie, un correspondant jésuite, le Père des Bosses, lui demandait avec insistance comment sa philosophie monadique pouvait se concilier avec la doctrine catholique de la transsubstantiation, où la notion de corps joue un rôle décisif. Motivé par son souci œcuménique et pour satisfaire son correspondant catholique, Leibniz ajouta à sa théorie monadique un élément nouveau, l'hypothèse d'un « vinculum substantiale », « aliquid phaenomena extra animam realizans », en vertu duquel « ex pluribus substantiis » (c'est-à-dire des monades) « oritur una nova », c'est-à-dire une véritable « substance composée » d'un corps<sup>3</sup>.

Quoi qu'il en soit du crédit que Leibniz lui-même accorda à cette hypothèse, elle aurait modifié radicalement sa philosophie monadique,

3. C. J. GERHARDT, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, « mais en plus de ces relations réelles, on peut en concevoir une plus parfaite, par laquelle une nouvelle substance résulte de plusieurs autres », vo. II, Berlin, Weidmann, 1879, pp. 291-521, ici p. 438. Voir sur ce sujet Vittorio MATHIEU, *Leibniz et Des Bosses (1706-1716)*, Torino, Giannichelli, 1960.

**DOSSIER** 

---

 **Peter Henrici**

et peut-être même toute la tendance intellectualiste de la philosophie moderne. Cette tendance, nous en vivons encore, et le plus souvent de manière inconsciente. Tout en continuant de dire que « le soleil se lève » et « se couche », nous n'accordons plus une pleine confiance à nos sens, en sachant pertinemment que le soleil reste ferme et que la terre se meut. De la même manière nous sommes portés à croire que la « vérité », la véritable nature de ce que nous percevons par nos sens, consiste en ce que nous ne percevons pas, dans les relations des atomes et des molécules, des mouvements d'électrons et, pour les vivants, dans les structures de l'ADN. Et que dire de l'homme contemporain qui, à côté du monde de la science, encore réel, s'est fabriqué un « *second world* » purement virtuel, entièrement créé par la technique humaine ?

Cette perte du monde sensible, ou plus précisément de notre confiance en ce que nos sens en perçoivent, peut expliquer aussi, au moins pour une bonne part, la perte du sens du mystère eucharistique. Ce mystère, en effet, énonce non seulement une présence du corps et du sang du Christ, mais plus spécifiquement sa présence *sensible*, bien que sous des apparences qui ne semblent rien traduire de cette présence. Or, sans retomber dans un faux réalisme naïvement aristotélien, il faut bien avouer que le monde et n'importe quelle chose ou personne dans ce monde, nous sont présents en premier lieu par nos sens. Nous sommes au monde et le monde est à nous grâce à nos sensations. Cela vaut aussi pour la présence eucharistique du Christ, même si « visus, tactus, gustus in te fallitur, sed auditu solo tuto creditur »<sup>4</sup>. En écoutant la parole de la foi, nous croyons pertinemment que le Christ est « ici », que ces « ceci » sensibles sont le corps et le sang du Christ ressuscité. Or, en nous persuadant que ces « ceci » ne sont que de pures apparences subjectives et que même l'« ici » ou « là » ne sont que des notations intellectuelles, on évacue, par le fait même, le réalisme objectif (et si l'on veut naïf) de la présence du Christ eucharistique.

1.2 Les théologies protestantes de l'Eucharistie, comme nous l'avons déjà noté à propos de Leibniz, éprouvent moins de difficulté à « désensibiliser » ainsi le sacrement. Ceci est particulièrement évident pour le Zwinglianisme, pour qui les espèces eucharistiques ne sont qu'un symbole pour la présence du Christ dans la célébration

4. « La vue, le goût, le toucher, en toi font ici défaut,  
Mais t'écouter seulement fonde la certitude de foi. » (*Adoro te.*)

---

## *Eucharistie et Ecclésiologie*

communautaire de la sainte Cène. Mais pour Luther aussi, et pour Calvin, ce qui importe en premier lieu, c'est l'acte de recevoir le pain et le vin ; car c'est dans cet acte seulement (où pour les luthériens grâce à cet acte) que le Christ se rend présent aux fidèles. Nulle place, évidemment, pour une vénération ou même une adoration du saint Sacrement.

Il faut donc se demander si la crise actuelle du culte eucharistique chez les catholiques serait à attribuer à une influence souterraine du protestantisme. Nous constatons pourtant que, chez les protestants aussi, le respect de la sainte Cène diminue à mesure même qu'on la célèbre de plus en plus souvent. Le sens du mystère eucharistique s'évapore donc de part et d'autre. Tout en se fiant dans la vie de chaque jour aux apparences sensibles, l'homme moderne – exception faite des enfants, des artistes et peut-être aussi des amants – n'y voit plus une manifestation de quelque chose de plus important, de quelque chose de suprasensible, voire de mystérieux. C'est sous l'aspect du faisable, d'une matière pour l'action humaine, que la nature se présente à l'homme moderne, et non plus sous l'aspect d'un don, d'un « donné » qui comme tel recèle toujours quelque chose de mystérieux et, qui plus est, la présence de quelqu'un qui donne. De la même manière, les espèces eucharistiques ne sont plus, pour beaucoup de nos fidèles, que des denrées alimentaires parmi d'autres – « du pain sacré » comme disent parfois les catéchistes. Par conséquent, dans la célébration de l'Eucharistie, l'accent est mis plus sur ce que nous y faisons nous-mêmes que sur le don qui nous y est fait. Du côté protestant, le nom même de « culte » indique que l'essence de la sainte Cène semble résider principalement dans les actes cultuels.

## II

Ces considérations nous reconduisent du thème de l'Eucharistie à celui de l'Église. Là une difficulté analogue de concevoir une réalité d'apparence purement humaine comme un mystère s'est fait jour. C'est surtout chez des philosophes de tradition anglicane et protestante, qui n'avaient pas à se préoccuper de la transsubstantiation, que se trouvent ses considérations ecclésiologiques.

2.1 Une première forme d'ecclésiologie philosophique consistait à n'y voir qu'une association purement humaine : soit nécessaire et identique à l'association qui conduit à la constitution de l'État

**DOSSIER** 

---

 **Peter Henrici**

absolutiste, comme chez Thomas Hobbes, soit libre et spontanée, comme chez John Locke. Kant, dans son effort de purifier la morale de tout élément sensible, critiqua violemment le « faux culte » (« Afterdienst ») de la religion « statutaire » d'une Église visible. Mais il affirma qu'une « Église invisible », « rassemblement des bons sous l'étendard de la vertu » était nécessaire pour la réalisation même de sa morale dans un monde marqué par le « mal radical », profondément enraciné dans le cœur des hommes<sup>5</sup>.

2.2 À Hegel, en revanche, revient le mérite d'avoir clairement perçu et exprimé le lien qui unit ecclésiologie et théologie de l'eucharistie. Dans un des derniers textes qu'il a publiés, dans la deuxième et la troisième édition de son *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, Hegel ajouta au § 552 une longue « Remarque » sur le « rapport de l'État et de la religion ». Cette remarque n'est pas une inspiration du moment ; elle résume les pensées eucharistiques et ecclésiologiques que Hegel avait nourries et proposées tout au long de sa vie. Il y soutient que « l'État repose sur le sentiment social et celui-ci sur le sentiment religieux » et que le contenu de ce sentiment, « c'est Dieu que l'on connaît en esprit et en vérité », c'est-à-dire Dieu connu comme la vérité même de l'esprit humain, quand celui-ci a pris pleine conscience de son essence la plus profonde.

« Et cependant » poursuit Hegel, « la religion catholique oppose, dans la réalité, cet esprit de façon rigide à l'esprit conscient de soi. Tout d'abord, on présente dans l'hostie Dieu comme *chose extérieure*, à l'adoration religieuse (tandis que dans l'église luthérienne l'hostie n'est consacrée et élevée à Dieu présent que dans la *consommation* où son extériorité est détruite, et dans la *foi*, c'est-à-dire dans l'esprit libre et conscient de lui-même). De cette première et suprême condition d'extériorité découlent toutes les autres conditions extérieures où font défaut la liberté et l'esprit, et où règne la superstition ; il en dérive notamment un *ordre laïque* qui reçoit la science de la vérité divine, ainsi que la direction de sa *conscience* du dehors et d'un autre ordre qui lui-même ne parvient pas à la possession de cette science par la voie spirituelle

5. Emmanuel KANT, *La religion dans les limites de la seule raison* /1793). Trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1965. Quatrième Partie : Du vrai et du faux culte sous la souveraineté du bon principe.

---

## *Eucharistie et Ecclésiologie*

seule, mais qui a besoin essentiellement à cet effet d'une consécration extérieure.<sup>6</sup>»

Sans nommer explicitement ni l'Église ni l'ecclésiologie, Hegel rattache dans ce texte les structures ecclésiales catholiques à la conception catholique de l'Eucharistie; il les en fait même dépendre. Et Hegel d'énumérer une série d'autres « extériorités »: la prière orale et par intercession des saints, la vénération des reliques, la justification par les œuvres, les indulgences... toutes caractéristiques de la vie ecclésiale catholique. Un peu plus loin, il en vient à stigmatiser la « sainteté » des vœux religieux de chasteté, de pauvreté et d'obéissance, c'est-à-dire la recherche de la perfection de la personne humaine en dehors de son insertion « éthique » dans la société. À ces vœux, en effet, Hegel oppose la triple « éthicité » (« Sittlichkeit ») du mariage, de l'activité professionnelle et de l'obéissance aux lois de l'État – triade qui reproduit la structure même de sa *Philosophie du Droit*. Cette sécularisation du sacré a pour but d'appuyer l'État prussien par une Église « réformée », qui lui correspondrait parfaitement.

Ces remarques de Hegel nous suggèrent une double réflexion. Sommes-nous conscients, comme Hegel, du lien qui unit notre ecclésiologie catholique, et en particulier la vie religieuse avec ses vœux, à la conception catholique de l'eucharistie, et développons-nous ces liens assez clairement dans nos traités de théologie? Et, d'autre part, ne serait-ce pas que beaucoup de catholiques vivent en fait une ecclésiologie sécularisée à la Hegel, en accordant (non seulement en pratique) une préférence claire à la « moralité du mariage, de l'activité professionnelle et de l'obéissance aux lois de l'État » plutôt qu'à la « sainteté » du célibat, de la pauvreté évangélique et de l'obéissance religieuse? En lisant Hegel « à rebours », c'est-à-dire en soulignant l'importance de l'adoration de l'hostie et en acceptant, comme Hegel l'a montré, les conséquences qui en découlent, nous pourrions peut-être en déduire toute une ecclésiologie eucharistique catholique.

6. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques*. Trad J. Gibelin, Paris, Vrin, 1952, pp. 294-297.

**III**

Mais nous avons mieux que cette lecture hégélienne à rebours. Plus près de nous, par chronologie et par affinité, nous rencontrons une philosophie née, pour ainsi dire de plein pied de la méditation du mystère eucharistique : la « synthèse eucharistique de Maurice Blondel »<sup>7</sup>. Blondel, en effet, avait reçu l'inspiration première de sa pensée en entendant parler, dès sa première année d'études philosophiques, de l'hypothèse leibnizienne du « vinculum substantiale ». « Ex pluribus substantiis oritur una nova », cette affirmation leibnizienne éveillait dans le jeune étudiant toute une série de résonances. Il perçut intuitivement que cet « aliquid phaenomena extra anima realizans », inventé par Leibniz pour expliquer la transsubstantiation, pouvait donner une réponse post-cartésienne et post-kantienne au problème beaucoup plus crucial de la consistance ontologique du monde sensible. Le « vinculum » que Leibniz n'avait proposé que comme une concession hypothétique au dogme catholique devint pour Blondel, dévot de l'Eucharistie, « une des "cellules-mères" » de sa philosophie.

3.1 Il voyait ainsi dans le corps eucharistique du Christ la clef de voûte de la création, sa pierre angulaire, « in quo omnia constant ». Cette thèse, ce « panchristisme » eucharistique, que Blondel énonce sans ambages dans ses écrits privés, il ne pouvait la proposer d'emblée dans sa Thèse de Doctorat ; il devait la conquérir, en bon philosophe, pas à pas, « per gradus debitos » par une espèce d'aporétique phénoménologique. C'est pourquoi, tout en introduisant la notion de « vinculum » dès les premiers pas de sa démarche, où il semble que ce soit l'action humaine qui produise la cohérence du monde des phénomènes, ce n'est qu'à la fin de son parcours et seulement par manière d'allusion que Blondel fait voir que le véritable « vinculum vinculorum » ne peut être que le Christ eucharistique. Ce n'est que grâce à ce « vinculum » divin que le monde de notre expérience, de même que le monde des sciences moderne, et le monde de nos sociétés, voire la métaphysique même ont une consistance ontologique et, partant, une valeur décisive pour l'agir moral. Blondel

7. Xavier TILLIETTE, *op. cit.* (note 1), pp. 101-116. Voir surtout Mario ANTONELLI, *L'eucaristia nell'« Action » (1893) di Blondel. La chiave di volta di un'apologetica filosofica*, Milano, Glossa, 1993. Et, du même auteur, l'article traduit dans *Communio*, n° 149 (XXV, 3), « L'eucharistie, Mystère d'alliance », mai-juin 2000.

---

## *Eucharistie et Ecclésiologie*

nous invite donc à une véritable conversion de nos habitudes philosophiques. Au lieu de nous demander comment dans nos différents systèmes philosophiques le mystère de la transsubstantiation pourrait être pensable, il veut nous faire voir que ce n'est qu'à la lumière de ce mystère que le ou les mondes de notre expérience sont pleinement intelligibles pour le philosophe.

3.2 L'ecclésiologie de Blondel est moins explicite que sa pensée eucharistique. Toutefois, déjà à sa première rencontre avec l'hypothèse du « vinculum substantiale », il entrevit sa dimension ecclésiologique, c'est-à-dire : « l'union réelle des *esprits* formant comme un *corps*, comme une « substance nouvelle », comme une composition plus *une*, plus *substantielle* que les éléments qu'elle domine et qu'elle élève à son unité supérieure : “*unum corpus multi sumus*”.<sup>8</sup> » Avec cette citation paulinienne, Blondel scella en 1930 sa première intuition ecclésiologique. Dans l'entre-temps, il n'en avait développé que deux aspects particuliers. D'une part Blondel ne cessait de souligner que l'action humaine ne s'achève que dans la « pratique littérale », c'est-à-dire une pratique réglée par des dogmes et des préceptes dont fait partie, et en premier lieu, la pratique sacramentelle. D'autre part, il présenta cette pratique littérale comme génératrice de la Tradition, et il proposa cette Tradition comme voie d'issue de l'impasse moderniste. La Tradition, en effet, « fait participer la multitude des âmes dans le temps et dans l'espace à une vérité toujours identique à elle-même, toujours actuelle, ancienne et nouvelle, sans brisures ni déclin, ni épuisement possible »<sup>9</sup>.

L'ecclésiologie inspirée du « vinculum substantiale » est donc avant tout une ecclésiologie de l'unité, d'une unité qui dépasse les frontières de l'Église visible et pour laquelle Blondel ne craint pas de faire sien le vocable kantien de l'Église invisible : « Combien il faut songer à l'Église invisible pour comprendre et pour goûter la vérité, la splendeur de l'Église visible et comme il importe de marquer précisément les enceintes de cette cité que nous ne voyons pas, afin de faire entrer plus d'âmes encore dans les saintes murailles de celle que nous voyons ! » note-t-il en 1894 dans son *Carnet intime*<sup>10</sup>.

8. Maurice BLONDEL, *Une énigme historique. Le « Vinculum substantiale » d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur*, Paris, Beauchesne, 1930, pp. VII-VIII.

9. *Op. cit.*, p. 118.

10. Maurice BONDEL, *Carnets Intimes* (1881-1894), Paris, Éditions du Cerf, 1961, pp. 531 s.

**DOSSIER** \_\_\_\_\_ **Peter Henrici**

Cet optimisme de l'expansion du salut chrétien en dehors de l'Église visible, que Blondel n'a jamais abandonné, est un fruit de sa philosophie eucharistique. En effet, si c'est le Christ eucharistique qui fonde la consistance du monde entier et qui garantit la véracité de notre expérience, en élevant «la matière au rang, non plus seulement de symbole, mais de réalité surnaturelle», comment l'Église, qui tient toute sa vie de cette Eucharistie cosmique, pourrait-elle penser que l'efficacité de sa médiation salvifique ne s'étende pas au monde entier?

C'est à cette vision non seulement optimiste, mais expression de l'espérance chrétienne la plus authentique qu'ont abouti quatre siècles de pensée philosophique, scandalisée et stimulée par le double Mystère de l'Eucharistie et de l'Église.

Peter Henrici, jésuite, né en 1928, coordinateur de la revue catholique internationale *Communio*, professeur honoraire à l'université pontificale grégorienne, est évêque auxiliaire et vicaire général de l'évêché de Coire (Zürich).



*Communio, n° XXXIII, 1 – janvier-février 2008*

Jean-Luc MARION

## La reconnaissance du don

*« Un Dieu lui-même neuf ensemble qu'éternel  
Regardait l'univers comme un immense don »*

Péguy, Ève (Œuvre Poétique Complète,  
« Pléiade », Paris, 1967, p. 943).

### L'aporie du don

Le sens commun distingue la foi de la connaissance par l'opposition des choses que nous ne voyons pas aux choses que nous voyons. Pourtant, comme saint Augustin l'a magnifiquement montré, la foi des choses que l'on ne voit pas n'en permet pas moins une connaissance au sens le plus strict, puisqu'il se trouve des choses que nous connaissons parfaitement, bien qu'elles ne puissent que nous rester invisibles ; nous ne pouvons donc jamais les connaître qu'en tant qu'elles restent pourtant invisibles. Ainsi en va-t-il de l'amitié de l'ami, de sa bienveillance, de sa volonté et même, surtout de son amour : « ... amorem in [...] cordibus, [...] est invisibilis »<sup>1</sup>. L'amour ne se voit pas, mais pourtant nous parvenons à le connaître sans le moindre doute – sinon, comment saurions-nous aussi et si bien qu'il a disparu et même *quand* il a disparu ?

1. *De fide rerum quae non videntur*, II, 4, B.A. 8, p. 316.

**DOSSIER** \_\_\_\_\_ **Jean-Luc Marion**

Il en va de même pour le don, qui sans doute vient de l'amour et le met en œuvre. Car le don ne peut jamais se voir. Il ne s'agit pas ici d'un don qui ne donnerait pas vraiment ou avec ambiguïté, mais du don qui s'accomplit nettement et sans conteste. Le don devient d'autant *plus* invisible qu'il se donne *plus* effectivement. Il disparaît précisément en proportion directe où il apparaît. Il s'agit d'une loi eidétique. Qu'on n'objecte pas que si le donateur pose sur la table, fermement et décidément, un don, en soulignant de la voix qu'il le donne pour de bon et que « donné c'est donné, reprendre c'est voler », il rend visible son don. Au contraire, plus ce qu'il aura donné visiblement occupera la vue des témoins et du bénéficiaire avec l'évidence d'un fait effectif, *moins* le don apparaîtra comme tel. Car ce qui, sur la table, impose sa valeur et son prix, sa beauté ou son utilité, ne se nomme déjà plus un don, mais devient immédiatement une chose (un cadeau, un outil, un bien, etc.), qui sert à quelque chose ou qui vaut, même sans servir à aucune autre chose qu'elle-même. Et plus cette chose aura été donnée, vraiment été donnée, donc abandonnée sans retour à son donataire, plus elle devient une chose, destinée à la nue possession de son utilisateur. Cette chose se déploie comme telle avec des propriétés ontiques en nombre illimité : matériau, forme, couleur, finalité d'usage, beauté, valeur marchande, etc. Toutes ces propriétés définissent la chose comme autant de prédicats réels, qui la rendent digne qu'on la possède, qu'un agent s'en empare en pleine propriété et qu'il en use comme sa chose. Mais qui ne voit que le don, autrement dit la qualité d'avoir été donné et le caractère de donné n'entrent pas au nombre de ces prédicats réels ? Le caractère de donné de la chose ne définit aucune propriété de cette chose, n'en constitue donc pas un prédicat réel. Le caractère de donné ne peut pas plus se décrire, qu'il ne sert à décrire la chose. La chose, qui a peut-être été autrefois donnée, ne l'est déjà plus, puisque, par l'effectuation même du don, elle entre aussitôt dans la *possession* d'un propriétaire, qui ne compte plus le caractère de donné au nombre de ses propriétés, justement parce qu'il compte cette chose parmi ses propriétés à lui. Le don a disparu comme tel ; seule reste à voir une chose possédée.

Ce paradoxe ne devrait pas surprendre, parce que nous le vérifions chaque jour. Par exemple, lorsque l'enfant reçoit un cadeau, il oublie le plus souvent de remercier, c'est-à-dire qu'il oublie le donateur pour s'emparer du don donné, et aussitôt en user et abuser comme sa possession, en sorte qu'il oublie, une deuxième fois, non plus seulement le donateur, mais le caractère de donné du don. Et le

---

## La reconnaissance du don

don disparaît, laissant apparaître en ses lieu et place la chose possédée. Par exemple aussi, l'ingratitude ne consiste en rien d'autre qu'à ne plus reconnaître le caractère de donné d'un don, à n'y plus voir que le fait sans son origine, la chose sans sa provenance. L'ingratitude ne revendique rien de réel, mais supprime seulement ce qu'elle censure comme désormais irréel – le caractère de donné du don – et aussitôt le don disparaît comme tel, car un don non-donné n'est plus un don du tout. Par exemple enfin, lorsque je tombe par hasard sur une chose surgie de nulle part, à mes pieds ou à portée de main, je peux la voir, c'est-à-dire l'interpréter comme un objet perdu, déjà doté d'un propriétaire, sans doute distrait et provisoirement inconnu, auquel cas je dois remettre cet objet à disposition et m'en défaire ; mais je peux aussi la voir, c'est-à-dire l'interpréter comme un objet abandonné, sans possesseur, donc comme un don donné au premier qui la rencontre, auquel cas je peux en prendre possession. Dans ces deux cas, le don donné peut apparaître ou, plus souvent, disparaître comme tel au bénéfice d'une chose appropriée, suivant uniquement mon interprétation et mon besoin de possession. Mais cette oscillation – tantôt un don doté du caractère de donné, tantôt une possession nue – tient sa possibilité précisément de l'invisibilité du caractère de donné, donc du don comme tel.

Ainsi le don ne peut se voir, parce que le caractère de donné ne constitue pas un prédicat réel de la chose. Et pourtant nous vivons parmi les dons et nous distinguons parfaitement le don de la possession. Comment accédons-nous donc à ce que nous ne voyons pas ? Y accédons-nous d'ailleurs vraiment ?

S'il s'agit de voir le don, qui reste pourtant par principe invisible, il faut recourir à une phénoménologie de l'invisible. On ne se précipitera pourtant pas trop vite à dénoncer cette formule comme une absurde contradiction, si l'on garde à l'esprit une remarque de parfait bon sens faite par Heidegger : « Qu'est-ce cela que la phénoménologie doit « faire voir » ? Qu'est-ce qu'il faut nommer, au sens le plus distingué, « phénoménologie » ? Qu'est-ce qui doit, selon son essence, devenir *nécessairement* le thème d'une mise en lumière *explicite* ? Manifestement ce qui de prime abord et la plupart du temps ne se *montre* pas, ce qui, à l'encontre de ce qui de prime abord et la plupart du temps se montre, est *dissimulé* »<sup>2</sup>. En effet, toute phénoménologie, entendue en toute rigueur, travaille finalement

2. Sein und Zeit, §7, 10<sup>e</sup> éd., p. 35.

**DOSSIER** \_\_\_\_\_ **Jean-Luc Marion**

à mettre en visibilité ce qui resterait sans elle invisible, ou plus exactement invu. En ce sens, l'invisibilité du don relèverait d'une phénoménologie radicale. Mais on peut douter que même une phénoménologie ainsi radicalisée suffise à rendre manifeste l'invu si particulier que constitue le don.

**Connaître le don de Dieu**

Il se pourrait en effet que, dans le cas de l'invisibilité du don, il s'agisse d'un invu que seule la théologie peut prendre en charge. Du moins si par théologie, on entend la théologie chrétienne, elle-même entendue dans son plus lourd privilège : provenir d'une Révélation et ne considérer qu'elle. Du moins encore si par don, on entend le don tel que «...l'homme en peut rien recevoir, à moins que cela lui soit donné du ciel» (*Jean 3, 27*). Nous esquisserons donc ici une approche théologique de l'aporie philosophique du don.

En effet, cette aporie se trouve identifiée sans détour dans la déclaration du Christ à la Samaritaine : « Si tu savais le don de Dieu » (*Jean 4, 10*). Elle ne le sait évidemment pas plus que nous ; nous pouvons donc tenter de prendre ce que le Christ tente de lui montrer du don de Dieu pour une réponse à la question du don lui-même. Car, en théologie, tout don vient de Dieu et donc le don de Dieu donne aussi le don en général. Reprenons donc le cours du dialogue. Le Christ, en choisissant de s'asseoir en plein midi sur la margelle du puits de Jacob à Sichem, se met en situation d'avoir soif, donc de demander à boire. Or cette demande elle-même constitue déjà un don, comme le remarque justement la Samaritaine : les juifs ne s'abaissent jamais à parler à des Samaritains, encore moins à les supplier. Sans doute elle voit ce don d'une demande, mais ne le reconnaît pourtant pas *comme* tel, n'y distinguant qu'une demande d'eau, et d'une eau qu'elle seule peut puiser, puisque, vait-elle bientôt argumenter (*Jean 4, 11*), le Christ n'a pas le matériel requis pour en puiser lui-même. Ainsi, elle ne reçoit d'abord pas le don donné par le Christ (la demande) ; ensuite elle se remet en position de maîtrise, ne considérant pas l'eau elle-même comme un don (de Dieu) et une occasion de donner, mais comme sa seule possession. Devant l'aporie de cette double méconnaissance du don, le Christ redouble donc son propre don : « Si tu savais le *don* de Dieu et qui est celui qui te dit « *donne-moi* à boire », alors ce serait toi qui lui demanderais, et il t'aurait *donné* de l'eau vive » (*Jean 4, 10*). Il s'agit là d'un énoncé extraordinaire à plusieurs titres :

---

## *La reconnaissance du don*

D'abord, parce que le don de Dieu ne fait qu'un avec l'identification de Dieu par lui-même : savoir ce que Dieu donne coïncide avec reconnaître l'identité de celui qui demande (à boire). Dès lors, le don de Dieu se décline en plusieurs étapes. Il consiste d'abord en ce qu'un humain *demande* à un autre humain ; ensuite que cet humain soit un homme qui demande à une femme ; puis que cet homme soit un Juif qui demande à une Samaritaine ; et encore que ce juif soit le Christ ; et enfin que le Christ soit non seulement « plus grand que notre père Jacob » (*Jean 4, 12*) ou même « un prophète » (*Jean 4, 19*), mais bien le Messie, qui dit *ego eimi* (*Jean 4, 14*) comme Dieu seul peut le dire, et comme il l'a d'ailleurs dit à Moïse (*Exode 3, 14*). À la fin, Dieu donne ceci précisément que c'est lui qui donne aux hommes, et non pas, eux qui donnent à Dieu, ainsi que le pensent les hommes, au point de ne discuter que sur le lieu opportun pour leurs dons supposés<sup>3</sup>. En effet, dans le dialogue, désormais seul Dieu donne, et par conséquent il donne ce que lui seul peut donner, la vie éternelle, celle même de Dieu : « ...celui qui boira l'eau que je lui donnerai, n'aura jamais soif, mais l'eau que je lui donnerai deviendra en lui une fontaine qui rejaillira jusque dans la vie éternelle » (*Jean 4, 13-14*). Le don de Dieu consiste en ceci que Dieu donne et donne rien de moins que lui-même en la personne du Christ. La difficulté de la Samaritaine ne consiste qu'à pouvoir reconnaître le Christ comme le don, ou bien à le reconnaître comme Dieu – ce qui revient au même, puisqu'il s'agit du « don de Dieu ». En tous les cas, elle ne peine pas à voir ce qui s'avance vers elle, mais à le reconnaître comme un don.

La crise qu'impose au monde le don de Dieu ne consiste donc qu'en une décision : ou bien reconnaître le Christ *comme* un don de Dieu en le référant à Dieu et donc en le voyant *comme* Dieu lui-même, ou bien le voir *comme* un étant du monde parmi d'autres, qui ne donne rien, puisqu'il ne renvoie à rien, en sorte qu'on peut le posséder, peut-être même le tuer. Car, pour qu'un don apparaisse comme donné, il ne suffit pas qu'il apparaisse en fait, il faut encore qu'il apparaisse *comme* donné, donc soit reconnu *comme* tel. Mais cette reconnaissance même du don comme don, il faut encore qu'elle advienne comme un don. Car seuls le reconnaissent ceux à qui est donné de le voir *comme* donné. « Tous ne comprennent pas

3. Ou bien le mont Garizim, ou bien Jérusalem (*Jean 4, 21*), l'un et l'autre refusés par le Christ, au profit de l'esprit et de la vérité (*Jean 4, 23*), c'est-à-dire lui-même.

**DOSSIER** \_\_\_\_\_ **Jean-Luc Marion**

cette parole, mais ceux à qui elle a été donnée» (*Matthieu 19, 11*). Pour voir le don, il faut redoubler le don du don par le don de sa reconnaissance.

### **Reconnaissance du don, reconnaissance du Christ**

La question du don se déploie donc exemplairement dans la question du Christ, parce que le Christ apparaît comme le don même de Dieu : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique » (*Jean 3, 16*). Dès lors, l'aporie du don – qu'il puisse rester invisible à titre pourtant de don effectivement donné – ne va-t-elle pas s'étendre au Christ lui-même – effectivement invisible *comme* le Fils du Père, le Christ de Dieu, alors même que la Samaritaine le voit de ses yeux ? Dans ce cas, l'aporie de la reconnaissance du Christ (comme don de Dieu) confirmerait et entérinerait l'aporie de la reconnaissance du don en général.

Tel serait en effet le cas, si le Christ ne traversait pas l'aporie, parce qu'il parvient à rétablir en lui les conditions de visibilité du don *comme* donné. Car l'aporie consiste en ce que le don, sitôt donné, s'impose au regard à titre d'étant autonome et indépendant, qui efface toute trace de sa provenance (donateur) et dissimule sa contingence originaire (son caractère de donné, sa donation). Déniant son donateur, il se libère de sa donation pour renaître en une chose subsistante, sans référence ni renvoi à aucune autre instance qu'elle-même. Au contraire, le Christ, lors même qu'il s'impose comme un fait obstiné de l'histoire et du monde, apparaît pourtant de part en part *comme* un don. Ou plutôt, il demande sans cesse à ses interlocuteurs de ne pas le prendre pour un fait auto-référentiel, mais de le reconnaître selon sa provenance et son caractère de donné ; il apparaît *comme* don, parce qu'il ne cesse de revendiquer et de réaliser son renvoi et sa référence à celui qui l'a envoyé (*Jean 17, 18*), dont il provient (*Jean 5, 43*) et vers lequel il se tourne (*Jean 1, 2*) et retourne (*Jean 17, 13*), le Père. Le Christ se définit comme un don en revendiquant son statut de don donné par le Père et ne provenant que de lui : « Maintenant, je vais vers celui qui m'a envoyé. Et personne [d'entre vous] ne me demande où je vais ? » (*Jean 15, 5*)<sup>4</sup>. En effet, personne ne le lui demande, parce que

4. Voir : « Oui, je rends témoignage à moi-même et pourtant mon témoignage vaut, parce que je sais *d'où* je suis venu et *où* je vais ; mais vous, vous ne savez ni *d'où* je suis venu, ni *où* je vais » (*Jean 8, 14*).

---

## *La reconnaissance du don*

personne n'a l'habitude, ni la force, ni même l'envie de renvoyer quoi que ce soit (une chose ou nous-mêmes) à qui que ce soit pour en faire un don et le faire apparaître *comme* tel. Au contraire, nous maintenons autant que possible l'étant dans son autonomie, pour le réduire sans reste à l'objet d'une possession, au moins possible. Face à Jésus, le regard de l'attitude naturelle ne cesse de vouloir ne le voir qu'à titre d'étant autonome, égal à soi et sans aucun renvoi à quoi ou qui que ce soit : « *D'où* lui viennent [...] cette sagesse et ces miracles ? N'est-ce pas là le fils du charpentier ? [...] *D'où* lui vient donc tout cela ? Et ils s'en scandalisaient » (*Matthieu* 13, 34-37). Le scandale résulte de ce que Jésus ne peut en fait pas se laisser résumer dans ce que pourtant ils veulent voir comme un étant égal à rien de plus qu'à lui-même, le fils d'un charpentier. La sagesse et les miracles, donc en fait lui-même tout entier, lui viennent d'ailleurs que de soi, et le font apparaître *comme* le Christ, c'est-à-dire *comme* le don que fait Dieu. La haine de Jésus porte sur son exigence permanente de se faire reconnaître comme Christ, comme le Fils de l'Homme, comme le Fils du Père, en un mot *comme* un don, irréductible à lui-même. Et il fut mis à mort afin qu'on n'ait pas à le reconnaître *comme* ce don de Dieu.

La demande de se faire reconnaître *comme* le don de Dieu se déploie selon deux renvois, ontique et phénoménal. – D'abord, Jésus demande qu'on le reconnaisse *comme* le don de Dieu en se renvoyant sans réserve au Père *comme* son Fils ; et ce, tant pour ses actes – « Moi, je suis venu au nom du Père et vous ne m'avez pas reçu ; mais si un autre était venu en son nom propre, vous le recevriez » (*Jean* 5, 43) – que pour ses paroles : « Ma doctrine n'est pas mienne, mais celle de celui qui m'a envoyé » (*Jean* 7, 16). Évidemment, cette dépendance ontique ne doit pas se confondre avec l'écart de la création (créature dépendante de son créateur), mais atteste la distance trinitaire, où le Fils partage à égalité la gloire même du Père : « Moi, je ne cherche pas ma gloire ; il y a quelqu'un qui la cherche » (*Jean* 8, 50). « Si je me glorifiais moi-même, ma gloire ne serait rien ; c'est mon Père qui me glorifie » (*Jean* 8, 54). Loin que cette dépendance contredise sa gloire, il ne partage la gloire du Père qu'en se laissant attester *comme* le fils – et le propre du Fils consiste à ne pas être par soi, mais par un autre, qui le donne, et d'abord à lui-même. Pour reconnaître Jésus *comme* le don de Dieu, il faut donc d'abord le reconnaître *comme* le Fils du Père.

Comment comprendre que, parfois, il revienne au Fils de glorifier le Père – « ... pour que le Père soit glorifié dans le fils » (*Jean* 14, 13) ? Si la gloire se partage et s'échange entre le Fils et le Père (« Père,

**DOSSIER** \_\_\_\_\_ **Jean-Luc Marion**

l'heure est venue, glorifie le Fils, en sorte que le Fils te glorifie», (*Jean* 17, 1), ce n'est pas seulement parce que dans la Trinité tout se partage en égale dignité *grâce* à la différence des relations, mais aussi parce que le renvoi ontique du Fils au Père se redouble d'un renvoi phénoménal du Père au Fils. À la demande de Philippe (et de nous tous) que Jésus « nous montre le Père », une seule réponse peut convenir : « Qui m'a vu a vu le Père » (*Jean* 14, 9). Autrement dit, « Qui me voit, voit celui qui m'a envoyé » (*Jean* 12, 45)<sup>5</sup>. De même que voir Jésus *comme* le don de Dieu exige de le reconnaître selon sa dépendance ontique absolue *comme* Fils renvoyé et renvoyant au Père, de même voir Jésus *comme* le don de Dieu implique de reconnaître son visage comme la face du Père et, à cette condition seulement, de la reconnaître *comme* le Fils. La face du Christ ne montre pas la sienne, mais celle du Père. Ou plutôt, la face du Christ manifeste la seule visibilité possible du Père. Saint Irénée a fortement fixé le paradoxe de la visibilité du Père sur la face du Christ, selon une phénoménalité de pur renvoi : « Invisible etenim Filii, Pater – Visibile autem Patris, Filius »<sup>6</sup>. Mais il y a plus. Car dire que le Père n'a d'autre visage que celui du Fils, ou plutôt que le visage du Fils montre en lui-même et directement le Père, signifie en retour qu'il faut voir le visage de Jésus *comme* celui du Christ, *comme* du Fils, donc à la fin *comme* celui du Père. Ou plus exactement comme directement la visibilité du Père invisible. Autrement dit, pour reconnaître le Christ *comme* le don de Dieu, il faut parvenir à rien de moins qu'à reconnaître le visage visible de Jésus *comme* ce qui peut se voir du Père invisible.

La reconnaissance messianique de Jésus *comme* Christ, c'est-à-dire *comme* le Fils, donc *comme* la visibilité de Dieu porte à sa perfection la reconnaissance du don *comme* donné. Se pourrait-il alors que, dans certain cas, la reconnaissance d'un don exige la reconnais-

5. Ou bien, passant de la vue au savoir : « Si vous me connaissiez, vous connaîtriez aussi mon Père » (*Jean* 8, 19).

6. Irénée, *Contre les Hérésies*, IV, 6, 6, éd. Rousseau, « Sources Chrétiennes » n° 106, Paris, 1965, p. 450. Voir saint Augustin : « Cum Pater ostenditur, et Filius ostenditur qui in illo est ; et cum Filius ostenditur, etiam Pater ostenditur, qui in illo est » (*De Trinitate* 1, 9, 18, B.A.15, p. 138). Ou : « ...visibilem namque Filii solius personam, invisibilis Trinitas », *ibid.*, 11, 10, 18, p. 228). Mais le rapport se trouve ici en quelque sorte distendu par le dédoublement du Fils en Fils invisible et Fils visible (*ibid.*, II, 5, 9, p. 204).



---

## *La reconnaissance du don*

sance messianique du Christ *comme* le don venu du Père? La pratique du don *comme* tel demanderait-elle, parfois, la reconnaissance du Christ *comme* tel?

### **Le pain et le vin comme don**

L'aporie de la reconnaissance du don tient, on l'a vu, dans l'auto-position du don, qui offusque en lui l'origine et la contingence, c'est-à-dire le donateur et la donation. Le don donné, en tant précisément que parfaitement donné, s'instaure en lui-même avec l'autorité de l'autonomie, en sorte que sa constance masque la provenance en lui et qu'il finisse par s'annuler *comme* don. Le don s'accomplit alors en détruisant jusqu'à la trace de la donation et même du don donné. Heidegger l'a clairement dit : « Il [le "ça donne", *es gibt*] se retire au profit du don, qu'il donne.<sup>7</sup> » Le donateur et surtout la donation se trouvent masqués, puis rasés par la résistance du don dans son instance, don qui tend à insister en lui-même jusqu'à se prétendre substance par soi et perdre à la fin le titre de don. Le don, en abandonnant le donné en lui, prend la condition d'étant persistant, afin d'annuler en lui le donateur et la donation. Si donc la donation devait apparaître à nouveau, il faudrait que le donateur devienne à nouveau visible dans l'étant persistant par soi et à travers lui. Ce qui implique à l'évidence que cette persistance par soi s'estompe, s'évanouisse même et renaisse en don clairement donné : alors, si le don se fait assez transparent au donateur, la donation se rétablira. Voir le don *comme* don demande qu'il se laisse voir en transparence comme un renvoi sans reste, ni perturbation au donateur. La persistance par soi doit diminuer pour que croisse le don en elle. Et le don doit diminuer pour que croisse le donateur et d'abord la donation. « Il convient que lui grandisse et que moi je diminue » (*Jean* 3, 30). Pour que le don recommence à se laisser reconnaître *comme* don, il faudrait donc qu'il diminue en faveur du donateur, donc d'abord de la donation en lui, comme par une manière de kénose phénoménale. Le donateur, la donation et le donné lui-même ne s'éclairent que si l'insistance de l'étant diminue, c'est-à-dire que si le donné s'abandonne à la donation et à la mesure de cet abandon.

7. *Zeit und Sein*, dans *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1969, p. 8.

**DOSSIER** \_\_\_\_\_ **Jean-Luc Marion**

On peut montrer, ne fût-ce que par une lecture rapide de *1 Corinthiens* 11, 21-26, qu'un tel don kénotique culmine par excellence dans l'Eucharistie. Saint Paul le décrit en effet sur un mode décidément kénotique, puisqu'il s'accomplit dans un triple don poussé à chaque fois jusqu'à l'abandon. – Il s'agit d'abord du don du Christ, l'abandonné : « La nuit où il fut livré, *perdidoto, tradebatur...* » (11, 23)<sup>8</sup>. Le Christ est *donné*, au sens du français populaire, à savoir par et dans la trahison. Donné, et donné jusqu'à l'abandon, puisqu'en effet il abandonne volontairement sa vie (*Jean* 10, 18)<sup>9</sup> et renonce à maintenir sa divinité (*Philippiens* 2, 6), il manifeste ainsi paradoxalement sa condition de Fils, de celui qui ne devient lui-même qu'en recevant toutes choses du Père, donc en s'y abandonnant. L'abandon à la mort du Fils parfaitement *donné* atteste en retour parfaitement le donateur et la donation. – Il s'agit ensuite d'un don abandonné si radicalement qu'il peut désormais se transmettre sans cesse à nouveau : « Ce que j'ai reçu (*parelabon, accepi*) du Seigneur, je vous l'ai transmis (*parelabon, tradidi*) » (*1 Corinthiens* 11, 23)<sup>10</sup>. L'abandon du don, accompli jusqu'à l'excès de la trahison, rend désormais possible la tradition. Si Paul peut transmettre ce qu'il a reçu, cela ne tient pas tant à la pédagogie, mais à ce qui la légitime *ici*, à savoir la demande par le Christ lui-même de la répétition : « Faites cela en mémoire de moi » (11, 25), pour, à chaque jour de votre présent, annoncer et demander mon avenir : « Chaque fois (*osakis, quotiescumque*) que vous mangez ce pain et buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne » (11, 26). En dernière instance la possibilité pour

8. Confirmé par *Luc* 22, 21 : « ... celui qui me donne par trahison, *tou paradontos me* » ; et *Matthieu* 26, 15 : « ... une occasion favorable pour le livrer par trahison, *ina auton paradô*.

9. Voir « Car le Fils de l'homme n'est pas venu pour qu'on le serve, mais pour lui-même servir et *donner* sa vie pour la rédemption de beaucoup » (*Marc* 10, 45). Ou : « Un seul Dieu et un seul médiateur entre Dieu et les hommes, l'homme Jésus Christ, *lui qui se donne* lui-même pour la rédemption de beaucoup » (*1 Timothée* 2, 6). « ... le venue dans la gloire de notre grand Dieu et sauveur Jésus Christ, qui *s'est donné* lui-même pour nous afin de nous racheter de toute injustice » (*Tite* 2, 14).

10. Voir l'ouverture du même chapitre 11, 2 : « Et vous recevez mes préceptes [les traditions que je vous ai données] comme je vous les ai transmis – *katôs pardôka umin tas paradoseis katekhete, et sicut tradidi vobis, praecepta mea tenetis* ».

---

## *La reconnaissance du don*

l'Église de la tradition, autrement dit du pouvoir de redonner le don qui lui a été donné repose sur la tradition qui lui a transmis l'Esprit saint, c'est-à-dire du don de celui qui «...transmit l'Esprit, *paredôken to pneuma* (Jean, 19, 30).

Les deux premiers abandons où s'accomplit le don, la trahison et la tradition, en désignent un troisième, qui rassemble les deux autres comme leur intention dernière : le don du pain et du vin. Plus précisément le don du pain «... rompu pour vous», ou, selon certains manuscrits, confirmés par *Luc 22, 19*, «... donné pour vous, *didomenon huper humôn*» (11, 24). Le don du pain se confirme avec la dépense du vin «répandu, *ekhunomenon*»<sup>11</sup> pour «la nouvelle alliance». À titre de simples aliments, le pain rompu et le vin répandu se trouvent déjà bel et bien donnés, mais donnés à perte, consommés sans retour, en un mot abandonnés. Mais ils n'ont pas *ici* cette seule fonction, puisqu'une déclaration les surdétermine : «Ceci est mon corps» (*I Corinthiens 11, 25*). Ici, le reste minimaliste de présence qui désigne le pain et le vin doit remplir, à titre de don abandonné, le rôle de la présence du don du Fils venu dans sa chair manifester sa dépendance dans la donation. Comment le don abandonné, sans presque aucune présence ni subsistance, pourrait-il donner corps au don le plus accompli ? Comment le minimum de persistance pourrait-il nous apparaître comme le corps de Celui qui est, était et sera ? Car il ne suffit pas d'invoquer ici les définitions dogmatiques de la présence réelle du Christ au pain et au vin : en identifiant par exemple la *transsubstantiation*, elles précisent plus la difficulté de voir le pain et le vin *comme* le Christ, qu'elles ne nous la résolvent, n'ayant d'ailleurs que cette ambition – fixer l'impossibilité que requiert pourtant le sacrement. L'Eucharistie offre donc le paradigme de l'écart entre ce que l'expérience donne à voir et le don qu'il s'agit de reconnaître.

### **Le don parfait**

L'Eucharistie se reconnaît donc exactement comme un don. Ou plutôt, paradigme de tout don de l'aumône, elle en accomplit la logique. Soit le don de la veuve au Temple. Pourquoi son don

11. Absent de *I Corinthiens 11*, mais utilisé par *Matthieu 26, 28*, *Marc 14, 24* et *Luc 22, 20*.

**DOSSIER** \_\_\_\_\_ **Jean-Luc Marion**

donne-t-il « plus que tous » les autres, alors que son montant reste le plus bas, presque négligeable ? Précisément parce que sa consistance matérielle disparaît au point d'y laisser apparaître la contingence de la donation et l'identité du donateur. En donnant si peu, la veuve accomplit la kénose d'elle-même, car elle donne non de ce qu'elle a, mais, dit paradoxalement le texte, « de ce qui lui manque » : ce moins que rien ne fait plus obstacle à la donation du donné, mais la révèle enfin (*Luc* 21, 14). Plus le don se vide de lui-même au point de se réduire à une présence minimale, plus le donateur y apparaît dans la lumière surabondante de la donation. La veuve annule involontairement la réalité de son don et cette dé-réalisation le fait apparaître comme un pur don (prédicat non réel), qui ne fait plus aucun obstacle à la manifestation par lui de son donateur. La veuve, en donnant ce qui lui manque, reçoit d'apparaître enfin *comme* un donateur que nul donné ne masque plus. Il en va exactement ainsi dans l'Eucharistie : à titre de don réduit aux choses les plus banales et que leur contingence destine à disparaître, sa transparence laisse apparaître son donateur, le Christ, qui lui-même, par sa kénose, laisse apparaître le donateur ultime, le Père. La présence réelle en fait *dé-réalise* la matière du don, qui paradoxalement phénoménalise en retour son donateur et laisse apparaître le processus entier de la donation<sup>12</sup>.

Nous pouvons maintenant comprendre comment le don peut se reconnaître *comme* don, pourvu que nous distinguions au moins trois situations ; car plus le domaine du don s'étend, plus il devient difficile de le reconnaître comme tel. – D'abord, la situation du don parfaitement reconnu, mais unique : le don eucharistique, où le pain et le vin se trouvent reconnus *comme* le corps et le sang, parce que, plus radicalement, le croyant peut les reconnaître *comme* Jésus, parfois sans l'avouer, *comme* le roi des Juifs (Pilate, selon *Jean* 18, 34-35,

12. On comprend, dans ce contexte, que soit condamné un don au Temple, qui serait pris sur ce que l'on doit à son père ou sa mère (*Matthieu* 15, 1-9 et *Marc* 7, 1-13) : il ne s'agit pas d'une interprétation « libérale » du précepte d'honorer son père et sa mère, mais de ce que le détournement vers le Temple de ce qui est dû à la solidarité naturelle et qui, pour cela même, passe presque *inaperçu*, fait devenir *visible* le don, qui dès lors concentre toute l'attention sur lui-même, donc disparaît *comme* don. Au contraire, les apôtres, envoyés en mission, ne doivent accepter que des dons passant inaperçus : « Vous avez reçu gratuitement (*dôrean*), donnez gratuitement (*dôrean*) » (*Matthieu* 10, 8), dans la pure transparence du don fait, « in ratione dati et accepti » (*Philippiens* 4, 15).

---

## *La reconnaissance du don*

le Sanhédrin suivant *Luc* 22, 36), parfois contraint et forcé *comme* le fils de Dieu (le centurion en *Matthieu* 27, 54 et *Marc* 15, 39), parfois enfin en pleine conscience, comme Pierre : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant » (*Matthieu* 16, 16 ou 14, 33). Sous quelque forme que l'Esprit opère, le don des espèces apparaît *comme* le don du Ressuscité dans la mesure exacte où Jésus se fait reconnaître *comme* Christ. Reconnaître le don *comme* tel signifie donc ne plus voir la chose dans son opacité obstinée (cet homme né à Nazareth, ce morceau de pain, cette coupe de vin), mais *comme* elle se donne (le Christ, son corps et son sang), donc à partir du point *d'où* le don se départit. En l'occurrence à partir du Père, parce qu'en dernière instance le don eucharistique donne en transparence à voir le Père par le Fils dans l'Esprit. « Tout don excellent et toute donation parfaite (*pasa dosis agathè kai pan dôrhema teleion*) viennent d'en-haut (*anóthen*), descendant du Père des lumières » (*Jacques* 1, 17). Ce qui ne signifie pas qu'il se trouve, entre autres possibilités, du côté de Dieu des dons parfaits ; mais qu'aucun don n'apparaît *comme* tel, s'il ne vient d'ailleurs, et que nul ne vient d'ailleurs autant que celui qui vient d'en-haut, donc de Dieu même. La perfection de son renvoi à Dieu rend parfait le don qui en vient.

Vient ensuite la situation de tous les autres dons non parfaitement accomplis, les plus nombreux. Partout s'y applique la règle précédente : reconnaître le don *comme* tel exige de le voir *comme* donné, c'est-à-dire de viser à travers sa transparence minimaliste celui qui le donne ; ainsi peut-on en retour voir le don du point de vue de son donateur, selon l'abandon par lui consenti, jusque dans la contingence essentielle de la donation ; et non plus, comme le plus souvent, du point de vue de son donataire, qui ne peut pas ne pas s'en faire le propriétaire, le couper de son donateur, le destituer de toute trace de donation et finalement le réaliser en objet sans référence à rien qu'à soi. Dans tous les cas, reconnaître ou ne pas reconnaître le don *comme* don, dépend de la capacité du regard à voir, en transparence de la chose donnée, le donateur d'où elle provient et la donation qui la détermine par contingence (ou plutôt l'indétermine). Reconnaître le don *comme* don dépend ainsi, en dernière instance, d'une décision proprement herméneutique – de l'herméneutique de la donation.

Ce dispositif intervient dans tous les cas où il pourrait (le conditionnel importe ici) s'agir de reconnaître une chose, un étant ou un objet *comme* un don. Mais il faut encore distinguer deux situations. – Ou bien l'herméneutique procède sans aporie insurmontable et la

**DOSSIER** \_\_\_\_\_ **Jean-Luc Marion**

reconnaissance du don *comme* don y discerne si nettement la contingence venue de la donation, que le donateur lui-même peut apparaître en transparence. Dans ce cas, la donation aboutit à l'altérité d'un donateur et permet une communauté intersubjective, une communion avec autrui, voire une éthique. – Ou bien la reconnaissance du don *comme* don n'y discerne pas assez nettement la contingence née de la donation, en sorte que le donateur ne puisse plus apparaître par transparence. Dans ce cas, l'herméneutique reconnaît bien la donation au fil conducteur de la contingence du don, mais ne parvient pas jusqu'au donateur ; elle reconnaît bien le don *comme* donné, mais sans voir, ni viser le donateur. Dans la plupart des cas et de prime abord, nous nous trouvons dans cette situation indécidée, parfois même indécidable. Seuls des phénomènes saturés permettent de remonter plus loin.

Jean-Luc Marion, Professeur à l'Université Paris Sorbonne et à l'Université de Chicago. Dernier ouvrage paru : *Le visible et le révélé*, Éditions du Cerf, Paris, 2005.

*Communio*, n° XXXIII, 1 – janvier-février 2008

Thomas De KONINCK

## Allocution de clôture au Colloque *Communio* sur l'Eucharistie, 17 mai 2007

**O**N m'a confié la tâche de résumer ce qui s'est dit au cours de cette journée. Mais comme on ne pourrait déjà guère résumer chacune des interventions, tant elles sont riches, on peut encore moins le tenter pour l'ensemble d'entre elles. Je vais donc me contenter d'évoquer au passage l'un ou l'autre point marqué aujourd'hui, sans d'aucune manière prétendre à l'exhaustivité. J'aimerais surtout susciter ou favoriser un dialogue qui permette aussi à celles ou ceux qui n'ont pu le faire plus tôt de s'exprimer.

L'amour est « toujours pauvre » (*penes aei estin*), faisait déjà observer Platon dans le *Banquet*. « Il est rude, misérable, va-nu-pieds, sans gîte, couchant toujours par terre et sur la dure, dormant à la belle étoile sur le pas des portes ou dans les chemins (203 c et d) ». Propos que cite et commente saint François de Sales, en les faisant siens, dans le *Traité de l'Amour de Dieu* (Livre VI, ch. 15, édition de la Pléiade, p. 655-656).

Il est pauvre, explique saint François, parce qu'il fait quitter tout pour la chose aimée ; il est sans gîte, parce qu'il fait sortir l'âme de son domicile, pour suivre toujours celui qui est aimé ; il est « chétif », pâle, maigre et défait, parce qu'il fait perdre le sommeil, le boire et le manger. Il est « nu et déchaux », parce qu'il fait quitter toutes autres affections pour prendre celles de la chose aimée. Il « couche dehors sur la dure », parce qu'il fait demeurer à découvert le cœur qui aime. Il est « tout étendu comme un gueux aux portes », parce qu'il fait que l'amant mendie, attentif aux yeux, aux oreilles et à la

**DOSSIER** \_\_\_\_\_ **Thomas De Koninck**

bouche, qui sont les portes de l'âme de l'être qu'il aime. « Et enfin, c'est sa vie que d'être « toujours indigent », car si une fois il est rassasié il n'est plus ardent, et par conséquent il n'est plus amour ».

Or ces propriétés « ne laissent pas de se trouver en l'amour céleste et divin ». Témoin les apôtres, ainsi saint Paul (je cite la traduction qu'utilise saint François) : « Jusques à maintenant, dit-il, nous avons faim et soif, et sommes nus, et sommes souffletés, et sommes vagabonds ; nous sommes rendus comme les balayures de ce monde et comme la raclure et pelure de tous » (*1 Colossiens*, 4, 11, 13).

Et saint François d'ajouter : « Qui les avait réduits, je vous prie, à cet état sinon l'amour ? »

Parole qui s'applique de façon prééminente à Jésus, qui nous aima, nous ses amis, « jusqu'au bout » (*Jean* 13, 1) et qui continue de le faire, dans le Sacrement de l'Eucharistie, jusqu'à donner son corps à manger et son sang à boire.

L'amour est pauvre et on est pauvre aussi à en parler. Les paroles qu'on peut prononcer au sujet des réalités les plus essentielles de nos vies sont à la merci, pour ainsi dire, de ce que les auditeurs ont eux-mêmes dans le cœur. C'est par excellence le cas de l'amour. Qui n'a pas aimé ne peut rien comprendre à l'amour, objet de dérision aux yeux analytiques. C'est avant tout à son sujet qu'on peut dire, après saint Augustin : « le son de nos paroles frappe vos oreilles, le Maître est au-dedans. N'allez pas croire qu'on apprenne quelque chose d'un autre homme. Nous pouvons attirer votre attention par le bruit de notre voix : si au-dedans n'est pas celui qui instruit, vain est le bruit de nos paroles » (*Commentaire de la première Épître de saint Jean*, traité III, 13 ; trad. Paul Agaësse, p. 211).

Il en va de même, à plus forte raison, et bien plus encore, du Sacrement de l'amour, du Sacrement du mystère de la foi, de l'Eucharistie. On est pauvre à en parler. « Elle est dure, cette parole ! Qui peut l'écouter ? (*Jean* 6, 60) » déclarèrent nombre de ses disciples à Jésus, qui leur dit : « Cela vous scandalise ? (*Jean* 6, 61) ». Et saint Jean rapporte que « dès lors, beaucoup de ses disciples se retirèrent, et ils n'allèrent plus avec lui » (*Jean* 6, 66). L'exposé de Monseigneur Henrici a fait ressortir l'actualité de tels propos aujourd'hui encore.

Les philosophes – tel Platon à nouveau – ont fait valoir que l'amour désire la fusion, qu'il désire l'éternité, qu'il est fécond, créateur, qu'il engendre dans la beauté. Dans l'expérience de l'amitié, on veut du bien à l'autre qui devient un autre soi, on échange avec lui ce qu'on a de meilleur, jusqu'à l'amour ou l'amitié



### Allocation de clôture au Colloque sur l'Eucharistie

eux-mêmes, comme il ressort des belles analyses d'Aristote dans ses *Éthiques*.

Or l'inouï que nous révèle la foi, c'est que pareil échange puisse exister entre Dieu et sa créature. C'est bien ainsi que l'entend saint Bernard, par exemple, dans le Sermon 83 sur le *Cantique des cantiques* : « Quand Dieu aime, il ne désire rien d'autre que d'être aimé : il n'aime que pour qu'on l'aime, sachant que cet amour rendra heureux ceux qui l'aimeront ».

Saint Albert le Grand écrit, au sujet de l'Eucharistie : « Rien ne pouvait être prescrit de plus aimable. En effet, ce sacrement réalise l'amour et l'union. Le plus grand signe d'amour est de se donner en nourriture. [...] C'est comme s'il disait : Je les ai tant aimés, et réciproquement, que je désirais être dans leurs entrailles ; quant à eux, ils désiraient être incorporés à moi pour devenir mes membres. Ils ne pouvaient être unis à moi, et moi à eux, d'une manière plus intime et plus physique » (*Commentaire de l'évangile de Luc*, 22, 19). Voilà bien la fusion, mais indiciblement transfigurée, accessible à la seule foi, dont seul un amour à la mesure de Dieu lui-même est capable.

Il n'y a pas que l'union par la connaissance et par l'amour, il y a l'union des êtres mêmes. C'est comme s'il nous fallait plus que le connaître et l'aimer. Nous voulons le toucher, voire, disons-le mot, le manger. « Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui [...]. Comme le Père m'a donné d'avoir la Vie en moi, celui qui me mange aura la vie par moi ». « Moi, je suis le pain vivant, qui est descendu du ciel : si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement. Le pain que je donnerai, c'est ma chair, donnée pour que le monde ait la vie » (*Jean* 6, 51). Saint Augustin imagine entendre sa voix d'en haut lui dire : « Je suis le mets des grands ; Grandis et tu me mangeras. Tu ne me mueras pas en toi, tel le mets de ta chair ; C'est en moi que tu te mueras » (*Confessions*, VII, x, 16, trad. Patrice Cambronne, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1998, p. 918). Cet aspect de la nourriture spirituelle a été marqué dans plus d'une intervention, notamment dans celle d'Olivier Boulnois.

Ce que l'on voit, ce sont les espèces du pain et du vin, des nourritures qui ne sont pas le produit de la nature seule, mais des aliments proprement humains, que l'être humain fait en utilisant des substances de la nature. Ce que l'on croit, c'est que sous ces espèces se donne, dans le Sacrement, le *Logos*, ou Verbe, éternel, nourriture de l'âme. On peut donc y voir une admirable rencontre entre l'homme humain, la raison pratique si on veut et l'œuvre des mains humaines,

**DOSSIER** \_\_\_\_\_ **Thomas De Koninck**

excellamment mise en relief par le Père Armogathe, mais aussi, évidemment, la parole, comme l'a souligné avec justesse Anne Fortin ; faut-il le rappeler, la main et la langue offrent toutes deux les manifestations par excellence de notre nature intellectuelle ; 2/le *logos* ou verbe de la nature, œuvre de Dieu, et 3/le Verbe éternel lui-même, la Vérité même.

Jésus, dans l'Eucharistie, se donne lui-même, il offre son corps et son sang, la totalité de son existence, celle de Fils éternel donné pour nous par le Père dans l'unité de l'Esprit Saint. C'est donc la vie divine tout entière, la sainte Trinité, qui nous rejoint dans ce Sacrement, la communion parfaite d'amour entre le Père, le Fils et l'Esprit Saint, un don absolument gratuit de l'amour même. « Si tu vois l'amour, tu vois la Trinité », déclarait saint Augustin (*De Trinitate*, VIII, 8, 12). On voit alors pleinement la vérité de l'amour, essence même de Dieu.

Le mémorial fait référence à la triple distension de l'âme dont parle magnifiquement encore saint Augustin : la mémoire pour le passé, l'attention pour le présent, l'attente pour le futur, comme cela a été mis en évidence aujourd'hui dans diverses communications, notamment celles d'Anne Fortin et du professeur Tück. Mais aussi à l'éternel, nous a rappelé, dès l'ouverture du colloque, Monsieur le Cardinal Ouellet. À la présence de l'éternel, ainsi qu'à la présence à l'éternel. Présence de la Trinité et à la Trinité, qui fonde notre communauté ecclésiale, l'unité du corps mystique, le corps ecclésial du Christ, comme l'a bien marqué Marc Pelchat.

Sur la croix, seule la divinité était cachée. Le sens pouvait atteindre l'humanité de Jésus, broyée, mais tangible et visible. Tandis que dans l'Eucharistie l'humanité même est cachée sous les apparences d'une substance sensible étrangère. Étant donné que Dieu veut nous faire participer à cette divinité qu'aucune créature ne peut connaître par ses propres voies – *Nul n'a jamais vu Dieu* (Jean 1, 18) – ne convient-il pas qu'il requière de nous une foi totale en ce sacrement de la Voie, de la Vérité et de la Vie ? *Les choses que Dieu a préparées pour ceux qui l'aiment ne sont pas montées au cœur de l'homme*, nous dit saint Paul (*1 Colossiens*, 2, 9). Nulle part l'altérité des voies proprement divines n'éclate autant que dans le mystère de l'Eucharistie, appelé dès lors à juste titre « mystère de la foi »<sup>1</sup>.

1. Voir Charles De Koninck, *Le sacrement du mystère de la foi*, in *Laval théologique et philosophique*, vol. XII, n° 1, 1956, pp. 75-83.

————— *Allocution de clôture au Colloque sur l'Eucharistie*

L'amour est toujours pauvre. Nulle part sans doute le Christ mendie à ce point notre amour et notre foi dans ce sacrement justement dénommé « Sacrement de l'Amour ».

Thomas De Koninck, titulaire de la Chaire «La philosophie dans le monde actuel», Faculté de philosophie, Université Laval.

# REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

# COMMUNIO

*pour l'intelligence de la foi*

Publiée tous les deux mois en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout mouvement ou institution. Président-directeur de la publication : Jean-Robert ARMOGATHE. Vice-présidente : Isabelle LEDOUX-RAK. Directeur de la collection : Olivier BOULNOIS. Directeur de la rédaction : Olivier CHALINE. Rédacteur en chef : Serge LANDES. Rédacteur en chef-adjoint : Laurent LAVAUD. Secrétaire de rédaction : Marie-Thérèse BESSIRARD. Secrétaire général : Patrick CANTIN.

## **CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS**

Jean-Robert Armogathe, Nicolas Aumonier, Jean-Pierre Batut, Olivier Boulnois, Rémi Brague, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline, Georges Chantraine (Namur), Marie-Hélène Congourdeau, Jean Duchesne, Irène Fernandez, Marie-Christine Gillet-Challiol, Paul Guillon, Yves-Marie Hilaire (Lille), Pierre Julg (Orléans), Serge Landes, Laurent Lavaud, Isabelle Ledoux-Rak, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Éric de Moulins-Beaufort, Dominique Poirel, Béatrice Joyeux-Prunel, Robert Toussaint, Isabelle Zaleski.

## **COMITÉ DE RÉDACTION EN FRANÇAIS**

Jean-Luc Archambault, Jean Bastaire (Grenoble), Guy Bedouelle (Fribourg), Françoise Brague, Régis Burnet, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Michel Constantini (Tours), Mgr Claude Dagens (Angoulême), Marie-José Duchesne, Stanislaw Grygiel (Rome), Roland Hureau, Didier Laroque, Étienne Michelin, Paul McPartlan (Washington), Jean Mesnard, Xavier Morales, Miklos Vetö (Poitiers), et l'ensemble des membres du conseil de rédaction.

**Rédaction :** ASSOCIATION COMMUNIO, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris, tél. : 01.42.78.28.43, courrier électronique : [communio@neuf.fr](mailto:communio@neuf.fr)

**Abonnements :** voir bulletin et conditions d'abonnement.

**Vente au numéro :** consultez la liste des libraires dépositaires.

**En collaboration  
avec les éditions de *Communio* en :**

**ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift « Communio »**

Lindenmattenstraße 29, D-79117 Freiburg i.B.

**AMÉRICAIN : Communio International Catholic Review**

Responsable : David L. Schindler, P.O. Box 4468, USA-20017 Washington DC.

**CROATE : Svesci Communio**

Responsable : Adalbert Rebic, Krcanska Sadasnjost, Marulicev trg., 14, HR-10000 Zagreb.

**ESPAGNOL : Asociacion pro-Communio**

C/Andrés Mellado, 29, 2° A 28015, Madrid

**ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE : Communio Revista Catolica Internacional**

Responsable : Alberto Espezel, Av Alvear 1773, AR-1014 Buenos Aires.

**HONGROIS : Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat**

Responsable : Peter Erdő, Papnövelde, u. 7, I-1053 Budapest.

**ITALIEN : Communio Revista Internazionale di Teologia e Cultura**

Responsable : Aldino Cazzago, Via Gioberti, 7, I-20123 Milano.

**NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio**

Responsable : Stefaan van Calster, Burgemeesterstraat, 59, Bus 6, B-3000 Leuven.

**POLONAIS : Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio**

Responsable : Lucjan Balter, Oltarzew, Kilinskiego, 20, PL-05850 Ozarów Mazowiecki.

**PORTUGAIS : Communio Revista Internacional Católica**

Responsable : Henrique de Noronha Galvao, Biblioteca Universitária Joao Paulo II, Palma de Cima, P-1600 Lisboa.

**SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio**

Depala Vas, 1, SLO-1230 Domžale.

**TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio**

Vojtech Novotny, Husova 8, CZ-11000 Praha 1.

**UKRAINIEN : Ukraine Communio**

PO Box 808, Wynnychenka 22, UA-79008 Lviv.

La coordination internationale est assurée par Monseigneur Peter Henrici, Hirschengraben 74, CH-8001, Zürich.

## Titres parus

### LE CREDO

La confession de la foi (1976/1)  
 « Jésus, né du Père avant tous les siècles » (1977/1)  
 « Né de la Vierge Marie » (1978/1)  
 « Il a pris chair et s'est fait homme » (1979/1)  
 La passion (1980/1)  
 « Descendu aux enfers » (1981/1)  
 « Il est ressuscité » (1982/1)  
 « Il est monté aux cieux » (1983/3)  
 « Il est assis à la droite du Père » (1984/1)  
 Le jugement dernier (1985/1)  
 L'Esprit Saint (1986/1)  
 L'Église (1987/1)  
 La communion des saints (1988/1)  
 La rémission des péchés (1989/1)  
 La résurrection de la chair (1990/1)  
 La vie éternelle (1991/1)  
 Le Christ (1997/2-3)  
 L'Esprit saint (1998/1-2)  
 Le Père (1998/6-1999/1)  
 Croire en la Trinité (1999/5-6)  
 La parole de Dieu (2001/1)  
 Au-delà du fondamentalisme (2001/6)  
 Les mystères de Jésus (2002/2)  
 Le mystère de l'Incarnation (2003/2)  
 La vie cachée (2004/1)  
 Le baptême de Jésus (2005/1)  
 Les noces de Cana (2006/1)  
 La venue du Royaume (2007/1)

### LES SACREMENTS

Guérir et sauver (1977/3)  
 L'eucharistie (1977/5)  
 La pénitence (1978/5)  
 Laïcs ou baptisés (1979/2)  
 Le mariage (1979/5)  
 Les prêtres (1981/6)  
 La confirmation (1982/5)  
 La réconciliation (1983/5)  
 Le sacrement des malades (1984/5)  
 Le sacrifice eucharistique (1985/3)  
 L'Eucharistie, mystère d'Alliance (2000/3)  
 La confession, sacrement difficile ? (2004/2)

### LES BÉATITUDES

La pauvreté (1986/5)  
 Bienheureux persécutés ? (1987/2)  
 Les cœurs purs (1988/5)  
 Les affligés (1991/4)  
 L'écologie : Heureux les doux (1993/3)  
 Heureux les miséricordieux (1993/6)

### POLITIQUE

Les chrétiens et le politique (1976/6)  
 La violence et l'esprit (1980/2)  
 Le pluralisme (1983/2)  
 Quelle crise ? (1983/6)  
 Le pouvoir (1984/3)  
 Les immigrés (1986/3)  
 Le royaume (1986/3)  
 L'Europe (1990/3-4)  
 Les nations (1994/2)  
 Médias, démocratie, Église (1994/5)  
 Dieu et César (1995/4)  
 L'Europe et le christianisme (2005/3)

### L'ÉGLISE

Appartenir à l'Église (1976/5)  
 Les communautés dans l'Église (1977/2)  
 La loi dans l'Église (1978/3)  
 L'autorité de l'évêque (1990/5)  
 Former des prêtres (1990/5)  
 L'Église, une secte ? (1991/2)  
 La papauté (1991/3)  
 L'avenir du monde (1985/5-6)  
 Les Églises orientales (1992/6)  
 Baptême et ordre (1996/5)  
 La paroisse (1998/4)  
 Le ministère de Pierre (1999/4)  
 Musique et liturgie (2000/4)  
 Le diacre (2001/2)  
 Mémoire et réconciliation (2002/3)  
 La vie consacrée (2004/5-6)  
 Le Christ et les religions (2007/5-6)

### LES RELIGIONS NON CHRÉTIENNES

Les religions de remplacement (1980/4)  
 Les religions orientales (1988/4)  
 L'islam (1991/5-6)  
 Le judaïsme (1995/3)  
 Les religions et le salut (1996/2)

### L'EXISTENCE

#### DEVANT DIEU

Mourir (1976/2)  
 La fidélité (1976/3)  
 L'expérience religieuse (1976/8)  
 Guérir et sauver (1977/3)  
 La prière et la présence (1977/6)  
 La liturgie (1978/8)  
 Miettes théologiques (1981/3)  
 Les conseils évangéliques (1981/4)  
 Qu'est-ce que la théologie ? (1981/5)  
 Le dimanche (1982/7)  
 Le catéchisme (1983/1)  
 L'enfance (1985/2)  
 La prière chrétienne (1985/4)  
 Lire l'Écriture (1986/4)  
 La foi (1988/2)  
 L'acte liturgique (1993/4)  
 La spiritualité (1994/3)  
 La charité (1994/6)  
 La vie de foi (1994/5)  
 Vivre dans l'espérance (1996/5)  
 Le pèlerinage (1997/4)  
 La prudence (1997/6)  
 La force (1998/5)  
 Justice et tempérance (2000/5)  
 La transmission de la foi (2001/4)  
 Miettes théologiques II (2001/5)  
 La sainteté aujourd'hui (2002/5-6)  
 La joie (2004/4)  
 Face au monde (2005/4)  
 La différence sexuelle (2006/5-6)  
 La fidélité (2007/3)

### PHILOSOPHIE

La création (1976/3)  
 Au fond de la morale (1997/3)  
 La cause de Dieu (1978/4)  
 Satan, « mystère d'iniquité » (1979/3)  
 Après la mort (1980/3)  
 Le corps (1980/6)  
 Le plaisir (1982/2)

La femme (1982/4)  
 La sainteté de l'art (1982/6)  
 L'espérance (1984/4)  
 L'âme (1987/3)  
 La vérité (1987/4)  
 La souffrance (1988/6)  
 L'imagination (1989/6)  
 Sauver la raison (1992/2-3)  
 Homme et femme il les créa (1993/2)  
 La tentation de la gnose (1999/2)  
 Fides et ratio (2000/6)  
 Créés pour lui (2001/3)  
 La Providence (2002/4)  
 Hans Urs von Balthasar (2005/2)  
 Dieu est amour (2005/5-6)  
 La différence sexuelle (2006/5-6)

### SCIENCES

Exégèse et théologie (1976/7)  
 Sciences, culture et foi (1983/4)  
 Biologie et morale (1984/6)  
 Foi et communication (1987/6)  
 Cosmos et création (1988/3)  
 Les miracles (1989/5)  
 L'écologie (1993/3)  
 La bioéthique (2003/3)

### HISTOIRE

L'Église : une histoire (1979/6)  
 Hans Urs von Balthasar (1989/2)  
 La Révolution (1989/3-4)  
 La modernité – et après ? (1990/2)  
 Le Nouveau Monde (1992/4)  
 Henri de Lubac (1992/5)  
 Baptême de Clovis (1996/3)  
 Louis Bouyer (2006/4)

### SOCIÉTÉ

La justice (1978/2)  
 L'éducation chrétienne (1979/4)  
 Aux sociétés ce que dit l'Église (1981/2)  
 Le travail (1984/2)  
 Sainteté dans la civilisation (1987/5)  
 Foi et communication (1987/6)  
 La famille (1986/6)  
 L'Église dans la ville (1990/5)  
 Conscience ou consensus ? (1993/5)  
 La guerre (1994/4)  
 La sépulture (1995/2)  
 L'Église et la jeunesse (1995/6)  
 L'argent (1996/4)  
 La maladie (1997/5)  
 La mondialisation (2000/1)  
 Les exclus (2002/1)  
 Église et État (2003/1)  
 Habiter (2004/3)  
 Le sport (2006/2)  
 L'école et les religions (2006/3)  
 Malaise dans la civilisation (2007/2)

### LE DÉCALOGUE

Un seul Dieu (1992/1)  
 Le nom de Dieu (1993/1)  
 Le respect du sabbat (1994/1)  
 Père et mère honoreras (1995/1)  
 Tu ne tueras pas (1996/1)  
 Tu ne commettras pas d'adultère (1997/1)  
 Tu ne voleras pas (1998/3)  
 Tu ne porteras pas de faux témoignage (1999/3)  
 La convoitise (2000/2)

*Seuls sont encore disponibles les numéros récents. Consultez notre secrétariat.*



Dépôt légal : janvier 2008 – N° de CPPAP : 0111 G80668  
N° ISBN : 978-2-915111-20-0 – N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196  
Directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe  
Composition : DV Arts Graphiques à La Rochelle  
Impression : Imprimerie Sagim-Canale à Courtry  
N° d'impression : 10373

L'Imprimerie Sagim-Canale est titulaire de la marque Imprim'vert®