

THE CHURCH, INTERCOMMUNION AND MINISTRY

J.M.R. TILLARD, O. P.

Nous voulons répondre aux lignes suivantes de la section III Reports of Sections de la Lambeth Conference 1968, qui expriment le mandat confié à la Permanent Joint Commission:

This commission or its subcommissions should consider the question of intercommunion in the context of a true sharing in faith and the mutual recognition of ministry, and should also consider in the light of the new biblical scholarship the orders of both Churches and the theology of ministry which forms part of the theology of the Church and can only be considered as such. The hope for the future lies in a fresh and broader approach to the understanding of apostolic succession and of the priestly office. On this line we look for a new joint appraisal of church orders (1).

L'intercommunion retiendra notre attention. Elle est d'ailleurs le foyer où convergent les autres points évoqués dans ce texte. Nous nous situerons d'emblée dans la problématique du Report of the Archbishop's Commission on Intercommunion intitulé Intercommunion To-day. Il ne peut pas, en effet, s'agir pour nous de chercher à tout prix à accommoder l'Eucharistie à la situation actuelle pour que la première en vienne à être réalisable en commun, mais de juger la situation actuelle afin de discerner le degré de communion réelle et d'unanimité où il faut la conduire pour que nous puissions envisager en toute honnêteté et sans tricherie la célébration en commun du Mémorial du Seigneur. Puisque les interlocuteurs sont ici non des individus mais des Eglises, marquée par une histoire dans laquelle une rupture

(débordant le plan purement juridique) est intervenue comme élément déterminant, il importe de ne pas esquiver les vrais problèmes. Autrement nous risquerions de nous retrouver, après les premiers enthousiasmes de la Table partagée, en une intolérable situation de porte-à-faux.

Dans la ligne de Intercommunion To-day et du document Beyond Intercommunion de Faith and Order (2), nous distinguerons deux niveaux dans la communicatio in sacris ou l'inter-communion. Le premier est l'admission à la Table eucharistique de chrétiens baptisés membres d'une autre Eglise, à cause de situations pastorales spéciales telles que celles envisagées dans les résolutions 45 et 46 de la Lambeth Conference 1968 et, quoique d'une façon plus limitative, dans les nos 39 à 63 du Directoire du Secrétariat pour l'Unité (3). L'intention dominante est ici le don de la grâce à un individu qui sans cela en serait privé (4). Aussi, après avoir décrit les pratiques des diverses Eglises à ce niveau, le rapport Intercommunion To-day note-t-il "neither of these practices is determined in any way by the present quest for visible unity within Christ's Church; both, in fact, antedate the modern Ecumenical Movement" (5).

Le second niveau, que le rapport Intercommunion To-day qualifie de reciprocal intercommunion, alors que le document Beyond Intercommunion préfère le caractériser par l'expression reciprocal admission, est ainsi décrit par la section III de la Lambeth Conference 1968:

reciprocal intercommunion is the occasional and reciprocal sharing in the Eucharist by member of Churches which are seeking, but have not yet achieved, full communion or organic union. This reciprocal intercommunion arises from a relationship between Churches and necessarily

involves the mutual consent of the Churches concerned (6).

La résolution 47 précise que cette question ne peut se poser que là où les Eglises sont déjà engagées dans un:

agreement ... to seek unity in a way which includes agreement on apostolic faith and order, and where that agreement to seek unity has found expression, whether in a covenant to unite or in some other appropriate form (7).

Il ne s'agit plus de l'économie pastorale mais d'une démarche formellement oecuménique, visant à signifier et approfondir l'unité déjà existante entre deux corps ecclésiastiques pris comme tels. Comme le note de nouveau le rapport Intercommunion To-day, ce niveau de la communicatio in sacris

is a corporate matter which involves Churches as such rather than their individual members and must be considered in relation to the intention to achieve organic union or full communion (8).

Cette distinction - qui rejoint celle du De Oecumenismo (9) - permet de dissiper plusieurs des équivoques dans lesquelles la discussion sur ce sujet s'enroule. C'est ainsi par exemple que la reconnaissance des ministères et un consensus sur l'essentiel du mystère eucharistique peuvent ouvrir la porte à une large variété de cas d'admission bilatérale: tel est le désir explicitement concrétisé par le Directoire en ce qui concerne les relations entre l'Eglise catholique romaine et les Eglises orientales. Mais cette reconnaissance et ce consensus ne sont pas nécessairement le nihil obstat permettant la reciprocal intercommunion au sens où nous venons de la définir. Ainsi, bien qu'elles reconnaissent mutuellement leurs ministères comme inscrits en vérité dans

la succession apostolique et qu'elles soient d'accord sur la substance du mystère eucharistique, l'Eglise catholique romaine et les Eglises Orthodoxes ne pratiquent pas entre elles la reciprocal intercommunion: ni l'une ni les autres se sentent en droit de le faire et c'est cette limite qu'exprime sans nul doute le quaedam qualifiant dans le Décret sur l'oecuménisme, no 15 et le Directoire no 40 la communicatio in sacris avec les Eglises orientales (10). Autre chose est donc la question de savoir si nos structures ecclésiales et notre foi commune nous permettent une pratique de l'admission plus large que celle - trop univoque - reconnue au no 55 du Directoire réglant les relations eucharistiques entre l'Eglise catholique romaine et les communautés ecclésiales issues de la Réforme, autre chose la question de savoir si et dans quelle mesure leur engagement actuel dans la recherche de la pleine communion (officiellement sanctionné par la déclaration de Mars 1966) permet à nos deux Eglises une certaine expérience de reciprocal intercommunion qui soit la célébration de leur mutual commitment pour l'unité en même temps que le ferment hâtant la réalisation de celle-ci.

Nous examinerons d'abord les points essentiels conditionnant au niveau de la simple admission (si, comme cela s'impose en toute honnêteté oecuménique, celle-ci cherche la bilatéralité (11) et au niveau plus profond de la reciprocal intercommunion, tout jugement objectif sur l'accès d'un chrétien ou d'un groupement ecclésial à l'Eucharistie d'une Eglise n'étant pas en pleine communion avec celle dans laquelle ils ont reçu le Baptême. Nous verrons ensuite comment la situation d'aujourd'hui, jugée à cette lumière, permet de répondre à la question posée à notre commission.

A - Nous avons parlé de points essentiels. Pour nos deux Eglises certains de ceux-ci sont hors de cause. Ainsi notre unité fondamentale en un baptême vraiment célébré dans la fidélité à la volonté du Seigneur, et notre adhésion aux grandes confessions de foi où s'exprime l'adhésion de l'Eglise indivise à l'Evangile. Qu'on nous permette de citer de nouveau la section III de la Lambeth Conference 1968:

Together with the Roman Catholic Church we confess our faith in God, Father, Son, and Holy Spirit, as witnessed by the Holy Scriptures, the Apostles' and Nicene Creeds, and by the teaching of the Fathers of the early Church. We have one baptism and recognize many common features in our heritage (12).

Certes, même à des plans centraux du donné de foi traditionnel des divergences substantielles peuvent exister. C'est le cas en particulier lorsqu'il s'agit de mettre un contenu explicite sous les mots "je crois l'Eglise Une", immédiatement reliés à l'expérience eucharistique de toute communauté ecclésiale (13). Mais si nous les situons dans l'ensemble du donné commun, ces divergences - sans cesser pour autant de nous poser de graves questions dès lors qu'est en cause la pleine communion ecclésiale - se relativisent. Ceci explique d'ailleurs pourquoi l'Eglise catholique romaine et les Eglises orthodoxes peuvent se dire "Eglises soeurs" (14) bien que des différences dogmatiques existent entre elles sur des points tels que le Filioque de la foi trinitaire, le principe d'unité de l'Eglise (15). Une vision d'ensemble du donné traditionnel et un consensus substantiel sur les affirmations clés de la foi telles que proclamées jusqu'au moment de la rupture permettent de reconnaître entre nos deux eglises une communauté de foi dans laquelle les éléments de

"communion" l'emportent sur ceux de "conflit". Nous n'aborderons donc pas ici cette question.

B) A cause de leur importance objective et des harmoniques que l'histoire y a liées, deux points doivent retenir notre attention: notre foi commune dans le contenu et le sens du mystère eucharistique, et notre accord dogmatique sur la nature du ministère apte à célébrer en vérité le Mémorial du Seigneur.

Il ne nous paraît pas inutile de rappeler le pourquoi de cette importance. Celle-ci se justifie d'abord à un plan objectif. Il faut en effet éviter de retomber dans une conception grossière de l'ex opere operato, celle précisément dont - grâce en grande partie aux mises en garde et aux réactions des Eglises de la Réforme - la théologie catholique romaine s'est aujourd'hui dégagée. Tous les sacrements, l'Eucharistie y compris, se définissent comme des sacramenta fidei. Cette définition entend affirmer que dans le don de la grâce sacramentelle la foi du sujet joue un rôle de premier plan, mais aussi que l'acte sacramentel est en lui-même l'expression (le signe) de ce que la puissance de Dieu accomplit par lui (16). Le sacrement est affirmation et traduction de la foi de la communauté qui le célèbre. Si donc, compte tenu de l'économie divine et de la puissance du Seigneur (qui transcende les limites que les siens peuvent mettre à la pleine actualisation de son vouloir) on peut admettre qu'une foi imparfaite et une structure ecclésiale (et donc sacramentelle) imparfaite n'empêchent pas l'acte sacramentel d'une Eglise de donner pourtant les res attachées à sa célébration (17), il faut juger tout autrement dès lors

qu'il s'agit d'une célébration où des chrétiens de confessions différentes interviennent. Pour qu'ils puissent célébrer ensemble en vérité un même sacrement, il faut - puisque leur foi s'y signifie d'une façon qui entre dans la définition même de l'acte en cause - que sur la nature et le sens de cet acte ils soient substantiellement d'accord. Sans cela, au lieu de réaliser ensemble un même sacrement, ils se bornent à recevoir l'efficacité, d'un geste que chacun a accompli selon sa propre conviction, différente de celle du voisin. On retombe alors dans les ornières d'une conception mécanique et individualiste de la grâce sacramentelle.

On comprend pourquoi le Directoire exige, même lorsqu'il s'agit de la simple admission (pastorale) d'un fidèle d'une Eglise de la Réforme aux sacrements de l'Eglise catholique romaine, que ce fidèle professe à l'égard du sacrement reçu une foi en accord avec celle de l'Eglise à laquelle il demande librement le don de la grâce (18). Il ne s'agit pas là d'une suspicion mais d'une sauvegarde de la vérité et de la cohésion interne de l'acte posé par ce chrétien.

A cela s'ajoute pour nos deux Eglises un facteur historique. Elles ont marché de l'avant depuis la rupture avec ce qu'elle impliquait de responsabilité de la part de chacune. Pourtant elles viennent de ce passé et celui-ci les marque d'une façon qui conditionne leur attitude face au donné de la foi. Or il faut reconnaître que la doctrine eucharistique et une certaine conception du ministère ont joué un rôle qui n'est pas secondaire dans la "protestation" de l'Eglise anglicane. Ce serait donc manquer de loyauté théologique que de prétendre

faire l'économie d'un examen de ces deux questions sous le prétexte que nos divisions ne sont qu'un élément minime face à notre affirmation commune de la nécessité d'un ministère épiscopal dans la ligne historique et à notre foi dans la valeur du sacrement eucharistique.

C) Le but du consensus que nous cherchons à ce plan ne saurait toutefois consister à montrer que sur tous les points et d'une façon univoque les deux églises proclameraient et feraient la même chose. Cela n'est pas requis pour l'unité. Celle-ci doit en effet se construire sur l'axe de la foi commune, non sur l'uniformité de pratique ou d'explicitation doctrinale.

Il ne faudrait pas voir dans l'affirmation précédente une habile concession à la facilité. Elle répond au contraire à une vue traditionnelle. Lors des controverses trinitaires puis christologiques, Basile, Hilaire, Athanase, Cyrille acceptent des compromis sur les formules et consentent à un pluralisme doctrinal fondé sur une vision différente, du moment que l'essentiel de la foi n'en pas édulcoré. Paul VI le rappelait en juillet 1967 dans son allocution au Patriarche Athenagoras lorsque parlant de points de divergence il disait:

Là aussi, d'ailleurs, la charité doit nous aider comme elle a aidé Hilaire et Athanase à reconnaître l'identité de la foi au-delà des différences de vocabulaire au moment où de graves divergences divisaient l'épiscopat chrétien. Saint Basile lui-même, dans sa charité de pasteur, ne défendait-il pas la foi authentique dans le saint Esprit en évitant d'employer certains mots qui, si exacts qu'ils fussent, pouvaient

être occasion de scandale pour une partie du peuple chrétien? Et saint Cyrille d'Alexandrie n'acceptait-il pas en 433 de laisser de côté sa si belle théologie pour faire la paix avec Jean d'Antioche, après qu'il eut été certain qu'au-delà des expressions différentes leur foi était identique? (19).

Il est clair que la même attitude vaut mutatis mutandis pour la recherche de la pleine communio entre Rome et Canterbury. C'est d'ailleurs ce que Intercommunion To-day reconnaît.(20).

L'accord doit porter sur l'axe de la foi .

Nous nous proposons dans cette étude d'éclairer cet accord sur l'essentiel en ce qui concerne l'eucharistie et le ministère<sup>vus</sup> dans leur liaison structurale.

#### 1.- L'affirmation de la valeur "sacrificielle" de l'Eucharistie.

On peut grosso modo dire qu'en ce qui a trait à la Sainte Cène nos divergences n'ont pas porté sur les effets de l'Eucharistie. Nous reconnaissons tous qu'à la Table du Seigneur les baptisés reçoivent le fruit de la victoire pascale du Christ et qu'ainsi l'Eglise se trouve resserrée en son unité, enracinée davantage en sa réalité intérieure de Corps du Christ, affermie et renouvelée en sa mission. Nous sommes également d'accord, surtout depuis ces dernières années pour insister sur la dimension d'action de grâce qui porte et pénètre toute la célébration. Ensemble nous redécouvrons l'importance et le sens de la dimension d'attente eschatologique propre au sacrement où l'Eglise avive son Espérance du Royaume et se voit entraînée dans l'oeuvre de la transformation du monde. Mais tout n'est pas encore clair en ce qui concerne la valeur "sacrificielle" de l'Eucharistie et la façon dont le

Seigneur donne son Corps et son Sang à ceux qui se présentent avec foi à sa Table.

Quoiqu'il en soit du rôle concret joué par les Thirty-nine Articles dans la communion anglicane, en regard de l'importance de la tradition liturgique, l'article XXXI traduit fort bien en effet ce qui a été un des points les plus épineux de nos controverses:

The offering of Christ once made is that perfect redemption, propitiation, and satisfaction, for all sins of the whole world, both original and actual; and there is none other satisfaction for sin, but that alone. Wherefore the sacrifices of Masses, in the which it was commonly said, that the Priest did offer Christ for the quick and the dead, to have remission of pain and guilt, were blasphemous fables, and dangerous deceits.

Or c'est peut-être à ce plan que nous avons le plus convergé depuis quelques années, La notion de Mémorial (zikkaron, anamnèsis) a servi de catalyseur.

(A)

- L'Eucharistie se situe intégralement à l'intérieur du monde sacramentel.

Cette remise en lumière de la notion du Mémorial s'inscrivait pour l'église catholique romaine en plein coeur de ce qui fut l'un des apports les plus précieux du renouveau de la théologie sacramentaire: l'affirmation de l'appartenance intégrale du mystère eucharistique au monde sacramentel et donc de la conformité de tous ses aspects aux lois propres de cet univers spécial. La dimension sacrificielle de l'Eucharistie est intérieure au sacrement:

"hoc sacramentum non solum est sacramentum sed etiam sacrificium: inquantum enim in hoc sacramento repraesentatur Passio Christi qua Christus obtulit se hostiam Deo ut dicitur Eph. 5:2 habet rationem sacrificii, inquantum vero in hoc sacramento traditur

invisibilis gratia sub visibili specie habet rationem sacramenti"

Cette affirmation dont il faut peser tous les mots est de Thomas d'Aquin (21).

Ceci admis, plusieurs implications se dégagent,

- a) La première a l'apparence d'une lapalissade. Elle est pour tant centrale. Si l'Eucharistie est tout entière à l'intérieur de l'ordre sacramentel, elle en épouse la finalité. Or le sacrement est essentiellement pour le Salut. Il appartient à l'économie des moyens de grâce. Il faut en déduire que le dynamisme de l'Eucharistie tend vers l'homme. Tous les éléments qui intègrent ce "sacrement" sont finalisés par l'entrée du croyant dans les biens du Salut. En d'autres termes la qualité suréminente de l'Eucharistie ne met nullement en cause l'orientation de toutes ses composantes vers la res tantum. Ce qui vaut donc même de la dimension sacrificielle. Celle-ci se situera fondamentalement - tout en conservant sa caractéristique propre - dans le mouvement qui va de Dieu vers l'homme et en fonction de ce mouvement.
- b) Nous parlons d'univers sacramentel. Nous évoquons ainsi un mode spécial d'être échappant aux lois de la réalité naturelle et tout entier dominé par le "signe" tel que le conçoit l'antiquité chrétienne. Or par "signe" ou "image" on entend alors et la représentation d'une réalité salvifique et une mystérieuse présence efficace de celle-ci sous un mode qui n'est pas son mode naturel - mais qui n'est pourtant pas simplement figuratif (22). Le mode sacramentel est, un mode d'être bien spécifique, essentiellement relationnel. Ce qui n'équivaut en rien à un mode purement imaginaire.

La réalité évoquée y intervient vraiment mais dans une

condition qui n'est pas sa condition naturelle et ne relève que de la mystérieuse économie de l'Esprit de Dieu. Mais alors dire que la dimension sacrificielle de l'Eucharistie est intérieure au sacrement implique que cette condition de l'"être sacramentel" la marque elle aussi. On parlera donc de "sacrifice sacramentel". On exclut ainsi toute confusion au sujet d'une addition possible à la valeur et à la densité du Sacrifice historique de la Pâque.

- c) L'être sacramentel étant ce que nous venons de décrire, la signification des éléments assumés pour la célébration de l'Eucharistie doit marquer la compréhension et l'interprétation de tous les aspects du sacrement, la dimension sacrificielle y compris. Dans l'économie sacramentelle, en effet, le registre des res-intérieures où se déploie l'activité de l'Esprit ne se dévoile que dans et par les signes.

Aussi le "sacrifice sacramentel" doit-il s'accomplir en fonction de la signification fondamentale du pain,, de la coupe, du repas, lue dans son contexte biblique.

Or ces signes renvoient à l'acte du croyant partageant avec ses frères dans l'expérience du repas fraternel les biens du Salut. Il s'ent suit qu'offrande et communion s'articulent l'une sur l'autre de telle façon que leurs finalités respectives se compénètrent, mais dans l'élan qui va du Sacrifice unique et irrenouvelable du Seigneur à la constitution de la koinônia ecclésiale. Il ne s'agit que d'une seule démarche, en deux moments. Pour traduire de façon adéquate cette vision traditionnelle, il ne suffit pas d'affirmer que le pain et la coupe de la communion sont le pain et la coupe du "sacrifice sacramentel". Il faut ajouter la corrélatiye, à savoir que le pain et la coupe du

"sacrifice sacramental" sont le pain et la coupe destinés à communiquer au Peuple de Dieu les bien du Salut acquis dans la Mort et la Résurrection.

On fait ainsi droit à la demande insistante de plusieurs anglicans: éviter à tout prix ce qui risque d'obscurcir le fait que dans l'Eucharistie, il s'agit primordialement de la démarche par laquelle le Sacrifice historique de la Pâque rejoint les hommes pour les sauver, démarche de Salut. Mais il nous semble que l'on perçoit mieux également et de façon corrélatrice comment cette communion à l'efficacité de la Pâque trouve son réalisme et sa plénitude dans la réception de signes qui sont ceux par lesquels le Sacrifice salvifique lui-même a été hic et nunc célébré. La mise en relief de la dimension sacrificielle ne peut, bien comprise, que donner sa vraie densité à la dimension communionnelle.

- d) Les sacrements sont pour l'ensemble de la tradition les sacramenta fidei. Cela ne doit pas s'entendre uniquement du fait que le sacrement est une proclamation objective, en acte, du contenu essentiel de la foi, Cette valeur de foi objective appelle une réponse de foi subjective. Or celle-ci exige l'entrée réaliste de la personne entière dans ce que Dieu réclame et exige d'elle. Cette entrée de l'homme, qui n'est possible que dans et par la communication des fruits de la Pâque et dépend intégralement de cette dernière, appartient au dynamisme sacramental lui-même. Il faut éviter une vision trop chronologique des rapports entre grâce de Dieu et réponse de l'homme dans l'événement sacramental. Il s'agit en effet toujours de priorité métaphysique et non temporelle. L'homme ne peut répondre que dans

la mesure où il se trouve saisi par la puissance de l'Esprit, toujours donnée en référence à l'ephapax de la Pâque. Mais cette saisie fait que son accueil de la grâce de Dieu s'exprime concrètement en un don de lui-même, en un "oui" à l'exigence de Dieu.

Or le Nouveau Testament utilise un langage sacrificiel pour désigner ce "oui" de l'homme justifié à la requête radicale de Dieu sur lui (cf. 1 Pet 2:5; Rm 12:1; Phil 2:17, 4:18; Hb 13:15-16). N'est-il pas alors légitime de faire usage de cette terminologie à l'intérieur du mystère sacramental pour désigner l'attitude des croyants saisis et entraînés par la puissance du Sacrifice de Jésus? Puisque ce mouvement de l'homme vers la Père ne peut s'accomplir qu'en tant que le croyant est hic et nunc le bénéficiaire de l'unique et seul efficace Sacrifice, Dieu demeure celui qui donne et l'homme celui qui reçoit. Loin de voiler la valeur unique du Sacrifice historique de Jésus, la participation de l'Eglise à son offrande sacramentelle en manifeste ainsi la merveilleuse efficacité.

Il nous semble que nous nous accordons ici avec les conclusions des auteurs de Growing into Union et l'analyse théologique qui leur permet d'écrire : "in the act of communicating, the Church, reintegrated and reappropriated by the one means of grace, is made a living sacrifice to God" en insistant fortement sur le fait que "there is no real time sequence to be represented" (23). Ce qui nous ramène aux constantes jusqu'ici rencontrées : le "sacrifice sacramental" ne déroge pas à l'ephapax de la Pâque et ne contredit en rien la situation de l'homme face à un Salut qu'il ne peut fondamentalement que recevoir.

(B) - Le "mémorial" du Sacrifice historique de Jésus

Cette conception du "sacrifice sacramental" est en harmonie avec ce que

Les recherches exégétiques nous ont rappelé de la nature du mémorial telle qu'on la conçoit dans le judaïsme contemporain de Jésus. Le terme mémorial traduit l'hébreu zikkaron et le grec anamnèsis. Dans le mémorial liturgique, le Peuple de Dieu accomplit un acte cultuel par lequel il fait rappel d'un événement passé de Salut pour en revivre hic et nunc la grâce dans la bénédiction et la louange, ce qui avive l'espérance en l'accomplissement définitif de ce Salut, au moment même où l'on rappelle à Dieu sa Promesse en le suppliant de l'exécuter.

La parole de Jésus rapportée par la tradition évangélique, touto poieite eis tèn emèn anamnèsin, s'éclaire à la lumière de cette nature du mémorial. Cette invitation semble bien en effet renvoyer à l'évocation rituelle de l'Événement salvifique pour que les participants puissent en quelque sorte s'insérer en l'efficacité de celui-ci.

Or le mémorial biblique implique, à la fois le refus de toute répétition de l'Événement qu'il commémore et le refus de n'admettre qu'une présence purement évocative de celui-ci dans sa célébration rituelle. Reconnaître dans l'Eucharistie le mémorial de la Pâque revient donc d'une part à maintenir l'éphapax temporel et qualitatif du Sacrifice de Jésus, d'autre part à affirmer la présence en misterio (in sacramento) de cet éphapax dans les rites du Repas liturgique. L'Eucharistie ne s'ajoute pas à la Pâque et pourtant n'en est pas simplement l'image ou le symbole. La notion d'être sacramentel, défini comme un mode d'être réel mais non naturel, tout entier dépendant de la puissance de l'Esprit, vient rendre compte de cette situation. La notion de mémorial, replongée dans le contexte des récits de la Cène, montre toutefois que cette présence "sacramentelle" ne doit pas s'entendre simplement du Corps et du Sang du Seigneur. Elle s'étend à l'ensemble de la démarche de la Pâque. Le retour aux sources scripturaires préserve ainsi d'une limitation indue de l'horizon.

Cette vision du mémorial est assumée dans ce document pastoral important qu'est l'Institutio generalis Missalis Romani dont la première rédaction, précédée d'une Constitution Apostolique signée de Paul VI, est du 3 avril 1969. Les modifications apportées par la suite ne corrigent pas quelque error doctrinalis du texte primitif : on affirme que les évêques du Consilium et les experts, après mûr examen, n'en ont trouvé aucune (24). On peut donc voir dans la rédaction primitive publiée en tête de l'Ordo Missae la façon spontanée - dûment approuvée par l'autorité compétente - dont l'organisme officiellement chargé de mettre au point la réforme de la Messe traduit la foi traditionnelle de l'église romaine.

Or le no 7 s'exprime ainsi : "la Cène du Seigneur, autrement dit la messe, est une synaxe sacrée, c'est-à-dire le rassemblement du peuple de Dieu, sous la présidence du prêtre, pour célébrer le mémorial du Seigneur". La correction ajoute ici l'équivalence "mémoriale Domini seu sacrificium eucharisticum" qui ne doit plus nous surprendre. Dans sa nouvelle rédaction le no 48 l'explique en remplaçant memoriale par le couple sacrificium et convivium : "à la dernière Cène, le Christ institua le sacrifice et le banquet pascal par quoi le sacrifice de la Croix est sans cesse rendu présent dans l'Eglise". Il nous paraît difficile de mettre en doute l'assomption raisonnée par l'enseignement catholique romain de cette lecture du sacrifice eucharistique dans la perspective du mémorial biblique.

a - Certains malentendus se dissipent alors. En particulier celui qui verrait dans la position catholique l'affirmation d'une re-immolation, même sacramentelle, du Christ. Il s'agit de la présence sacramentelle efficace de l'unique et irrenouvelable offrande de la Croix, sacrifice suffisant pour tous les péchés de tous les hommes et de tous les temps.

Dans cette perspective les vieilles querelles sur la valeur propitiatoire de la Messe se réduisent à leur juste proportion. Si la Messe a un réel effet sur le péché, elle le tient au fait qu'en elle est active la vertu du seul et irrenouvelable Sacrifice propitiatoire dont on célèbre le mémorial et qui couvre et efface à lui seul tout le péché du monde (25). Telle est la pointe de l'affirmation de foi. A chaque tradition de l'exprimer selon son esprit propre. Mais nous avouons ne pas être convaincu par la position de ceux qui reconnaissent dans l'Eucharistie une présence sacramentelle de l'ephapax pascal hésitent néanmoins à admettre que la valeur propitiatoire de ce Sacrifice marque sa célébration liturgique. Pourquoi cette exclusion?

Nous comprenons toutefois que plusieurs soient gênés devant le raisonnement qui pour expliquer cette présence de l'efficacité de la Croix prend appui sur l'offrande éternelle que le Christ Prêtre ferait de son Sacrifice. Cet appel au Sacrifice éternel du Christ est largement attesté dans les deux communions. Mais ne joue-t-on pas sur les mots lorsque l'on emploie l'expression sacrifice céleste pour désigner l'attitude du Christ, désormais, face à son Père?

Autre chose est, en effet, parler d'une valeur et d'une efficacité éternelles de l'oeuvre accomplie par Jésus en son Sacrifice, autre chose parler d'une prolongation de l'offrande de son Sacrifice dans le ciel, offrande à laquelle l'Eglise se reliait par la célébration eucharistique. L'acte décisif de Dieu a eu lieu. Même si son attitude intérieure d'où sa Mort tenait sa valeur demeure, le Seigneur n'a plus à offrir son Sacrifice : il est désormais entré et nous avec lui dans le temps du "oui" que le Père dit à sa démarche. C'est bien à tort qu'on cherche à s'appuyer pour fonder l'idée d'offrande éternelle sur la lettre aux Hébreux. Des versets aussi importants que 7:26-28, 9:12-14, 10:11-18, qui soulignent avec force la relation à l'une fois pour

toutes de l'oeuvre historique, permettent d'interpréter correctement les versets si souvent cités (7:25 et 8:3). L'oeuvre de la Croix, scellée dans la Résurrection, est en elle-même l'unique et suffisante propitiation. Elle demeure devant Dieu (26).

Il est donc préférable, de nous en tenir au contexte des récits de l'Institution avec la notion de mémorial qui y perce. Parce que le Sacrifice a été accompli, sa valeur est éternellement "devant Dieu". Au lieu de parler d'une entrée dans l'acte du Prêtre céleste s'offrant hic et nunc au Père, mieux vaut tabler sur la relation verticale au Sacrifice avec chaque moment de l'histoire humaine. Au mémorial l'Eglise entre en communion avec l'Événement historique lui-même et son efficacité, tangente à tous les temps et les lieux. La dimension propitiatoire de l'Événement la rejoint alors sacramentellement et elle y entre de la façon scrutée plus haut : cette entrée, possible seulement par la communication de la vertu de la Pâque, est elle-même effet du Salut. Il nous semble qu'alors nous pouvons tous nous entendre sur l'essentiel, même si les accentuations et les théologies sont différentes.

b - La notion de mémorial eucharistique permet d'éclairer un autre malentendu. Nos deux églises parlent de sacrifice de louange en y reconnaissant une strate essentielle du mystère qui tire de là son nom. Plusieurs entendent même limiter à cet usage précis l'emploi du vocabulaire sacrificiel pour l'Eucharistie. Mais tout n'est pas clair dans le lien que l'on met alors entre ce "sacrifice de l'Eglise" et la Croix. En effet, le Sacrifice historique de Jésus ne nous est pas présenté dans les textes révélés comme un sacrifice de louange mais essentiellement comme un sacrifice d'expiation. Or au mémorial c'est cette oeuvre salvifique de la Pâque qui forme la réalité intérieure du mystère célébré. Mais cela au moment même où le Peuple chrétien bénit Dieu des merveilles de sa Rédemption et le supplie d'amener son oeuvre à son achèvement. Le

Sacrifice expiatoire rejoint l'Eglise dans le sacrifice de louange et d'intercession. Deux significations du "sacrifice" se trouvent ainsi nouées dans le mémorial, la première renvoyant à l'ephapax historique du Christ, la seconde à la réaction de l'Eglise.

Cette attention commune au "sacrifice de l'Eglise" est importante. Elle montre, surtout si l'on situe la louange et l'intercession à leur vraie place dans le mémorial que l'Eglise ne peut participer au Salut sans dans le même moment et sous l'effet de cette grâce salvifique s'offrir à Dieu par, avec et dans l'offrande du Christ. Donnons-nous cependant à cette "offrande de l'Eglise" toute sa portée? La peur instinctive d'un relent de pélagianisme qui commande les réactions de plusieurs (27) ne les empêche-t-elle pas de tirer parfois toutes les conséquences doctrinales de cette entrée de l'Eglise dans le dynamisme de la Pâque? Certes l'Eglise n'apporte rien qui accroisse l'efficacité de la Pâque. Ce qu'elle accomplit ne peut représenter que l'écho en elle de ce que Jésus a réalisé. Toutefois cette entrée ne saurait se confondre avec une pure passivité. Elle ne serait pas alors un acte de l'homme hic et nunc touché par la Rédemption, récréé en sa liberté. Aussi le consentement de l'Eglise à l'<sup>re</sup> Evénement, son entrée dans le mouvement du Serviteur qui lui fait la grâce de l'entraîner dans son don au Père, en l'associant ainsi à sa mission, ne sont-ils pas des démarches vides et sans effet. La participation de l'Eglise à l'oeuvre du Salut se trouve ici impliquée, avec sa relation à la Rédemption de la multitude des hommes. Au mémorial, cette participation mystérieuse dépasse celle de la prière ordinaire et du témoignage quotidien. Elle s'inscrit dans le mouvement de l'acte de Jésus mystérieusement présent et dont elle actualise la valeur de rédemption universelle.

Si nous interprétons correctement les affirmations de Growing into Unity, il semble que, sinon au plan de l'explicitation doctrinale du moins au plan de l'intuition nous pouvons nous entendre même ici. Il faut alors admettre que

nos divergences sur la dimension sacrificielle de l'Eucharistie ne constituent pas en elles-mêmes un réel obstacle à l'unité.

c - Il se peut d'ailleurs qu'aux origines les oppositions n'aient pas été aussi nettes que le ton des discussions le laisse croire à qui lit aujourd'hui les textes. Il est très difficile de déceler avec précision ce que recouvre chez Cranmer le terme mémorial sur lequel, du moins à partir de 1546, il s'appuie. Or l'interprétation du premier Prayer Book (1549) puis du second (1552) en dépendent. S'agit-il d'une mémoire purement subjective? Les études les plus récentes (28) s'accordent à reconnaître déjà une influence de Zwingli sur le texte de 1549. Mais d'autre part il est important de souligner combien face à l'attitude radicale de Luther et même à celle de Calvin la vision de Cranmer paraît désireuse de ne pas ôter à l'eucharistie toute dimension sacrificielle. Sa réaction violente ne recouvre pas nécessairement l'évacuation pure et simple de ce qui représente une ligne de force de la liturgie traditionnelle. A lire sa Defence of the True and Catholic Doctrine of the Sacrament (de 1550) on a l'impression que tout joue sur une équivoque : pour lui les expressions "sacrifice propitiatoire", "offert par le prêtre" évoquent obligatoirement la répétition de l'action du Christ, une nouvelle immolation. C'est ce qui apparaissait déjà dans son Questionnaire on the Mass (de 1547) (29).

La tradition anglicane ne se réduit pas à Thomas Cranmer. Mais dès qu'il s'agit des origines la même ambiguïté se discerne partout (30). Nicholas Ridley par exemple, évacue-t-il toute présence du sacrifice? Que signifie pour lui la différence entre une présence "only in figure" et une "lively presentation" qui "effectuously representeth his body"? Que mettre sous l'affirmation que le Sacrifice est présent "by signification" (31)? Certainement plus qu'une pure pensée zwingliste, mais quoi? De son côté John Jewel dans l'Apologia Ecclesiae Anglicanae de 1561 puis dans sa Replie unto H. Hardinges Answere

est loin de réduire la relation à la Croix à une pure et vide commémoration (32).

On comprend peut-être mieux alors les percées d'une vision nettement objective du "sacrifice eucharistique" qui apparaîtront par la suite. Ainsi chez Lancelot Andrewes (33) et chez un William Laud dans ses controverses avec le jésuite John Fisher (Percy) vers 1637 (34). L'effort des Tractarians est trop connu, et a conduit à trop de contestations, pour que nous nous y attardions (35). Mais il est né lui aussi de cette imprécision native de la vision anglicane. Dans ces perspectives le texte de la Lambeth Conference de 1958 apparaît à l'observateur de dehors comme un témoin important d'une recherche d'explicitation de la foi anglicane attentive à respecter un certain équilibre des diverses positions (36), dans une église qui se veut "catholic and reformed".

## 2 - La présence du corps et du sang du Seigneur

Les positions de nos deux églises sur le "sacrifice eucharistique" sont liées à une autre problème. Nous admettons tous que le corps et le sang du Christ nous sont donnés, en tant qu'aliments spirituels, reçus de façon spirituelle (37). Aucun de nous n'hésite à affirmer que le Seigneur est vraiment présent dans le sacrement de la Sainte Cène. Mais mettons-nous sous les mêmes termes un contenu identique?

Il n'est pas facile de démêler cet écheveau embrouillé. Et cela dans les deux églises. On sait comment la rédaction de l'article XXVIII des Articles on Religion semble bien réintroduire ce que l'on pourrait appeler une doctrine de compromis :

The Supper of the Lord is not only a sign of the love that Christians ought to have among themselves one to another; but rather a Sacrament of our Redemption by Christ's death : insomuch that to such as rightly, worthily and with faith, receive the same, the Bread which we break is a partaking of the Body of Christ; and likewise the Cup of Blessing is a partaking of the Blood of Christ. Transubstantiation (or the change of the substance of Bread and Wine) in the Supper of the Lord cannot be proved by Holy Writ; but is repugnant to the plain words of Scripture, overthroweth the nature of a Sacrament, and hath given occasion to many superstitions. The Body of Christ is given, taken and eaten, in the Supper, only after an heavenly and spiritual manner. And the mean whereby the Body of Christ is received and eaten in the Supper is Faith. The Sacrament of the Lord's Supper was not by Christ's ordinance reserved, carried about, lifted up, or worshipped.

Il y a de la part du Seigneur offrande et don de son Corps et de son Sang. Les signes ne sont pas vides. On est donc loin d'une vision à la Zwingli. On ajoute toutefois que cette offrande ne s'actualise dans le chrétien que par la foi de celui-ci.

La pensée catholique romaine s'est de son côté sérieusement interrogée ces derniers temps sur la véritable nature de la présence eucharistique en essayant de la lire dans des perspectives élargies (38). Elle en est peu à peu venue à cerner de plus près le sens de sa foi en la présence du Seigneur dans la Sainte Cène. Plusieurs aspects de cette recherche, dissipent de nombreuses équivoques qui heurtaient d'autres chrétiens, ont été assumés dans les textes conciliaires ou les décisions pastorales du Magistère officiel. Il nous faut ici présenter les traits essentiels de ce que l'on peut caractériser comme la foi éclairée de la tradition romaine aujourd'hui.

#### Une présence sacramentelle

On ne s'étonnera pas de retrouver les catégories qui ont servi à éclairer la nature du "sacrifice eucharistique". La plus essentielle est celle de "l'être sacramental". La présence réelle et vraie du Seigneur au mémorial

ne se confond pas avec une présence de type physiciiste. Elle appartient à un ordre de réalité spécifique qui ne peut se confondre avec celui des réalités naturelles. Soulignons que ce recours à un mode "sacramental" et non "naturel" de présence n'équivaut en rien à un désir de tricher avec les textes de Trente. A la session XIII, au chapitre premier du Décret sur l'Eucharistie, celui-ci écrit ces lignes, que l'on cite souvent de façon tronquée :

Principio docet Sancta Synodus et aperte ac simpliciter profitetur, in alio sanctae Eucharistiae sacramento post panis et vini consecrationem Dominum nostrum Jesus Christum verum Deum atque hominem vere, realiter ac substantialiter sub specie illarum rerum sensibilium contineri. Haec enim haec inter se pugnant ut ipso Salvatore noster semper ad dextram Patris in caelis assideat juxta modum existendi naturalem, et ut multis nihilominus aliis in locis sacramentaliter praesens sua substantia nobis edat, ea existendi ratione, quam etsi verbis exprimere vix possumus, possibilem tamen esse Deo, cogitatione per fidem illustrata assequi possumus et constantissime credere debemus (39).

Or cet ordre de réalité est essentiellement conditionné par sa relation au signe. Ce que le Concile condamne au canon 1 de cette session est la position minimaliste qui réduit cet "être sacramental" à une signification pure, en oubliant que dans l'économie sacramentelle le signe porte la présence mystérieuse de cela même qu'il évoque (40). L'humanité pascale du Seigneur rejoint vraiment l'Eglise qui célèbre le mémorial. Elle ne devient pas présente en une pure évocation ou en une simple causalité. Elle devient elle-même présente et en elle-même sous un mode d'être qui n'est cependant pas le mode naturel mais dont la finalité consiste à mettre en contact avec celui-ci.

On peut caractériser ce mode sacramental comme un mode de médiation. Et à deux plans. D'abord parce que le signe et son contenu objectifsont tendus à la fois vers l'humanité du Seigneur en son être naturel, excluant toute modification et a fortiori toute multiplication, et vers les hommes, multiples et en des situations diverses qu'il faut combler des biens du Salut. L'être sacramental permet la présence de l'unique et de l'immuable à la multitude des hommes et au déroulement de l'histoire. A un second plan, le mode

sacramental permet une présence intermédiaire, située entre une présence naturelle et historique que l'homme ne peut plus expérimenter comme telle et la présence du "face à face" que l'homme ne peut pas encore expérimenter. On ne saurait donc imaginer cette présence selon le mode dont Jésus était avec les siens durant son ministère. Le triple orientation du mémorial - mémoire du passé, désignation de ce que la grâce de Dieu opère hic et nunc, annonce du futur - gravée dans les signes eux-mêmes marque la qualité de cette présence. Jaillissant de la mémoire de l'Événement du Salut et ouvrant sur l'espérance, celle-ci est la présence que l'Esprit qui "fait part du bien de Jésus" (cf. Jn 16:14) accomplit pour ce temps-ci de l'Histoire du Salut.

a - Une première conclusion se dégage : il ne saurait s'agir ici d'une présence locale et spatiale. Si la théologie médiévale et Trente emploient pour désigner la relation du Corps et du Sang aux espèces sacramentelles le terme contineri ou l'expression contineri sub speciebus (41), ils sont soucieux de souligner que "nullo modo corpus Christi est in hoc sacramento localiter" (42). Thomas d'Aquin précise même que le lieu où le Corps du Christ se trouve ainsi sacramentellement n'est pas "rempli par la substance du Christ" (43). Il

Il est vrai que l'emploi de substantia demeure une source majeure de confusion, non seulement parce que la pensée moderne a évolué et ne comprend plus le sens ancien de ce vocable mais aussi parce que ce sens ancien lui-même n'est pas clair et oscille entre un emploi commun et un emploi technique.

Que veut-on dire au juste dans la tradition catholique romaine par présence substantielle? Le terme substantia est pris ici en un sens qui se situe en-deçà de l'explicitation proprement systématique qui l'oppose à l'accident. Il désigne ce qui répond à la question "qu'est-ce que ceci?", donc l'être profond, fondamental, des choses une fois que l'on a dépassé les simples apparences, le ce que radical d'une réalité. En d'autres termes, la substantia

est ce que l'intelligence discerne comme le fond ultime portant toutes les manifestations ou attributions de cette réalité et rendant compte d'elles. Les sens, en effet, ne la saisissent jamais comme telle parce qu'on ne peut la percevoir que dans l'intuition spirituelle qui la lit comme en filigrane dans ses expressions ou ses apparences. Cela qu'il s'agisse de réalités naturelles ou artificielles. Donc, au mémorial eucharistique, à la question : "qu'est-ce que ceci?" le croyant doit répondre dans sa foi : "c'est le Corps du Christ se donnant en nourriture comme Pain de Vie". Il affirme ainsi que ce qui est présent et donné n'est pas une simple puissance surnaturelle mais l'être profond du Corps du Seigneur, donc le "ce que" qui se manifeste et se déploie dans tout ce que la foi attribue à la réalité du Corps du Seigneur, et qui fait l'unité de toutes ces attributions.

Ce croyant affirme toutefois que cette présence se réalise sous un mode spécial. On n'a pas assez noté comment, cette fois au niveau de la réflexion proprement technique, l'effort médiéval pour traduire en termes de substantia et transsubstantiatio ce que la Tradition véhiculait sous d'autres vocables répond non seulement au dessein de sauvegarder la réalité et la densité de la présence mais également à celui d'éviter des conceptions lourdement matérialistes ou physiciennes de celle-ci. Quoiqu'il en soit de la validité de l'outillage philosophique utilisé il faut reconnaître que l'affirmation d'une présence per modum substantiae implique que le Corps du Seigneur soit sub speciebus d'une façon échappant à nos repères métaphysiques et qu'on ne peut tenter d'imaginer. Pour la scolastique médiévale, en effet, la substance matérielle ne peut être vue, touchée, localisée, que dans et par ses propres accidents. Or ici les accidents qui tombent sous les sens sont ceux du pain et du vin. La présence du Seigneur, crue dans la foi, ne rejoint les fidèles que dans les accidents du signe sacramentel Le Pain de la Vie éternelle, qui est le Corps du Seigneur réellement donné, n'est offert et reçu que dans les

accidents du pain de la vie terrestre. Présence et signe sacramental se nouent ici, et d'une façon qui caractérise ce type de présence en le faisant se rapprocher, bien qu'il s'en distingue, de celui sous lequel un esprit se rend présent (44).

b - Le Corps et le Sang ainsi donnés sont le Corps et le Sang du Christ glorifié, devenu par la puissance de l'Esprit Seigneur de la Création.

La Croix n'est salvifique que dans et par l'acceptation par le Père de ce que Jésus y offre. Ce "oui" du Père est la Résurrection. Le Corps et le Sang salvifiques sont le Corps et le Sang de Jésus devenu Kurios. Aussi Paul parle-t-il du repas du Kurios, de la table du Kurios, de la coupe du Kurios, du Corps et du Sang du Kurios d'une façon qui n'est pas fortuite (1 Co II:23-33; 10:21). La réalité rendue présente à l'Eucharistie appartient donc elle aussi à un univers spécifique qui est celui du "monde nouveau", monde de l'Esprit de Dieu, et dont nous ne pouvons scruter l'authentique nature. Non seulement le mode de présence mais le don lui-même échappent ainsi à la loi de cette création-ci.

On aura noté notre insistance sur le rôle de l'Esprit. Un des plus beaux fruits du dialogue avec l'Orient est cette remise en lumière du lien nécessaire et premier entre le mystère de la présence eucharistique et l'action de l'Esprit Saint. Très timidement attestée au niveau des textes conciliaires, où elle n'apparaît en toute clarté qu'en un texte du Décret sur la vie et le ministère des prêtres (45), cette conviction a marqué l'Instruction sur le culte du mystère eucharistique (46) puis l'Institutio generalis missalis Romani (47) et largement commandé la restauration de la Liturgie eucharistique. En définitive et le contenu des signes eucharistiques et son mode trouvent leur explication dans la puissance de l'Esprit de Dieu qui, se saisissant des réalités de la Création dont il est le premier agent, y actualise l'emprise

du Seigneur des cieux nouveaux et de la terre nouvelle.

c - Or le Kurios exerce sa Seigneurie sur les hommes essentiellement par le dynamisme qui les réconcilie et les rassemble en un seul Corps, son Corps. Le don du Corps et du Sang eucharistiques représente dans l'économie des temps nouveaux l'acte par excellence du Salut plénier qui est l'effet du Sacrifice pascal. Aussi la présence sacramentelle est-elle pour la rencontre efficace du Seigneur avec la communauté célébrant le mémorial, et en elle avec chaque fidèle. Il s'agit donc d'une présence qui, se situe à l'intérieur d'un dynamisme, où du côté du croyant la foi joue le rôle clé. La présence du Corps et du Sang du Seigneur se trouve ainsi inintelligible sans cette insertion dans le mouvement par lequel le Seigneur se donne aux siens. En d'autres termes, elle représente ce que ce mouvement contient, la réalité qu'il communique. Sa densité et sa vérité sont donc finalisées par l'expérience de grâce de ceux qui recevront en elle et par elle communio au mystère de réconciliation qu'est l'humanité du Seigneur. De façon technique la scolastique disait que nous nous trouvions ici au niveau de la res et sacramentum tout tendu vers le niveau ultime des res.

Ce dynamisme qui va du Seigneur à l'assemblée et a son foyer dans le Corps et le Sang sacramentels réalise d'ailleurs une présence du Seigneur qui déborde les limites des signes. Car bien que le Seigneur ne devienne présent de la façon décrite jusqu'ici que dans le pain et la coupe, qui transmettent la plénitude du don de lui-même, c'est le même Seigneur qui dans la Parole proclamée éveille le coeur des siens et par la personne du ministre préside au Repas. Ce que la tradition catholique appelle la présence substantialis éclôt au sein de cette présence diffuse du Seigneur dans son Peuple, que la Constitution de Vatican II sur la Liturgie mais surtout l'encyclique Mysterium Fidei et l'Instruction sur le culte eucharistique ont explicitée (48).

Là s'éclaire sa nature. On ne peut la comprendre vraiment que si on la saisit dans la démarche du Kurios invitant les siens à sa Table, présidant celle-ci par son ministre, se donnant sacramentellement mais vraiment dans le Corps et le Sang de sa Pâque, afin que tous soient inscrits dans la puissance de sa Seigneurie, devenant ainsi son Corps. Précisons que c'est le Seigneur présent à la droite du Père, donc hors du monde sacramentel, qui offre ainsi à son Eglise dans les signes eucharistiques le don spécial de lui-même.

On peut donc dire - on voit en quel sens - que le Corps et le Sang sacramentels, avec leur densité salvifique, sont une présence d'offrande, attendant l'accueil du croyant, lequel ne saurait se réaliser que par la foi vive, elle-même don de l'Esprit. Celle-ci fait que la présence fleurit en rencontre vivifiante. Sans la foi du chrétien, l'Eucharistie ne saurait produire sa res. C'est dire l'importance capitale du rôle de la foi. Par elle la présence - qui n'a pas besoin d'elle pour être le don objectif de lui-même que le Seigneur fait à son Eglise - devient non plus simplement une présence pour le croyant mais une présence avec, lui au sens que la philosophie personaliste donne au mot présence et selon lequel être présent n'est pas simplement être posé devant quelqu'un mais être lié à lui dans un noeud de relations. On se trouve ainsi confrontés à deux niveaux de présence qui ne sont pas du même ordre mais sont néanmoins étroitement liés l'un à l'autre. D'une part la présence objective (au sens de la théologie classique) veut la res ultime, que la pensée contemporaine envisage avant tout comme une présence interpersonnelle; d'autre part cette dernière ne peut avoir d'existence et de consistance que si les signes sacramentels transmettent la vérité objective de l'offrande du Seigneur.

d - C'est sans doute à ce point de notre exposé que plusieurs de nos frères anglicans se sentiront gênés moins par l'affirmation de la présence que

par notre insistance sur la nécessité de ce que nous avons appelé la présence objective. Ils acceptent avec nous une présence vraie et réelle du Seigneur, essentiellement liée au pain et au vin. Mais prenant très au sérieux le rôle de la foi que nous venons de mettre en relief, ils décident ne pas opérer de coupure entre l'offrande faite par le Christ de son Corps et de son Sang dans les signes sacramentels et l'accueil du croyant. Il leur paraît préférable de lier la présence du kyrios au mouvement global de l'Eucharistie culminant dans l'acte de la communion sacramentelle, sans chercher à détecter avec précision un moment où le pain et le vin porteraient déjà le don que le Seigneur veut faire de son humanité pascalle. Les paroles du Christ à la Cène "prenez et mangez, ceci est mon corps" les incitent à ne pas dissocier l'avènement de la présence et l'acte de la manducation sacramentelle. Ceci sans tomber nécessairement dans un réceptionnisme pur et simple. Le Corps et le Sang deviennent vraiment présents et sont vraiment donnés. Les éléments ne sont pas de purs signes symboliques sans contenu objectif. Mais on refuse de les extraire du dynamisme intégral du mémorial.

A cette position, qui lui paraît ne pas respecter suffisamment certains accents des textes révélés (en particulier de la tradition de Paul et de Luc attentive à marquer un certain arrêt sur le pain rompu identifié au corps) la théologie catholique romaine répond en posant en outre une question. Ne met-on pas ainsi dans l'ombre le fait fondamental, commandant le mystère de Jésus, que Dieu est prévenant, que son don est non seulement antérieur à la réponse humaine mais attente et suscitement de celle-ci? Certes nous sommes ici dans l'univers sacramentel où les successions temporelles expriment des valeurs qui dans la réalité profonde du mystère sont concomitantes. D'autre part la théologie la plus sérieuse a rompu avec la vision trop myope qui cherchait à détecter la parole précise après laquelle la présence est accomplie : elle fait déborder sur toute l'Anaphore, qui est une parole de foi de l'Eglise,

l'efficacité de l'Esprit de Dieu et de la Parole qui opère la présence, tout en reconnaissant que cette efficacité a son foyer dans le récit de la Cène. Mais précisément le fait que nous sommes en un univers sacramental n'incite-t-il pas à admettre, au plan du déroulement des rites, deux moments sacramentels liés en un unique et indivisible dynamisme de Salut, le moment du Seigneur s'offrant gratuitement le moment de l'accès de l'église à ce don accueilli avec foi dans la communion? Il nous semble que la distinction de ces deux moments, si elle respecte avec soin le dynamisme global de la célébration et ne couvre pas le premier de ces moments d'une façon grossièrement physicienne, sauvegarde plus pleinement la grande affirmation défendue par la tradition anglicane, à savoir que tout se fonde sur le nouveauté qui va de Dieu à l'homme et qui commande la foi elle-même.

Il importe <sup>de</sup> prendre au sérieux cette divergence. Elle nous semble l'écueil auquel nous risquons toujours de nous heurter et la source principale des oppositions qui subsistent encore entre nous en matière d'eucharistie. Ce ne serait pas servir la cause de l'unité que de chercher à l'éviter. D'autant plus que pour le reste, en ce qui concerne la question de la présence eucharistique que nous discutons actuellement, il nous semble que bien des malentendus peuvent être dissipés.

e - La pensée de Thomas Cranmer et celle de la première tradition anglicane souffrent en effet ici encore d'une ambiguïté comparable à celle que nous signalions au sujet du sacrifice. Où s'arrête l'influence de Zwingli (49)? Quel rôle joue la pensée de Wyclif? S'il fallait s'en tenir à l'impression d'ensemble créée par les textes de Cranmer, de Ridley, même de John Jewel, on serait fortement enclin à caractériser la réaction anglicane comme le passage d'une conception objective de la présence à une conception subjective, peu soucieuse du contenu des signes sacramentels et attentive surtout à la

réception de ceux-ci par la foi vive. Nous pourrions verser au dossier des textes nombreux, en particulier le livre III de la Defense of the True and Catholic Doctrine of the Sacrament (de 1550), qu'on ne voit pas comment interpréter autrement. Et pourtant on sent déjà poindre chez d'autres témoins la tension qui plus tard s'explicitera au sein de l'anglicanisme : la reconnaissance d'une action réelle du Christ dans la Sainte Cène pointe vers la reconnaissance d'une certaine présence dans les signes du repas. Il ne s'agit pas d'un pur subjectivisme. C'est ainsi que H. Ridley confesse sa foi en une présence du true body of Christ dans l'Eucharistie mais en refusant d'y voir une corporal presence of the body of the flesh : celui qui est monté à la droite du Père est sur la Table de la Sainte Cène (the heavenly Lamb is on the table) mais selon une présence spirituelle (by grace and not after any corporal substance of his flesh taken of the Virgin Mary) (50). En 1561, dans son Apology of the Church of England, John Jewel emploie une formule ambiguë :

We affirm that bread and wine are holy and heavenly mysteries of the body and blood of Christ, and that by them Christ himself, being the true bread of eternal life, is so presently given unto us that by faith we verily receive his body and blood (51).

Or l'étude attentive des documents principaux ici impliqués montre qu'à la racine de cette ambiguïté se trouve une équivoque sur la nature de la présence sacramentelle. Tout tourne autour de la proposition suivante : si le Christ est au ciel il ne saurait être aussi sur la terre. On la retrouve chez F. Lambert, chez Ridley, chez Cranmer qui écrit : "our faith is not to believe him (Christ Jesus) to be in bread and wine but that is in heaven" (52). Dans la Defense of the True and Catholic Doctrine of the Sacrament celui-ci décrit d'ailleurs ce qu'il croit être la position de l'église catholique romaine d'une façon qui nous paraît éclairante pour saisir le sens de sa réaction :

Now to return to the principal matter, lest it might be thought a new device of us, that Christ as concerning his body and his human nature is in heaven, and, and not in earth : therefore by God's grace, it shall be evidently proved, that this is no new devised matter, but that it was ever the old faith of the catholic Church, until the papists invented a new faith, that Christ really, corporally, naturally, and sensibly is here still with us in earth, shut up in a box or within the compass of bread and wine (53).

On est loin de ce que nous avons exposé et de la distinction, fermement mise en place par Thomas d'Aquin, entre corps naturel du Christ et corps sacramental. L'ambiguïté repose ici sur le mode et le contenu de la présence. Il n'est donc pas fortuit que, comme il l'admet lui-même, la question de la transsubstantiation où il voit l'erreur centrale, responsable des autres déviations, ait joué le rôle clé dans la révision que Cranmer fait de la foi eucharistique (54). Et l'on est ainsi porté à accorder plus d'importance qu'on ne le fait parfois à l'influence des idées de Ratramne sur R. Ridley. Les efforts de Lancelot Andrewes (55), de John Cosin (56), de W. Lawd, puis l'essai de via media tenté par D. Waterland, sans oublier la théologie des Tractariens, s'inscrivent nous semble-t-il au coeur de cette ambiguïté.

Qu'en conclure? D'abord que l'on ne peut pas parler en ce qui concerne la présence eucharistique d'une convergence totale de nos vues. Il nous faudra réfléchir en commun sur les implications profondes de nos points de divergence. Mais est-ce sombrer dans un optimisme facile que de dire qu'il est possible de parvenir même là à un accord substantiel? Si l'on tient compte des recherches exégétiques sur la nature du "signe" ici en cause, si d'autre part on approfondit ce que nous disions plus haut des divers types de présence du Seigneur que nous reconnaissons et qui se nouent dans l'Eucharistie, en évitant de voir dans la position catholique romaine un matérialisme grossier, un rapprochement sur l'essentiel peut être opéré.

La question de la transsubstantiation

---

Il est toutefois un point sur lequel la tradition anglicane semble avoir maintenu son opposition aux vues romaines : la question de la transsubstantiation. Le rapport sur la Doctrine in the Church of England, après avoir rappelé le sens exact de la position thomiste et tridentine, écrit : "there is solid ground for the Anglican rejection of the doctrine of Transubstantiation as formulated by St. Thomas and the Council of Trent" (57). Il serait aisé de montrer comment les auteurs du XVIIIe siècle - même Lancelot Andrewes qui écrit pourtant sur ce sujet des pages pleines de concessions (58) - les Tractarians, nombre de théologiens contemporains se rejoignent ici. En notant toutefois, par souci d'honnêteté, que certains anglicans voient dans l'explication thomiste authentique de la transsubstantiation une tenable opinion (59).

Du côté catholique romain, il est évident qu'à ce plan le besoin d'une repensée profonde de la terminologie et des catégories sur lesquelles elle se fonde est vivement ressenti. L'encyclique Institutionis, n'a en rien mis un frein à la recherche. Il est oecuméniquement intéressant de noter que cette dernière se greffe sur les efforts entrepris depuis longtemps en dehors de la tradition catholique romaine pour tâcher de rendre compte de ce qui survient dans l'être profond du pain et du vin lorsque l'Esprit de Dieu les assume comme sacrements du Corps et du Sang du Seigneur. Car bien avant ceux auxquels la littérature théologique catholique attribue la paternité des essais nouveaux d'explication, les théologiens réformés français du XVIIIe siècle transcrivaient le métastoicheiô grec de Théophylacte non seulement en termes de transélémentation mais aussi de "changement d'usage et d'effets" (60). Plus près de nous et dans la communion anglicane un W. Spens,

tablant sur les possibilités nouvelles que les éléments acquièrent, se situait dans la même ligne (61). Sans céder à la tentation des concordances trop faciles, et sans oublier les divergences sur la présence déjà signalées, ne peut-on pas rapprocher ces essais de ce que déjà H. Ridley confessait :

In the sacrament is a certain change, in that bread, which was before common bread, is now made a lively presentation of Christ's body, and not only a figure, but effectually representeth his body; that even as the mortal body was nourished by that visible bread, so is the internal soul fed with the heavenly food of Christ's body, which the eyes of faith see, as the bodily eyes see only bread. Such a sacramental mutation I grant to be in the bread and wine, which truly is no small change but such a change as no mortal man can make, but only the omnipotency of Christ's word (62).

Peut-être Lancelot Andrewes nous permet-il alors de mieux percevoir ce qui fait problème entre nous lorsqu'il écrit :

All his witnesses (of the Jesuit) speak of some kind of change

(per mutations, imutations, transutations) But there is no mention there of a change in substance or of the substance, but neither do we deny in this matter the proposition trans; and we allow that the elements are changed (transmutari). But a change in substance we look for, and we find it nowhere (63).

L'ensemble du problème n'est donc pas entièrement clair même pour la théologie catholique romaine. Mais un point est net pour celle-ci : l'explicitation doctrinale du donné de foi ne saurait s'inféoder à une philosophie, même si historiquement on a pu utiliser tel ou tel système particulier plus apte à exprimer dans les catégories du temps le contenu, mystérieux et transcendant, de la foi. Nous avons déjà constaté qu'au niveau de l'analyse théologique la vocabulaire de la substantia prenait chez Thomas d'Aquin un sens précis et nuancé qui ne trouve plus de résonances dans les façons actuelles de penser. Inutile donc de s'y accrocher à tout prix. Ici comme ailleurs il importe de clairement distinguer entre la vérité à exprimer et le langage, toujours relatif.

Or la vérité que la tradition catholique romaine veut 'préservon, défendre et désirer' est celle de la conversion miraculig et non pas directement celle du mode de cette conversion. La distinction est essentielle. De plus, si l'on insiste ainsi sur la conversion c'est dans le but de rendre compte du réalisme de la présence. La conversion est seconde par rapport à cette dernière. Si donc la tradition catholique romaine parle d'une conversion de substance, son intention est de plainement expliciter l'affirmation primordiale de la présence per modum substantig. Ceci explique que nos divergences sur la nature de la présence refluent sur notre conception de son quomodo.

Sans prétendre présenter ici une solution aux problèmes posés par la notion et la compréhension de l transsubstantiation, il paraît important de développer certaines des conclusions exposées plus haut. Il nous semble en effet qu'il faut chercher dans cette ligne les convergences que nous désirons établir.

Nous disions que le contenu des signes eucharistiques ne trouve son explication que par référence à la puissance de l'Esprit actualisant dans les réalités de la Création dont il est l'auteur l'emprise du Kurios. Car l'Eucharistie appartient à l'ordre de la Création nouvelle qui ne peut être que l'oeuvre de l'Esprit amenant à leur teleiôsis les diverses initiatives de Dieu pour les hommes (dont la Création initiale) en les reliant à la Seigneurie de Jésus. L'Esprit de Dieu exerce sa puissance en "accomplissant", c'est-à-dire en amenant à se dépasser sans se détruire, les capacités et les appels de son oeuvre première. L'ordre de la grâce, en dépit de sa transcendance radicale, respecte l'ordre de la nature et, loin de s'y additionner artificiellement, L'entraîne avec lui. Cette loi se vérifie, d'une façon ana-

logique, à tous les registres de l'économie du Salut. Si elle a son sommet dans le système de Jésus dans l'humanité reste inviolée et totalement intégrée bien qu'elle soit celle de la personne du Fils, ou la retrouve dans la justification et la sanctification du fidèle devenant par la foi et le baptême authentique fils adoptif du Père sans pourtant cesser d'être pleinement homme ((4)). La grâce sanctifiante représente un cas habituel de transformation profonde de l'être par la puissance de l'Esprit de Jésus, dans le respect intégral des structures et des impératifs de la Création.

C'est cette économie de l'Esprit, commandant toute la vision chrétienne des réalités ecclésiales, qui rend compte de la mystérieuse transformation des éléments sacramentels. En tenant compte toutefois des lois de l'analogie, la question de la transsubstantiation prend alors ses véritables dimensions. La discrétion de la pensée orientale, en même temps que son insistance sur le fait que dans la profondeur des éléments quelque chose s'accomplit et que le pain et le vin deviennent en toute vérité la réalité même du Seigneur peuvent servir de norme. LIV<sup>me</sup> agit plus du pain et de la coupe pour la vie qui passe mais du pain et de la coupe pour la Vie nouvelle qui - et nous retrouvons la loi normative de l'organisme sacramentel - sans rendre vaine la première se saisit d'elle pour l'amener à déboucher dans la communion éternelle. Or la nourriture de la Vie nouvelle ne peut être que Celui qui est en vérité la Vie. Ainsi s'opère par l'Esprit un acte de la Seigneurie du Christ en cette création-ci. Faute de situer l'Eucharistie intégralement dans l'économie, toujours transformante, de l'Esprit Saint on risque soit de s'enfermer dans des refus trop radicaux de toute modification profonde des éléments assumés, soit de tourner en rond dans des explications de celle-ci trop rivées aux lois philosophiques de notre univers.

Si ce que nous venons de présenter est exact, le recours à une vision proche de celle de l'Orient représente sans doute pour nos deux communions

le moyen de surmonter leurs difficultés. La fine pointe de la confession de foi, dégagée de tout essai d'explicitation théologique, nous paraît en effet préservée dans des affirmations comme celle-ci, de Théodore de Mopsueste :

Quand vient l'Esprit Saint c'est comme une sorte d'opération par la grâce survenue que pensons-nous requérir le pain et le vin présents. Et dès lors nous les croyons être le corps et le sang de Christ, immortels, incorruptibles, impassibles et immuables par nature, comme il advient du corps de Notre Seigneur par le moyen de sa résurrection (65).

ou ce passage connu de Cyrille de Jérusalem :

nous supplions le Dieu qui aime les hommes d'envoyer l'Esprit Saint sur les dons qui sont déposés, pour qu'il fasse le pain corps du Christ et le vin sang du Christ; car tout ce que touche l'Esprit Saint, cela est sanctifié et transformé (66).

Il serait aisé d'apporter de nombreux témoignages de la littérature patristique et du trésor liturgique de l'Orient, montrant comment la reconnaissance d'un changement réaliste du pain et du vin peut s'allier à un sens réel du mystère là où la référence à l'Esprit est vue comme le principe d'explication, et où le fait eucharistique n'est pas séparé de l'ensemble de l'économie nouvelle.

L'affirmation tridentine de la transsubstantiation, lue et interprétée dans son contexte d'explicitation théologique, vise précisément à sauvegarder ce que nous avons appelé la pointe de l'affirmation traditionnelle de foi: le pain et la coupe de cette création-ci deviennent en toute vérité, par la puissance de l'Esprit et d'une façon mystérieuse, le Corps de Celui qui dans sa Pâque a été fait Seigneur de la Création et de l'histoire. A chaque tradition ecclésiale de l'interpréter selon ses schèmes et sa sensibilité propres. Ici joue la pluralité doctrinale dont nous parlions en tête de cette étude.

## 3 - Le ministre autorisé à célébrer l'Eucharistie

La question rebondit dès qu'on essaie de la situer en son contexte ecclésiologique et pneumatique. Car elle recoupe le difficile problème du ministère qui est entre nos deux églises à la fois objet de consensus et de division. Le consensus vient de ce que toutes deux admettent une structure ministérielle à trois degrés (épiscopat, presbytérat, diaconat) rattaché à la grande Tradition "apostolique". La division s'origine pour une grande part dans le fait qu'en ses instances officielles l'église romaine doute de la validité des ministères possédés par l'église anglicane depuis la consécration de Matthew Parker. S'y ajoute le fait important qu'au sein même de la communion anglicane une vision plus libérale du ministère a droit de cité. Elle est présentée sous sa forme radicale, parallèlement à l'autre vue, à l'approche B de l'Intercommunion dans Intercommunion To-day. Il nous faut présenter ici les aspects du problème immédiatement reliés à l'Eucharistie.

Le problème historique d'une rupture ou non de la succession épiscopale dans la communion anglicane - problème difficilement soluble à la simple lumière des sciences historiques - ne nous concerne pas. La question que nous nous posons est la suivante : avons-nous une conception identique de la nature et de la fin du ministère? Du côté catholique romain elle peut se préciser ainsi : dans la doctrine de foi anglicane quelle est la relation entre l'Article XXV des Articles of Religion qui pointe vers une vision plus libérale et la Préface traditionnellement inscrite en tête de l'Ordinal qui pointe dans un sens nettement "catholique"? Les pourparlers par lesquels les églises de la communion anglicane préparent une organic union avec des communautés ecclésiales possédant une conception du ministère explicitement différente de la conception "catholique" justifient de plus en plus cette question. Il est donc normal de se demander comment des documents tels que l'Answer of the Archbishops of England à la décision d'Apostolicae Curiae ou le rapport sur la Doctrine of the Church of England répondent à la nouvelle situation créée par l'ouverture oecuménique à des communautés ecclésiales non épiscopales.

Il n'est donc pas question de s'interroger en cette étude sur la validité du ministère anglican ou de savoir si l'Eucharistie anglicane donne vraiment la grâce. Il s'agit de chercher si nous communions dans une même vision profonde du ministère. Ne proclamons-nous pas d'une part que l'Eucharistie célèbre et affermit l'unité de l'Eglise en donnant au corps ecclésial le vrai Corps du Seigneur, d'autre part que le ministère historique appartient à l'essence de l'unité visible de l'Eglise du Christ?

Nous possédons pour percevoir la conception concrète qu'une église se fait du ministère un premier moyen : l'étude de ses rites d'ordination. Or en vue de l'union avec les Méthodistes (dont le ministère n'a jusqu'ici qu'un degré) l'église anglicane a participé à la rédaction d'un nouvel Ordinal précédé d'une importante préface. Le rejet du projet auquel l'Ordinal était lié, les critiques reçues, ne nous interdisent pas de voir dans ce document un témoin important de la vision anglicane du ministère, surtout lorsqu'on sait le soin mis à sa préparation. Les auteurs de Growing into Union qui furent les plus ardents contestataires du Scheme proposé pour l'union admettent d'ailleurs qu'en lui-même l'Ordinal anglican-méthodiste est un point de départ valable (67). Nous avons ainsi un document capable de nous révéler la "forme" de ministère que l'église anglicane entend explicitement garder et mettre en oeuvre, parce qu'elle lui paraît essentielle, là même où elle se trouve engagée dans un processus d'union avec une communauté ecclésiale non "catholique". D'ailleurs on nous en avertit (68).

Or l'analyse critique du Commentary of the Draft Ordinal, de la Preface et de l'Ordinal lui-même nous persuade qu'objectivement les nouveaux rites sont substantiellement en accord avec ce que l'église romaine professe au sujet du ministère voulu par le Seigneur. L'étude comparative de l'Ordinal et du nouveau De ordinatione diaconi, presbyteri et episcopi du Pontificale Romanum est sur ce point fort éclairante. Nous ne pouvons que relever ici les plans majeurs de convergence.

a - Le point le plus important pour notre propos est sans nul doute l'exposé synthétique que la Preface de l'Ordinal fait du ministère. Après avoir présenté l'Eglise dans le dynamisme de l'envoi du Fils et de l'Esprit, mis en relief le sacerdoce royal de tous les baptisés dans sa fonction à la fois culturelle et missionnaire, le texte dit:

The New Testament shows the Church on the Day of Pentecost as a body of believers having within it, as its recognized focus of unity and organ of authority, the Apostolate, which the Lord himself instituted (69).

Le rituel explicitera amplement les fonctions qui font ainsi de l'Apostolat et de ce qui se situe dans son sillage le foyer de l'unité du Nouvel-Israël. Mais la Preface a soin de préciser :

The commission given by Christ to the apostles has been perpetuated in the Church, and it is the desire of the Church of England and the Methodist Church, in following God's call to unity, faithfully to preserve and transmit this commission in their ordinations. The two Churches have provided in this Ordinal forms by which the historic Ministry may be continued among them and which they agree to use when they ordain men to any of the three Orders of Bishop, Presbyter and Deacon (70)

Les titres eux-mêmes (bishop, presbyter, deacon) qui sont ceux employés de l'Eglise indivise veulent "indicate the continuity of each Order with the historic ministry" (71). L'intention de fidélité à la tradition "catholique" ne saurait être plus nettement manifestée. On aimerait même plus de nuances lorsqu'il s'agit du lien de ce ministère avec la charge des Apôtres (72).

La Preface a par ailleurs souci de bien situer ce ministère dans sa relation au sacerdoce de l'Eglise entière :

The royal priesthood which the whole Church has received from Christ her Lord and in which each member of his Body shares, is exercised by the faithful in different ways. The distinctive Ministry is a special form of this participation. It is in this way that the priesthood of bishop and presbyter should be understood (73)

Certes on souligne moins fortement que ne le fait le Pontifical la distinction profonde entre sacerdoce royal des baptisés et sacerdoce ministériel : du côté romain on n'oublie jamais de rappeler que ces deux participations au sacerdoce de Jésus diffèrent essentia et non gradu tantum (74). On ne saurait pourtant accuser l'Ordinal de confusion, et la constitution Lumen Gentium s'exprime de façon similaire : "le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel ou hiérarchique ... participent l'un et l'autre, chacun d'une façon particulière, à l'unique sacerdoce du Christ". Le rite d'ordination des presbyters et des bishops assignera d'ailleurs comme fonction à ceux-ci précisément ce que Lumen Gentium voit comme le spécifique les distinguant des autres fidèles (75). La Preface synthétise sa conception du ministère en cette définition :

The Ministry is thus a divinely appointed organ which acts in relation to the whole Body in the name of Christ and which represents the priestly service of the whole Body in its common worship. Ministers are, as the Methodist statement on Ordination says, both Christ's ambassadors and the representatives of the whole people of God (76).

b - Un second plan de convergence est que ce ministère se trouve conféré par une ordination dont l'effet dure toute la vie (77). La Préface donne de cette ordination la définition et la description suivantes où un catholique romain retrouvera ce que surtout depuis la Constitution Apostolique Sacramentum Ordinis, sa propre église professe et pratique :

Ordination is a solemn act by which one who is acknowledged to have received God's call is brought into a particular Order of Ministry within the Church. Central to it is the action of the Holy Spirit in bestowing upon the person being ordained that which makes him a minister ... Those who voice the prayer are themselves already ministers with authority to ordain, and they accompany it by laying their hands on those who are being ordained. Both Churches present their candidates in the belief that the Holy Spirit will act in response to this prayer. Thus, for both, prayer with the laying on of hands is the outward sign whereby the ordinand receives the gift of the Spirit making him a minister (78).

Les autres cérémonies sont des additions visant simplement à exprimer les divers aspects du ministère ainsi conféré (79). Ajoutons que le ministre est toujours un Presiding Bishop auquel s'adjoignent pour l'ordination épiscopale deux autres évêques et pour l'ordination au presbytérat au moins trois presbytres (80).

Quant aux prières d'ordination, elles sont dans leur contenu substantiellement conformes à ce qui est au cœur de la prière d'ordination du Pontifical romain pour le ministère correspondant. On s'en rendra compte en lisant en parallèle la prière d'ordination de l'évêque dans les deux cas :

Send down thy Holy Spirit upon this servant, for the office of a Bishop and Chief Pastor in thy Church. Endue him, we pray thee, as thou didst endue thine apostles with the fullness of thy grace, that he may be worthy as a true shepherd, to feed and govern thy flock; to offer with all thy People spiritual sacrifices acceptable in thy sight, to preside at the celebration of the Sacrament of the Body and Blood of thy dear Son; and to promote unity and love within thy Church. Grant him such grace that he may evermore be ready to spread abroad thy Gospel, the glad tidings of reconciliation with thee; and to use the authority given him not to destroy but to save, not to hurt but to help. So strengthen him at all times against the assaults of the devil, that whether as ruler over thy household or as ambassador for Christ in the world he may stand ever blameless before thee: and abiding steadfast in thy service all his days he may be called at the last, with all thy good and faithful servants to enter into thine eternal joy, through Jesus Christ thy Son our Lord, the Chief Shepherd and our great High Priest, who is alive ....(81)

Nunc effunde super hunc electum eam virtutem quae a te est, Spiritum principalem, quem dedisti dilecto Filio tuo Jesu Christo, quem ipse donavit sanctis Apostolis qui constituerunt Ecclesiam per singula loca ut sanctuarium tuum, in gloriam et laudem indeficientem nominis tui. Da, cordium cognitor Pater, huic servo tuo quem elegisti ad Episcopatum, ut pascat gregem sanctum tuum, et summum sacerdotium tibi exhibeat sine reprehensione, serviens tibi nocte ac die, ut incessanter vultum tuum propitium reddat, et offerat dona sanctae Ecclesiae tuae; da ut virtute Spiritus summi sacerdotii habeat potestatem dimittendi peccata secundum mandatum tuum; ut distribuat munera secundum praeceptum tuum et solvat omne vinculum secundum potestatem quam dedisti Apostolis; placeat tibi in mansuetudine et mundo corde, offerens tibi odorem suavitatis, per Filium tuum Jesum Christum .....

Il en va de même des prières d'ordination au presbytérai, avec cependant un arrêt plus fort du Pontifical sur l'aspect proprement cultuel.

c - Ceci nous conduit à un troisième point important de convergence. Il s'agit des attributions propres à chaque ministère. L'Ordinal les explicite dans le questionnaire qui précède chaque ordination et dans la prière consécatoire. Qu'il suffise de donner les deux textes essentiels. La déclaration sur le presbytérai est suggestive :

A Presbyter is called to be a fellow-worker with the bishop and with his fellow-Presbyters as servant and shepherd in the place to which he shall be sent. It is his work to preach Christ's Gospel to all men; to call sinners to repentance; to assure them of God's mercy; and to baptize. He is to teach, edify and encourage, both by word and example, the People entrusted to his charge. He is to lead them in prayer and worship; to preside at the celebration of the Sacrament of the Body and Blood of Christ and in his Name to absolve the penitent. He is to prepare the baptized for Confirmation and to make ready the dying for their death. He must set the Good Shepherd always before himself as the pattern of his calling, so that he care for his people, serving with them in their common witness to the world. Brethren such is the work of a Presbyter. It is not light or easy thing (82).

Celle qui concerne l'évêque est de la même veine :

A Bishop is called to be a Chief Minister and Chief Pastor, and with other Bishops, to be also a guardian of the faith, the unity and the discipline which are common to the whole Church, and an overseer of her mission throughout the world. It is his duty to watch over and protect the congregations committed to his charge and therein to teach and govern after the example of the Apostles of the Lord. He is to lead and guide the Presbyters and Deacons under his care and to be faithful in ordaining and sending new ministers. A Bishop must, therefore, know his people and be known by them; he must proclaim and interpret Christ Gospel to them; and lead them in the offering of spiritual sacrifice and prayer. He must take care for the due ministering of God's Word and Sacraments; he must also be diligent in confirming the baptized and, whenever it shall be required of him, in administering the discipline according to God's holy Word... These are the duties of a Bishop ( 83).

Les charges imposées au diacre sont celles que l'Eglise romaine impose également à ses diacres. Depuis l'instauration effective du diaconat permanent dans l'Eglise romaine l'identité de ces deux fonctions n'est que plus évidente.

Détail étonnant toutefois, la prière d'ordination de l'évêque demande la puissance de l'Esprit pour que le nouvel ordonné puisse "preside at the celebration of the Sacrament of the Body and Blood of thy dear Son" alors que dans l'interrogatoire on disait qu'il devait "lead them (the people) in the offering of spiritual sacrifice and prayer". Or la prière d'ordination du presbytre demande que l'Esprit le rende "worthy to offer with all thy people spiritual sacrifices acceptable in thy sight" tandis que dans l'interrogatoire on précisait que c'est la charge du presbytre de "preside at the celebration of the Sacrament of the Body and Blood of Christ". Cette inversion est-elle fortuite? Traduit-elle une volonté d'ambiguïté? La question est importante du fait que la tradition catholique romaine met l'accent sur la relation entre sacerdoce ministériel et offrande du "sacrifice sacramentel" ; elle voit dans l'intervention du ministre au mémorial non seulement une condition essentielle à l'accomplissement du sacrement mais aussi le point culminant de sa fonction de pasteur. Qu'entend-on exactement ici par la notion de "sacrifice spirituel"? Le ministre se borne-t-il à présenter au Père la vie sainte des fidèles, ou son action personnelle remplit-elle un rôle spécifique et irremplaçable dans la célébration du sacrement du Corps et du Sang donnés?

L'étude de la tradition anglicane dont il serait trop long de rapporter les témoignages les plus marquants (64), la façon constante avec laquelle on y refuse (dans la ligne des articles XXIII et XXVI) de laisser présider l'Eucharistie par un laïc non ordonné (65), ce que nous avons dit du sacrifice, l'analyse d'ensemble de l'Ordinal nous poussent à interpréter l'une par l'autre la Présidence du Repas du Seigneur et la fonction du ministre dans l'offrande du (des) sacrifice(s) spirituel(s) du Peuple de Dieu, donc à donner à la Présidence un contenu d'efficacité sacramentelle propre et irremplaçable.

Il faut néanmoins reconnaître que l'Ordinal pris globalement <sup>accusé</sup> semble peu la dimension formellement eucharistique du ministère et semble parfois la mettre sur le même niveau que les autres fonctions. On est surpris par exemple de ne pas trouver dans les questions aux ordinands une allusion, même implicite, à la célébration du Repas du Seigneur. Celle-ci n'est mentionnée que dans la liste des devoirs. L'accent est différent dans le Pontifical. Mais il importe de remarquer deux choses :

1) La pensée catholique romaine, tout en maintenant paisiblement la hiérarchie des fonctions ministérielles, rompt aujourd'hui avec une attention trop exclusive à la fonction cultuelle. Il y a là évolution par rapport à la mentalité des derniers siècles. Le Décret sur la vie et le ministère des prêtres, comme déjà le no 26 de Lumen Gentium sont les témoins de cette nouvelle vision qui récupère des aspects longtemps mis dans l'ombre.

2) Dans la prière d'ordination épiscopale prise en elle-même, le Pontifical se montre plus discret que l'Ordinal sur la fonction proprement eucharistique qu'il caractérise d'ailleurs par l'expression offerat dona Sanctae Ecclesiae tuae (66). Et si dans les interrogations et surtout la tradition du pain et de la coupe l'ordination presbytérale met en relief le rôle du prêtre dans l'offrande du sacrifice sacramentel, la prière d'ordination ne le mentionne qu'indirectement par un rappel de ce que fut la fonction du sacerdoce aaronique. Elle ne dit rien du rôle spécifique du presbyter chrétien dans l'Eucharistie. L'allocation proposée comme modèle dans le rituel de l'ordination presbytérale parle elle aussi de "sacrifice spirituel" (67). Ajoutons que le Pontifical souligne avec plus de force le lien entre évêque et église locale et la relation du prêtre à l'évêque, tandis que l'Ordinal montre de façon excellente la commu-

nica devant exister entre le peuple de Dieu et ses ministres (une part, tous les prêtres entre eux d'autre part).

Il nous semble donc nécessaire de conclure qu'objectivement - dans la structure interne et ce que les rites expriment, donc dans la "forme" - l'Ordinal et le Pontifical se rejoignent pour l'essentiel. Certes l'Ordinal n'est pourvu, redisons-le, d'aucune autorité officielle. Il demeure néanmoins le témoin le plus sérieux et le plus longuement élaboré des rites où la communion anglicane reconnaît dans la situation œcuménique en cause et en fonction du renouveau liturgique en cours depuis ces dernières années sa conception du ministère apostolique. Or à ce plan le contenu objectif de ces rites et celui des nouveaux rites romains se rencontrent.

d - Cette conclusion est capitale. Suffit-elle pour établir un consensus profond? Le penser serait naïf. Parce que signum fidei tout sacrement tire sa pleine réalité également de l'intention vécue et de la foi de l'assemblée qui le célèbre. Aussi l'étude de la signification objective des rites de l'Ordinal renvoie-t-elle à une nouvelle question : cette intention objective est-elle assumée dans une intention écclésiale vécue qui en épouse le sens obvie? En d'autres termes, y a-t-il adéquation entre le contenu objectivement gravé dans le rite et la façon dont l'église qui l'utilise lit ce rite? Une lecture inadéquante ou minimisante de la part de l'église utilisant officiellement un rituel peut à ce point cavahier l'intention et le sens objectifs qu'elle les change. Nous en faisons l'expérience en d'autres domaines du monde sacramental. Nous sommes ainsi renvoyés à l'analyse de l'enseignement officiel. Le principe invoqué en tête de l'Ordinal et selon lequel la doctrine sur le ministère doit se découvrir dans les rites est à ce plan insuffisant ; les sacrements sont intérieurs à la foi vécue et tirent d'elle leur ultime signification.

C'est ici que du point de vue catholique romain il faut poser à la communion anglicane une question qui rejoint la réaction des auteurs de Growing into Union à l'endroit non d' l'Ordinal comme tel mais de la démarche d'ensemble où il se situait. Comment concilie-t-on la conception objective, profondément "catholique", mise en oeuvre dans l'Ordinal, avec la large liberté d'interprétation du sens de l'épiscopat historique et de sa nature reconnue officiellement comme existant de facto au sein de la communion anglicane (88)?

Nous connaissons certes l'affirmation d'Intercommunion Today selon laquelle on a toujours dans les divers projets d'unification insisté sur l'acceptation de l'épiscopat "as a necessary element in the future constitution of the Church" (89). Et ce qui concerne l'union avec les Méthodistes nous prenons au sérieux la phrase de la Preface de l'Ordinal proclamant le désir de maintenir le Ministère historique, pôle d'unité pour l'Eglise du Christ. Nous n'ignorons pas non plus l'importante page du Report de 1963 distinguant entre la gamme d'interprétations doctrinales discernable au sein de la communion anglicane et l'unité invariable de la pratique (90) : c'est parce qu'on fait exister l'épiscopat historique que l'on peut se permettre des vues radicales à son endroit. Nous avons nous-même souligné au début de cette étude la nécessité d'un pluralisme doctrinal, étant sauf l'axe de la foi. Mais l'affirmation du rôle capital de l'épiscopat historique dans le mystère de l'Eglise est-elle oui ou non pour la communion anglicane un élément dominant son sens au credo unum, sanctum, catholicum et apostolicum Ecclesiam?

La question est d'autant plus licite qu'au moment où elle présente dans l'Ordinal une remarquable célébration "catholique" des ministères, l'Eglise anglicane semble dans les divers Reports relatifs à l'union anglicano-méthodiste donner plus de poids aux positions minimisantes, même si de fait elle d'abstient de les approuver. Avec Growing into Union il faut reconnaître la perplexité où nous plongeant les pp. 23-26 du Report de 1963 (91). Est-ce là pur accident, attribuable au climat spécial du dialogue avec les Méthodistes?

Tout n'est donc pas entièrement clair en ce qui concerne notre convergence sur l'intention que chacune de nos communions attache à l'ordination ministérielle. C'est pourquoi il faut se réjouir de voir des théologiens de la tendance Anglo-catholique et de la tendance Evangelical poser dans Growing into Union les premiers jalons d'un consensus qui se veut d'abord interne à la communion anglicane mais avec lequel nous nous sentons substantiellement d'accord.

Il est évident qu'en ce qui a trait immédiatement à l'Eucharistie une divergence profonde dans la façon de concevoir le lien du ministre avec l'Eglise apostolique modifierait notre perception du lien reliant chaque Eucharistie au Christ et à

l'Eglise, ce qui est un aspect essentiel du mystère eucharistique. Par son ministère, en effet, chaque célébration du général relie la communauté rassemblée à toutes les autres communautés qui, dispersées dans le temps et le lieu demeurent ou sont demeurées en communion avec la foi apostolique. Nous y reviendrons longuement plus bas. Ce que nous avons présenté montre que nos divergences ne peuvent être à ce point profondes qu'elles nous empêchent de reconnaître ensemble malgré tout au moins ceci : le Président, ordonné dans le ministère historique, est dans l'Eucharistie le lien et le témoin de l'unité visible de l'Eglise et de son identité à travers les temps et les lieux. Il semble donc que sur ce point précis de la qualité du ministre de l'Eucharistie et de son rôle propre à la fois comme garant de l'unité visible et comme garant du ministère du Christ lui-même se donnant aux siens, nos deux églises sont d'accord au moins sur l'essentiel.

#### 4 - Admission eucharistique et intercommunion réciproque

Nous disions que l'examen des questions qui nous ont jusqu'ici retenues conditionnait la réponse que nous pourrions donner à la demande d'une modification de notre discipline concernant l'admission (pastorale) ou la reciprocal intercommunion entre nos deux églises. Il faut maintenant réfléchir sur les possibilités de telles modifications.

##### L'admission (bilatérale)

---

Si nos deux églises parviennent à une déclaration commune sur leur identité de foi eucharistique et en arrivent à reconnaître mutuellement leur ministères, sans en core toutefois entrer en communio plénière, elles seront aliquando dans une situation analogue à celle qui règle aujourd'hui les rapports entre l'église romaine et les églises Orthodoxes. Tout en admettant la légitimité d'explicitations doctrinales et théologiques diverses, on pourra parler d'une communio satis arcta in rebus fidei

et vi successoribus apostolicis de la possession d'un identique sacerdoce ministériel dans les deux églises. Ceci permettrait une large marge d'admission bilatérale à la Table eucharistique de nos deux églises. Les principes réglant aujourd'hui les rapports entre l'église romaine et les églises d'Orient pourraient être appliqués à ce cas nouveau.

Concrètement cela signifie que non seulement in casu necessitatis mais aussi in casu gratiae les fidèles d'une église pourront, afin de n'être pas privés de la grâce sacramentelle, avoir accès à l'Eucharistie de l'autre église. Il s'agit donc d'une admission pastorale, analogue à celle qu'Intercommunio Tempora reconnaît.

Certes cette admission se fonde sur une unité déjà existante (unité substantielle de foi, unique baptême, unique conception du mystère eucharistique, même structure ministérielle) et nécessairement la signifie. Nous avons déjà noté qu'on ne pouvait pas séparer dans le sacrement le registre de la signification et celui de l'efficacité. Bien plus, la grâce reçue fera le croyant croître vers l'unité comme l'aurait fait la grâce du sacrement reçu dans son église. Il faut toutefois nettement percevoir que l'effet voulu par le Seigneur n'est pas alors la célébration de l'unité existant entre la communauté ecclésiale de ce croyant et celle où il reçoit le sacrement mais le don <sup>de</sup> la grâce à un croyant qui autrement en serait privé. Le fait qu'il soit associé à l'acte par lequel l'église qui le reçoit célèbre son unité interne et sa relation à l'Unité voulue par le Seigneur est accidentel. Situation d'anormalité mais qui s'explique par un désir de "dispensation", d'"économie" : puisque dans sa propre église ce croyant recevrait cette grâce, on ne se croit pas en droit de l'en priver dès lors que les circonstances l'empêchent d'avoir accès à la Sainte Cène de cette église.

Dans tous ces cas la réciprocité est totale. La reconnaissance mutuelle des ministères enlève ce qui du côté catholique romain constitue l'obstacle le plus difficile à l'accès de ses fidèles à la Table eucharistique d'une autre communauté ecclésiale. C'est en effet uniquement dans la mesure où elle reconnaît une autre communauté chrétienne comme pleinement église que l'église romaine - soucieuse de ne pas tricher avec la loi de la réciprocité, essentielle dans la situation oecuménique actuelle - pratique ce que nous avons appelé à la suite de Intercommunio Tempora l'admission pastorale.

## L'intercommunion réciproque

Les exigences de la reciprocal intercommunion sont d'un autre ordre. Autre chose est reconnaître la validité du ministère, autre chose reconnaître sa pleine ecclesiasticité; autre chose est reconnaître le maintien ou la resurgence du ministère "historique" dans une église, autre chose reconnaître que ce ministère et celui d'une autre église ne constituent en fait qu'un ministère unique de l'Église unique et indivise du Christ. Ceci explique pourquoi l'église romaine et l'église orthodoxe ne furent dans une conviction commune de pratiquer entre elles la reciprocal intercommunion. Elles s'arrêtaient à mi-chemin dans leur pratique de la communio in sacris et cet arrêt exprime de façon excellente la situation à l'unité existant entre elles.

Il faut bien distinguer, en effet, dans l'apostolicité du ministère deux dimensions tout aussi intégrées l'une que l'autre. Nous les caractériserons par le couple vertical-horizontale. D'une part le ministère doit être relié de quelque façon quidammodo, en dépit des avatars de l'histoire, à l'expérience apostolique qui fonda l'Église. Apostolicité verticale, par laquelle et qui fut la volonté du Seigneur, comprise comme telle et accomplie par ses témoins, demeuré honoré dans son Peuple. D'autre part, si cette volonté du Seigneur est que l'apostolat et ce qui le prolonge soit le recognized focus of unity (92), il est évident que le ministère exige pour sa pleine ecclesiasticité la communion horizontale avec tous les membres du corps épiscopal et ce qui les soude dans l'unité. Ici nos deux ecclesiologies se séparent. Comme se séparent d'ailleurs - bien qu'à un autre plan - l'ecclesiologie orthodoxe et l'ecclesiologie romaine. Du point de vue romain, la nota praxia éclairant le chapitre 3 de Lumen Gentium est ici centrale. L'exercice effectif de la fonction ministérielle dont la charge est conférée dans l'ordination sacramentelle, exige la communion hiérarchique avec le Collège épiscopal et sa tête. On notera la façon prudente dont le texte s'exprime : on refuse explicitement "d'entrer dans les questions de licité ou de validité, laissées à la discussion des théologiens, en particulier pour ce qui regarde le pouvoir qui, de fait, est exercé par les Orientaux séparés". Dans l'hypothèse de la reconnaissance par Rome des ministères de l'église anglicane nous serons renvoyés à cette discussion.

b - Nous sommes au point qui nous permet de mieux percevoir comment dans la perspective "ecclésiologique" (attestée par l'apôtre A de Diakonia Terzky (93)) communion ministérielle et communion eucharistique convergent. Le ministre de l'Eucharistie doit dans sa présidence porter témoignage "to the fact that the local celebration in which he participates is at the same time the eucharist of the whole Church, signifying the oneness in faith, worship and life not only of the community in question but of the whole Church" (94). On conçoit donc difficilement qu'une communauté prenne pour président de son Eucharistie un ministre d'une église non réconciliée avec la sienne. Dans celui qui préside, l'assemblée doit pouvoir reconnaître un ministre de l'église co-necto-de-koinonia, donc un ministre relié aux autres ministres par un lien d'unité qui soit celui voulu par le Seigneur et explicité par les Apôtres. Autrement il y a dislocation de la cohésion interne de sacramentum unitatis. Comment un ministre non en communion organique avec les ministres d'une <sup>(autre)</sup> église peut-il être pour celle-ci le sacramentum du Christ se donnant précisément pour réaliser l'unité? Que peut signifier un échange de ministres s'il n'y a pas auparavant réconciliation ecclésiale?

Notons que l'unité ecclésiale qu'il s'agit de célébrer n'est pas d'abord l'unité eschatologique, celle de la profondeur de la grâce appelée à se déployer en plénitude et pouvant déjà englober même des non-baptisés, mais l'unité ecclésiologique, celle de ce "signe dressé parmi les nations" qui est la communauté des "frères" dans une même proclamation de foi et une même institution de Salut. Cette unité est déjà lisible (bien qu'elle soit toujours imparfaite) là où d'une part chaque communauté locale est soudée autour de sa tête, et où d'autre part, cette tête étant elle-même en communion ecclésiale avec ceux qui président l'Eucharistie des autres communautés, celles-ci se trouvent ainsi en communion.

c - Il n'est pas exagéré d'affirmer que si nos ecclésiologies diffèrent cela dépend pour une bonne part de la conception que nous nous faisons de l'unité baptismale et du lien que nous mettons entre baptême et Eucharistie (95). S'accomplissant dans l'adhésion à la Parole scellée par le rite sacramental, l'incorporation baptismale s'actualise en une koinonia qui se situe essentiellement et nécessairement au plan de la confession de foi et au plan de l'existence quotidienne. Unité dans la confession

de foi et unité dans l'existence s'intriquent nécessairement : l'adhésion au Seigneur exige l'obéissance, ou celle-ci a pour contenu les actes quotidiens de l'existence croyante.

Dans les discussions sur l'unique baptême on a trop tendance à ne voir l'unité baptismale que sous le jour rituel en négligeant le contenu intérieur d'une conversion à une forme de vie appelée par Jésus Christ. L'unité baptismale est-elle sauve là où des chrétiens s'opposent sur des points essentiels (de doctrine et de vie) d'une façon qui leur paraît encore irrécyclable? L'Eucharistie célèbre-t-elle en vérité l'unité baptismale si les membres de l'assemblée non réconciliés avant elle se retrouvent de nouveau irrécyclables une fois achevée la célébration?

En outre, la koinônia baptismale, même envisagée sous l'angle de ses exigences existentielles, est ouverte sur la koinônia eucharistique. Les deux ne s'identifient <sup>qu'en fait et simplement</sup> pas. Dans toute la Tradition l'Initiation chrétienne est conçue comme un tout organique qui ayant son départ dans le baptême et son aboutissement dans l'Eucharistie. Celle-ci ne célèbre donc pas l'unité baptismale pure et simple mais cette unité en tant que vivante et actualisée. C'est ce qui rend compte de l'insistance sur la confirmation, si fortement attestée dans la tradition anglicane. La koinônia baptismale, dans sa tension vers l'événement eucharistique, englobe et entraîne l'unité de vie dont nous participons. Parce que le Repas du Seigneur achève ce que le baptême a inauguré, on ne peut pas affirmer sans nuance que si l'unité du rite baptismal existe, existe du fait même l'unité requise à une célébration en vérité de l'Eucharistie. L'entre-deux, c'est-à-dire l'existence en koinônia doit être lui aussi pris au sérieux. On retombe autrement dans une interprétation naïve de l'ex opere operato.

Tout ceci conduit à une question. Comment justifier une reciprocal intercommunion entre deux communautés chrétiennes n'ayant pas encore scellé de quelque façon leur unité organique? N'est-il pas exact que "the Eucharist should never be celebrated merely as a gesture of good will, or as an expression of ecumenical aspiration"? N'est-il pas nécessaire de tenir que "the Eucharist which proclaims the good news of God's reconciling work in his Son should be celebrated by those who live in continuing unity" (96)? Ceci ne mettant pas en cause ce que nous disions de l'admission pastorale. Il nous faut discuter lucidement ce point.

Que faire dans la situation actuelle?

Ce qui précède nous montre que nous avons à penser, avant l'Eucharistie commune, des démarches officielles de réconciliation et de communion. L'élaboration de nos propos doctrinaux nous paraît ici capitale et c'est bien à tort qu'on chercherait à minimiser ce travail.

Que faire jusqu-là en ce qui concerne l'Eucharistie? Du côté catholique romain, l'autorisation officielle de communier à la table d'une communauté ecclésiale dont la validité des ministères n'est pas encore officiellement reconnue semble aujourd'hui presque difficilement pensable. Certes nous savons que des théologiens catholiques romains - nous sommes personnellement de ceux-là - pensent qu'on ne saurait refuser à la Sainte Cène des communautés issues de la Réforme toute dignité eucharistique, et qu'en particulier l'Eucharistie que célèbrent la plupart des communautés anglicanes et le sacrement du Corps et du Sang du Seigneur. Nous avons également dit plus haut qu'il y a lieu de se pencher de la nature du ministère et des exigences requises à sa validité. La théologie catholique romaine était en pleine recherche. Mais autre est la conviction des théologiens, autre l'acceptation officielle de leur pensée. Nous avons dit ailleurs que d'autres éléments théologiques entrent ici en jeu. Si dans l'Eglise romaine n'est pas faite à accepter la "réciprocité", l'Eglise anglicane peut-elle accepter que l'Eglise romaine accueille à sa Table en certaines circonstances des anglicans, confirmés et qui seraient admis en leur propre Eglise? La grande loi oecuménique de la réciprocité serait ici gravement violée, dans la perspective du bien des fidèles. Un précédent existe, celui de la décision des évêques des Iles Fidji et Gilbert, dans le Pacifique. Qu'en penser (97)?

La très grande similitude de nos deux traditions fait sans nul doute qu'il est possible d'envisager - mais, nous semble-t-il, toujours dans la limite de la non-réciprocité - un élargissement de la discipline sanctionnée par le Directoire. A l'intérieur des principes réglant l'admission, la communion anglicane devrait avoir droit à un traitement particulier et plusieurs cas d'économie pastorale pourraient être envisagés. Mais le fait que la loi de la réciprocité n'intervienne pas est même à ce plan une grave infraction au fait-play oecuménique. Et cela nous pose problème.

Conclusion générale

---

On nous avait demandé de présenter simplement un status quaestionis réfléchi de tout ce qui du côté de la doctrine eucharistique se trouve impliqué dans notre désir de pleine communion. Nous pouvons synthétiser nos réflexions en quelques lignes que tout ce qui a précédé appuie :

- au plan de l'approfondissement doctrinal et de la pratique sacramentelle nos voies se sont à ce point rapprochées qu'on peut déjà parler de conjonction au moins sur les points essentiels. Nous avons parlé de consensus substantiel.
- néanmoins la question eucharistique ne sera entre nous pleinement résolue que lorsque nous aurons posé des actes concrets de réconciliation ecclésiale.

La pleine communion eucharistique ne peut avoir pour nous de sens que si, loin de couvrir nos divisions d'une apparence de solution, elle éclôt sur une démarche de rencontre profonde dans la doctrine et dans la vie.

J. M. R. Tillard O.P.

- (1) The Lambeth Conference 1968, Resolutions and Replies, SPOK 1968, 136.
- (2) Publié dans Sinclair Quarterly V, no 3, 1969, 94-114.
- (3) On n'a pas suffisamment noté dans les commentaires qui même au sujet de la "communauté in sacris" avec les Orientaux le texte ne parle que d'une "quædam communio" (no 40).
- (4) "... ne fidelis, sine legitima ratione, spirituali fructu sacramentorum privetur" (Directoire, no 44).
- (5) Intercommunio Today, no 39, p. 22.
- (6) The Lambeth Conference 1968, ... 126.
- (7) Ibid., 44; cf. Intercommunio Today, pp. 22-26.
- (8) Intercommunio Today, no 223, p. 126.
- (9) "Il n'est pas permis de considérer la communio in sacris comme un moyen à employer sans réserve pour rétablir l'unité des chrétiens. Une telle communion évangélique dépend surtout de deux principes : unité de l'Église qu'elle doit exprimer, participation aux moyens de grâce. L'expression de l'unité empêche la plupart du temps cette communio, la grâce à procurer la recommande quelquefois" (no 3).
- (10) il faut lire toute cette section du Directoire dans la lumière du no 44.
- (11) Voir Directoire, no 43; Intercommunio Today, no 35, pp. 20-21.
- (12) p. 135.
- (13) ibid.
- (14) Paul VI et Athénagoras, dans leur déclaration commune du 28 oct. 1967, D.C. 1967, 1936.
- (15) voir J. MEYENDORFF, The Orthodox Church, Londres 1962, 212.
- (16) C'est en particulier la position de Thomas d'Aquin en S.Th., III, 60, 3.
- (17) Voir notre étude "Le 'vetus Eucharistia'", L'Eucharistie dans la rencontre des chrétiens, dans Miscellanea Liturgica in onore di S.E. il Cardinale Giacomo Lercaro, T. 2, Desclée 1967, 143-194.
- (18) no 55.
- (19) On trouvera ce texte dans DE 1967, 1361-1363 (1362).
- (20) Intercommunio Today, being the Report of the Archbishops' Commission on Intercommunion, Londres 1968, no 158 (p. 93), no 41 (p. 24).

(21) Sacra Theologia, III, 79, 7.

(22) Voir les références de E. DUBOIS, The Pauline Doctrine of the Atonement, dans Essays in New Testament Theology, Londres 1964, 108-135 (123).

(23) G.O. BUCHANAN, E.L. MASCALL, J.I. PACKER, THE BISHOP OF SALISBURY, Showing into Light Proposals for forming a united Church in England, Londres 1970, 67-68, (192)

(24) St. Theologia 6, 1970, 177-179; 1969, 417-418

(25) Sur le problème général de la propitiation voir les études de P. MIGNER. On trouve une synthèse de sa recherche dans A. ROBERT et A. FURBER, Introduction à la Bible, T.C., Desclee 1959, 340-350. Au sujet de l'affirmation de Trente sur la valeur propitiatoire de la Messe voir la remarque de M. THOMAN, pp. 240-271: "Il faut remarquer d'emblée que, si le Concile se prononce contre les protestants qui admettent que le sacrifice de l'eucharistie est la simple commémoration, il condamne tout autant l'erreur catholique stigmatisée par la Confession d'Augsbourg, selon laquelle la messe aurait valeur expiatoire pour les péchés actuels, tandis que la croix serait l'expiation du péché originel. En effet, si l'on a choisi l'adjectif 'propitiatoire', on a évité 'expiatoire' qui aurait créé une confusion entre la messe et la croix. L'expiation évoque la souffrance et l'immolation, la propitiation peut s'entendre du mémorial de l'unique sacrifice expiatoire, mémorial présenté au Père pour invoquer sa grâce. Si 'propitiation' peut choquer un esprit protestant, il faut bien remarquer que cet adjectif évite toute idée d'expiation actuelle, au sens de la croix, toute idée de rédemption actuelle, au sens de l'unique sacrifice du Christ". Cette remarque, où l'on retrouve la position de M. LEFEBVRE, nous paraît confirmée par l'analyse des débats de Trente. Une étude minutieuse de la Sacra Theologia de THOMAS D'AQUINO montre d'ailleurs - à l'encontre de certaines affirmations par trop rapides et qui surprennent sous la plume de spécialistes - qu'il est d'une extrême discrétion à l'endroit du vocabulaire de la "propitiation". Des neuf mentions rencontrées la plupart sont des citations pauliniennes et aucune ne concerne la dimension proprement sacrificielle de l'Eucharistie : en III, 83, 5 il est question du propitiatoire de l'Ancien Testament.

- (26) On Mrs A. VASSY, Situation du Christ, Hébreux 123, Poole 1969, 273-285 qui souligne à la fois la distinction et le lien que la lettre aux Hébreux met entre l'intercession du Christ et la manifestation de l'efficacité persistente de l'unique sacrifice dans le pouvoir d'effacer les péchés.
- (27) C'est ce que notent les auteurs de Geography into Union, 189
- (28) Alfred Gregory 187, The Feast of the Eucharist, Westminster 1946, 640-674, G.M.  
DICKINSON, The Mass and the English Reformation, Londres 1950; A. KAMMASH, The Sacrament of Eucharist's Eucharist in the Concomitancies of the Mass (unpublished of 1964), in Harvard 1964 (survolé 92-130, 136-171); P. BROOKS, Thomas Becket's Eucharist of the Eucharist, Londres 1951; W.P. COLLIER, The Anglican Eucharist in Historical Perspective, Doctrine and Rite from Cranmer to Today, New York 1963; G.O. MICHAELSON, Prayer and the Analysis of Eucharistic Doctrine, dans 195 1966, 23-437
- (29) "The oblation and sacrifice of Christ in the mass is so called not because Christ indeed is there offered and sacrificed by the priest and the people for that was done but once by Himself upon the Cross, but it is so called because it is a memory and representation of that very true sacrifice and immolation which before was made upon the Cross" (nous citons d'après G. DIX, op.cit. 641. Voir aussi Writings and Dispositions of Thomas Archbishop of Canterbury, Martyr 1536, relative to the Sacrament of the Lord's Supper, ed. J.E. COX (Parker Society), Cambridge 1844, 256, 269

(10) ce qui explique les interprétations différentes. Lire ici P. L. MICHON, The Eucharistic Articles, 2<sup>th</sup> ed. revised by H. S. GARDNER, London 1963, et plus que dans Martine R. M. : "the language is most carefully chosen: There is no denial of the Eucharistic sacrifice but of current pervasions of it, as embodied in the practical system of worship during the Middle Ages. The plural 'sacrifices' confirms my idea that each Eucharist is in any sense a repetition of the sacrifice once offered on Calvary or an addition to it, or that by multiplying Eucharistic blessings could automatically be multiplied ... It is not 'the sacrifice of the mass' but the 'sacrifices of masses' that is condemned; not any formal theological statement of doctrine - for such did not exist - but popular custom (good *usage liturgique*)" (427-428). Voir également L. G. S. GIBSON, op.cit. 607-608. Mais comment concilier pleinement ces analyses de spécialistes avec le travail historique de G. W. DUNBAR, op.cit.? Nous touchons ici au degré d'ambiguïté que nous avons retrouvée tout au long de notre étude des documents les plus marquants de la première tradition anglicane.

31

(11) Voir The Works of Nicholas Ridley, ed. H. Christmas (Parker Society), Cambridge 1848, 215-217.

32

(12) C'est ce que montre l'étude attentive de la Part II de The Apology of the Church of England, ed. J. F. BOYD (The Folger Shakespeare Library), Ithaca 1963, 31-32 :  
"We say that Eucharistia, the supper of the Lord, is a sacrament, that is to wit, an evident token of the body and blood of Christ, wherein is set, as it were, before our eyes the death of Christ and his resurrection, and what act sever he did whilst he was in his mortal body; to the end we may give thanks for his death and for our deliverance; and that by the often receiving of this sacrament, we may in daily renew the remembrance of that matter, to the intent we, being fed with the body and blood of Christ, may be brought into the hope of the resurrection and of everlasting life and may most assuredly believe that the body and blood of Christ doth in like manner feed our souls as bread and wine doth feed our bodies" (31-32)  
Ailleurs il affirme que le Sacrifice de la Croix "is revived, and freshly laid out before our eyes, in the ministration of the holy mysteries" (cité par G. W. DUNBAR op.cit. 231).

(33) (33) Ainsi le texte reproduit dans P. Elmer KORE et F. Leslie CROSS, Anglicanism, 497, ou celui-ci, cité par H. E. SIMONDS, The Council of Trent and Anglican Formularies, Londres 1933 : "we are in this action not only carried up to Christ, but we are also carried back to Christ as He was at this instant, and in the very act of His offering ... By the incomprehensible power of His eternal Spirit, not He alone, but He at the very act of His offering is made present to us". Ces textes ont été signalés à notre attention par une note de travail du Fr. R. J. HALLIBURTON.

(34) (39) Il faut connaître ce texte : "My third instance shall be in the sacrifice which is offered up to God in that great and high mystery of our Redemption by the death of Christ; for, as Christ offered up Himself once for all, a full and all-sufficient sacrifice for the sin of the whole world, so did He institute and command a memory of this sacrifice in a sacrament, even till His coming again. For, at and in the Eucharist, we offer up to God three sacrifices. One by the priest only; that is the commemorative sacrifice of Christ's death, represented in bread broken and wine poured out. Another by the priest and the people jointly; and that is the sacrifice of praise and thanksgiving for all the benefits and graces we receive by the precious death of Christ. The third, by every particular man for himself only; and that is the sacrifice of every man's body and soul, to serve Him in both all the rest of his life, for this blessing thus bestowed on him" (nous citons d'après l'édition de la Library of Anglo-catholic Theology, The Works of the M. R. Father in God William Laud, D. D., Vol. III, Conference with Fisher, Oxford 1649, 339-341).

(35) (40) Voir le travail fouillé de Alf EARELIN, The Tractarian Understanding of the Eucharist, Uppsala 1965 (surtout 199-222).

(36) (51) The Lambeth Conference 1958, 2:83 - 2:85.

- (33) (28) Ainsi le texte reproduit dans P. Elmer KORE et F. Leslie CROSS, Anglicanism, 497, ou celui-ci, cité par H. E. SYMONDS, The Council of Trent and Anglican Formularies, Londres 1933 : "we are in this action not only carried up to Christ, but we are also carried back to Christ as He was at this instant, and in the very act of His offering ... By the incomprehensible power of His eternal Spirit, not He alone, but He at the very act of His offering is made present to us". Ces textes ont été signalés à notre attention par une note de travail du Pr. R. J. HALLIBURTON.
- (34) (29) Il faut connaître ce texte : "my third instance shall be in the sacrifice which is offered up to God in that great and high mystery of our Redemption by the death of Christ; for, as Christ offered up Himself once for all, a full and all-sufficient sacrifice for the sin of the whole world, so did He institute and command a memory of this sacrifice in a sacrament, even till His coming again. For, at and in the Eucharist, we offer up to God three sacrifices. One by the priest only; that is the commemorative sacrifice of Christ's death, represented in bread broken and wine poured out. Another by the priest and the people jointly; and that is the sacrifice of praise and thanksgiving for all the benefits and graces we receive by the precious death of Christ. The third, by every particular man for himself only; and that is the sacrifice of every man's body and soul, to serve Him in both all the rest of his life, for this blessing thus bestowed on him" (nous citons d'après l'édition de la Library of Anglo-catholic Theology, The Works of the M. R. Father in God William Laud, D. D., Vol. III, Conference with Fisher, Oxford 1849, 339-341).
- (35) (30) Voir le travail fouillé de Alf FARDELIN, The Tractarian Understanding of the Eucharist, Uppsala 1965 (surtout 199-222).
- (36) (31) The Lambeth Conference 1958, 283 - 285.

- (37) C'est ainsi que l'Institutio Generalis Missalis Romani, no 56, écrit : "cum celebratio eucharistica convivium paschale sit, expedit ut, juxta mandatum Domini, Corpus et Sanguis ejus ut cibus spiritualis accipiantur" (ed. de 1969), "cum celebratio ..... Corpus et Sanguis ejus a fidelibus rite dispositis ut cibus spiritualis accipiatur" (ed. 1970).
- (38) Il faut rappeler ici le travail de Don CASEL et de l'école dite de la Mysteriengegenwart (qui a obligé en particulier le thomisme à redécouvrir certaines insistances de THOMAS D'AQUIN), celui de A. VONIER, celui plus proche de nous de E. MASURE, Le Signe, Paris 1954; Le Sacrifice du Chef, Paris 1957.
- (39) Texte dans DS 1636.
- (40) DS 1651
- (41) THOMAS D'AQUIN, IIa, 76, Voir DS 1636, 1651, 1653.
- (42) THOMAS D'AQUIN, IIa, 76, 5.
- (43) ibid., ad 2.
- (44) ibid., 75, 1, ad 4
- (45) no 5; cf. Lumen Gentium 50, Décret sur l'Oecuménisme 15.
- (46) en particulier les nos 3, 6, 8, 38, 50.
- (47) no 56.
- (48) Constitution sur la Liturgie cap. 1, no 7; Mysterium Fidei 35-39; Instruction sur le culte eucharistique 9.
- (49) Voir note 42. G. DIX, op.cit. 656 est radical : "for my own part, surveying all the exposition of his teaching in his own words given here, I am quite unable to distinguish the substance of his doctrine from that of Zwingli". E.P. ECHLIN, op.cit. 22 est plus nuancé.

- (50) On trouve ces textes dans l'édition de la Parker Society, pp. 236, 249 (ils sont cités et étudiés dans C.W. DUGMORE, op.cit. 197). Certains passages de Chaucer groupés par C.W. DUGMORE, op.cit. 191-192 se rapprochent de cette vision.
- (51) ed. cit. 33.
- (52) cité par A. KAVANAGH, op.cit. 135. (nous n'avons pas pu contrôler). Pour RIDLEY voir l'affirmation similaire que l'on trouve dans l'édition de la Parker Society, 413.
- (53) Lib. III, cap. 3, ed. cit. 126-127. Mais comparer avec la présentation plus nuancée (quoique sous certains aspects plus violente) donnée ibid. Lib. I, cap. 17, ed. cit. 78-79.
- (54) Cf. Writings and Disputations ... 374. Comparer avec l'opinion de GUEST citée à la note 54.
- (55) Voir le texte publié dans P. Elmer MORE, and F. Leslie CROSS, op.cit., 465-466 (surtout la finale).
- (56) ibid. 467-470 (noter les nuances de la pensée).
- (57) ed. cit. p. 174.
- (58) Voir le beau texte publié dans P. Elmer MORE and F. Leslie CROSS, Anglicanism, pp 464-465.
- (59) C'est le cas de Cl. Beaufort MOSS qui écrit : "many Anglican theologians have admitted that Transubstantiation, properly understood, is a tenable opinion, even in the Church of England, but not a dogma" (op.cit. 363). Voir aussi la position nuancée de John MACQUARRIE, Principles of Christian Theology, New York 1966, 424-426.
- (60) Voir les textes cités et étudiés par P.Y. EMERY, Le Sacrifice eucharistique selon les théologiens réformés français du XVII<sup>e</sup> siècle, Neuchâtel Paris 1959, 57-65.
- (61) Essays Catholic and Critical, Londres 1926.
- (62) ed. cit. 274.
- (63) texte dans P. Elmer MORE and F. Leslie CROSS, 464. L'original est en latin.

(64) Cette analogie est classique dans la tradition théologique. On la trouve par exemple chez Lancelot ANDREWES qui écrit : "there is that kind of union between the visible Sacrament and the invisible reality (rem) of the Sacrament which there is between the manhood and the Godhead of Christ, where unless you want to smack of Eutyches the Manhood is not transubstantiated into the Godhead" (P. Elmer MORE and F. Leslis CROSS, op.cit. 464). En ce qui concerne l'analogie entre la présence per gratiam et la présence in sacramento, voir le texte bien connu de Fauste de Riez "nec dubitet quisquam primarias creaturas nutu potentiae, praesentia Majestatis, in dominici corporis transire posse naturam, cum ipsum hominem videat artificio caelestis misericordiae Christi corpus effectum" (PL 67, 1056). F.X. DURWELL, Eucharistie et Parousie, dans Lumen Vitae 26, 1971, développe longuement cette analogie.

(65) Les Homélies Catéchétiques de Théodors de Mopsueste, ed. R. TONNEAU et R. DEVBRESSE, Città del Vaticano 1949, 553. Il s'agit de Hon.XVI, 2e sur la Messe, no 12.

(66) Cat. Myst. V:7.1-6.

(67) op.cit., 121. Deux des auteurs de cet Ordinal étaient observateurs anglicans au Consilium de Liturgie de l'église catholique romaine.

- (68) Report of the Anglican-Methodist Unity Commission, I - The Ordinal, Londres 1968, 9.
- ~~Continuation of the Report of the Anglican-Methodist Unity Commission, I - The Ordinal, Londres 1968, 9.~~
- (69) Report ... I - The Ordinal, 11.
- (70) ibid., no 7, p. 13. Cette Preface doit être lue en parallèle avec l'Appendix II, 34-36.
- (71) ibid., no 8, p. 13.
- (72) Growing into Union, 74 est beaucoup plus satisfaisant : "we may say that all ministerial oversight embodies an authority which stems from Christ as Head of the Church and witnesses to his Lordship over his Church, including its ministers themselves. And we may further say that, though New Testament presbyters-bishops were not Apostles, just as present-day bishops and presbyters are not Apostles, yet the authority of their office was identical with the authority exercised by the Apostles - namely, the personal authority of the Lord".
- (73) Report ... I - The Ordinal, no 4, p. 12.
- (74) Pontificale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, Auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. De Ordinatione Diaconi, Presbyteri et Episcopi, ed. typica, Vatican 1968, 88 (monition suggérée, non imposée).
- ( ) cf. Lumen Gentium 10; Presb. Ord. 2,5.
- ~~Continuation of the Report of the Anglican-Methodist Unity Commission, I - The Ordinal, Londres 1968, 9.~~
- (75) Report ... I - The Ordinal, pp. 24, 32-33.
- (76) ibid., no 5, p. 12.
- (77) ibid., no 6, p. 12 (cf. Appendix II, p. 35).
- (78) ibid.
- (79) ibid., pp. 4-5 (The Shape of the Forms of Ordination).
- (80) ibid., no 8, p. 13.
- (81) ibid., 32-33 et Pontificale Romanum 75 (on reconnaît ici le texte de la Tradition Apostolique).

- (82) ibid., p. 24.
- (83) ibid., pp. 30-31.
- (84) On trouvera les plus marquants dans P. Elmer MORE and F. Leslie CROSS, op. cit., 345-377. Voir aussi les documents mentionnés supra à la note 105. Comme témoins d'une interprétation très "catholic" voir E.C.S. GIBSON, op. cit., 573-580, 593-605 et surtout 729-758; E.J. BICKNELL, op. cit., 322-341. Cl. Beaufort MOSS nous semble bien synthétiser ce qu'une étude de la tradition anglicane apporte lorsqu'il écrit : "the earthly priest is the necessary organ of the Church for this purpose (the Eucharist), as the eye is the necessary organ of sight : there can be no offering without him, but the offering is the people's, not his alone" (op. cit. 370).
- (85) Report ... 2 - The Scheme, Londres 1963, nos 180-181, p. 60. Voir Growing into Union, 86-87.
- (86) Pontificale Romanum, 75.
- (87) "munere item sanctificandi in Christo fungemini. Ministerio enim vestro sacrificium spirituale fidelium perficietur, Christi sacrificio conjunctum, quod per manus vestras super altare incruenter in celebratione mysteriorum offeretur" (ibid., 33, 89). On retrouve ici l'écho du Décret sur la vie et le ministère des prêtres, n. 2.
- (88) cf. Report ... 2 - The Scheme, Londres 1963, 23-29 (surtout nos 67, 70-77, 81).
- (89) no 165, p. 96.
- (90) p. 48.
- (91) op. cit. 71-72.
- (92) The Ordinal .... no 3, p. 11.
- (93) nos 77-93, pp. 46-54; no 225, p. 128.
- (94) ibid., no 83, p. 50.
- (95) Voir G.H. TAVARD, Does the Protestants Ministry have sacramental significance, Continuum 1969, 260-268.
- (96) Intercommunion To-day, nos 91 et 93, pp. 53 et 54.
- (97) cf. E.P.S. 17 juillet 1969.