

CHAPITRE II

DEUXIÈME QUESTION

PEUT-ON PROUVER, AVEC CERTITUDE, QUE LE N.O.M. DOIT ÊTRE TENU
COMME ÉTANT NON-VALIDE *au point de vue de la praxis?*

Le sens de cette question a été précisé ci-dessus : *Introduction* [221].

À la question ainsi posée, je réponds affirmativement, quoiqu'indirectement. Voici comment.

Le N.O.M. doit être tenu pratiquement comme étant non valide, en vertu du tutorisme communément admis en matière gravissime, parce qu'IL EST IMPOSSIBLE DE PROUVER QU'UNE CÉLÉBRATION NORMÉE PAR LE N.O.M. EST VALIDE.

Voici les deux arguments, indépendants l'un de l'autre, qui établissent cette dernière affirmation.

[1] Arguments « *ex communibus* »

Cet argument est fondé sur le fait que l'Église vit de la Messe, parce qu'elle est ordonnée à la Messe comme l'Épouse l'est à l'Époux.

Une religion se définit d'ailleurs par le sacrifice qui en est pour ainsi dire l'âme.

[11] Le principe sur lequel est fondé l'argument.

[111] L'observation prouve le principe par induction.

Il est midi, dans un hameau de montagne. De légers nuages commencent à poindre dans le ciel parfaitement limpide depuis l'aube. Il en fut de même au cours des journées précédentes qui se sont achevées avec de l'orage entre dix-huit et vingt heures, le ciel se clarifiant durant la nuit.

Dans ces conditions donc, la question se pose de savoir quel sera l'état du ciel, au même lieu, le même jour, à dix-neuf heures. Cette même question revêt une forme plus précise dans l'alternative que voici. Ce soir, à dix-neuf heures : *ou bien* le ciel sera parfaitement limpide comme il l'a été tout le matin, événement que je désigne par « V » ; *ou bien* le ciel sera nuageux, voire orageux, événement que je désigne par « non-V ». Il est certain que, ce soir à dix-neuf heures, se réalisera un et un seul des deux événements : soit « V », soit « non-V ». Lequel des deux ? Telle est la question.

Or le complexe de contingences que ne domine pas même le service de la météo rend parfaitement impossible une réponse certaine. Mais, immanente à cette non-certitude qui enveloppe solidairement les deux membres de l'alternative, subsiste une certitude que dégage l'intellection réflexive.

Étant donnés en effet les observations qui ont été faites les jours précédents, *le plus probable* est que la même altération du ciel vers midi, sera suivie vers dix-neuf heures, du même assombrissement. Or, si ce « plus probable » n'est pas « certain », il implique une conséquence qui, dans son ordre, est certaine. Cette conséquence, la voici. Puisqu'il est impossible de prouver avec certitude que se réalisera l'événement le plus probable, savoir « non-V », il est *a fortiori* impossible de prouver avec certitude que se réalisera l'événement le moins probable, savoir « V ». *Cet a fortiori*

transpose en certitude, dans le champ de l'intellection réflexive, le « plus probable » qui ressortit à l'appréhension objective.

[112] L'énoncé du principe.

Étant donnée une alternative dont les membres s'excluent mutuellement, et dont par conséquent, en telles circonstances concrètes, un et un seul des deux membres est ou sera réalisé; si, dans l'ignorance où l'on est de l'événement, il est impossible de prouver avec certitude que, dans ces mêmes circonstances, est ou sera réalisé celui des deux membres qui est le plus probable, alors il est *a fortiori* impossible de prouver avec certitude que, dans ces mêmes circonstances, est ou sera réalisé celui des deux membres qui est le moins probable.

[12] Le syllogisme d'exposition.

Majeure. La conjoncture actuelle manifeste, *comme étant le plus probable*, que la N.M. doit être tenue pratiquement comme étant non valide. [*Le plus probable est «non-V»*]

Mineure. Or, on vient de le montrer (chapitre 1), il est impossible de prouver «en droit» que le N.O.M. est invalide. [*Il est impossible de prouver «non-V»*]

Conclusion. Donc il est *a fortiori* impossible de prouver «en droit» que le N.O.M. est valide. [*Puisque, d'après les deux prémisses et en vertu du principe [112], il est impossible de prouver «V»*]

[13] La preuve de la majeure et de la conclusion.

Si la N.M. était valide, elle serait «d'Église» au titre de finalité immanente.

Et comme la forme ou essence, et la fin, sont «un», la N.M., supposée valide, serait con-forme, respectivement, à chacune des notes de l'Église.

Or il est de plus en plus probable, le temps s'écoulant, que le N.O.M. et les célébrations dont il est la norme, sont non-conformes à chacune des notes de l'Église respectivement.

Donc, il est de plus en plus probable, le temps s'écoulant, que le N.O.M. a toujours été invalide.

Les arguments qui établissent la mineure de ce syllogisme ne manquent malheureusement pas. Ne pouvant trop alourdir la présente étude, nous exposerons ces arguments ultérieurement, dans la revue *Fortis dans la foi*. Nous allons cependant mettre en évidence, dans les paragraphes qui suivent, le caractère *objectivement* équivoque du N.O.M. Cette équivocité est incompatible avec les notes de l'Église, en particulier avec la «sainteté».

Il convient, en vue de l'exposer clairement, de rappeler quelques généralités d'ordre épistémologique.

[14] Il importe de distinguer, en général, pour toute expression: «sens divisé» et «sens composé»; et, corrélativement, «sens» et «portée».

[141] Une expression non simple peut être entendue, soit au «sens composé», soit au «sens divisé».

Le «*sens divisé*» répond à un point de vue analytique. Il est l'enchaînement des significations, supposées cohérentes entre elles, des différents termes composants. Autrement dit, telle expression non simple étant considérée, le «sens divisé» en est postérieur et subordonné aux significations respectives des éléments composants.

Le «*sens composé*» répond à un point de vue synthétique. Il consiste en ceci. Le «sens divisé» étant présupposé, il est considéré comme base d'interprétation en vue de déterminer, pour chacun des éléments composants, non plus la signification que celui-ci possède par lui-même, mais la portée qu'il acquiert concrètement en vue du rapport qu'il soutient avec l'expression prise comme un tout.

La distinction entre «sens divisé» et «sens composé» n'est que la conséquence, pour l'expression écrite, du comportement qui est propre à l'intelligence *rationnelle*, à savoir: «diviser et composer». La pensée que je conçois comme un *verbum mentis* qui est simple, je l'exprime au moyen de mots dont chacun a un sens défini: en quoi, je *divise*. Mon interlocuteur doit, à partir de ces mots, dont le sens lui est connu, retrouver le *verbum mentis* qu'il fait sien: en quoi il *compose*. L'expression écrite a donc inéluctablement deux sens. Écrire ce qu'on pense, c'est forger le «sens divisé» à partir du «sens composé»; lire en vue de retrouver la pensée, c'est avoir l'intuition du «sens composé» à partir du «sens divisé». Le «sens divisé» joue un rôle de médiateur indispensable dans la communication de la pensée; mais le sens véritable est le «sens composé», puisqu'il constitue en propre l'objet de la pensée.

[142] La «portée» d'une expression, et la manière d'en entendre le «sens» se commandent réciproquement.

Cette même observation vaut également, «sens» étant considéré soit en général, soit selon la distinction «composé» – «divisé».

1. Le «sens» et la «portée» d'une même expression se commandent réciproquement.

C'est ce que montre l'observation de sens commun.

Jésus dit: «Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous ne posséderez pas la vie en vous-même» (Jo. VI, 53), il donne à ses propres paroles une «portée» différente de celle que lui attribuent ses auditeurs. La «portée» est, pour Lui, spirituelle; et pour eux physique. «Vous, vous êtes d'en bas; moi, je suis d'en haut» (Jo. VIII, 23). Devrait-on admettre qu'il y eût, pour «chair», deux sens différents correspondant respectivement à ces deux «portées» différentes? L'hypothèse serait ruineuse, car Jésus parle bien de sa propre chair; et c'est cette *même* chair, que les auditeurs peuvent voir et toucher *physiquement*, qui doit devenir une nourriture spirituellement. Il faut donc affirmer, entre les deux «sens» du mot «chair», une unité pour le moins analogique; unité qui n'existe pas entre les deux «portées», l'une spirituelle, l'autre physique.

On voit, par cet exemple, que le «sens» tient à l'expression elle-même. Il peut, il est vrai, se ramifier; mais, s'il s'élargit jusqu'à l'équivocité, l'expression est défectueuse, il faut soit la bannir soit la préciser. Tandis que la «portée» tient à l'ensemble des circonstances concrètes dans lesquelles l'expression est utilisée. La «portée» de la même expression peut être différente pour différentes personnes, selon que celles-ci connaissent ou ignorent les circonstances, ou sont plus ou moins aptes à en discerner la nature.

Le «sens» commande la portée, parce qu'il en rend compte intelligiblement; c'est *parce que* telle expression a tel «sens», «sens» dont l'unité est pour le moins analogique, qu'elle prend, en telles circonstances, telle «portée».

La «portée» commande le «sens», parce qu'elle est, implicitement mais concrètement, la norme en fonction de laquelle le «sens» est précisé; et c'est *parce que* tel groupe humain donne en fait concrètement à telle expression telle «portée», qu'il lui donne un «sens» sur lequel tous les membres du groupe sont implicitement d'accord, même si la plupart d'entre eux sont incapables de définir ce «sens» avec précision.

2. La correspondance réciproque qui existe en général entre le «sens» et la «portée», est spécifiée en particulier par les deux modalités: «sens composé» – «sens divisé».

En d'autres termes, si le «sens composé» et le «sens divisé» d'une même expression sont différents, la «portée» de cette expression est en général différente, selon qu'elle est prise au «sens composé» ou au «sens divisé». Et, réciproquement, si tel groupe humain donne en fait

concrètement à telle expression telle « portée », il lui donne par le fait même le « sens » qui correspond à cette « portée » ; c'est-à-dire que tous les membres du groupe, qu'ils en prennent ou non conscience réflexivement, comprennent cette expression en lui attribuant spontanément celui des deux « sens » « divisé » ou « composé » qui correspond à la « portée » admise par tous.

[143] Ces normes générales relèvent du sens commun, ce qui en fonde précisément la « portée » ; et si elles vont de soi, elles iront encore mieux après avoir été rappelées.

[15] Le sens de la « forme » traditionnelle en a toujours, dans l'Église, normé la « portée ».

Nous désignons par « forme », les formules consécatoires. Cet usage se réfère à la mise en œuvre de l'hylémorphisme dans la théologie des sacrements. Le pain et le vin étant la « matière », les paroles de la consécration constituent la « forme ».

[151] Le sens de la « forme ».

1. *Hoc est enim corpus meum*. Formule rapportée par saint Matthieu (xxvi, 28) [le seul des « hagiographes » qui ait été présent à la Cène], et par saint Marc (xiv, 22).

Ces paroles signifient et réalisent la Présence, par mode de substance :

- du Corps du Christ, en vertu de l'ordination transcendentale des espèces du pain au Christ selon Son Corps ;
- du Sang, de l'Âme, de la Divinité du Christ, en vertu de l'unité d'être du Verbe incarné, ressuscité et glorifié.

Hoc est enim Corpus meum réalise la Présence, EXCLUSIVEMENT la Présence, et non le sacrifice.

La Présence n'est pas le Sacrifice.

La Présence est pour le Sacrifice.

Le Sacrifice est enté dans la Présence, et c'est pourquoi il faut que la Présence soit signifiée, affirmée, réalisée, AVANT que ne s'accomplisse le Sacrifice.

Hoc est enim Corpus meum signifie la Présence, en la réalisant, et ne signifie pas le Sacrifice.

2. *Hic est enim calix Sanguinis mei, novi et æterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum*.

Voici, au sujet de cette formule, la réponse que fait saint Thomas à une « difficulté » qui n'est pas nouvelle : « [La forme du sacrement] est efficace en vertu de l'institution du Christ. Or aucun des Évangélistes ne mentionne que le Christ ait prononcé toutes ces paroles. Celles-ci ne constituent donc pas adéquatement la "forme" de la consécration du vin. »

Réponse : « Le but des Évangélistes n'était pas de transmettre les formes des sacrements qui, dans la primitive Église, devaient rester cachées, comme dit Denys à la fin de la *Hiérarchie ecclésiastique*. Mais ils ont visé à constituer une trame pour l'histoire du Christ. Et cependant tous ces mots peuvent se retrouver dans divers passages de l'Écriture. Car l'expression *Ceci est le calice* se trouve : en saint Luc xx, 20, et en I Cor. xi, 25. On trouve, en saint Matthieu xxvi, 28 : *Ceci est mon Sang de la nouvelle alliance, qui sera répandu pour beaucoup en rémission des péchés*. Les paroles ajoutées : *éternelle* et *mystère de foi* viennent de la tradition du Seigneur qui est parvenue à l'Église par l'intermédiaire des Apôtres, selon I Cor. xi, 23. *J'ai reçu du Seigneur ce que je vous ai transmis*. » (Somme théologique, III^a q. 78, a. 3 ad 9^m).

Les paroles de la « forme » signifient et réalisent la Présence, par mode de substance :

- du Sang du Christ, en vertu de l'ordination transcendentale des espèces du vin au Christ selon Son Sang, et pour autant selon son Âme ;

– du Corps, de l'Âme, de la Divinité du Christ, en vertu de l'unité d'être du Verbe incarné, ressuscité et glorifié.

Hic est enim calix... in remissionem peccatorum réalise la Présence; et, dans la Présence, réalise uniment le Sacrifice. Cette « forme » signifie la Présence, *et signifie le sacrifice*.

[152] Le « sens » de la « forme » en est le « sens composé ».

Il convient d'insister sur ce point; lequel, non sans grave dommage, a été obscurci par la scolastique décadente et par les manuels qui l'ont suivie.

Observons d'ailleurs que, pour la « forme » de la première consécration *Hoc est enim Corpus meum*, il n'y a pas lieu de distinguer entre « sens composé » et « sens divisé ».

En ce qui concerne la « forme » de la seconde consécration *Hic est enim... remissionem peccatorum*, citons saint Thomas.

« Dans la confection de ce Sacrement, le ministre ne fait rien, sinon en prononçant les paroles du Christ » (III^a q. 78, a. 1, fin).

C'est l'intention du Christ qui est efficace. Le prêtre, prononçant les paroles consécatoires *in persona Christi*, est l'instrument en acte dont use le Christ pour exercer l'opération qui Lui est propre. Les paroles prononcées ne sont pas seulement l'« occasion » de l'opération divine (saint Thomas, IV Sent. Dist. VIII, q. 2, a. 3); elles contiennent en acte la *virtus* qu'elles appliquent à l'effet qui les spécifie.

Puis donc que la validité requiert de prononcer les paroles du Christ en tant que celles-ci sont « de Lui », elle requiert par le fait même de les prononcer *toutes*. Cette clause vaut en particulier pour la consécration du vin. On peut la préciser comme suit.

1. La « forme » est, dans la *confectio* du Sacrement, ce en quoi consiste la *virtus* d'opérer la transsubstantiation. La « forme », ce sont les paroles du Christ prononcées par le prêtre *in persona Christi*, en tant qu'elles signifient l'intention du Christ.

2. Il s'ensuit, pour trois raisons qui explicitent d'ailleurs la même vérité, que la « forme » est constituée par *toutes* les paroles que le Christ a prononcées :

21. La forme est, par nature, indivisible;

22. La cause instrumentale dont use le Christ, c'est le prêtre *en tant qu'il est actué* selon l'intelligence en prononçant les paroles du Christ. Or, cette actuation ne comporte pas de « parties » qui répondraient respectivement à la signification de chaque parole comprise *in sensu diviso*. L'actuation est simple par nature; et si elle est produite *instrumentalement* par la signification des paroles que le prêtre comprend en les prononçant, elle est produite *principalement* par le Christ, Lui-même en acte selon l'intention signifiante qu'expriment les mêmes paroles. La *virtus conversiva* procède donc *simpliciter* du Christ, du prêtre seulement *instrumentaliter*.

Le prêtre peut librement user ou ne pas user du pouvoir que lui confère le caractère. Mais le prêtre, en acte, ne peut déterminer les modalités de la *virtus conversiva*, laquelle est ce qu'elle est en vertu du Christ, et non en vertu de la personne du prêtre. L'instrument ne peut déterminer l'opération de la cause principale, que selon la forme qui lui est propre *en tant qu'instrument*. Cette forme, c'est en l'occurrence le caractère, actué par l'intention signifiante du Christ, à laquelle le prêtre se rend relatif en prononçant les paroles *du Christ*; et ce ne sont pas les déterminations intelligibles que le prêtre peut faire de cette intention signifiante. C'est d'ailleurs la raison pour

laquelle le prêtre, en quelque état qu'il soit psychologiquement, consacre valablement, dès là qu'il a l'intention de faire ce que par lui veut faire le Christ (cf. 3).

23. L'intention signifiante du Christ est un mystère. Il est donc en droit impossible de distinguer, dans les paroles par lesquelles le Christ *Lui-même* l'a signifiée, de l'« essentiel » et de l'« accessoire ». Le Christ rend-il est vrai immanente au prêtre qu'il prend comme instrument, l'opération qui a pour terme la transsubstantiation, mais il n'en résulte pas que le prêtre puisse exercer quelque pouvoir sélectif que ce soit au sein de l'opération accomplie par le Christ.

3. On comprend, par ce qui précède, la fermeté de saint Thomas.

31. « Il faut donc tenir que toutes les paroles [qui suivent *Hic est enim calix Sanguinis mei*, jusqu'à l'anamnèse] appartiennent à la substance de la forme (*sunt de substantia formæ*). Mais *Hic est enim...* signifie la conversion du vin en Sang. Les paroles qui suivent désignent quelle est la vertu du Sang répandu au cours de la Passion, telle qu'elle opère dans ce sacrement » (III^a q. 78, a. 3).

« Cette vertu n'est-elle vraie, pour le Sang en tant que tel, qu'une propriété » [Elle est donc dérivée par rapport à la substance du Sang. Par suite, elle ne peut intervenir dans l'opération qui rend présente la substance du Sang; en sorte que les paroles qui signifient cette "vertu", ne peuvent faire partie de la « forme » de la consécration (telle était l'objection)]. Cependant cette "vertu" est essentielle au Sang du Christ en tant que celui-ci a été répandu au cours de la Passion. Or le Sang du Christ n'est consacré séparément d'avec le Corps, que parce qu'il a été répandu au cours de la Passion. Il s'ensuit que les paroles qui en expriment la "vertu" désignent des qualités qui sont essentielles au Sang du Christ en tant qu'il est consacré dans ce Sacrement. Par conséquent, elles appartiennent à la substance de la "forme" » (IV Sent. D. v Q. 2 a. 2, q. 1, 3^m).

32. « En ce qui concerne les paroles qui sont en usage dans l'Église pour la consécration du Sang, certains estiment que l'intégrité de la forme ne les requiert pas toutes, mais seulement: *Hic est enim calix Sanguinis mei*. Mais cela ne convient pas (*Sed hoc non videtur convenienter dici*). Ces paroles qui suivent (*Novi et æterni testamenti* etc.) sont une détermination du prédicat (*Sanguinis mei*). Ces paroles concernent donc l'unité et la signification de la locution. Et comme, on l'a souvent répété, les formes des sacrements opèrent en signifiant (*significando efficiant*), c'est toute la locution prise dans son ensemble qui ressortit à la vertu efficiente de la forme (*totum pertinet ad vim effectivam formæ*) » (Commentaire I Cor. XI, 25, n° 681).

33. « Les significations [respectives] des parties sont, dans un discours, dispositives à l'égard de la signification du tout: laquelle résulte de la signification de la dernière partie coordonnée à toutes les précédentes. Et comme la *virtus conversiva* suit la signification [des paroles], c'est dans l'ultime achèvement de la signification qu'est donnée la *vis conversiva* à tout l'ensemble [du discours]. En sorte que les différentes parties du discours n'ont plus qu'un rôle "matériel", au titre de composant de l'ensemble ».

On voit donc que, dans cette perspective qui est la vraie, *Hic est enim calix Sanguinis mei* loin d'être la partie principale et autosuffisante de la forme, ou la « substance de la forme », en est une partie, au même titre que ce qui suit.

4. Concluons. La « forme » est *une, insécable, intouchable. Le « sens » en est expressément le « sens composé ».*

Notons, en passant, une importante conséquence. La substitution du *pro omnibus* au *pro multis*, introduite dans les traductions en « vernac » pour l'Allemagne, l'Angleterre, l'Espagne, l'Italie, le Portugal, fait désertier l'intention signifiante conçue par le Christ. Cette substitution *rend donc certainement invalide la consécration du vin, et probablement celle du pain.*

[153] Le sens de la «forme» traditionnelle en a toujours, dans l'Église, normé la portée; parce que, comme il se doit, cette «forme» a toujours été entendue au «sens composé».

1. La «portée» de la forme traditionnelle *Hic est enim calix Sanguinis mei... in remissionem peccatorum* consiste, aussi bien objectivement que pour toute cellule «d'Église» à rendre présent sur l'autel le Sacrifice de la Croix, *celui-ci étant objectivement renouvelé dans l'ordre sacramentel*. Et cela, *comme il se doit, formellement et expressément*, en vertu de la consécration du Sang.

Comme il se doit; car le Sacrifice de la Croix ayant consisté physiquement en la séparation du Corps et du Sang, il convient que le renouvellement en soit accompli dans l'ordre sacramentel, au moment où le Sang est rendu présent d'une manière propre, et pas seulement en concomitance avec le Corps.

Formellement; parce que tout sacrifice requiert, dans l'oblat, un changement *objectif* qui doit être concomitant à l'oblation. Or la Réalité d'ordre sacramentel qui se trouve objectivement différenciée en vertu de l'opération du Christ et du prêtre, c'est la Présence du Sang. Réalisée dans la première consécration en vertu de l'unité d'être du Verbe incarné, elle est *en outre*, dans la seconde consécration, en vertu de l'ordination transcendentale des espèces du vin au Christ, *distinctement selon son Sang*: la présence du Sang est, *comme telle, la même*; mais le *mode de réalisation* est différent. Le «*passage*» de la première consécration à la seconde, convertible avec la Présence *simultanée* des deux oblats consacrés, implique donc, par le *mode* de réalisation de la Présence du Sang, quoique non pour cette présence elle-même, un achèvement, et pour autant un changement. Ainsi, en vertu même de l'essence du sacrifice, c'est-à-dire *formellement*, le Sacrifice se trouve réalisé dans l'ordre sacramentel en vertu de la seconde consécration; laquelle évidemment ne peut être seconde que parce qu'il y en a une première.

Expressément; c'est-à-dire que le Sacrifice est renouvelé, comme on vient de le rappeler, formellement dans la Présence du Sang telle qu'elle constitue l'effet propre de la seconde consécration. Et de plus le Sacrifice n'est pas réalisé selon la Présence du Corps qu'il présupposait cependant nécessairement. Car la Présence du Corps étant réalisée selon le *mode* maximal dès la première consécration, *ce mode* n'est affecté d'aucun changement objectif par la seconde consécration.

2. La «portée» de la forme traditionnelle n'est adéquatement exprimée que si on entend cette «forme» au sens composé.

La «portée» de la «forme» est en effet, on vient de le voir (1), la réalisation du Sacrifice dans l'ordre sacramentel; et le Sacrifice n'est mentionné, comme il se doit, qu'au moment où il est accompli, c'est-à-dire lorsque sont proférées les paroles qui constituent la seconde partie de la «forme» et qui achèvent d'en déterminer la «portée» dans l'ordre intelligible.

Saint Thomas insiste sur ce point dans tous les lieux où il traite des formules consécatoires. «Étant donné que le sacrement de l'Eucharistie est le mémorial de la Passion du Seigneur, c'est seulement le sujet de la Passion qui est «représenté» (*repräsentatur*) dans la consécration du Corps du Christ. C'est en effet en vertu de la Passion que le Sang du Christ fut à part le Corps; en sorte que les conditions mêmes de la Passion du Seigneur sont exprimées par les paroles subséquentes [*novi et æterni testamenti, mysterium Fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum*] dans la consécration du Sang plutôt que dans celle du Corps» (IV Sent. D.8 Q.2 a.2 q.1, 2^m).

«C'est dans la consécration du Sang qu'est exprimé directement le mystère de la Passion (*exprimitur directe*)» (IV Sent. D.8 Q.2 a.2 q.2) (*Idem*: q.3, 8^m).

«La Passion n'est pas signifiée dans la consécration du Corps comme elle l'est dans celle du Sang» (IV Sent. D. 8 Q. 2 a. 2 q. 3, 6^m).

3. Voilà donc qui est clair.

La «forme» traditionnelle, fondée, en ce qui concerne la première Consécration, sur celle des sources révélées qui est la plus autorisée, exprime avec une rigoureuse exactitude les rapports qui lient étroitement Présence et Sacrifice.

La Présence est *pour* le Sacrifice, le Sacrifice n'est réel que *par et dans* la Présence. Il faut donc que la Présence soit réalisée AVANT que le Sacrifice ne le soit lui-même. Et comme il est propre à l'ordre sacramentel de *signifier en réalisant*, tout comme Dieu *connaît en créant*, le Sacrifice doit être signifié au moment où il est réalisé, c'est-à-dire en l'acte même de la *seconde* consécration, et PAS AVANT.

Or il est signifié par la «forme», entendue au sens «composé» et prononcée intégralement. Et la formule de la seconde consécration est rigoureusement conforme à la réalité, en précisant: «... de mon Sang qui va être répandu pour vous et pour beaucoup»; car le Sang est répandu, *c'est-à-dire que le sacrifice est consommé dans l'ordre sacramentel* en l'instant où le prêtre *achève* de prononcer *toutes* ces paroles: instant qui est postérieur à celui où il prononce «va être répandu».

Objecterait-on que si un prêtre venait par exemple perdre connaissance après avoir prononcé les mots *Hic est enim Calix Sanguinis mei*, la consécration du vin serait valide, bien que la «forme» fût incomplète? Nous répondons en nous référant à une analogie. Si un prêtre se trouvait mis inopinément dans l'impossibilité physique de procéder à la seconde consécration, en l'instant où il achève la première, cette première consécration serait-elle valide? La réponse est claire: *oui* si ce prêtre avait l'intention de procéder à la seconde consécration, *non* dans le cas contraire. La raison en est manifeste; si en effet un prêtre se proposait de ne consacrer que l'hostie et non le vin, il n'aurait ni l'intention de «faire ce que fait l'Église» ni par conséquent l'intention du Christ. Or, il en irait de même, en vertu des principes rappelés par saint Thomas, pour un prêtre qui, sciemment et de propos délibéré, mutilerait la «forme», en y distinguant une partie «substantielle» et une autre partie jugée par le fait même «accidentelle», alors que «toutes les paroles appartiennent à la substance de la forme (*sunt de substantia formæ*)».

4. Concluons donc que le «sens» de la forme traditionnelle en a toujours, dans l'Église, normé la «portée». Nous allons voir, au cours des paragraphes suivants que, tout au contraire, il est impossible que le «sens» de la «forme nouvelle» en norme la «portée».

Avant d'y procéder, observons cependant que la «forme» de la seconde Consécration peut également être entendue, avec vérité, au «sens divisé».

Hic est enim Calix Sanguinis mei... mysterium fidei: affirmation au présent, qui concerne la confection du sacrement;

qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum: affirmation au futur qui, entendue séparément de la précédente conformément au «sens divisé», signifie: ce même Sang, dont il vient d'être question, est celui qui, le soir du jeudi saint, allait être répandu pour vous et pour beaucoup, en rémission des péchés.

Prononcer les paroles de la «forme» en leur donnant cette «portée» constituerait un «récit» du Sacrifice, mais en écarterait la réalisation dans l'ordre sacramentel. Les deux consécrations seraient donc, *ipso facto*, invalides.

Il y a donc une manière d'entendre la « forme » qui est « vraie », c'est-à-dire conforme à certains aspects de la réalité ; bien que l'intention spécifiée par cette manière de comprendre et d'interpréter la « forme » détruise la validité.

Celle-ci requiert que la « forme » soit prise au « sens composé » ; elle est annihilée si la « forme » est prise au « sens divisé ».

On comprendra ci-après ([17]) la portée de cette observation.

[16] Il est impossible que, prise au « sens composé », qui est le sens véritable, la forme du N.O.M. *Hoc est enim corpus meum, quod pro vobis tradetur*, ait le même « sens » et la même « portée » que la forme traditionnelle *Hoc est corpus meum*.

Deux modifications ont été apportées à la « forme », le 3 avril 1969. D'une part, *quod pro vobis tradetur* a été ajouté à *Hoc est enim corpus meum*. D'autre part, *mysterium fidei* a été supprimé et converti en « acclamation » proférée par le « peuple ». C'est sur la première de ces modifications que nous fixerons l'attention.

[161] Rappelons tout d'abord que le Sacrifice du Christ n'est *renouvelé*, dans l'ordre sacramentel, que dans la seconde consécration ([153]3). Et que, *dans l'ordre sacramentel, ni le Corps ni le Sang ne sont, au sens propre, « livrés » ; bien que Sang soit « répandu »*.

1. En effet, selon la réalité propre de l'ordre sacramentel, ni le Corps ni le Sang ne sont « livrés », comme ils le furent sur la Croix par séparation d'avec l'Âme.

C'est donc l'ontologie de la Présence qui tout à la fois précise et fonde l'affirmation [161].

Cette première raison se trouve corroborée comme suit.

Selon la réalité propre de l'ordre sacramentel, le Corps demeure présent d'une manière toujours égale à elle-même, en vertu de la première consécration ; et cela, dans l'Hostie consacrée, soit avant soit après la seconde consécration. Or le Corps n'est pas « livré » lors de la seconde consécration, puisqu'il est alors rendu présent, non « formellement » en vertu de quoi que ce soit ayant raison de changement ou de séparation, mais « formellement » en vertu de la « concomitance » qu'implique l'unité d'esse du Verbe incarné. Il s'ensuit donc que le Corps n'est jamais « livré ».

Semblablement, le Sang n'est pas « livré » lors de la première consécration, puisqu'il est alors rendu présent, non « formellement » en vertu de quoi que ce soit ayant raison de changement ou de séparation, mais « formellement » en vertu de la « concomitance » qu'implique l'unité d'esse du Verbe incarné. Et comme le Sang demeure toujours « un » avec le Corps, en cette même manière, c'est-à-dire par mode de substance, il s'ensuit que le Sang n'est pas « livré », puisque le Corps ne l'est pas.

2. Si, selon la réalité propre de l'ordre sacramentel, ni le Corps ni le Sang ne sont « livrés » comme ils le furent sur la Croix, c'est-à-dire par séparation d'avec l'âme, selon cette même réalité, le Sang est répandu, c'est-à-dire séparé du Corps comme il le fut sur la Croix.

Le Sang set en effet séparé du Corps, lors de la seconde Consécration, en ce sens que la Présence en est alors spécifiquement distincte *quant à la Communication même exercée par le Christ*, de la Présence que la première Consécration réalise pour le Corps.

3. Ainsi, en usant de la rigueur d'expression que requiert une matière aussi grave, à la Messe, le Sang est répandu puisqu'il est séparé du Corps dans l'ordre sacramentel ; tandis que ni le Corps ni le Sang ne sont livrés, puisqu'ils demeurent unis à l'Âme. Il s'ensuit la conséquence que voici.

[162] Prise au « sens composé », la forme « nouvelle » ne peut avoir ni le même « sens » ni la même « portée » que la forme « traditionnelle ».

1. Quant au «sens», c'est évident.

Hoc est enim Corpus meum, quod pro vobis tradetur signifie en effet le Corps, *en tant que celui-ci doit être livré*. Tandis que, nous venons de le voir ([161]), *Hoc est enim Corpus meum* signifie, en la réalisant, la Présence du Corps, et ne signifie pas que le Corps soit «livré».

2. Quant à la «portée».

Le Corps n'étant «livré», en quelque moment que ce soit au cours de l'action consécatoire, l'adjonction de la clause *quod pro vobis tradetur*: «qui va être livré», entraîne que, *prise dans son ensemble, c'est-à-dire au sens «composé», la première formule consécatoire ne peut avoir de portée réelle dans l'ordre sacramentel*; c'est-à-dire selon ce type de réalité qui est en propre celui de l'ordre sacramentel.

C'est dans l'ordre physique que le Corps a été en la situation de «devoir être livré», c'est-à-dire séparé du Sang *et de l'Âme*, bien que demeurant uni à la Divinité. Et par conséquent, c'est seulement dans l'ordre physique, et c'est seulement *avant* la mort sur la Croix, plus précisément le soir du jeudi saint, qu'A ÉTÉ *conforme à la réalité, c'est-à-dire vraie*, l'affirmation prise uniment, dans son ensemble, c'est-à-dire au «sens composé»: «Ceci est mon Corps *qui va être livré* pour vous.» Cela a été vrai eu égard au Sacrifice de la Croix. Cela n'est pas vrai: et, qui plus est, *ce ne peut pas être vrai*, eu égard au Sacrifice de la Messe.

3. Cela d'ailleurs ne doit pas surprendre. Car si le «sacrifice» consiste toujours en une «séparation», aussi bien dans l'ordre sacramentel que dans l'ordre physique, les modalités de cette séparation sont, ici et là, différentes.

La «séparation» est réalisée, dans la mort physique, entre l'Âme d'une part, le Corps et le Sang d'autre part. La «séparation» qu'inclut analogiquement le Sacrifice de la Messe concerne, «matériellement» si on peut dire, le Corps et le Sang; et non pas l'Âme puisque celle-ci est toujours également présente, concomitamment soit au Corps soit au Sang. Et le changement, réel dans l'ordre sacramentel, qui constitue le Sacrifice de la Messe en tant qu'il renouvelle le Sacrifice de la Croix, concerne formellement, comme on l'a expliqué ([153]), la Présence du Sang, celle du Corps étant expressément présumée.

Le Sang est répandu, c'est-à-dire séparé du Corps; parce que, selon le mode de Présence qu'entraîne directement l'ordination transcendentale de chacune des espèces consacrées au Christ, respectivement selon Son Corps et selon Son Sang, la Présence du Sang est réalisée indépendamment et pour autant «séparément» de la Présence du Corps. Voilà comment le Sacrifice de la Messe est semblable à celui de la Croix, et comment il en est le renouvellement. Tandis que le Corps et le Sang sont unis entre eux, comme ils le sont à l'Âme et à la Divinité, au cours de l'une et l'autre consécration. Et, en ce sens, le Sacrifice de la Messe rend présent sur l'autel le Sacrifice de la Croix.

Dans ces conditions, le rapport que soutient avec le Sacrifice le Corps considéré en lui-même distinctement, n'est pas le même à la Croix et à la Messe. Dans le Sacrifice de la Croix, le Corps et le Sang y sont rigoureusement à parité; le Corps est, par la mort, «livré» pour les pécheurs; le Sang est, par la mort, répandu [est livré] en vue de la rémission des péchés. La séparation du Corps et du Sang ne fait qu'exprimer, dans l'ordre physique, la séparation ontologique d'avec l'Âme; séparation en vertu de laquelle le Corps, directement, est «livré», le Sang l'étant parce qu'il est répandu à partir du Corps.

Tandis que, dans le sacrifice de la Messe, c'est l'enchaînement organique entre la Présence du Corps et la Présence du Sang, toujours respectivement unis à l'Âme, qui constitue en propre la réalité du Sacrifice.

Le rapport entre le Corps et le Sacrifice n'ayant pas la même structure à la Croix et à la Messe, il n'est pas surprenant que le « mode de signifier » qui convient au premier cas soit en fait, *quant à la « portée »*, fallacieux dans le second. Qu'une formule soit « scripturaire » ne suffit pas à en fonder, encore moins à en justifier l'emploi dans la confection d'un sacrement. Le prétendre est une erreur, dont la Tradition de l'Église est demeurée vierge. Cette Tradition a été rompue le 3 avril 1969.

[17] Est-il possible que, prise au « sens divisé », la forme du N.O.M. *Hoc est enim corpus meum quod pro vobis tradetur* ait la même *signification* que la forme traditionnelle *Hoc est enim corpus meum*?

Nous allons d'abord ([171]) déterminer, par une analyse d'ordre sémantique, quelles sont les conditions nécessaires pour qu'il en soit ainsi, c'est-à-dire pour que, prise au « sens divisé », la « forme nouvelle » puisse avoir la même signification que la forme traditionnelle. Nous confirmerons ensuite ([172]) cette détermination par le rapide examen de certaines liturgies grecques, celle de Saint-Jean-Chrysostome en particulier. Nous verrons également ([173]) que les liturgies latines qui remplissaient mal ces conditions ont été rapidement abandonnées, si tant est qu'elles aient jamais existé. Et nous concluons ([174]) que la « forme » nouvelle, reviviscence sénescence de ces lointains ancêtres ne peut pas même en avoir la « vérité diminuée ».

[171] La « forme » nouvelle, prise au « sens divisé », ne pourrait avoir le même sens que la « forme » traditionnelle, que si la clause « nouvellement » introduite (Paul VI dixit : *innovetur*) *quod pro vobis tradetur* pouvait être, soit mentalement omise, soit conçue d'une manière seulement implicite.

1. Le « sens divisé » de la « forme nouvelle » est objectivement double.

Ce sens résulte en effet, comme celui de toute expression composée, de l'assemblage supposé réalisé entre les significations respectives des parties composantes, savoir en l'occurrence : d'une part, la signification de la forme traditionnelle *Hoc est enim corpus meum*; d'autre part, la signification de *quod pro vobis tradetur*. Déterminer le « sens divisé » requiert donc deux actes différents.

Il est dès lors possible que le mot « corps », qui dans l'une et l'autre partie de la « forme » nouvelle, désigne le Corps du Christ, y soit pris respectivement à deux points de vue différents, en deux sens différents, à savoir :

1) « Ceci est mon Corps » : en tant que *le pain est transsubstantié*;

2) « Ce Corps qui va être livré pour vous » : EN TANT QU'IL *demeurait uni à l'Âme, dans l'imminence de la mort qui devait l'en séparer*.

Le « sens divisé » inclut donc, en l'occurrence, une irréductible dualité.

2. Or il est impossible qu'un même acte soit spécifié de deux manières différentes.

Il est impossible, pour exercer l'acte de juger exprimé dans le verbe EST, de se placer simultanément à deux points de vue différents. Il est impossible que l'objet d'un seul et même acte de l'esprit soit pris simultanément en deux sens différents. C'est la raison pour laquelle, nous l'avons observé ([161]), le « sens composé » de la « forme » nouvelle *exclut* la signification de la forme traditionnelle.

Et donc, si en vue de poser *concrètement* l'acte d'intelligence que requiert *concrètement* tel acte de consacrer, on veut utiliser la « forme » nouvelle au « sens divisé », force est de choisir :

pour spécifier cet acte, un point de vue et *un seul*;

pour le mot « corps », une acception et *une seule*;

et donc, pour l'objet de cet acte, une des deux parties de la « forme » nouvelle et *une seule*.

SEULE la partie retenue est alors l'objet du jugement proféré dans l'affirmation « est », et exprimée dans un *verbum mentis*, auquel correspond normalement un *verbum oris*; puisqu'en effet, pour un acte de locution supposé conforme à ce qu'en exige la nature, la parole extérieure (*verbum oris*) exprime le verbe mental (*verbum mentis*) (cf[251]).

3. Donc en vertu de (1) et (2), pour que la « forme » nouvelle puisse avoir le même sens que la « forme » traditionnelle, il faut que la seconde partie, « nouvellement » ajoutée, *quod pro vobis tradetur* ne tombe pas sous l'affirmation EST en laquelle consiste l'acte de juger.

Quelle peut être, dans ces conditions, la « portée » de la clause *quod pro vobis tradetur*?

Étant supposé que ces mots sont prononcés par le prêtre, il leur correspond par le fait même un *verbum oris*. Mais deux cas sont possibles, selon qu'à ce *verbum oris* est ou non associé un *verbum mentis*.

31. La clause « nouvellement » ajoutée *quod pro vobis tradetur* fait l'objet d'un *verbum oris*, et non d'un « *verbum mentis* ».

Cette prétérition est contre nature, puisque c'est au *verbum mentis* qu'il revient expressément de susciter, de justifier, de faire subsister, le *verbum oris*.

Il s'ensuit qu'au point de vue de la psychologie du sujet, cette prétérition est une « restriction mentale »; elle « restreint » en effet le *mens* lui-même dans l'exercice de la fonction principale qui est la sienne, quant à la communication de la vérité.

Concluons. La « forme » nouvelle, entendue au « sens divisé », peut avoir, d'une première manière, la même « portée » que la « forme » traditionnelle. Cette première manière consiste en ce que le célébrant prononce seulement par les lèvres, *et non par l'esprit*, la clause « nouvellement » ajoutée: *quod pro vobis tradetur*. Et cela implique, au sens propre, pour le célébrant, une *restriction mentale*.

Nous reviendrons au paragraphe [26] sur les conséquences qui en résultent.

32. La clause « nouvellement » ajoutée *quod pro vobis tradetur* est censée faire, uniment comme il se doit, l'objet d'un « *verbum oris* » et d'un « *verbum mentis* ».

Il s'ensuit, nous l'allons voir, que ce *verbum mentis* devrait être, supposé que ce soit possible, « implicite ».

En effet, dans les conditions que nous venons de préciser, « qui va être livré pour vous » doit être coordonné intelligiblement à « ceci EST mon corps », *sans tomber directement sous le EST dont l'affirmation constitue l'acte de juger*. Car, s'il en était ainsi on retrouverait inéluctablement: soit, pour le mot « corps », la dualité de « mode de signifier » ci-dessus examinée [(1) et (2)]; soit, pour l'ensemble de l'expression, le « sens composé ».

Le « sens divisé » de la « forme » nouvelle ainsi interprétée se présente donc comme suit :

a) *Hoc est enim Corpus meum* :

Ceci, qui est du pain, EST *ceci* qui est le Corps du Christ. Le « ceci » et le « sujet virtuel » de la « conversion » en vertu et au terme de laquelle le Christ est substantiellement présent selon Son Corps.

Tels sont le « sens » et la « portée » de la « forme » traditionnelle.

b) *Quod pro vobis tradetur* :

Ce Corps [*quod*] va être livré pour vous.

Cette, affirmation b) est considérée disjonctivement d'avec l'affirmation a); c'est en quoi consiste le «sens divisé» pour la «forme» prise dans son ensemble. Le «mode de signifier» qui doit être attribué à *Corps* dans l'affirmation b) est donc déterminé par le verbe «va être livré».

c) Les deux affirmations a) et b) doivent être liées intelligiblement, puisqu'elles sont censées être l'objet d'un même acte mental, lequel a pour objet la «forme», prise au «sens divisé». Or elles ne peuvent être liées que par ce qui leur est commun, c'est-à-dire par «corps». Et comme le sens de là «forme» nouvelle est supposé être celui de la «forme» traditionnelle, «corps» doit être pris *explicitement* au sens qu'il a dans l'affirmation a), sens qui est parfaitement déterminé par le mode de signifier de l'affirmation EST, laquelle est au présent. Et comme ce mode de signifier exclut celui qui est inhérent à l'affirmation b), il est impossible, nous l'avons observé [21], que ces deux «modes» soient visualisés l'un et l'autre explicitement à parité. Affirmer a) explicitement, en donnant à cette affirmation le «sens» et la «portée» de la «forme» traditionnelle, entraîne donc qu'il est impossible d'affirmer b) explicitement. Cette affirmation de b), supposé qu'elle soit possible, ne peut l'être qu'implicitement.

d) Concluons. La «forme» nouvelle, entendue au «sens divisé», peut avoir, d'une seconde manière, le même «sens» que la «forme» traditionnelle. Cette seconde manière, supposé qu'elle soit possible, consiste en ce que le célébrant n'affirme qu'implicitement la clause «nouvellement» ajoutée: *quod pro vobis tradetur*. Et cela implique, pour le célébrant, une sorte de strabisme mental dont nous examinerons les conséquences au paragraphe [26].

[172] Comparer la «forme» de certaines liturgies grecques, celle de Saint-Jean-Chrysostome en particulier, avec la «forme» nouvelle, rend manifeste et pour autant confirme, que la seconde comporte une radicale viciosité.

1. La «forme» nouvelle n'est-elle pas un texte de saint Paul, repris d'ailleurs dans la «forme» de la liturgie dite de Saint-Jean-Chrysostome?

Exposons, d'une manière précise, cette apparente difficulté.

a) Rappelons, pour plus de clarté, les trois textes :

Hoc est enim corpus meum (Matth. xxvi, 26; Marc. xiv, 22);

Hoc est enim corpus meum, quod pro vobis datur (qui est donné pour vous) (Luc. xxii, 19);

Hoc est enim corpus meum, quod pro vobis tradetur (qui va être livré pour vous) (I Cor. xi, 24).

b) Or, la liturgie de Saint-Jean-Chrysostome, dont la validité est hors de doute, emprunte à saint Paul la clause que reprend équivalamment saint Luc, et que la Vulgate a précisément transcrite en latin: *quod pro vobis tradetur*.

c) L'argument que nous venons de présenter ([16], [171]), n'est-il donc pas détruit par le *fait*: si, dans l'Église, la «forme» nouvelle a été reconnue comme valide, comment prétendre qu'elle ne peut pas l'être? *Contra factum, non valet argumentum*.

2. La «forme» nouvelle diffère du texte de saint Paul, repris dans la liturgie de Saint-Jean-Chrysostome, par le *modus significandi*.

Le «mode de signifier» est différent dans les deux versions, l'une grecque, l'autre latine. Au lieu et place du *verbe au futur* que comporte la version latine de I Cor. xi, 24, figure en effet, dans les trois versions grecques, un *participe présent*: «Ceci est mon corps; ce corps qui, pour vous, est: «*étant donné*» (διδόμενον) (Luc. xxii, 19); «*étant rompu*» (κλώμενον) (I Cor. xi, 24 et liturgie de Saint-Jean-Chrysostome)». Le participe présent joue le rôle d'un adjectif verbal. Le sens est donc; «Ceci est mon corps, ce corps à qui il appartient, pour vous, d'être donné (saint Luc), d'être rompu (saint Paul, Saint-Jean-Chrysostome)».

Il faut même ajouter que le texte de saint Paul présente des variantes selon les différents manuscrits.

La leçon la plus courte est vraisemblablement la meilleure. C'est celle que retient le Père ALLO (Commentaire sur la première épître aux Corinthiens): « τοῦτο (ceci) μου (de moi) ἐστίν (est) τὸ (le) σῶμα (corps); τῷ (ce=corps) ὑπὲρ (pour) ὑμῶν (vous) » (I Cor. XI, 24). « Ceci est mon corps qui [est] pour vous »: « Τὸ ὑπερ-ὑμῶν », *sans aucun participe*.

Les participes qui figurent dans les autres versions, en particulier Saint-Jean-Chrysostome et la Vulgate, ont été *ajoutés* pour compléter une locution qui paraissait trop elliptique, et qui constitue donc très probablement la « leçon » primitive.

Notons, en passant, que présenter comme étant le fruit d'un « retour aux sources » une formule qui, en réalité, premièrement est un « ajout », deuxièmement est propre à la transcription latine, est une *odieuse tromperie*. On ne peut l'imputer qu'au « père du mensonge » (Jo. VIII, 44), non du tout au Saint-Esprit.

Quoi qu'il en soit, tous ces textes, selon la version grecque, affirment tout simplement ceci: *Être en état d'oblation est une QUALITÉ qui est inhérente au Corps du Christ*.

Et, en effet, cette qualité lui appartient dès la conception, en vertu du décret de prédestination: « Vous n'avez voulu ni sacrifice ni oblation, mais vous m'avez formé un corps... Alors j'ai dit "me voici, je viens ô Dieu pour faire votre volonté". C'est en vertu de cette volonté que nous sommes sanctifiés par l'oblation que Jésus-Christ a faite, une fois pour toutes de son propre corps » (Heb. X, 5-10).

Cette même QUALITÉ, en laquelle consiste l'état d'oblation, s'est actuée si l'on peut dire par la mort, d'une manière définitive. La mort a passé; l'état oblatif dure éternellement: « le Christ est entré dans le ciel même [par son sacrifice], afin de se tenir désormais pour nous, présent devant la face de Dieu » (Heb. IX, 24).

3. L'irréductible difficulté qui est inhérente à la « forme » nouvelle, est montrée, *a contrario*, par la forme dite de Saint-Jean-Chrysostome.

31. Si la « forme » nouvelle soulève difficulté, c'est parce qu'elle contrevient à la norme ci-dessus rappelée ([171]2).

Il est impossible qu'un même acte soit spécifié de deux manières différentes; il est impossible, pour exercer l'acte de juger, d'attribuer à un même mot deux significations différentes correspondant respectivement à deux *modus significandi* différents.

Or la « forme » nouvelle comporte deux parties. Et, qu'elle soit prise au « sens composé » ou au « sens divisé », l'origine de la « difficulté » tient précisément à ce que chacune des deux parties implique, immanent à elle-même, un *modus significandi* qui lui est propre.

Si on considère le « sens composé », il doit n'y avoir qu'un seul *verbum mentis*. Dès lors, le *modus significandi* qu'implique la seconde partie de la « forme » nouvelle exclut le *modus significandi* que requiert la première partie, lequel est celui de la « forme » traditionnelle ([16]).

Si on considère le « sens divisé », il n'est pas impossible en droit, au point de vue de la logique, d'admettre l'existence de deux *verba mentis* respectivement spécifiés par les deux parties de la « forme ». Mais se peut-il, au point de vue de la psychologie métaphysique, qu'un même acte mental intègre deux *verba mentis*, même en supposant que l'un est « explicite » et l'autre « implicite » ? Telle est la seconde forme de la même difficulté ([171] 32a).

32. Si la « forme » dite de Saint-Jean-Chrysostome est valide, en d'autres termes, si elle ne soulève

aucune « difficulté », c'est parce qu'elle est conforme à la norme que nous avons ci-dessus rappelée ([171] 2).

La raison en est que l'affirmation « Ceci est mon Corps, auquel il est inhérent d'être rompu pour vous » ([172] 2), s'entend, comme il se doit dans l'usage concret, au « sens composé »; et, corrélativement, elle comporte un seul *modus significandi*, lequel correspond à l'état du Corps tel qu'il est dans l'Hostie. C'est ce qu'éclaire le contraste entre les deux cas que nous comparons.

Il est, de soi, possible, d'attribuer *simultanément* à un même sujet, d'une part une opération, d'autre part une qualité. Il n'est donc pas incompatible, avec l'*opération* ayant pour « sujet », dans l'ordre sacramental, le Corps du Christ, de mentionner, *par mode de qualité*, que ce Corps est, de toute éternité, ordonné à être livré. Telle est la « forme » dite de Saint-Jean-Chrysostome.

Tandis qu'il est impossible d'attribuer *simultanément* à un même sujet deux opérations qui sont du même genre, et qui, tant par leurs caractères propres que par les *modus significandi* qu'elles impliquent respectivement, s'excluent mutuellement. Il est incompatible avec l'*opération* sacrificielle réalisée dans l'ordre sacramental, de signifier *par mode d'opération* que le Corps du Christ *va* être livré. Et cela est incompatible, parce que l'opération sacrificielle propre à l'ordre sacramental ne porte pas formellement sur le Corps; et parce que, signifiée au futur dans l'ordre sacramental, l'opération sacrificielle a formellement pour objet la consécration du Sang, et non celle du Corps.

33. Que soit valide la forme utilisée dans la liturgie de Saint-Jean-Chrysostome n'implique donc pas que la forme du N.O.M. puisse avoir la même portée que la forme traditionnelle.

Alléguer une telle « implication », c'est-à-dire alléguer que la « forme » nouvelle est valide, *parce que* la « forme » dite de Saint-Jean-Chrysostome est valide, ce ne serait possible que moyennant une *fraude portant sur le « modus significandi »*.

Il faudrait en effet « faire comme si » *quod pro vobis tradetur* était une *apposition* dans laquelle le « temps » serait *ipso facto* celui de la proposition qui fait l'objet du jugement, c'est-à-dire le *présent* EST de *Hoc est enim Corpus meum*, alors que le « temps » explicité dans *quod pro vobis tradetur* est le futur.

Or, « faire comme si » on faisait ce qu'en réalité on ne fait pas, en propres termes, c'est *frauder*.

34. Le célébrant qui use de la « forme » nouvelle, en visant à lui donner la signification de la « forme » traditionnelle, peut donc avoir trois comportements différents.

Il est possible de le confirmer, en observant que ces comportements se trouvent, *a priori*, situés et précisés par la méthode de dichotomie.

De deux choses l'une en effet :

1) Ou bien le célébrant « prend au sérieux » le fait qu'il prononce *quod pro vobis tradetur*.

Alors, nous venons de le voir, deux cas sont possibles :

11) Ou bien le célébrant ne profère pas de verbe mental, c'est-à-dire qu'il ne conçoit *rien* qui correspondrait à ces paroles.

Il pratique alors la *restriction mentale* (31).

12) Ou bien le célébrant profère le verbe mental qui correspond aux paroles *quod pro vobis tradetur*. Mais, supposé que ce soit possible, ce verbe demeure à l'état *implicite* tandis que le verbe mental que spécifient les paroles *Hoc est enim Corpus meum*, est *explicite*.

Le célébrant pratique alors, s'il y réussit, le *strabisme mental* (32); car c'est la force intellectuelle elle-

même qui, dans ces conditions, est parasitée par une actuation secondaire dérobée à l'actuation primaire.

2) *Ou bien le célébrant ne prend pas au sérieux le fait qu'il prononce quod pro vobis tradetur.*

Alors il peut, en les proférant seulement des lèvres [*ore*, non *mente*], *concevoir mentalement autre chose* que ce que ces paroles signifient.

Ce troisième cas constitue une désintégration beaucoup plus profonde que les deux premiers, eu égard à la norme connaturelle de l'intellection. Cette norme est un effet que, le même acte étant uniment « penser » et « parler », les paroles signifient ce que conçoit l'esprit; en d'autres termes, l'unité d'exercice du verbe mental et du verbe oral doit en contenir l'identité quant à la spécification ([251]). Receler une dualité, au lieu et place de l'identité, c'est *frauder*.

4. Concluons. On voit que comparer la « forme » nouvelle avec la forme dite de Saint-Jean-Chrysostome: d'une part, confirme la conclusion du paragraphe précédent ([171]), par la première partie (1) de l'alternative posée en (34); d'autre part, décèle la radicale viciosité de la « forme » nouvelle, par la seconde partie de la même alternative.

Au lecteur qui estimerait trop subtiles les considérations que nous venons de développer, nous faisons observer que si les protestants acceptent la « forme » nouvelle, et pas la « forme » traditionnelle, il y a certainement une raison. Nous reviendrons sur ce point au paragraphe suivant [1924].

[173] La « forme » nouvelle n'a-t-elle pas été en usage aux premiers siècles de l'Église ?

Nous examinons dans ce paragraphe quels sont les fondements de cette hypothèse. Précisons brièvement quelle en est la portée. S'il était vrai que la « forme nouvelle » ait été en usage aux premiers siècles de l'Église, cette « forme », que nous appelons « nouvelle » serait en réalité primitive par rapport à la « forme » traditionnelle. Ne s'en trouverait-elle pas, *ipso facto*, accréditée ? *Anterior, ergo melior* ?

Notre propos n'est pas d'insérer ici une étude historique. Mais la Tradition étant une source de la doctrine révélée, il importe particulièrement de la consulter lorsque les réalités dont il s'agit sont d'institution divine. Nous allons voir que trois documents suggèrent comme n'étant pas impossible le fait que la « forme » nouvelle ait été en usage à Rome au III^e siècle, bien qu'ils n'établissent pas le fait avec certitude.

1. Le document intitulé: *La Tradition apostolique*.

L'auteur en est saint Hyppolite de Rome. Il s'opposa, au titre d'antipape à saint Calixte († 222); ce qui ne l'empêcha ni de mourir martyr (235) ni d'être canonisé. Il écrivit, vers 215, en grec. Or possède un fragment d'une antique traduction latine, conservée dans une collection normes juridiques orientales. Voici, d'après Dom Bernard Botte¹, le texte de l'anaphore:

Accipite manducate, hoc est corpus meum quod pro vobis CONFRINGETUR.

Similiter et calicem dicens: Hic est sanguis meus qui pro vobis EFFUNDITUR. Quando hoc facitis, meam commemorationem facitis.

Le *Dictionnaire d'archéologie*, tome XXI colonne 619, remplace CONFRINGETUR par FRANGITUR.

Telle est probablement la raison pour laquelle Dom B. Botte traduit CONFRINGETUR par le présent: « Prenez, mangez, ceci est mon corps qui est rompu pour vous. »

¹ Hyppolite de Rome, *La Tradition apostolique d'après les anciennes versions*, par Bernard Botte o.s.b. Paris Cerf 1966. (Note de l'auteur)

EFFUNDITUR est au présent, et Dom B. Botte traduit: «De même, le calice, en disant: ceci est mon sang qui *est répandu* pour vous. Quand vous faites ceci, faites-le en mémoire de moi.»

On voit par là, au point de vue strictement littéral, qu'en ce qui concerne, dans la «forme», la partie «nouvellement» ajoutée *quod pro vobis tradetur: le futur TRADETUR n'est pas mieux fondé que le présent FRANGITUR.*

2. Le document intitulé: *Les Constitutions apostoliques.*

Il s'agit d'une vaste compilation en huit livres, dont le huitième est un remaniement de la *Tradition apostolique*. Le texte est écrit en grec. L'anaphore comporte, pour le Corps, l'adjectif verbal au futur θρύπτόμενον (de θρύπτω: rompre, briser, broyer); lequel apparut dans I Cor. XI, 24, dans le codex D.

Les *Constitutions apostoliques* n'apportent donc pas de précision nouvelle.

3. Le *De sacramentis* du pseudo-Ambroise.

«Ce texte n'est pas, comme le Canon romain, un texte proprement liturgique. C'est une citation donnée par un écrivain au cours d'un traité sur la messe, texte qu'il explique et qu'il commente; ce qui a permis à certains auteurs, entre autres F.X. Funk, de n'en pas faire grand cas.»²

Voici, d'après Dom B. Botte³, le texte de l'anaphore:

«*Accipite et edite ex hoc omnes, hoc est enim corpus meum quod pro multis CONFRINGETUR*» (v, 21).

«*Accipite et bibite ex hoc omnes, hic est enim sanguis meus*» (v, 22).

«*Accipite et edite ex hoc omnes, hoc est enim corpus meum*» (v, 23).

Cette «source» n'apporte donc, elle non plus, aucune précision nouvelle.

4. On voit donc qu'on peut se borner à considérer «la Tradition apostolique».

La formule *quod pro vobis tradetur* se trouve, pour autant, accréditée; avec une probabilité 1/2 si on peut dire (*tradetur* ou *frangitur*). Il n'y a donc là qu'une vraisemblance.

De plus, cette vraisemblance n'est acquise que pour le début du troisième siècle. *On ignore ce qu'ont pu être, avant 215, les formules consécatoires en usage dans la primitive Église.*

[174] La «forme» nouvelle n'a-t-elle pas été en usage aux premiers siècles de l'Église? Nous examinons dans ce paragraphe quelle est la vraisemblance de cette hypothèse.

Le «vrai-semblable», c'est le «semblable» au vrai. La «vrai-semblance» d'une chose, c'est, objectivement, le rapport que soutient cette chose avec la vérité qui la norme; et c'est, subjectivement, la résultante des «raisons pour» et des «raisons contre».

Nous allons déterminer la vraisemblance de l'hypothèse proposée, en précisant successivement: 1) quelles sont les «raisons pour» ([174]); 2) quelles sont les «raisons contre» ([175]), ce qui revient à rappeler quelles sont les raisons en faveur de la «forme» traditionnelle; 3) quel est le fondement de la préséance soit des unes soit des autres ([176]).

Nous allons donc examiner, dans ce paragraphe [174], les raisons qui postulent en faveur de l'hypothèse énoncée en [173], [174]. Cela revient à examiner quelle est l'«autorité», au titre de «lieu théologique», du document intitulé «La Tradition apostolique».

Citons deux opinions autorisées (1), (2); nous en tirerons ensuite les conclusions (3).

² F. Cabrol, cité dans le *Dictionnaire d'Archéologie*, page 21 col. 647. (Note de l'auteur)

³ Ambroise de Milan. *Des Sacraments. Des mystères*, par Dom B. Botte, Paris, Cerf 1961. (Note de l'auteur)

1. Dom B. Botte (*op. cit.* paragraphe 11, pp. 16-17).

« Il faut d'ailleurs ici éviter un anachronisme. C'en est un de considérer que l'analyse d'Hippolyte représente le Canon romain du III^e siècle, au même titre que celui de saint Grégoire est celui du VI^e. Au III^e siècle, on en est encore à la période de libre composition (1), Hippolyte nous le dit lui-même. Les formules de la Tradition apostolique sont des textes composés à Rome au III^e siècle, mais ce ne sont pas des textes officiels immuables, ce sont des modèles.

... Il faut donc se garder d'exagérer dans un sens ou dans l'autre. Ce n'est pas une description de « la liturgie romaine » du III^e siècle à l'état pur ; mais il est encore beaucoup moins vraisemblable qu'Hippolyte ait présenté une description qui n'avait aucun rapport avec la réalité vécue à Rome. »

2. J. A. Jungmann s.j. *Missarum solemnia*. (*Théologie* n° 21, Paris Aubier 1954 ; p. 111)

« Le cœur de l'action eucharistique et par là de la Messe entière est, dans toutes les liturgies connues, le récit de l'institution contenant les paroles consécatoires. Ce qui nous frappe ici surtout, c'est de constater que les textes de ce récit – et ce trait est d'une netteté particulière dans les plus anciens, qu'ils aient été transmis jusqu'à nous, ou qu'ils aient été restitués grâce aux études comparatives – ne reproduisent jamais purement et simplement l'un des textes de l'Écriture. Ils remontent à une tradition antérieure à l'Écriture. Nous touchons ici une conséquence du fait que l'eucharistie fut célébrée longtemps avant que Paul et les évangélistes aient pris la plume. Les fortes divergences des textes bibliques eux-mêmes sur ce point précis s'expliquent sûrement par le même fait. Nous avons manifestement en eux des vestiges de vie liturgique de la première génération » (p. 111).

Le même auteur continue :

« L'adoption du texte scripturaire est également presque complète. De tous les éléments du récit dans le N. T. il ne manque à notre canon, en dehors de l'invitation à répéter le geste énoncé dans saint Paul et dans saint Luc dès la consécration du pain, et du trait noté par saint Marc XIV, 23 : *et biberunt ex illo omnes* qu'un seul fragment de texte ; mais, chose étrange, un fragment très riche de sens, l'apposition ajoutée par Paul et Luc aux mots *Hoc est corpus meum : quod pro vobis datur*. Son absence étonne d'autant plus qu'elle figurait dans les deux plus anciens textes romains qui nous soient parvenus, sous cette forme : *quod pro vobis* (ou *pro multis*) *confringetur*. Elle a donc dû être sciemment supprimée entre le IV^e et le VII^e siècle, pour un motif que nous ignorons. [Botte, p. 6 émet l'hypothèse que la suppression pourrait tenir à la simplification du rite de la fraction. C'est peu vraisemblable]. Par contre, le plus ancien texte connu de la messe romaine, celui de saint Hippolyte, omet près de la moitié du texte biblique » (p. 111).

Le R. P. Jungmann explicite, au n° 30 de son ouvrage (version en anglais), « les deux plus anciens textes romains » auxquels il fait allusion. Nous les avons reproduits ci-dessus ([173] 1).

3. Les deux savants auteurs que nous venons de citer nous dispensent donc tout à la fois un enseignement objectif et une prudente circonspection.

a) *Ignoramus, ignorabimus!*

Dom B. Botte, avec une sereine fluence qui n'étonnera personne, n'affirme clairement qu'une seule chose, à savoir que la connaissance de la liturgie romaine primitive relève actuellement, *non du « certain » mais du « peu vraisemblable »*.

Ce qui en effet est « beaucoup moins vraisemblable », c'est que la description d'Hippolyte n'ait aucun rapport avec la réalité. Or ce « beaucoup moins » se réfère à un degré qui déjà est « peu » ; tel est le *modus significandi* usuel. « Quoi », est peu vraisemblable ? Il faut le chercher dans le membre de phrase qui précède, savoir : « La [Tradition apostolique] n'est pas une description de la liturgie

romaine du III^e siècle à l'état pur». Ce qui donc est peu vraisemblable, *puisque cela n'est pas*, c'est que la description d'Hippolyte corresponde à la réalité « à l'état pur ».

Voici donc, en termes clairs, le bilan de la connaissance historique.

Première affirmation, qualifiée « peu vraisemblable »: « La description d'Hippolyte fait connaître la liturgie romaine du III^e siècle à l'état pur ».

Seconde affirmation, qualifiée « encore beaucoup moins vraisemblable »: « La description d'Hippolyte n'a aucun rapport avec la réalité vécue à Rome ».

Or la seconde affirmation n'est pas seulement « encore beaucoup moins vraisemblable »; pratiquement, elle est fautive. Car, si un témoin décrit une situation, pourrait-on supposer que la description qu'il en propose n'ait « aucun rapport avec la réalité »? Ce témoin ne livrerait pas même un mythe, il serait un halluciné.

En sorte que le degré de vraisemblance de la première affirmation n'est pas majoré par comparaison avec celui de la seconde qui est « zéro ».

Il faut par conséquent conclure que *Dom Botte estime peu vraisemblable que la description d'Hippolyte fasse connaître la liturgie romaine du III^e siècle à l'état pur*.

On voit donc que, de l'aveu des spécialistes compétents, il est impossible de savoir si *quod pro vobis tradetur* a été intégré à la « forme » aux premiers siècles de l'Église.

b) *Altiora te ne quæsieris*.

Le R. P. Jungmann reconnaît qu'à partir du VII^e siècle, la « forme » a été, dans l'Église latine, *Hoc est enim Corpus meum*. Il le reconnaît, en affirmant que l'apposition *quod pro vobis tradetur* « a dû être sciemment supprimée pour un motif que nous ignorons ».

Prenons acte de la conclusion. Il est certain que la « forme » traditionnelle est demeurée inchangée durant treize siècles au moins.

Mais observons également que le R. P. Jungmann affirme plus qu'il ne prouve. Car l'apposition *quod pro vobis tradetur* n'a été supprimée que si elle a existé. Et le R. P. Jungmann ne prouve pas, pas plus que Dom Botte, que cette apposition ait existé.

4. La vérité est donc :

que premièrement on ignore si *quod pro vobis tradetur* était intégré à la « forme » dans les premiers siècles de l'Église; car on ne peut le supposer qu'avec trop peu de vraisemblance;

que, deuxièmement, si cette apposition a existé, elle a été supprimée sciemment au VII^e siècle ou avant;

que, troisièmement, la cause de cette absence ou de cette suppression échappe à la compétence des historiens: *altiora te ne quæsieris*.

[175] La « forme » traditionnelle n'a-t-elle pas été en usage dans l'Église, dès les temps apostoliques? Nous allons dans ce paragraphe établir la vraisemblance de cette thèse.

La « forme » traditionnelle est accréditée par la Tradition vivante de l'Église, par l'« Autorité de cette Tradition ».

Car c'est cette « forme » qui a pour ainsi dire normé le jaillissement même de la vie de l'Église, durant treize siècles au moins. Le fondement immédiat de la « forme » traditionnelle, n'est donc pas l'interprétation aléatoire d'un document écrit, mais la certitude que diffuse l'expérience de la vie.

Comment se peut-il que cette «forme» ait été changée? Nous l'examinerons au paragraphe suivant ([176]), en comparant l'hypothèse qui a fait l'objet des paragraphes [173] et [174], et la thèse que nous allons maintenant exposer.

La «forme» traditionnelle est précisément celle qui s'insère organiquement dans la Tradition vivante de l'Église et qui, par le fait même, en est inséparable.

1. L'Église a toujours estimé que la Tradition dont elle prend sans cesse conscience constitue, pour la «forme» traditionnelle, un fondement auto-suffisant.

Citons trois témoignages.

– Innocent III, en date du 29 novembre 1292, reprend par la lettre *Cum Marthæ circa*, à Jean archevêque de Lyon :

«Tu Nous demandes qui a ajouté dans le canon de la messe à la forme des paroles que le Christ lui-même exprima quand il transsubstantia le pain et le vin en son corps et sang, ce qu'aucun des évangélistes n'a exprimé... Dans le canon de la messe se trouve interposée l'expression *mysterium fidei* aux paroles elles-mêmes... En vérité, nous voyons qu'il y a beaucoup de choses qui ont été omises par les évangélistes, soit des paroles soit des actes du Seigneur, et que nous lisons avoir été suppléées ensuite par les Apôtres, soit en paroles soit par leurs actes...» (Denz. 414).

– Le Concile de Florence, par la bulle *Cantate Domino* du 4 février 1441 promulgua un décret doctrinal à souscrire par les Jacobites comme condition préalable à leur retour à l'unité de l'Église catholique. Ce décret contient le paragraphe suivant :

«Mais comme dans le décret pour les Arméniens on n'a pas expliqué la forme des paroles que l'Église Romaine, fondée sur l'autorité et la Doctrine des Apôtres, a toujours employée dans la consécration du corps et du sang du Seigneur, Nous avons cru convenable de l'insérer dans celui-ci : dans la consécration du corps, elle emploie cette forme de paroles : *Ceci est mon corps* et dans celle du sang : *Parce que ceci est le calice de mon sang, du nouveau et éternel testament, mystère de foi, qui sera répandu pour vous et pour beaucoup en rémission des péchés*» (Denz. 715).

– Catéchisme du Concile de Trente. *Du Sacrement de l'Eucharistie*, ch. XVIII :

«Nous devons tenir pour certain que la «forme» de la seconde consécration est ainsi formulée : *Ceci est le Calice de mon Sang, de la nouvelle et éternelle Alliance, le mystère de la Foi, qui sera versé pour vous et pour plusieurs, pour la rémission des péchés*. De ces paroles plusieurs sont tirées de l'Écriture, et l'Église a reçu les autres d'une tradition apostolique. On trouve dans saint Luc et dans l'Apôtre : *Ceci est le Calice*; et dans saint Luc ainsi que dans saint Matthieu : *de mon sang, ou mon sang de la nouvelle Alliance, qui sera versé pour vous et pour plusieurs, pour la rémission des péchés*. Quant à ces autres expressions, *éternelle* et *mystère de la Foi*, nous les tenons de la tradition interprète et gardienne de la Vérité catholique.»

Ces trois documents affirment, avec autorité, cela même que, nous l'avons vu, observait déjà saint Thomas : «la Tradition du Seigneur est parvenue à l'Église par l'intermédiaire des Apôtres.»

Nous tenons donc ce principe comme étant établi, au regard de l'*intellectus fidei*. Il est possible que certaines données aient été à l'origine, communiquées seulement par paroles et par gestes, au sein de la Tradition qui est vie, sans laisser de trace en quoi que ce soit d'écrit. C'est d'ailleurs, notons-le en passant, une manière d'assurer l'arcane qui est en usage dans les religions orientales.

Les historiens critiques objectent que ce n'est pas prouvé. Mais d'une part, eux non plus ne prouvent rien, ils doivent eux-mêmes l'avouer ([174] a); et, d'autre part, ils méconnaissent que la critique historique n'est ni la seule ni surtout la principale source qu'il faille consulter, en vue de décider de la vérité.

On reconnaît la triple errance de l'historicisme, condamné par saint Pie X dans l'encyclique *Pascendi*:

- 1) Ruiner la possibilité de croire, en exigeant, pour exercer la Foi, des arguments d'ordre rationnel qu'il est en fait impossible de donner.
- 2) Ériger en absolu, par le truchement de cette exigence, une discipline qui, au mieux, n'étreint la vérité que prostituée dans la contingence.
- 3) Placer sous l'hégémonie de cette discipline, et sous le régime de l'opinion, les données les plus primitives de la métaphysique et de la révélation.

Ces errances n'ont pas positivement raison de preuve, en faveur du principe que nous avons rappelé (12); elles le confirment cependant, parce qu'elles décèlent, dès l'origine, l'inanité des critiques qui en sont hypothéquées.

2. La « forme » traditionnelle n'est-elle pas constituée par les paroles mêmes du Seigneur ?

21. La « portée » de cette question, en concerne la fois l'objet et le principe de résolution.

– Paul VI fait ressortir que la « forme » nouvelle est constituée par les *verba dominica* (*Missale romanum*; editio typica p. 9). C'est à bon droit. Le prêtre confectionnant le Sacrement « en étant tourné vers la mémoire du Christ », il convient en effet qu'il utilise les propres paroles du Christ.

– En est-il réellement ainsi ? La « forme » de l'Eucharistie est-elle constituée par les *verba dominica* ?

Le fait est que la question se trouve re-posée, par la promulgation du N.O.M.

Car, d'une part, la « forme » a été changée. Et, d'autre part, la même réponse affirmative est donnée à cette même question : *après* le changement, par Paul VI ; *avant* le changement, par toute la tradition que réfléchissent les documents cités plus haut (11, 12), et dont saint Thomas par exemple, en citant saint Ambroise, se fait l'écho : « La forme de ce sacrement est-elle *Ceci est mon Corps, Ceci est le Calice de mon Sang* ? [Après avoir formulé quatre objections, saint Thomas se réfère à saint Ambroise pour accréditer sa propre conclusion]. La consécration est opérée par les paroles du Seigneur Jésus, non par » [le reste]. *Consecratio fit verbis et sermonibus Domini Jesu* (saint Ambroise, *De sacramentis* IV, ch. 4) (*Somme théologique*, III^a q. 78 a. 1).

La question (2) se trouva donc « re-posée ». Voilà le *fait*. Il faut en examiner le « comment ».

22. *Comment* la question (2) se trouve-t-elle à nouveau posée, par la promulgation du N.O.M. ?

– La question se trouve posée par le fait que le libellé des *verba dominica*, justement chers à Paul VI, a été changé. Car changer sans raison, ne changer que pour changer, ce serait directement contraire à la Tradition, aussi chère à Paul VI que les *verba dominica*. Or, les formules étant employées expressément *pour* signifier, la motivation du changement est à deux degrés. C'est-à-dire que, premièrement, il faut qu'au changement de « forme » corresponde un changement de « contenu » ; et que, deuxièmement, ce changement de « contenu » ait lui-même une raison.

– En ce qui concerne le premier point, nous nous bornons présente ment à prendre acte du *fait*. NUL ne fera accroire que la « forme » nouvelle ait *exactement la même « portée »* que la « forme » traditionnelle. Car, supposé qu'il en fût ainsi, d'une part, c'eût été « changer pour changer », et porter par conséquent une atteinte sacrilège au Dépôt le plus sacré ; d'autre part, les protestants refuseraient la « forme » nouvelle au même titre que la « forme » traditionnelle.

Observons d'ailleurs que le changement concerne formellement la « portée » de la formule, par le jeu du « mode de signifier », et non le contenu intelligible objectivement signifié.

C'est parce que, spontanément, ils se sont placés à ce second point de vue, que les commentateurs n'ont pas fait cas des différences que la promulgation du N.O.M. a mises en évidence.

Ainsi saint Augustin, après avoir transcrit Matth. xxvi, 26, poursuit simplement: «Ces mêmes choses sont notées par Marc et Luc: *Haec et Marcus Lucasque commemorant*» (*De consensu Evang.* Livre III, ch. 1). Il explique ensuite pourquoi saint Luc fait deux fois mention du Calice, mais il ne signale même pas le *quod pro vobis datur* que saint Luc ajoute à saint Matthieu. Semblablement, saint Thomas, commentant I Cor. xi, 24 (leçon v) s'étend très longuement sur la métaphysique de la transsubstantiation, qu'implique *Hoc est Corpus meum*. Et il termine brièvement: «Le Christ, en disant *quod pro vobis tradetur*, touche au mystère de ce sacrement; lequel est en effet représentatif de la passion divine par laquelle Il a livré pour nous son Corps à la mort». Ainsi, au point de vue du contenu intelligible, *quod pro vobis tradetur* achève *Hoc est enim Corpus meum* et permet de le mieux situer.

– Ainsi, la question posée par la promulgation du N.O.M. concerne formellement la « portée »: la « forme » a été matériellement modifiée, pour que la « portée » en soit changée. Mais, d'une part, cette modification entraîne évidemment que la question (2) se trouve re-posée; et d'autre part, le changement de « portée » requiert lui-même d'être justifié.

Voilà donc, apparemment ou réellement? deux interrogations.

Tout, cependant, serait simple, si ces deux changements, l'un concernant la question (2), l'autre la « portée » de la « forme », étaient objectivement la même chose exprimée à deux points de vue différents. Il n'y aurait alors qu'une seule interrogation. Et il faudrait alors comprendre la réforme de Paul VI de la manière suivante: La « forme » a été modifiée matériellement pour que la « portée » en soit changée; mais ce changement de « portée » consiste tout simplement en ceci: la « forme » nouvelle est constituée par les *verba dominica* [tandis que la forme traditionnelle ne l'était pas]. C'est bien cette manière de comprendre qu'impose à l'esprit le texte de Paul VI. C'est qu'en effet, la « forme » étant modifiée, le lecteur attend qu'une raison en soit donnée; or, la seule détermination attribuée à la nouvelle « forme » est d'être constituée par les *verba dominica*. Le texte ne comporte pas la proposition que nous soulignons et plaçons entre crochets; mais il n'est cohérent que si on le sous-entend.

Or, comprendre de cette manière, ce serait se laisser induire en erreur. Car la motivation véritable du changement de « portée », n'est pas avouée. Il n'est cependant possible de la déceler, que si d'abord on écarte l'estimation qui en est erronée. Nous allons donc montrer que la motivation du changement de « portée » n'est pas que la « forme » nouvelle soit constituée par les *verba dominica*; parce que, même s'il en est ainsi, la « forme » traditionnelle est, elle aussi, et *a fortiori* constituée par les *verba dominica*.

23. La « forme » traditionnelle est constituée par les paroles même du Seigneur.

– Cette affirmation se trouve, nous l'avons vu, remise en question. Exprimons-la avec précision.

Désignons par *verba dominica* les paroles que le Christ a prononcées en instituant l'Eucharistie. Nous avons observé (11) que, dans l'Église, on a toujours admis, globalement, trois choses qu'il est plus clair de distinguer.

a) Un principe. Il convient éminemment que la forme de l'Eucharistie soit constituée par les *verba dominica*.

b) Une norme générale concernant la mise en œuvre de ce principe. La « forme » qui est intégrée à la confection d'un sacrement est, en droit, d'institution divine (c'est d'ailleurs le principe a)). Les déterminations ultérieures qui en sont éventuellement requises sont normées par l'exigence propre

de l'ordre sacramentel; elles n'ont pas à être subordonnées à des élaborations d'ordre technique, qui sont étrangères à la nature du sacrement.

c) Un fait. Les *verba dominica* sont telles et telles.

La Constitution *Missale romanum*: 1) réaffirme le principe a); 2) ne donne guère d'assurance concernant la norme b); 3) donne à entendre que les *verba dominica* sont transcrites avec exactitude dans I Cor. xi, 24, et non dans Matth. xxvi, 26. Qu'en est-il au juste? C'est ce qu'il faut examiner.

– Les témoignages concernant les *verba dominica*.

Nous avons ci-dessus ([172] a) rappelé quels sont les trois témoignages écrits. Saint Marc, pour ce qui nous occupe, suit saint Matthieu. Et la question, re-posée, est de savoir s'il faut retenir, avec toute la Tradition, le témoignage de saint Matthieu (et de saint Marc).

Or, la valeur d'un témoignage dépend, au premier chef et toutes choses égales d'ailleurs, du rapport que soutient le témoin avec ce dont il témoigne. Qui a assisté l'évènement, qui y a participé activement, c'est celui-là qui, toutes choses égales d'ailleurs, a qualité pour témoigner; c'est celui-là que d'abord il faut croire, et écouter. Il faudrait avoir perdu le sens, pour accorder la préséance au témoignage inéluctablement *médiatisé* de celui qui n'a pas assisté à l'évènement.

Or, il est certain que saint Matthieu a participé à la Cène; il est très probable que saint Luc n'y a pas assisté; et il est certain que saint Paul n'y a pas assisté.

Il faut, il est vrai, tenir compte de ce qu'affirme saint Paul: «J'ai reçu moi-même du Seigneur ce que je vous ai transmis...» (I Cor. xi, 23). Saint Paul a donc reçu les *verba dominica* qu'il transmet. Mais quel qu'a pu être le mode de la réception, il a été *autre* que le mode de la transmission. À cause de cette différence, le «contenu *transmis*» peut se trouver affecté par les habitudes de pensée de l'auteur inspiré. Cette donnée, sur laquelle on a tant insisté depuis un demi-siècle, vaut pour saint Paul en particulier.

Tandis que le témoignage de saint Matthieu, supposé qu'il soit vraiment de lui (*cf* [176]), jouit de ce privilège que le mode de transmission en est humainement le même que le mode de réception. Et il est clair qu'un évènement aussi sublime a laissé, dans la mémoire de l'Apôtre, un souvenir aussi aigu qu'indélébile. L'expérience montre que les circonstances dans lesquelles le plus intime de l'être est atteint ou bien passent inaperçues ou bien sont intégralement retenues.

– On voit donc qu'en ce qui concerne les *verba dominica* au sens précis qui a été défini, le témoignage de saint Matthieu l'emporte sur lui de saint Paul, *ex parte testis*.

C'est ce qu'a estimé toute la Tradition. Et c'est l'une des raisons pour lesquelles, en application du principe et de la norme ci-dessus rappelés [a) et b)], la «forme» traditionnelle est constituée par le texte de saint Matthieu. Il est par conséquent plausible qu'elle ait été en usage dans l'Église dès les temps apostoliques.

D'autre part, il est faux que le changement de «forme» ait pu être motivé par l'introduction des *verba dominica*. Attendu que celles-ci sont «déjà» dans la «forme» traditionnelle; et, même, l'authenticité en est mieux assurée que dans la «forme» nouvelle.

[176] Comment se peut-il, et pourquoi se fait-il que la «forme» traditionnelle ait été changée?

1. Le changement paraît impossible, parce qu'il n'est aucunement fondé dans les témoignages scripturaires concernant les *verba dominica*.

Changer la «forme» requiert expressément, nous l'avons observé ([175] 22), d'être justifié, et ne pourrait l'être que par référence au motif effectivement allégué, savoir la fidélité aux *verba*

dominica. Or les témoignages qui concernent les *verba dominica* ne sont d'aucun appui pour la clause nouvellement ajoutée *quod pro vobis tradetur*. D'une part en effet, *ex parte testis*, saint Matthieu l'emporte sur saint Paul ([175]23). D'autre part, *ex parte objecti*, rappelons: que premièrement la version grecque, originale, de saint Luc comporte un adjectif verbal qui est au présent (ce Corps à qui il appartient d'être donné pour vous); que, deuxièmement, la meilleure leçon du verset paulinien ne comporte aucune détermination verbale (ce corps à qui il appartient d'être pour vous).

L'argument que nous proposons suppose évidemment que les témoignages scripturaires ci-dessus allégués ont été rédigés par les témoins auxquels ils sont respectivement attribués. Si l'attestation de saint Matthieu, en réalité n'est pas de saint Matthieu, il est impossible de faire valoir, en sa faveur, quelque préséance que ce soit.

2. C'est la «remise en question» des témoignages scripturaires concernant les *verba dominica*, qui a au moins rendu possible, sinon provoqué, le changement de la «forme».

21. En quoi consiste cette «remise en question» des témoignages scripturaires concernant les *verba dominica*?

Il suffit, pour le comprendre, de lire attentivement le passage du R. P. Jungmann que nous avons déjà cité ([174]2), et dans lequel nous soulignons le point important.

«Les textes du récit de l'institution remontent à une tradition antérieure à l'Écriture. Nous touchons ici une conséquence du fait que l'eucharistie fut célébrée longtemps avant que Paul et les évangélistes aient pris la plume. Les fortes divergences des textes bibliques eux-mêmes sur ce point s'expliquent sûrement par le même fait. *Nous avons manifestement en eux des vestiges de vie liturgique de la première génération*» (page 111).

Voilà donc remise en question, incidemment maie radicalement, la valeur des témoignages scripturaires concernant le récit de l'Institution. Ils ne seraient, et cela «manifestement»! que des vestiges de vie liturgique de la première génération.

22. Si ladite remise en question est «valable», c'est-à-dire si on peut tenir *dato non concesso* que les récits de l'Institution sont simplement «des vestiges de vie liturgique de la première génération», alors on s'explique, *non toutefois sans conditions* (cf. 23), que la «forme» traditionnelle ait pu être changée.

Si, en effet, le verset 26 du chapitre xxvi de saint Matthieu est une sorte d'irruption ou d'éruption qui vient on ne sait d'où, mais «manifestement» *d'ailleurs* que tout le contexte, alors il faut remettre en question de la *même* manière saint Luc. xxii, 19 et également I Cor. xi, 24. Il faut tenir à la fois: que l'épître est de saint Paul; et que, d'autre part, saint Paul ayant rédigé bien après que l'eucharistie ait été célébrée, il est «manifeste» que les versets 24, 25, 26 (et ceux-là seulement!) sont dans le texte attribué à saint Paul un vestige de vie liturgique dont l'expression est imputée à saint Paul. Ce qu'on allègue comme étant manifeste, concernant saint Matthieu, il faut l'affirmer de saint Paul. Car, si saint Paul a «reçu du Seigneur», «intellectuellement ou imaginativement (?)», saint Matthieu a reçu du Seigneur, à la fois spirituellement et physiquement, c'est-à-dire conformément à la nature de l'homme et à l'économie du sacrement.

Si donc il en est ainsi, *dato non concesso* faut-il le répéter, alors on peut «choisir», *ad placitum*, pour la «forme» de l'eucharistie, l'un des témoignages imputés à saint Matthieu, ou à saint Luc ou à saint Paul. Car ces témoignages sont égaux, négativement. En ce qui les concerne, deux choses sont «manifestes», conformément, notons-le en passant, aux deux pseudo-principes de l'évolutionnisme élaboré par le Père Teilhard de Chardin.

Le premier est que tout découle d'un donné originel. Ce donné est en l'occurrence, «la vie liturgique de la première génération». Ce survient après, précisément parce que c'est après, ne peut venir que de ce qui est «posé» avant: *post hoc, ergo propter hoc*. Les récits de l'Institution sont postérieurs à la vie liturgique de la première génération; *donc*, manifestement, affirme le R. P. Jungmann, ils en sont un «vestige».

Le second pseudo-principe consiste, dans le langage savant du P. Teilhard, en l'«effacement des pédoncules évolutifs». C'est-à-dire qu'ayant affirmé – premier principe – que ce qui est après était déjà dans ce qui est avant, on doit affirmer – second principe – qu'il est impossible de savoir comment ce qui est après procède de ce qui est avant. «Les récits bibliques de l'Eucharistie sont des vestiges de vie liturgique de la première génération». C'est «manifeste», puisque le R. P. Jungmann le tient pour tel. L'auteur se croit donc dispensé de toute explication. Comment les vestiges de vie liturgique ont-ils été parachutés dans les textes bibliques? Est-ce en passant par le cerveau des auteurs inspirés? Est-ce par interférences fortuites dans la copie des manuscrits? *Ignoramus, ignorandum est*.

Ainsi, «c'est manifeste» affirme le R. P. Jungmann. — «Mon Père, quelle preuve donnez-vous?» — «La preuve, c'est précisément qu'il est en droit impossible de savoir comment cela arrive».

Concluons qu'il est manifestement impossible de prendre le R. P. Jungmann au sérieux.

23. La remise en question des témoignages scripturaires ne rend compte du changement de la «forme» sacramentelle que si on renonce à affirmer que les *verba dominica* constituent, pour cette «forme», la norme primordiale.

Il est en effet impossible que le «vestige» contienne davantage que ce dont il n'est qu'un vestige; et il est impossible qu'il le contienne avec plus de certitude. Les récits bibliques de l'Institution ne contiennent donc, selon la théorie du R. P. Jungmann, que ce que contenait «la vie liturgique de la première génération». Cette vie liturgique comportait la célébration de l'Eucharistie, avec les *verba dominica*; cela, on peut et on doit le supposer. Mais, d'une part, jusqu'à quel point la «première génération» a-t-elle entendu le réaliser? Et d'autre part, qu'a-t-elle réalisé. On n'en sait *rien*, puisque le document le plus ancien remonte à 215, et puisqu'il renseigne d'une manière imprécise ([174] 3)

Le liturgisme absolu débouche dans l'ignorance invincible. Si, pour fonder la «forme» de l'Eucharistie, on prétend survoler les récits bibliques et se référer à la liturgie primitive parce qu'ils n'en sont que les vestiges, il est impossible d'avoir quelque assurance que ce soit concernant les *verba dominica*. C'est Hippolyte, pose-t-on, qui est le premier témoin, puisqu'il est, pour la liturgie discipline supposée première, l'auteur du récit le plus ancien. Hippolyte ne parlant pas de saint Matthieu, le verset attribué à saint Matthieu n'est qu'un vestige... comme beaucoup d'autres. Hippolyte citant un texte qui est semblable à I Cor. XI, 24, ce verset est supputé authentique, il est les *verba dominica*, parce que l'usage en fut «liturgique». Or, en réalité, de l'aveu unanime des auteurs compétents ([174], 3), *il n'y a aucune certitude*.

On voit donc que l'argument auquel ont recours les liturgistes-historiens pour montrer que les *verba dominica* sont I Cor. XI, 24, plutôt que Matth. XXVI, 26, cet argument ruine le fondement même de quelque certitude que ce soit concernant les *verba dominica*. C'est par conséquent une forfaiture et une tromperie que de présenter une soi-disant redécouverte des *verba dominica*, comme fondant la substitution de la «forme» nouvelle à la «forme» traditionnelle.

3. La «remise en question» doit être mise en question.

31. La «remise en question» des témoignages scripturaires concernant l'Institution doit être examinée, parce qu'elle est présentée au titre d'opinion.

C'est ce que manifeste l'usage des deux adverbes « sûrement », et « manifestement », dans le passage du R. P. Jungmann que nous avons souligné (21).

Ces adverbes, en fait, diminuent la portée objective de l'affirmation, car s'ils la modalisent dans le sens d'un « plus », c'est en la référant au sujet. Si affirme : « c'est cela », ou bien je dis la vérité, ou bien je mens. Si je dis : « c'est sûrement cela », j'induis mon interlocuteur à partager l'assurance que j'ai moi-même ; mais je consigne que je ne suis pas *absolument* assuré, assuré au point de pouvoir affirmer *simpliciter* : « c'est cela ». En d'autres termes, si je pouvais affirmer tout simplement : « c'est cela », il serait vain de dire : « c'est sûrement cela ». Les mêmes remarques valent pour « manifestement ».

Le R. P. Jungmann affirme, d'autorité, une thèse chargée de très graves conséquences ; il tempère apparemment ce dogmatisme intransigeant, en induisant le lecteur candide à partager sa propre conviction. « Je trouve que c'est *manifeste*, vous êtes donc mentalement diminué si vous êtes d'un autre avis ». Cette présentation est fort habile ; mais elle ne prouve *rien*. Le R. P. Jungmann ne présente en réalité qu'une hypothèse, au titre d'une opinion à laquelle il accorde sa propre conviction. Il convient donc d'examiner cette hypothèse.

32. La « remise en question » des témoignages scripturaires concernant l'Institution de l'Eucharistie, découle immédiatement de la doctrine élaborée par Henri Irénée Marrou au sujet de la connaissance historique.

H. I. Marrou définit l'histoire comme « le fruit d'une action, d'un effort en un sens créateur... une aventure spirituelle où la personnalité de l'historien s'engage tout entière » (H. I. Marrou, *De la connaissance historique*. Paris, Éd du Seuil, 1954 ; p. 204).

C'est *cette* conception de l'histoire que l'auteur impute aux Évangélistes. Et il tire, de cette imputation, les conclusions qu'il exprime catégoriquement : « Il serait plus naïf encore d'imaginer qu'on puisse décomposer ce témoignage [des Évangélistes] et, séparant le bon grain de l'ivraie, isoler un pur noyau de "faits" authentiques : les Évangiles ne sont pas un *témoignage* direct sur la vie du Christ, ils sont un document primaire, et d'une valeur incomparable, sur la communauté chrétienne primitive : nous n'atteignons Jésus qu'à travers l'image que ses disciples se sont faite de lui... » (p. 108).

H. I. Marrou se réclame d'ailleurs de théoriciens antérieurs : « Nous commençons seulement (car les fondateurs de la *formgeschichte*, encore trop soumis à la tradition établie par le XIX^e siècle, n'ont pas su tirer toutes les conclusions qui se dégagent des principes si féconds si féconds qu'ils ont eu le mérite de poser) à nous rendre compte qu'il fallait d'abord comprendre ce qu'était un Évangile : ce n'est pas un recueil de procès-verbaux, de constats d'événements, plus ou moins exacts ou tendancieux... » (p. 107).

L'hypothèse du R. P. Jungmann est, on le voit, la stricte application, dans un domaine particulier, de la thèse énoncée en général par H. I. Marrou.

Si « nous n'atteignons Jésus qu'à travers l'image que ses disciples se sont faite de lui » (Marrou), nous n'atteignons la Cène « qu'à travers la vie liturgique de la première génération » (Jungmann). Quant aux récits bibliques de l'Institution, « ils n'en sont pas des procès-verbaux », « ils ne permettent pas d'isoler comme un noyau un fait authentique », « ils ne sont pas un témoignage direct sur la vie du Christ » (Marrou). Ils sont tout simplement « des vestiges de vie liturgique de la première génération » (Jungmann).

Il était prévisible que l'ouvrage de H. I. Marrou, tant par l'objet que par la foi ardente de l'auteur, aurait une grande influence, notamment dans cet univers clos qu'est le monde ecclésiastique. L'affirmation gratuite du R. P. Jungmann n'a pas de fondements autres que ceux de la doctrine

marrouaque, dont elle est simplement l'application. Nous sommes donc reconduits à examiner, brièvement, cette doctrine.

33. La thèse élaborée par H.I. Marrou au sujet de la connaissance historique est une thèse d'historien, dans laquelle l'ivraie étouffe le bon grain.

(Nous renvoyons à la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*; tome 39, n° 4; pp. 569-602).

Cette « thèse » consiste à opposer deux conceptions de l'histoire, l'une personaliste ($h = P/p$), l'autre objectiviste ($h = P+p$), et à faire l'apologie de la première. L'histoire (désignée par h), est « la connaissance du passé humain » (p. 32), « connaissance élaborée en fonction d'une méthode systématique et rigoureuse » (p. 33). Cette méthode est spécifiée par le rapport qui existe entre le passé P , et le présent de l'historien p . L'historien objectiviste (et positiviste) vise à réduire p , le plus possible, afin de dégager P . L'historien personaliste admet d'emblée que P est donné dans p .

L'auteur est contraint de concéder que l'historien doit se faire « objectiviste » sur certains points, par exemple : « Napoléon Bonaparte a existé »; cependant, ces données triviales étant dénuées d'intérêt, H.I. Marrou soutient que l'histoire est en droit personaliste. Et comme il ne propose, habilement, pour l'établir, que des comparaisons dénuées de portée véritablement analogue, il affirme en définitive, sans le prouver, que la conception personaliste de l'histoire est la seule vraie.

Il affirme par conséquent, catégoriquement et sans le prouver, non seulement que P peut être connu *dans* p , mais également que *P ne peut être connu que DANS p*: « nous n'atteignons Jésus qu'à travers l'image que ses disciples se sont faite de lui » (p. 108). Cette assertion n'est pas imputable à un excès de langage. Elle réfléchit avec exactitude l'exclusivisme aberrant qui écarte *a priori*, sans qu'aucune raison en soit donnée, les conclusions établies par des méthodes qui n'ont l'agrément ni d'H.I. Marrou ni de ses disciples.

Ainsi, quand saint Jean dit : « Et celui qui l'a vu en rend témoignage, et son témoignage est vrai... » (Jo. XIX, 35); ou bien : « Ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et ce que nos mains ont touché du Verbe de Vie » (I Jo. I, 1), faudrait-il comprendre, en vertu d'une *théorie* de l'histoire supposée la seule vraie, que saint Jean n'entend pas renvoyer à Jésus en s'effaçant devant Lui, mais que saint Jean entend livrer l'image qu'il s'est faite de Jésus ?

Et quand saint Matthieu, qui assista à la Cène, rapporte les paroles de Jésus : « Prenez et mangez, ceci est mon Corps » (Matth. XXVI, 26), faudrait-il admettre que ce qu'affirme saint Matthieu n'est pas historiquement prouvé; parce qu'en vertu de la thèse du R.P. Jungmann supposée vraie, rien de l'Eucharistie n'est historiquement accessible qu'au travers de la vie liturgique de la première génération ?

Qui faut-il croire, même en ce qui concerne la nature de l'histoire ? Saint Jean ou H.I. Marrou ? Saint Matthieu accrédité par quinze siècles de tradition, ou le R.P. Jungmann ou Paul VI qui affirment sans donner aucune raison ?

34. Concluons. La mise en question des témoignages scripturaires qui concernent l'Institution de l'Eucharistie et les *verba dominica*, est privée de tout fondement. La vérité est qu'on ne possède, actuellement, aucun document concernant *formellement* la liturgie eucharistique des deux premiers siècles. S'il n'est pas impossible que la « forme » *quod pro vobis tradetur* ait été en usage dans la primitive Église, il est, *a fortiori*, positivement possible, et plausible, qu'elle ne l'ait pas été. *Comment se peut-il*, dans ces conditions, que la « forme » ait été changée ? Il fallait bien, pour cela, donner une raison. Cette apparence de raison, ce fut, nous venons de le voir, une fallacieuse

remise en question. Que ce changement fût ainsi rendu possible n'exigeait cependant pas qu'on le réalisât. La raison déterminante, non avouée mais opérante, le *pourquoi* du changement et pas seulement la possibilité, est que les protestants acceptent la «forme» nouvelle, tandis qu'ils refusent la forme traditionnelle. Nous serons en mesure de le mieux expliquer, au paragraphe [19], après avoir précisé, en fonction de ce qui précède ([16], [17]), quel est le statut sémantique de la «forme» nouvelle.

[18] La triple viciosité de la «forme» nouvelle.

Nous récapitulons, dans ces paragraphes, les conséquences de l'enquête qui a fait l'objet des paragraphes [15], [16] et [17].

[181] La «forme» nouvelle est *objectivement* et *irréductiblement* équivoque.

1. L'équivocité de la «forme» nouvelle.

Cette «forme» comporte deux verbes, l'un au présent *est*, l'autre au futur *tradetur*; ces deux verbes se réfèrent au même sujet *Corpus*. Comme il est impossible qu'un acte d'intellection effectivement exercer comporte deux spécifications différentes quant à la durée, user de la «forme» nouvelle requiert d'en «réduire» la dualité. Or on ne peut en définitive y réussir que par une détermination *subjective* qui est absolument indépendante de la donnée objective que constitue la «forme» elle-même. L'expression étant complexe, il faut en effet d'abord choisir d'en considérer, soit le «sens composé», soit le «sens divisé».

Et, dans le second cas, il faut en outre fixer quel est le *modus intelligendi*, c'est-à-dire la manière de comprendre le «sens divisé», en usant soit de restriction mentale ([171]31), soit de strabisme mental ([171]32). La première phase de ce choix en est le principal. Car, prise au «sens composé», la «forme» nouvelle ne peut avoir ni le sens ni la portée de la «forme» traditionnelle ([16]). Tandis que, si, *positis ponendis*, on réussit à user de la «forme» nouvelle en l'entendant au «sens divisé» il n'est pas impossible de lui donner la même portée qu'à la «forme» traditionnelle. La «forme» nouvelle est donc objectivement *équivoque*; en ce sens que l'expression peut être comprise de deux manières qui, dans la «praxis», s'excluent l'une l'autre mutuellement, sans qu'aucune donnée inhérente à cette expression elle-même en impère l'une ou l'autre interprétation.

2. L'équivocité de la «forme» nouvelle est objective.

Nous venons de le montrer. Il convient d'y insister. L'équivocité de la «forme» nouvelle est «objective», en ce sens qu'elle est une donnée *objective*: c'est-à-dire une «propriété» qui appartient, *en fait nécessairement*, à l'«objet» que constitue, dans l'ordre sémantique, la forme du N.O.M. Il n'est pas possible de faire que «cette propriété» n'appartienne pas à «cet objet». Il est impossible de faire que ce qui, objectivement, est équivoque, ne le soit pas. Prise au sens divisé, supposé que le célébrant y réussisse, la forme du N.O.M. peut avoir une portée différente de celle qu'elle a inéluctablement ([16]) au sens composé. Autrement dit, le sens et la portée en sont objectivement équivoques.

Aucune explication, aucune certification ne peut faire ce que Dieu Lui-même ne peut pas faire, à savoir que ce qui est ne soit pas. L'Autorité proteste et s'écrie: «Rien n'est changé dans la substance de notre messe traditionnelle» (Paul VI, 19 novembre 1969). Paroles *vaines*. L'autorité ne peut pas faire que ce qui, objectivement, est double, ne le soit pas. L'autorité ne peut pas imposer *sa* vérité, à l'encontre de *La* vérité, en décrétant que la forme «changée» [*mutata* (*Missale romanum*; Éd. typ. page 11)] a la même signification qu'elle avait avant d'être changée. Cela, c'est faux, *objectivement* et *irréductiblement* faux. Le soutenir, ce serait mentir.

3. L'équivocité de la «forme» nouvelle est objective et *irréductible*.

Il est impossible de faire que ce qui, *objectivement*, est équivoque, ne le soit pas. Si on veut réellement, et pas seulement en faux semblant, que la forme du N.O.M. ne soit pas intrinsèquement équivoque quant à la signification et quant à la portée, par le jeu des deux sens « composé » et « divisé », il faut revenir à la forme traditionnelle; et il faut abolir cette forme « changée »: laquelle, en tant que forme d'un sacrement, est dans l'Église un corps étranger, parce qu'elle y est d'ailleurs une « nouveauté » [*novitas* (*Missale romanum*; Éd. typ. page 9)].

Que la forme traditionnelle ait été changée [*mutata*], et une autre forme introduite par mode de nouveauté [*novitas*], est-ce *pour* qu'il y ait maintenant équivocité? Nous reviendrons, dans la troisième partie, sur cette question de la « finalité ». Nous observons pour le moment que la viciosité est congénitale, et qu'elle exclut toute *sanatio in radice*. D'aucuns répandent, pour la faire prévaloir, l'opinion que la n.m. peut être « amendée ». C'est impossible. On n'amende pas une fausse direction; on « reprend le nord », qu'on avait cru pouvoir désertier... pour l'« améliorer ».

[182] La « forme » nouvelle est, par le truchement de l'équivocité, insidieusement fallacieuse.

Et cela, à deux degrés.

1. Il semblerait que, le sens de la « forme » nouvelle comportant le dédoublement « composé-divisé », le célébrant peut en choisir l'une ou l'autre acception.

Or, *en fait*, il n'en est rien. Car, *concrètement*, dans la communication de la pensée et de la vérité, le sens véritable d'une expression celui qui est visé par le locuteur et que doit retrouver l'auditeur, c'est le « sens composé ». Le « sens divisé » est pour ainsi dire un canevas que détecte l'analyse; tandis que, spontanément, l'esprit se porte vers le « sens composé ».

Or, prise au sens composé, la forme du N.O.M. ne peut se référer, nous l'avons vu ([15]), qu'au Sacrifice de la Croix, non au sacrifice de la Messe, non à la Messe en tant qu'elle est, *dans l'ordre sacramentel*, le renouvellement du Sacrifice de la Croix. Le prêtre qui utilise la force « changée » se trouve donc induit, quoi qu'il en veuille, parce que spontanément, à visualiser le Sacrifice de la Croix, et à considérer par conséquent la Messe qu'il célèbre, comme étant seulement un mémorial, et non *également comme un renouvellement*.

2. De plus, l'évocation du caractère sacrificiel par la clause *quod pro vobis tradetur*, est trompeuse.

Cette mention a en effet incliné nombre de prêtres et de fidèles à estimer que la *doctrine* de la Messe-Sacrifice est mise en meilleure lumière dans le nouveau rite que dans le rite traditionnel, et que les apparences contraires doivent être imputées à ce que les normes prescrites ne sont pas appliquées.

Or, en réalité, c'est au contraire l'évocation, faite pour ainsi dire à « contre situation », du caractère sacrificiel, qui ruine, dans l'ordre sacramentel, la portée efficace de la « forme » nouvelle. Un sacrement est certes une catéchèse; mais, primordialement, il est tout autre chose. Il est un *acte*, par et dans lequel opère la Cause Incrée.

Ce qui fait que la Messe est un Sacrifice, ce n'est pas que les assistants ou même le célébrant le croient. Cela, c'est-à-dire le fait de subordonner la Réalité qui est objective à la Foi qui est subjective, c'est l'équivalent de la « présence réelle *in usu* »: « doctrine des chrétiens évangéliques », dont, selon Karl RAHNER (*Saggi sui sacramenti*, Rome 1965; 65, p. 214), fort influent à Rome, « pourraient apprendre quelque chose les théologiens catholiques ». Ce qui constitue *en vérité* la Messe comme Sacrifice, c'est que le prêtre profère *mente et ore* (par le « sens », et par les lèvres), les paroles que la Tradition a toujours reconnues comme constituant la seule forme efficace d'une consécration valide.

Il ne suffit donc pas de mentionner ou d'évoquer le « sacrifice » dans le canon ou dans la forme, pour que la Messe soit sacramentellement le Sacrifice du Christ. En l'occurrence, c'est l'inverse qui a lieu; et c'est en ce sens que la forme du N.O.M. est insidieusement fallacieuse à un second degré. Le libellé en induit à penser que, conforme au vœu exprimé par Vatican II, elle manifeste avec plus de clarté, cela même qu'elle annihile dans la réalité.

[183] Il est impossible que la « forme » nouvelle de l'Eucharistie en norme la célébration.

Cela est impossible, si, comme il convient au moins *a priori* de le supposer, l'Église continue d'affirmer, avec saint Jean: « Au commencement est le Verbe »; et non pas, avec Faust ou avec Marx: « au commencement était l'action ».

Dans cette seconde éventualité d'ailleurs, les notions mêmes de « forme » et de « norme » n'auraient plus de sens. Passons.

Dans la réalité, c'est-à-dire dans chaque acte de célébration concrètement réalisé, c'est bien le « verbe » qui est premier. C'est le *verbum mentis* du célébrant, spécifié par la « forme », qui réalise la consécration si, en vertu de cette spécification, il est conforme ce qu'il doit être; c'est-à-dire si, *en définitive*, il est conforme à l'intention du Christ. Or, il est impossible qu'un acte *exercé* soit spécifié d'une manière indéterminée. Le célébrant qui use de la « forme » nouvelle doit donc, *in actu*, en posant l'acte de consacrer, choisir un et un seul des deux sens que comporte la « forme » nouvelle, objectivement et irréductiblement ambiguë.

Le célébrant peut-il fixer sa propre intention indépendamment de toute détermination procédant de l'Église? Nous ne le pensons pas, et nous l'examinerons longuement au paragraphe 27. Mais, quoi qu'il en soit, si on admettait que la « forme » nouvelle de l'Eucharistie en normât la célébration, il s'ensuivrait que l'Église tolérerait qu'il y eût, soit en fait soit en même en droit, des célébrations valides et des célébrations non-valides, les unes comme les autres apparemment normées par cette même « forme ». L'Église renoncerait donc, *ipso facto*, en l'acte même de promulgation du N.O.M., à exercer le rôle magistériel qui lui est dévolu. Cet acte serait par conséquent sans valeur, puisqu'il impliquerait de nier le principe même d'où il procède; et la « forme » nouvelle ne serait à aucun titre norme d'aucune célébration.

Il reste donc que *la « forme » nouvelle de l'Eucharistie ne peut en normer la célébration*. Cette troisième viciosité contient toutes les autres, à la manière dont la conséquence contient les causes. Elle est rendue plus manifeste par contraste. Car, nous l'avons vu, ([15]), c'est le sens de la « forme » traditionnelle qui, comme il se doit, en a toujours, dans l'Église, normé la portée.

[19] L'instauration, ou a fortiori la remise en vigueur de la « forme » nouvelle, sont, dans les conditions où elles ont été faites, incompatibles avec la sainteté de l'Église.

[191] La sainteté de l'Église requiert que la forme des sacrements en signifie la réalité, et en norme la portée.

1. L'Église est « sainte » comme son Chef, primordialement par le rôle qu'elle doit jouer dans la communication de la Vérité.

« Sanctifiez-les dans la Vérité. Votre parole est Vérité. Comme Vous m'avez envoyé dans le monde, je les envoie moi aussi dans le monde. Et je me sanctifie moi-même pour eux, afin qu'ils soient, eux également sanctifiés dans la Vérité » (Jo. XVII, 17-19). Le Christ « se sanctifie » pour ses disciples, en ce sens qu'Il diffuse, au travers de Lui-même vers eux, son propre Esprit qui est l'Esprit de Vérité.

L'Église est « sainte », en son Chef « qui se sanctifie pour elle » ; elle est sainte en étant Gardienne Maîtresse et Mère, dans la communication de la Vérité, réalisée dans les sacrements de la Foi et dans les formules révélées.

Les sacrements étant des signes, la vérité comporte, en ce qui les concerne, les deux aspects qui correspondent à l'économie du signe : *ex parte objecti*, signifier la réalité telle qu'elle est ; *ex parte subjecti*, signifier sans ambiguïté. Ainsi, en vertu même de la sainteté de l'Église, la « forme » de l'Eucharistie doit d'une part en signifier la réalité avec exactitude, d'autre part en normer la confection en prévenant toute confusion.

Ces conditions se trouvent donc établies, en quelque sorte *a priori*. Mais il importe, pour notre objet, d'observer qu'elles ont une base concrète. C'est ce que nous allons faire.

2. La « forme » de l'Eucharistie doit signifier avec exactitude ce qui est réalisé dans l'ordre sacramentel.

21. Le temps verbal de la « forme » doit être le présent.

Nous avons en effet observé que le Sacrifice [de la Messe] doit être signifié au moment où il est réalisé, c'est-à-dire au cours de la seconde Consécration. En sorte qu'un changement peut et doit être signifié au cours de la seconde Consécration, *non au cours de la première*. Il s'ensuit que *la forme de la première consécration doit être au présent*.

Citons d'ailleurs saint Thomas.

« Troisièmement, il importe de considérer, pour ce sacrement, comment la forme en est effectivement ce qu'il convient qu'elle soit. Ce sacrement consiste en effet en la consécration et non en l'usage de la matière. Or la consécration ne s'accomplit pas seulement par le fait que la matière recevrait une certaine vertu spirituelle, mais en ceci que la matière est transsubstantiée dans le corps du Christ. En sorte que, pour dire *Hoc est corpus meum*, seul peut être utilisé un mot ayant raison de substantif. Ainsi, par *hoc*, ce qui constitue la fin se trouve-t-il signifié, et par le fait même accompli [*Et ideo nullo alio verbo utendum est, nisi verbo substantivo, ut dicatur Hoc est Corpus meum; per hoc enim significatur id quod est finis quod significando efficitur*] » (in epistolam ad Corinthios, leçon 5, fin).

La forme de la première Consécration doit comporter un mot ayant raison de substantif, parce que cette forme signifie la transsubstantiation comme étant accomplie ; voilà ce qu'observe saint Thomas. Pour la même raison, parce que la forme signifie la transsubstantiation comme étant accomplie, le temps verbal de la forme doit être le présent : *HOC EST*.

22. Toute détermination adjointe à la forme de la première Consécration, ne peut être faite qu'au présent et par mode d'apposition.

– L'acte de juger, qui consiste à affirmer une attribution, requiert en effet, parce qu'il est acte, l'unité de ce qu'il inclut : unité quant au sujet de l'attribution, d'où il résulte qu'une détermination nouvelle de la proposition énoncée ne peut être faite que par mode d'apposition ; unité quant à la modalité de l'attribution, d'où il suit que toute détermination nouvelle de la proposition énoncée doit être spécifiée selon le temps verbal qui est celui du jugement lui-même.

En l'occurrence, une détermination adjointe à la forme *Hoc est corpus meum* ne peut être conforme à la réalité propre du sacrement, que si premièrement elle est attribuée au sujet *HOC* ou *CORPUS*, que si deuxièmement elle est signifiée dans le présent *EST*.

– D'une manière plus précise, le Corps qui est substantiellement présent dans le Sacrement, est le Corps glorieux du Christ qui est « assis à la droite de Dieu » (Marc. xvi, 19).

Parce que le Corps est présent substantiellement, les espèces consacrées, bien qu'elles ne soient pas les accidents du Corps du Christ, contiennent cependant le Corps comme les accidents contiennent la substance. Toute attribution faite au CORPS tel qu'il est dans le Sacrement, et tel qu'il y est désigné par *hoc*, affirme donc, quant au type de l'attribution, la différenciation d'une substance. Et comme la «différence» de la substance est la qualité, il s'ensuit que toute attribution faite au Corps tel qu'il est dans le Sacrement est, quant au type, l'attribution d'une qualité. D'où il résulte enfin qu'une telle attribution est, quant au type, une apposition.

Parce que le Corps qui est présent substantiellement dans les espèces consacrées est le Corps glorieux du Christ qui est assis à la droite de Dieu, toute attribution faite au CORPS tel qu'il est dans le Sacrement, et tel qu'il y est désigné par *hoc*, doit être signifiée *sub specie æternitatis*, dans le présent *EST* qui est le temps verbal du jugement. Et aucune attribution ne peut être signifiée selon une modalité verbale qui serait incompatible avec la durée qui est propre à la confection du Sacrement. Et cela, parce que la forme du signe sacramental doit signifier avec exactitude quel en est le rapport avec la Réalité: ainsi le requiert la «sainteté» de l'Église, parce qu'ainsi l'exige la Vérité.

23. La Tradition prouve, pour autant qu'elle soit accessible, c'est-à-dire d'une manière seulement «peu vraisemblable», que la détermination objective signifiée par la clause *pro vobis tradetur* a été effectivement intégrée dans la «forme» de la première Consécration; *cette détermination étant ajoutée au CORPS, au présent EST, et par mode d'apposition.*

– Les documents.

Nous avons analysé ci-dessus ([172] 2) la liturgie de Saint-Jean-Chrysostome. Elle ne comporte pas *quod pro vobis tradetur*, incise signifiée au futur, et empruntée à la Vulgate, en laquelle le Pape Paul VI reconnaît occasionnellement, et fort curieusement! un témoignage authentique et privilégié des *verba dominica*. La forme de Saint-Jean-Chrysostome reprend la «leçon» originale de saint Paul en la précisant et en en respectant le *modus significandi*, celui-là même dont nous venons de rappeler (22) l'économie: «Ceci est mon corps; ce corps à qui il appartient [attribution faite au présent et par mode de qualité] d'être pour vous, d'être livré pour vous, d'être rompu pour vous...»

Faite de cette manière, l'adjonction de déterminations nouvelles ne présente pas d'inconvénient.

Des observations identiques s'appliqueraient aux «formes», au nombre de dix, que mentionne Y. E. BRIGHTMAN (*Liturgies Eastern and Western*, Oxford, 1896) (pp. 20, 52, 87, 132, 177, 252, 328 (deux «formes»), 385, 437). Nous ne croyons pas utile de les reproduire. Les examiner ne fait que confirmer la conclusion que nous venons d'énoncer.

– L'interprétation des documents.

La question que nous débattons n'a pas échappé aux théologiens. Les scolastiques classiques ont très généralement admis la validité de la consécration, même supposé que la «forme» comporte la clause *quod pro vobis tradetur*. Ainsi en est-il pour Billuart, les Salmanticenses, Jean de Saint-Thomas qui cite Suarez dans le même sens.

Mais d'une part, si ces théologiens ne décèlent pas d'ambiguïté dans la formule latine, c'est qu'ils l'assimilent à celle qu'employaient les Grecs.

Et, d'autre part, leur effort allait plutôt à montrer que cette clause n'est pas nécessaire.

Voici par exemple le commentaire de Jean de Saint-Thomas.

“En ce qui concerne les mots *quod pro vobis tradetur*, nous disons qu'ils ne sont ni nécessaires ni essentiels à la forme [*non esse necessaria et essentialia formæ*]. En effet, même ces paroles étant

omises, *corpus meum* suffit à rendre vrai que le Christ livre son Corps dans le sacrement; en sorte qu'immédiatement le corps du Christ est rendu présent. Cependant, certains, parmi les Grecs, ont, dans leurs liturgies, ces mots *quod pro vobis tradetur*: non pas comme étant essentiels à la forme, mais en telle façon qu'ils expriment une propriété du corps du Christ, tout comme d'ailleurs le Christ Lui-même a ajouté ces mêmes paroles en vue de signifier la même chose [Et tamen aliqui Græcorum, in suis liturgiis, illas habent; non tamquam essentielles formæ... sed ut exprimant proprietatem corporis Christi, sicut ipse Christus ad idem exprimendum illas apposuit]" (*Cursus theologicus*. In III^a, q. 78, d. XXIX, a. I, XIII).

Quod pro vobis tradetur «n'est pas essentiel à la forme». Jean de Saint-Thomas va même plus loin, en affirmant qu'il ne doit pas l'être.

«Si quelqu'un, sachant que *quod pro vobis tradetur* ne fait pas partie de l'essence de la forme, voulait cependant proférer ces paroles comme étant quelque chose d'essentiel, il n'aurait pas l'intention de l'Église [si enim quis sciret hoc (quod pro vobis tradetur) non esse de essentia formæ, et tanquam essentielle vellet proferre, non haberet intentionem Ecclesiæ]» (*Cursus theologicus*. In III^a, q. 50, d. XXI, a. VIII).

Jean de Saint-Thomas s'exprime, nous devons l'observer, d'une manière qui n'est pas conforme à la lettre, sinon à l'esprit de saint Thomas. Car, nous l'avons vu, selon saint Thomas on ne doit pas distinguer, d'une part la forme, et d'autre part l'«essence de la forme»; comme si certains éléments pouvaient faire partie de la forme, sans en intégrer l'essence. Car c'est par nature que la «forme» est insécable. En sorte que la forme du sacrement n'est opérante que proférée intégralement; bien que certaines parties de la forme puissent signifier le contenu, et d'autres la finalité du sacrement. Ainsi nous n'admettons pas un *modus loquendi* qui, malgré la lucidité de la pensée, est déjà hypothéqué par les distinctions en porte-à-faux de la scolastique décadente. Mais nous partageons sans réserve l'opinion exprimée par Jean de Saint-Thomas, laquelle est aussi conforme à ce que nous savons de la liturgie primitive qu'à ce que requiert (*cf.* 22) l'ontologie du sacrement.

Au Corps, tel qu'il est dans le Sacrement, peut être attribué, *sub specie aternitatis*, chacun des états que ce Corps, substantiellement le même, a pâti au cours de la vie terrestre. Ce Corps qui, le soir du jeudi saint «allait être livré pour nous», il est éternellement le Corps à qui il appartient d'être pour nous, en étant livré.

Le contenu intelligible de *quod pro vobis tradetur*, quelle que soit d'ailleurs la déféctuosité du *modus significandi* (*cf.* 3), consiste tout simplement en l'explicitation d'une détermination que «Corps» contient implicitement. Que cette détermination soit, entre autres, particulièrement importante parce qu'elle signifie la fin du Sacrement, n'en modifie pas le statut au point de vue de l'ontologie du Sacrement. Cette détermination est, comme le dit excellemment Jean de Saint-Thomas, «une propriété du Corps du Christ», une propriété qu'il est possible, voire opportun? d'attribuer au Corps, et qui, si elle est effectivement attribuée, l'est inéluctablement par mode de qualité; en sorte que, grammaticalement, une telle attribution ne peut être que par mode d'apposition: sans qu'aucune détermination nouvelle soit consignée. C'est ce dernier point, si important, que Jean de Saint-Thomas déclare expressément; et cela, en affirmant, dans le langage qui lui est propre, que *quod pro vobis tradetur* n'est pas essentiel à la «forme». Ce qui en effet, au point de vue formel de l'ontologie, constitue comme telle la forme du sacrement c'est: HOC EST; et ce ne sont pas les propriétés de HOC.

24. Concluons. Le contenu intelligible de la clause *quod pro vobis tradetur* peut «de soi», a pu en fait, être intégré à la forme de la première Consécration. Il doit alors être conçu, et *il a été en fait conçu* à la manière d'une qualité qui peut être attribuée au Corps conformément à la durée selon

laquelle le Corps est signifié, c'est-à-dire *sub specie aeternitatis*; en abstrayant par conséquent de toute détermination temporelle qui serait incompatible avec la durée propre de la confection sacramentelle.

3. La forme du sacrement doit en signifier la réalité, sans ambiguïté.

Caritas congaudet veritati (I Cor. XIII, 6). « La charité se réjouit de la vérité ». Ce que requièrent en général les échanges humains, revêt l'exigence d'une transcendante justice, lorsque ces échanges sont ordonnés à la communication du bien divin.

Le sacrement est un signe qui opère, dans l'ordre surnaturel, ce qu'il signifie conformément au mode humain de la connaissance, uniment sensible et intellectuel. Efficacité et signification étant donc intrinsèquement liées, le fait que la forme d'un sacrement en signifie clairement l'effet constitue une condition de validité. Ce principe ne fait qu'exprimer la nature même du sacrement. Si donc il arrive, accidentellement, que la forme de tel sacrement comporte quelque ambiguïté, cette errance doit être, dès que perçue, rectifiée.

Le R. P. Jungmann estime que la clause *quod pro vobis tradetur* « a donc dû être supprimée, entre le IV^e et le VII^e siècle, pour un motif que nous ignorons » (cf. [174] 2).

Observons que ce fait, s'il est exact, suffit à prouver que ladite clause n'était pas considérée comme étant d'institution divine.

Quant à la raison de cette éventuelle « suppression », elle ne demeure obscure que pour quiconque entend ne comprendre quoi que ce soit, qu'en fonction de ce qu'il croit connaître du passé.

Une incise au futur, adjointe à une affirmation qui est et doit être au présent, rompt en effet l'unité du *modus significandi*. Voilà ce que confirme, nous le verrons ([192] 1) l'« instauration » de la forme « nouvelle ». Cette unité du *modus significandi*, étant requise à l'acte d'intellection, elle est donc restituée par un chacun à sa propre façon. D'où une confusion qui rompt l'unité même de la Foi, dont la forme du sacrement est en droit l'expression. Il est donc très plausible que, si *quod pro vobis tradetur* a été supprimé, c'est comme le dit Dom B. Botte, « pour simplifier le rite de la fraction ». Le R. P. Jungmann l'estime « peu vraisemblable » ([174] 2); et, en effet, il n'y avait pas d'utilité à rendre la formule plus courte. Mais il importait extrêmement de la simplifier, c'est-à-dire de la rendre simple, et d'éliminer ainsi la possibilité même d'une ambiguïté, périlleuse pour l'unité de la Foi, entre le « sens composé » et le « sens divisé ».

La forme d'un sacrement, celle de l'Eucharistie en particulier, doit en manifester sans ambiguïté la réalité. Telle est la norme évidente que confirme la Tradition vivante de l'Église.

Si en effet la clause *quod pro vobis tradetur* a été insérée dans la forme de la première Consécration, alors, dans cette hypothèse, *dato non concesso*, il faut conclure que cette insertion comportait des inconvénients si graves que, précisément, il a fallu la supprimer. Il a fallu rendre simple, comme l'exige la véracité, une formule composée dont l'interprétation possiblement multiple risquait d'entraîner confusion et rupture d'unité.

[192] La forme nouvelle est instaurée ou remise en vigueur, sous le couvert de raisons fallacieusement interprétées.

[1921] Les raisons, d'ailleurs liées entre elles, qui ont été invoquées en faveur de la nouvelle « forme », n'ont pas été sans impressionner; bien qu'elles soient, nous l'allons voir, lourdes de trivialité. Voici ces raisons.

1) La forme du N.O.M. n'est-elle pas constituée, comme l'affirme Paul VI par les *verba dominica*. « Nous avons ordonné que les paroles du Seigneur soient les mêmes dans chacune des formules du

Canon (Jussimus verba dominica in qualibet Canonis formula una eademque esse)» (Constitutio apostolica *Missale Romanum*).

2) «Il ne faut pas croire que cette rénovation (*renovatio*) du missel romain a été improvisée. Les progrès que la science liturgique a effectués depuis quatre siècles lui ont, sans aucun doute, ouvert la voie. Si, au lendemain du Concile de Trente, “la consultation des antiques manuscrits de la Bibliothèque vaticane et d’autres rassemblée de partout” a beaucoup servi à la révision (*recognitio*) du Missel romain, comme l’atteste la Constitution *Quo primum* de saint Pie V,

2a) depuis lors, les sources liturgiques les plus anciennes ont été découvertes et publiées,

2b) tandis que les formules liturgiques de l’Église orientale étaient mieux scrutées (*liturgicae Orientalis Ecclesiae formulae altius sunt investigatae*)... (*ibid.*)

3) Enfin, et surtout, la nouvelle «forme» n’affirme-t-elle pas, plus explicitement que ne le fait la «forme» traditionnelle, le caractère sacrificiel de l’action sacramentelle?

Comment, dans ces conditions, prétendre que le N.O.M. norme un repas, et non un sacrifice?

Tout simplement parce que les raisons alléguées ne sont qu’apparentes; c’est-à-dire qu’elles consistent en des apparences qui ne semblent être des raisons que parce qu’elles sont fallacieusement interprétées. C’est ce qu’établissent les analyses ci-dessus exposées, et que nous allons récapituler.

[1922] Les paroles *quod pro vobis tradetur*, ajoutées à la forme traditionnelle, sont-elles des *verba dominica*? Autrement dit ([175] 23), ont-elles été prononcées par le Christ à la Cène?

À cette question, nous répondons:

que, *premièrement*, quinze siècles de Tradition ont, à bon droit, reconnu en saint Matthieu, présent à la Cène à la différence de saint Paul, le témoin autorisé des *verba dominica* «Ceci est mon corps».

Que, *deuxièmement*, les *verba dominica*, justement chères à Paul VI dont il est absolument *certain* qu’elles ont été prononcées par le Christ sont celles qui sont communes à TOUTES les versions. Ces paroles sont: «Ceci est mon Corps». Et telle est la «forme» traditionnelle.

Que, *troisièmement*, le Christ n’a pas prononcé matériellement, quant à la lettre *quod pro vobis tradetur* qui figure seulement dans la Vulgate; à laquelle, fort curieusement, Paul VI se permet d’attribuer la même valeur qu’aux «sources liturgiques les plus anciennes». Et que l’insertion de cette formule, qui est au futur, a pour effet, l’expérience le confirme (*cf.* [1924]), d’altérer très gravement, de *rendre autre*, le *modus significandi*.

[1923] «Les progrès de la science liturgique accomplis depuis quatre siècles» ont-ils «ouvert la voie» à l’introduction de la forme nouvelle?

À cette question, nous répondons:

1. *Qu’en ce qui concerne les sources liturgiques les plus anciennes*, les spécialistes en la matière n’affirment pas seulement qu’il est impossible de connaître, *par cette voie*, les *verba dominica* elles-mêmes.

Ils affirment également qu’il est impossible de connaître, *par cette même voie*, quelle fut la «forme» utilisée dans la liturgie romaine des deux premiers siècles; quoi qu’il en soit d’ailleurs d’une seconde question, celle de savoir si cette forme (ou ces formes) utilisée(s) dans la liturgie romaine des deux premiers siècles reproduisait(ent) avec exactitude les *verba dominica*. «Il est peu vraisemblable, estime Dom Botte, que la description d’Hippolyte fasse connaître la liturgie romaine du III^e siècle à l’état pur» ([174] 3a).

2. Qu'en ce qui concerne les formules liturgiques de l'Église orientale, la signification d'une formule liturgique est conditionnée par la Tradition vivante en laquelle elle est intégrée. Le *modus significandi*, qui est en l'occurrence si important, diffère en grec et en latin. Mieux connaître une formule orientale n'est pas une raison pour modifier une formule latine plus de quinze fois séculaire.

Les formules liturgiques de l'Église orientale ont, dans l'ensemble suivi, quant au *modus significandi*, la leçon la plus sûre de saint Paul: « Ceci est mon corps, ce corps qui est pour vous » ([172]).

Ces formules ne constituent donc pas un fondement pour le *quod pro vobis tradetur*, futur introduit dans la Vulgate; lequel précise l'adjectif verbal employé par saint Paul *en fonction de la situation vécue par le Christ le soir du jeudi saint*. Il est possible qu'à ce moment *maintenant passé*, le Christ ait prononcé ces paroles en leur donnant le sens explicité et précisé par la Vulgate, laquelle n'enseigne donc rien de faux. Il resterait, dans cette hypothèse, à rendre compte de l'« omission » commise par saint Matthieu et par saint Marc.

Et, quoi qu'il en soit de cette question, liée à des circonstances historiques maintenant révolues, il est manifeste que le choix d'un texte scripturaire intégré à la confection d'un sacrement, doit être normé par l'exigence propre de l'ordre sacramentel, et non pas subordonné aux discussions des exégètes.

[1924] La forme nouvelle n'affirme-t-elle pas, plus explicitement que ne le fait la forme traditionnelle, le caractère sacrificiel de l'action sacramentelle ?

À cette question, nous avons déjà, en substance, répondu ([16], [17]).

1. La nouvelle forme est signifiante, comme l'est toute expression intelligible; et elle signifie un sacrifice: « ce corps qui va être livré pour vous ». Mais la forme d'un sacrement ne doit pas signifier seulement à l'abstrait. Elle n'est signifiante réellement, comme forme, que dans la réalité même du sacrement; elle est signifiante en tant que spécifiant et mesurant une action et elle n'a de consistance qu'en vertu de cette action. Si le *modus significandi* de la forme est incompatible avec le *modus actuandi* qui est propre au sacrement, il n'y a ni sacrement ni forme; bien que l'énoncé en lequel consiste la forme puisse avoir abstraitement (à part le sacrement), une signification.

2. Or la forme nouvelle recèle une telle incompatibilité entre le *modus significandi* et le *modus actuandi*.

Si, en effet, prise « au sens divisé », la forme nouvelle peut avoir moyennant restriction ou strabisme d'ordre mental ([172] 33), la même portée que la forme traditionnelle, il est impossible, nous l'avons vu ([16]), qu'il en soit ainsi pour cette même forme prise au « sens composé ». Le sens est alors, tout simplement, celui du récit de la Cène. Le soir du jeudi saint, le Christ a dit: « Ceci est mon corps, qui va être livré pour vous ». Le futur exige, pour affirmer, de se placer avant l'évènement qui est signifié comme futur, c'est-à-dire avant le sacrifice de la Croix. La forme ne peut s'appliquer au sacrifice de la Messe au cours duquel le Corps, toujours substantiellement uni à la Divinité, à l'Âme et au Sang, n'est pas livré, séparé de l'Âme, comme il le fut sur la Croix. Le *modus significandi*, et partant la « portée » de la forme, est donc altéré, *rendu autre*. Le *modus significandi* de la forme nouvelle prise au « sens composé », n'est pas le mode intimatif qu'exige, au présent, l'action en laquelle consiste la confection supposée valide du sacrement.

Le *modus significandi* de la forme nouvelle prise au « sens composé », c'est le mode récitatif qui convient à un évènement passé, et qui est incompatible avec le *modus actuandi* propre à l'action sacramentelle.

3. À qui trouverait trop subtiles les considérations *de sens commun* que nous avons développées ([16], [17]), et que nous venons de rappeler, nous répondons :

Que, *premièrement*, nous n'inventons pas l'existence de ce « mode récitatif ».

La première édition typique du *Missale Romanum* (jeudi saint 3 avril 1969) comporte, au n° 55 de l'*Institutio generalis*, la nomenclature des « principaux éléments dont la prière eucharistique est constituée », savoir a) l'action de grâces; b) l'acclamation (*Sanctus*); c) l'épiclese; d) le récit de l'institution.

La locution *narratio institutionis* a été complétée, dans les éditions ultérieures, par *et consecratio*. Mais on n'insistera jamais trop sur le fait que le N.O.M. lui-même n'a jamais été modifié. Si divers paragraphes de l'*Institutio generalis* ont été, non pas supprimés, mais amalgamés, ce fut une précaution indispensable pour qu'ils cessassent d'être, tel l'article 7, absolument inacceptables. Mais le texte de l'*Institutio generalis* qui, en réalité, correspond au N.O.M., c'est celui de la première édition.

Nous nous permettons de reproduire ce que nous écrivions en juin 1969: « L'épiclese étant présentée comme l'ensemble des invocations particulières par lesquelles l'Église invoque la vertu divine, en sorte que les dons offerts (oblats) par les hommes soient consacrés, c'est-à-dire soient changés dans le corps et dans le Sang du Christ » (*ibid.* c), il faut entendre que la partie principale de l'épiclese c'est la *Narratio institutionis*. Dès lors le texte de l'Écriture, qui est repris à la lettre, a la portée d'une *narratio*; le N.O.M. déclare donc explicitement que les paroles censées chargées d'une « vertu divine » sont prononcées selon le mode récitatif. De cette manière, cette « Sainte Cène » peut être admise même par ceux qui ne croient pas à la Présence réelle. Des protestants anglais, dont nous taisons les noms par discrétion, l'ont spontanément observé, prévenant ainsi les déclarations du Prieur de Taizé » (*La Pensée catholique*, n° 122, p. 18).

Que, *deuxièmement*, « contra factum non valet argumentum ».

On prétend que distinguer l'un de l'autre « mode récitatif » et « mode intimatif » n'est qu'une abstraction de théologiens ? Or il est maintenant bien connu que six hérésiarques, *ès-qualité*, c'est-à-dire en tant qu'hérésiarques ne croyant ni à la transsubstantiation comme fondant la Présence réelle, ni au renouvellement du Sacrifice dans l'ordre sacramentel, ont fait preuve d'une singulière clairvoyance en ce qui concerne les *verba dominica* « renouvelées », dont Paul VI lui-même reconnaît qu'elles font partie de « la principale nouveauté de l'instauration [du n.o.m.] (Præcipua instaurationis novitas in Precatione eucharistica, quam vocant versari existimanda est) (*Missale Romanum*) ». Les six hérésiarques ont donc choisi, concernant les *verba dominica*, celles qui, utilisées dans l'ordre sacramentel où elles devraient avoir un mode *intimatif* alors que le mode en est narratif, expriment inéluctablement leur croyance erronée : celles qui, de surcroît, innocentent cette erreur au cœur de l'Église romaine « Gardienne et maîtresse (Vatican I) du Dépôt révélé ; celles qui sont parées, eu égard à la doctrine du Sacrifice, des atours de la vérité : « ce corps qui *va être livré* » ; celles enfin que Luther lui-même a jugé opportun d'introduire et d'imposer⁴. C'est

⁴ Cette prescription se trouve dans *Formula missæ et communionis*, 1523.

Venerabili in Christo D. Nicolao Hausman, Episcopo Cygneæ ecclesiæ in Christo Sancto Mart. Luther.

Après un préambule dans lequel Luther rappelle: « Verum hoc libro dicere omittimus Missam non esse sacrificium seu opus bonum, quod alias abunde docuimus » (p. 429), il procède à la nomenclature des phases de la messe, l'« abomination » que constituent l'offertoire et l'oblation étant supprimée;

III Deinde qui pridie quam pateretur accepit panem gratias agens fregit, deditque discipulis suis dicens accipite, comedite, hoc est corpus meum quod pro vobis datur (p. 432).

[Luthers Werke in Auswahl, heravsggeben von Otto Elemen, weiter Band; Berlin, Walter de Gruyter, 1950].

parfaitement joué! Par l'astuce de Satan, le père du mensonge (Jo. VIII, 44), c'est bien dans le lieu saint, le lieu du sacrifice, que «l'abomination de la désolation a pénétré» (Matth. XXIV, 15; Dan. IX, 27).

4. Concluons donc que, prise au sens composé, la forme nouvelle détruit, quant au *modus actuandi* ce qu'elle paraît affirmer par la clause qui en altère le *modus significandi*.

[1925] Toutes les raisons alléguées dans la Bulle *Missale Romanum* en vue d'«instaurer» le N.O.M., sont fallacieuses; c'est-à-dire qu'elles ont l'apparence, mais seulement l'apparence, de la vérité.

Cette conclusion résulte de ce qui précède ([1922]-[1924]), que nous récapitulons sous forme de *sic et non*.

1. Il est vrai que la forme de l'Eucharistie doit être constituée par les *verba dominica*, par les paroles que le Christ Lui-même a prononcées en instituant le Sacrement.

Mais il est faux qu'on sache quoi que ce soit avec vraisemblance de la teneur exacte des *verba dominica*, par la seule critique historique, et indépendamment de la Tradition vivante de l'Église.

2. Il est vrai que la science liturgique a, depuis quatre siècles, accompli des progrès.

Mais il est faux que la science liturgique soit la norme autosuffisante de la forme des sacrements. Fort heureusement d'ailleurs, puisque cette science, loin de donner quelque renseignement que ce soit sur les *verba dominica*, débouche actuellement, de l'aveu des spécialistes, dans l'abîme de l'ignorance invincible, et «n'ouvre la voie» qu'aux décisions les plus arbitraires.

3. Il est vrai qu'on connaît les formules liturgiques des églises orientales, mieux en 1977 qu'en 1570.

Mais il est faux que ces formules, dont le *modus significandi* comporte un adjectif *verbal*, qui est dans la plupart des cas au présent comme dans la liturgie de Saint-Jean-Chrysostome, accréditent en quel que façon que ce soit l'adjonction, dans la forme latine, d'une incise qui en altère le *modus significandi*, et qui est d'ailleurs tirée de la Vulgate.

4. Il est vrai que «nous atteignons Jésus à travers l'image que ses disciples se sont faite de lui»; mais il est faux que, comme l'affirme H. I. Marrou, nous n'atteignons Jésus *que* de cette manière. Il est vrai que «nous pouvons atteindre la Cène à travers la vie liturgique de la première génération»; mais il est faux que, comme l'affirme le R. P. Jungmann, nous ne puissions atteindre la Cène *que* de cette manière.

5. Il est vrai que les sciences historiques et liturgiques ont progressé.

Mais il est faux que l'historicisme et le liturgisme, normés qu'ils sont par une thèse particulière concernant «la nature de la connaissance historique», soient LA vérité; il est faux par conséquent qu'il faille, au nom de cet historicisme et de ce liturgisme, au nom d'une science gonflée de ce qu'elle doit avouer ignorer, remettre en question des données qu'accréditent vingt siècles de Tradition.

Paul VI prétendrait-il, en faisant état de la science, imposer au nom de l'obéissance de la foi (*jussimus*) des choses que la science s'avère incapable de prouver. C'est pire que l'affaire Galilée.

6. Il est vrai que Vatican II «a établi, dans la Constitution *Sacrosanctum Concilium*, les bases de la révision générale du Missel romain»: en déclarent que «les textes et les rites doivent être

Luther a donc imposé à son église l'addition *quod pro vobis datur*, homologue à celle que Paul VI a promulguée le 3 avril 1969. L'initiative du «maître» a été tenue en échec par saint Pie V. Les disciples ont accompli un prodige beaucoup plus grand, en réussissant à faire introduire, dans la formule consécatoire, la connivence du Pape régnant, une détermination verbale qui est au futur et pas seulement au présent.

organisés de telle façon qu'ils expriment avec plus de clarté les réalités saintes qu'ils signifient» (*Missale Romanum*).

Mais il est faux que le N.O.M. réponde à ce but. Car la réalité, sainte par excellence, que le Christ a laissée à son Épouse bien aimée c'est Son propre Sacrifice. Tandis que le N.O.M., d'une part met en évidence l'«assemblée», non l'unique prêtre; d'autre part, élimine systématiquement les gestes et les mots qui expriment une action oblatrice. L'offrande des œuvres de l'homme au «Dieu de l'univers», remplace l'oblation dont l'agrément est demandé *in memoriam Passionis Domini Jesu Christi*; et trois signes de croix sont maintenus, au lieu de trente-quatre, etc.

Voici, d'ailleurs, dans les prières elles-mêmes, une manifestation entre mille mais tout-à-fait typique, de ce qu'on peut appeler la thusioclastie de la nouvelle liturgie. La fête de la très Sainte Trinité, habituellement supplantée, au moins en France depuis vingt ans déjà, par la «fête des mères», est réduite au rite de «solemnité», le premier dimanche après la Pentecôte. Et la «secrète» de la Messe est modifiée. Voici comment.

Rappelons d'abord le libellé traditionnel:

«Sanctifica, quæsumus, Domine Deus noster, per tui SANCTI nominis invocationem, HUIUS OBLATIONIS HOSTIAM; et, per EAM, nosmetipsos tibi perforce munus æternum».

Les modifications concernant les parties écrites en capitales. SANCTI est supprimé. Serait-ce pour «exprimer avec plus de clarté» que le Nom de Dieu est «une réalité sainte»? Et HUIUS OBLATIONIS HOSTIAM est remplacé par *hæc munera nostræ servitutis*; d'où résulte que *ea* substitué à EAM. Ainsi, «l'offrande dont nous, les hommes, nous faisons l'hommage» est substituée à l'«hostie dont il y a oblation», à l'«hostie de cette oblation», hostie expressément ordonnée à l'oblation qui va être accomplie, hostie qui devient l'«Hostie sainte, l'Hostie immaculée», le Christ Lui-même S'offrant par mode d'oblation, c'est-à-dire en Sacrifice. Pourquoi cette modification? Serait-ce pour «exprimer avec plus de clarté» que la Messe est un Sacrifice? Ou bien Paul VI se moque-t-il de «nous», en alléguant une raison qu'il bafoue?

7. Ainsi, toutes les raisons mentionnées sans la Constitution apostolique *Missale Romanum* en faveur de l'«instauration» du Missel romain sont sophistiquées. Chacune semble vraie. Aucune ne l'est.

[193] La raison véritable et non avouée, qui a motivé l'«instauration» du N.O.M. a été injectée dans «Rome» par «Taizé».

1. Changer le libellé des *verba dominica*, justement chères à Paul VI, requiert d'être fondé en raison. Changer sans raison, ne changer que pour changer serait directement contraire à la Tradition, aussi chère à Paul VI que les *verba dominica*.

Alors, la raison? Cette raison, nous l'avons donnée ([16]). Il est impossible que, prise au sens composé qui est le sens véritable, la forme du N.O.M. signifie et opère une action sacrificielle *dans l'ordre sacramentel*.

2. Cette raison est la vraie, tout simplement parce qu'elle correspond à la réalité que quiconque peut observer. Les protestants, nous venons de le rappeler ([192] 3), acceptent la forme nouvelle; ils continuent cependant de refuser la forme traditionnelle, parce qu'ils n'admettent, pas plus qu'avant le Concile, ni la doctrine du sacrifice de la Messe, ni celle de la Présence réelle. C'est donc qu'ils prononcent les paroles de la forme nouvelle selon le mode récitatif et l'entendent par conséquent au sens composé.

Les protestants ne l'ont pas avoué. J'ai écrit, à ce sujet, au Prieur de Taizé. Il m'a répondu, par son Secrétaire, en se dérochant à toute explication. Cela n'est pas de bon augure: «Qui accomplit la

vérité vient à la lumière, afin que soient manifestées ses propres œuvres; car c'est en Dieu qu'elles sont accomplies» (Jo. III, 21). User sciemment, au cours d'une action sacrée, d'une formule à double sens est un sacrilège. Nous l'expliquerons longuement ([25]), pour quiconque ne le tiendrait pas comme étant évident.

3. Retenons, pour le moment, ceci. Puisque l'«instauratio» de la nouvelle forme ne peut être sans raison, et puisqu'il s'avère qu'aucune des raisons officiellement alléguées n'en est une ([1925]), force est de conclure que la raison véritable, c'est-à-dire celle qui *est* dans la réalité, c'est tout simplement celle que véhiculent les faits.

Préparée par l'«hospitalité eucharistique», l'«intercommunion» est, nous le verrons (III), en voie de réalisation. Ça se fait... tout seul, évidemment! Mais si ça se fait, c'est que cela *peut* se faire. Et si cela peut se faire, c'est que *l'autorité veut que ce soit possible*. La nouvelle forme a été instaurée, AFIN QU'interprétée au sens composé par les protestants qui l'ont proposée sinon imposée, cette formule puisse être utilisée jour célébrer une «sainte Cène» n'ayant rien de commun avec le très saint Sacrifice de la Messe.

Y a-t-il une autre raison? une seule autre raison? Qu'on la donne!

«Omnis enim qui male agit odit lucem, et non venit ad lucem, ut non arguantur opera ejus» (Jo. III, 20).

[194] Les raisons, fallacieusement interprétées, sous le couvert desquelles la nouvelle forme a été «instaurée», sont précisément celles qui, eu égard à la raison véritable et non avouée, proscrivent l'usage du N.O.M.

L'errance porte, immanente à elle-même, le sceau de la vérité dont elle est l'attente. Les raisons qui ont fallacieusement motivé l'«instauratio» de la forme nouvelle, postulent en réalité la permanence de la forme traditionnelle. C'est ce que nous allons observer.

1. On prétend normer, par la science historique, la forme d'un sacrement. Considérons un instant le passé humain, qui est l'objet de l'histoire, «formellement» au point de vue de ce sacrement.

Y a-t-il eu, dans l'Église, aux premiers siècles tâtonnements et foisonnement concernant la forme de l'Eucharistie? Admettons-le, *positis ponendis*, puisque nous n'avons, sur l'amplitude du phénomène, aucun renseignement précis. Voici maintenant deux faits établis. Le premier est que, depuis le VII^e siècle, *ou avant*, la forme traditionnelle norme la célébration du Sacrifice de la Messe, sans qu'aucune perturbation ne se soit immiscée à cet égard au sein de l'Église catholique romaine. Le second fait est que l'instauratio d'une forme nouvelle s'accompagne, depuis huit ans, dans la même Église (?), d'un fait sans précédent, savoir une anarchie non seulement généralisée, mais endémique, concernant la célébration eucharistique.

Que peut conclure, pour le moins titre de haute vraisemblance un observateur raisonnable? Et nous entendons, par observateur raisonnable, l'homme qui, historien ou non, admet tout simplement les premiers principes de la raison; et qui estime, en particulier, que la simultanéité de présence et d'absence entre deux phénomènes, décèle généralement entre eux un lien de causalité.

L'usage de la forme traditionnelle a, dès avant le VII^e siècle, mis fin aux éventuels «tâtonnements». L'absence de cette même forme, en 1969, a provoqué un anarchique foisonnement.

N'est-on donc pas fondé à estimer que la forme traditionnelle est la norme véritable du sacrement? Telle est l'hypothèse, pour le moins très plausible, que confirment nous l'allons voir les raisons fallacieusement alléguées en vue d'«instaurer» la forme nouvelle.

2. «Mieux connaître les formules liturgiques de l'Église orientale» ([1921]2b) révèle en effet que la forme de la première Consécration *doit* être *simple*.

Le «modus significandi» est en effet, dans toutes ces formules, le même que dans le texte de saint Paul ([172]). Une propriété est attribuée au Corps, au moyen d'un adjectif *verbal*. Mais la forme elle-même *ne comporte pas deux temps verbaux différents*, ainsi qu'il en est dans la forme nouvelle où le second verbe qui est au futur induit à entendre le premier au passé.

Les liturgies orientales montrent, par ce qu'elles font, ce que justement il faut ne pas faire (et il fallait ne pas le faire), si on veut (et si on voulait) attribuer au Corps quelque qualification que ce soit.

Il est d'ailleurs bien remarquable que les scolastiques occidentaux du XVI^e siècle soient, sur ce point, en plein accord avec les Pères grecs des premiers siècles: «*Quod pro vobis tradetur* n'est pas essentiel à la forme, mais exprime une propriété du Corps», observe Jean de Saint-Thomas ([191]23). Mais, insisterait-on, en faveur de la forme nouvelle: «Ne peut-on l'entendre comme le faisaient les scolastiques latins ou les Pères grecs?» En effet, ce n'est pas impossible, nous l'avons longuement expliqué ([17]). Mais précisément, EN FAIT, les protestants ne l'entendent pas ainsi. «Être livré» ne signifie pas, selon eux, une qualification attribuée au Corps tel qu'il est substantiellement présent dans l'Hostie. «Qui *va* être livré» signifie, pour les protestants, *non une qualité permanente*, mais *une détermination temporelle* qui, attribuée au Corps, exige de concevoir celui-ci avant qu'il ne fût livré, avant la Passion, dans un état maintenant *passé*. C'est ce que nous allons achever de mettre au clair, en examinant la seconde des raisons fallacieusement alléguées.

3. «Découvrir les sources liturgiques les plus anciennes» ([1921]2a) confirme que la forme d'un sacrement doit être *simple* c'est-à-dire qu'elle doit signifier l'action qui est en propre celle du sacrement et aucune autre action que celle-là.

C'est ce qu'a senti Dom Botte, sans s'en expliquer clairement; c'est ce que l'occlusion historiciste du R. P. Jungmann induit celui-ci à ne pas comprendre: «*quod pro vobis* (ou *pro multis*) *confringetur* a donc dû être sciemment supprimé, entre le IV^e et le VII^e siècle, pour un motif que nous ignorons [Botte, p 61, émet l'hypothèse que la suppression pourrait tenir à la simplification du rite de la fraction. C'est peu vraisemblable]» ([174]2).

31. La forme d'un sacrement est la forme d'une action. Ce principe norme l'ontologie même du sacrement.

La forme d'un sacrement doit en effet signifier *cette* action qui est propre à sacrement dont elle est la forme, et *cette* action-là seulement. Si une autre action est également signifiée par mode d'action, c'est-à-dire par un second verbe, il s'ensuit une confusion au moins latente entre cette seconde action et l'action qui est propre sacrement. Et comme le sacrement n'opère qu'en signifiant, toute confusion concernant le «modus significandi» entraîne ipso facto un doute concernant la validité. La forme d'un sacrement a, ex se, une valeur catéchétique; et il convient que cette valeur soit rendue maximale, si c'est possible. Mais c'est évidemment un désordre contre nature que de porter si peu que ce soit détriment à la fin essentielle, en vue de favoriser une fin subordonnée.

La forme de l'Eucharistie doit signifier une action en train de s'accomplir, seulement en l'instant où s'accomplit l'action sacramentelle qui est réalisée sur l'autel, savoir le Sacrifice; seulement à cet instant, et pas avant. Signifier une autre action, comme action, avant que ne le soit l'action sacrificielle qui est propre à l'Eucharistie, entraîne simultanément: que la «forme» est composée, puisqu'elle comporte deux temps verbaux différents; et qu'il y a, entre les deux actions exprimées par ces deux temps, possibilité de confusion.

Or le sacrifice s'accomplit dans la seconde Consécration; seconde évidemment parce qu'il y en a une première. Il s'ensuit que, d'une part la forme de la seconde Consécration doit comporter deux verbes en vue d'exprimer une action *en train de s'accomplir*; et que, d'autre part, sous peine de confusion, la forme de la première Consécration doit signifier l'action dont elle est la mesure, non pas comme étant en train de s'accomplir, mais comme étant accomplie: Hoc est. Nous l'avons déjà noté avec saint Thomas: «per "hoc" enim significatur id quod est finis, quod significando efficitur» ([191] 21).

Telles sont, pour la confection de l'Eucharistie, les normes qui tiennent à l'être même.

Les normes de cette sorte, les normes de l'ontologie, sont si immanentes que, ou bien elles s'imposent nécessairement en ce qui subsiste, ou bien elles rendent impossible que quoi que ce soit subsiste. C'est cela qu'à la fois confirment et manifestent l'éventuelle suppression (Jungmann dixit), et la nouvelle instauration (Paul VI fecit) de la clause «quod pro vobis tradetur». Expliquons-le.

32. L'«instauration» de la forme nouvelle confirme, «a contrario» et en fonction de la phénoménologie ecclésiale, que la forme de l'Eucharistie doit être *simple* au sens précisé (31).

– Cette confirmation «a contrario» concerne l'aspect négatif de la norme que nous avons rappelée: la rupture de l'unité entraîne l'impossibilité d'exister. L'instauration du N.O.M. en a inauguré la ruine, parce qu'elle a dédoublé la «forme» qui en est le principe d'unité.

Que cette ruine soit commencée sinon imminente, l'observation le montre. Le nombre des N.M. célébrées dans chaque contrée diminue continuellement, plus encore celui des N.M. célébrées effectivement selon le N.O.M. N'était l'assistance surnaturelle promise à l'Église, à seule vue humaine, tout serait voué à disparaître. C'est ce qu'estiment confusément, mais non sans jugement, la masse sans cesse croissante des humains qui n'ont plus, pour la «nouvelle église», quelque considération que ce soit.

– Ce fait, globalement observé, suffit à confirmer que rompre l'unité c'est détruire. Il est cependant structuré d'une manière qui en précise la portée sémantique, et en accroît par conséquent la valeur probative.

En effet, la désintégration d'un vivant, et même d'un «être de nature», s'accompagne en général d'une réaction qui tend à l'amortir. Le lit d'une rivière qui cesse de couler présente souvent le phénomène caractéristique de contre-pente. Un doit donc attendre qu'une rupture d'unité se manifeste en deux symptômes dont les caractères apparemment contraires confirment précisément la commune origine. Le principe véritable de l'unité étant détruit, d'une part l'unité elle-même subit une sorte de dégradation en chaîne, comme l'écrou mal serré est dévissé par les trépidations; d'autre part, l'être étant indissociable de l'un, un pseudo-principe se reconstitue sans cesse et assure provisoirement une unité diminuée.

Or, nous l'allons voir, ces deux symptômes sont l'un et l'autre clairement observables dans la phénoménologie actuelle de la N.M.

– La désintégration en chaîne est spectaculaire.

Dans toutes les régions, sauf peut-être l'Italie, les fidèles, agacés ou désinvoltes, portent le même témoignage: «il n'y a pas deux messes pareilles, chaque prêtre a sa messe». Nous ne disons pas que c'est ce qui doit être, nous disons que c'est comme ça. Et nous ajouterons d'ailleurs (III) que, cela, l'autorité l'a prévu, et par conséquent *voulu*. La loi de désintégration est trop connue, pour que les hauts responsables du Vatican l'aient ignorée. Ils ont porté atteinte au principe de l'unité, en escomptant, en vue du résultat qu'ils visaient, le jeu de cette loi dont ils ont par le fait même confirmé la portée.

– La polarité exercée par un pseudo-principe d'unité est également manifeste, et voici en quoi elle consiste.

Les prêtres qui utilisent la forme nouvelle se divisent en trois groupes: ceux qui s'efforcent d'entendre cette forme au sens divisé et estiment, à tort nous le montrerons (III), célébrer ainsi une messe valide; ceux qui s'appliquent à suivre correctement le N.O.M. et en entendent la forme au sens composé; ceux qui suivent 'approximativement le N.O.M. et n'en prononcent la forme que «materialiter».

Et l'expérience montre que certains prêtres passent du premier groupe dans le second, ou du second dans le troisième, mais *non inversement*. Le changement en sens inverse, lorsqu'il se produit, aboutit, non à la N.M., mais à la reprise de la Messe traditionnelle. Ces retours encore rares sont chaque jour plus nombreux. Mais c'est là une autre question.

Cela étant, le pseudo-principe qui assure une unité diminuée, c'est, en l'occurrence, la forme nouvelle prise au sens composé.

Pseudo-principe d'unité, parce que la forme qui est, pour un sacrement, le véritable principe de l'unité doit signifier l'action qui est en propre celle de ce sacrement (31); tandis que la forme nouvelle prise au sens composé, signifie une action qui n'est pas celle du sacrement. Et c'est parce qu'elle est seulement un *pseudo*-principe d'unité, qu'elle ne peut ni susciter l'intérêt ni justifier l'effort des prêtres qui passeraient du troisième groupe dans le second.

Principe *apparent* d'unité diminuée, la forme nouvelle prise au sens composé l'est également; parce que c'est ce sens-là, le sens composé et non le sens divisé, qu'on donne spontanément à une formule, si on use de celle-ci au cours d'une action ([182] 1). C'est la raison pour laquelle la forme nouvelle est, nous l'avons vu ([182] 2), si insidieusement fallacieuse. Et c'est également pour cette même raison, qu'aucun prêtre ne passe du second groupe dans le premier. C'est, psychologiquement, trop difficile; et cette difficulté, accrue d'ailleurs par les recyclages périodiques, n'est pas compensée par un enjeu trop précaire.

– Concluons. La phénoménologie de la N.M. se présente pour quiconque, comme étant un incoercible pullulement. Le tronc gangrené prolifère une multitude de néo-nouvelles messes. Voilà le fait. Qu'il soit contraire à l'unité de l'Église, c'est clair. Que les objurgations factices émanant des évêques, capitaines de déroute, soient des «coups de cymbale» (I Cor. XIII, 1), c'est pour le moins aussi clair.

Il y a cependant davantage. L'analyse précise des données observées, y décèle les symptômes propres qui sont organiquement consécutifs à l'éviction d'un principe d'unité. Ôtée la clef de voûte, plus ou moins rapidement mais irrémédiablement, tout l'édifice croule. Écartée la forme traditionnelle qui est, pour la Consécration, le véritable principe de l'unité, tout ce qui était *la* Messe s'écroule en un amas a-morphe, sans FORME. C'est le contraire qui eût été surprenant.

Encore faut-il comprendre la leçon des faits. Les séquelles qu'entraîne l'«instauration» de la forme nouvelle, prouvent que la forme d'un sacrement, celle en particulier de l'Eucharistie qui est le sacrement par excellence, doit signifier l'action qui est en propre celle du sacrement, et aucune autre action que celle-là.

33. «Découvrir les sources liturgiques les plus anciennes» a montré, ou l'aurait dû, que, toujours et même dès les premiers siècles, l'intention de l'Église a été que la forme de l'Eucharistie fût *simple*, au sens précisé (31).

1. Il convient et il suffit d'examiner la seule difficulté à laquelle paraît se heurter cette affirmation.

Cette difficulté consiste en ce que *quod pro vobis tradetur* a pu être intégré, durant les premiers siècles, à la forme de la première Consécration ([174] 2).

a) Nous admettons donc, *dato non concessio* ([174] 3), qu'il en fut ainsi.

b) Et, posé qu'il en a été ainsi, alors il faut *affirmer catégoriquement que* «quod pro vobis tradetur» a été sciemment supprimé entre le IV^e et le VII^e siècle ([174] 2).

2. Or, les deux conditions a) et b), prises ensembles, prouvent que l'intention de la primitive Église a été que la forme de la première Consécration soit *simple*. Si, par manque de clairvoyance ou de vigilance, cette forme a été, aux premiers siècles, non-*simple*, ainsi que l'est la forme «nouvelle», cette aberration de langage a été rectifiée quand on en a pris conscience. Et le fait qu'elle a été désavouée «sciemment», prouve qu'elle trahissait l'intention véritable; laquelle consistait par conséquent, dans l'Église, dès les premiers siècles, à entendre d'une manière *simple* la forme de la première Consécration.

3. Concluons. La meilleure connaissance des sources, dont il est fait mention à deux points de vue dans *Missale Romanum*, loin de justifier l'adjonction de *quod pro vobis tradetur*, en montre au contraire le caractère insolite et inorganique. Il se trouve ainsi confirmé que la raison de cette adjonction est exotérique; en tant qu'adjoint à la forme traditionnelle: *Hoc est enim Corpus meum*, «quod pro vobis tradetur» est d'importation taizéenne.

Il reste à examiner comment la «meilleure connaissance des sources» a été en quelque sorte dévoyée.

[195] C'est pour ainsi dire à contre-Sagesse, que se trouve mise en œuvre la connaissance des sources, pour justifier l'«instauration» du N.O.M.

1. La connaissance des sources étant précisée comme ci-dessus ([193] 33, 1a) b)), la question est de savoir comment elle éclaire le présent? Et, d'ailleurs, réciproquement? Le présent, c'est l'«instauration» du N.O.M., c'est, plus précisément, l'insertion de *quod pro vobis tradetur* dans la forme traditionnelle.

Or n'est-il pas évident que le passé et le présent s'éclairent l'un l'autre mutuellement? C'est cela qu'insinue Paul VI, à savoir que la nouvelle forme est tout simplement la forme utilisée aux premiers siècles, «découverte dans les sources liturgiques les plus anciennes».

Nous admettons qu'il en est ainsi, *dato non concessio* nous le répétons. Mais s'ensuit-il que le passé éclaire le présent, dans le sens précis qui effectivement est mis en œuvre, à savoir que ce qui [a pu être] justifié dans le passé, le soit *ipso facto* dans le présent? L'admettre a priori, exigerait de reconnaître comme étant vrai le principe de l'historicisme qui, comme tel, est faux. La question demeure donc ouverte.

2. La forme non-*simple*: *Hoc est enim corpus meum quod pro vobis tradetur*, [supposé qu'elle ait été utilisée], a eu, durant les premiers siècles, avant la suppression de la clause *quod pro vobis tradetur*, une portée différente de celle qu'elle a maintenant, après la «réinstauration» de la même clause.

Il suffira ici d'indiquer ce en quoi consiste cette différence de portée, sur laquelle nous reviendrons (III). La forme non-*simple* est *objectivement* équivoque, au XX^e siècle comme au I^{er} ([16]-[17]). La différence ne concerne pas le libellé même de la forme, mais *l'intention signifiante* dont ce libellé est en fait *l'expression signifiée*.

L'intention de l'Église primitive a été, nous venons de le voir ([193] 33, 2), d'entendre la forme d'une manière *simple*; l'intention signifiante de l'Église était donc non équivoque. Au contraire, l'intention signifiante que véhicule l'instauration de la forme nouvelle est double, puisqu'en fait, irrécusablement, elle comporte de rendre possible l'usage de cette forme aux protestants.

Il s'ensuit, nous l'expliquerons ([22]-[27]), que le décret de promulgation est non valide; d'où résulte, nous l'expliquerons également que le N.O.M. est non valide. Tandis qu'éventuellement

célébrée avec la même forme, *avant* que celle-ci ne fût « simplifiée », la Messe était valide. Autre chose une équivocité « per accidens », autre chose l'équivocité calculée.

Nous ne disons donc pas, comme on nous l'imputera probablement, que l'adjonction de « quod pro vobis tradetur » suffise à rendre la Consécration non-valide.

Nous avons même expliqué ([172] 32), que si on réussit psychologiquement à « intelliger » au sens divisé la forme nouvelle, il n'est pas impossible de lui donner le sens de la forme traditionnelle, Et c'est précisément pour cette raison que, si la forme non simple a été utilisée durant les premiers siècles, les célébrations dont elle fut la norme ont été valides.

Si, dans la conjoncture actuelle, user de la forme nouvelle entraîne ipso facto la non-validité, c'est en vertu de trois causes en fait indissociables et superposées.

La première est évidemment l'adjonction du « quod pro vobis tradetur » ; et, uniment, l'ambiguïté *objective* qui en résulte pour la forme non-*simple*.

La seconde cause consiste en ce que l'intention signifiante de l'Autorité est sciemment ambiguë (III).

La troisième cause enfin, est ce que nous appellerons « le principe de l'intention droite », savoir : le ministre qui use de telle forme pour confectionner un sacrement, prend ipso facto l'intention de l'Autorité qui a promulgué cette forme ([22]-[27]).

3. Errare humanum est, perseverare diabolicum.

L'homme est tombé par orgueil : « Vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal » (Gen. III, 5). C'est justice immanente qu'il soit soumis, non plus seulement à l'ignorance qui est congénitale à la condition de créature, mais également à l'errance qui consiste à estimer que l'on connaît alors qu'en réalité on ignore. Et comme l'orgueil fut et demeure à l'origine du péché, il en est la consommation. Non seulement on ignore, maie au lieu de s'en humilier on s'en glorifie. Et c'est par jactance (I Tim. VI, 4) et par superbe (I Jo. II, 16), qu'on affirme comme si on savait et qu'on récuse tout ce qui s'oppose à ce que l'on veut paraître savoir.

L'expérience quinze fois séculaire de l'Église confirme, par la Vie, que la forme de l'Eucharistie doit être *Hoc est corpus meum* ; forme que la Tradition tient comme étant les paroles du Seigneur. Mais voici qu'on fait une découverte : il n'est pas impossible qu'une forme non-*simple* ait été utilisée durant les premiers siècles. Alors il faut immédiatement tenir compte de cette découverte ; il faut en proclamer le résultat aléatoire comme s'il était une certitude absolue. Et cette certitude est censée devoir l'emporter : au point de vue historique, sur une tradition pour le moins aussi bien établie ; et, au point de vue doctrinal, sur l'expérience négative qui a abouti au rejet de la forme non-*simple*.

Ce comportement revient donc à faire prévaloir les données de la raison sur l'autorité de la foi, à ériger en absolu ce qui par nature est subordonné. C'est très précisément le contraire de l'ordre, et par conséquent de la sagesse.

[196] Conclusion. L'« instauration » du N.O.M., soit qu'elle inaugure la forme non-*simple* « hoc est enim corpus meum quod pro vobis tradetur », soit a fortiori qu'elle remette cette forme en vigueur, est, aussi bien par le contenu promulgué que par le processus engagé, incompatible avec la sainteté de l'Église.

L'instauration du N.O.M. déclare en effet faire état d'une meilleure connaissance des sources ; mais cette déclaration recouvre une tromperie. Car, loin de fonder la reprise de la clause *quod pro vobis tradetur*, la meilleure connaissance des sources prouve que cette clause a été abandonnée, et qu'elle

ne peut plus avoir actuellement la portée qu'elle a eue dans le passé, à supposer qu'elle ait été effectivement utilisée.

Or, il ne peut être inspiré par l'Esprit de Vérité, parce qu'il procède d'une maléfique duplicité, d'introduire, *sous un prétexte fallacieux*, une clause qui soulève les plus graves difficultés, dans un domaine où *il faut*, et où il régnait, une absolue clarté.

L'Église est sainte en son Chef, «qui se sanctifie pour elle» dans l'Esprit de Vérité. L'Église est sainte en étant «Gardienne Maîtresse et Mère» dans la communication qu'accomplit l'Esprit de Vérité. Il est impossible que soit d'Église ce que ne peut inspirer l'Esprit de Vérité.

Nous avons ainsi établi la majeure du syllogisme ci-dessus ([12]) exposé.

Nous en reproduisons la conclusion, déjà énoncée [13].

Si la n.m. était valide, elle serait «d'Église», au titre de finalité immanente à l'Église.

Et comme la forme ou essence, et la fin, sont «un», la n.m., supposée valide, serait con-forme, respectivement, à chacune des notes de l'Église.

Or il eut de plus en plus probable, le temps s'écoulant, que le n.o.m. et les célébrations dont il est la norme, sont NON-CONFORMES à chacune des notes de l'Église respectivement, notamment à la sainteté, nous venons de le montrer.

Donc, il est de plus en plus probable, le temps s'écoulant, que le n.o.m. a toujours été invalide.