



La veille de sa Passion, Jésus a célébré la Pâque juive actualisant la libération hors d'Égypte. Il a lu ou entendu le verset biblique instituant cette fête, la plus grande de son peuple : « Ce jour-là, vous en ferez mémoire (hébreu *zikaron*) et vous le fêterez comme une fête pour Yahvé, dans vos générations vous la fêterez, c'est un décret perpétuel » (*Exode* 12,14). Recevant le Salut du Père par la grâce de cette liturgie, Jésus y inscrit le don qu'il fait de sa vie à Dieu et aux hommes, pour que ce don soit à son tour fêté et actualisé par ses disciples au cours des temps, jusqu'à sa Parousie. « Ceci est mon corps, donné pour vous ; faites cela en mémoire (grec *anamnesis*) de moi » (*Luc* 22,19). Et depuis lors les chrétiens font mémoire du mémorial du Seigneur Jésus, ils célèbrent, dimanche après dimanche, et même parfois quotidiennement, la Pâque du Messie d'Israël. Qu'est-il engagé dans ce rite au triple plan de l'anthropologie, de l'ontologie et de la théologie ?

Anthropologie

La mémoire est partie prenante de la culture humaine. Comme l'a montré Emmanuelle Hénin, elle élabore une esthétique par l'intégration des sensations corporelles à l'intériorité humaine et surtout par l'expérience d'universalité qu'elle rend possible. « Quand le souvenir est suscité par une œuvre d'art, l'émotion est d'emblée épurée de sa contingence et acquiert une dimension universelle qui permet au lecteur ou au spectateur de la ressentir à son tour¹ » Quoique décalée par rapport à ce que nous appelons habituellement « œuvre d'art », l'Eucharistie accomplit bien une telle expérience en ceux qui y participent. La liturgie catholique ne craint pas, en effet, de mobiliser les cinq sens : la vue, par l'architecture de l'édifice sacré, les habits liturgiques, les cierges, la statuaire ou éventuellement les icônes ; l'ouïe, par la Parole proclamée

¹ Emmanuelle HÉNIN, « La mémoire – Expérience spirituelle et expérience esthétique », dans ce cahier, p. 54.

solennellement, les prières prononcées par le prêtre et les fidèles, les chants, la musique ; l'odorat, par l'encens présentement brûlé ou même par le reliquat de cette odeur venant des célébrations passées ; le toucher, par les signes de croix, les prostrations et le rite de la paix ; enfin le goût, par le pain et le vin consacrés et consommés. Tout cet ensemble signale que l'on a quitté le cours habituel de l'existence pour entrer dans un autre monde, celui du Christ qui enseigne son peuple et s'offre à lui en l'offrant, avec lui, au Père.

Certes, il se peut que notre affectivité reste de marbre, du fait de notre manque de présence à l'acte liturgique ou pour d'autres raisons ; il se peut aussi qu'elle soit brusquement éveillée au mystère de la présence du Christ, jusqu'à l'épreuve d'une émotion intense. Nous saisissons mieux, alors, que le Christ n'a pas sauvé les hommes à distance de leur sensibilité affective mais en s'y immergeant totalement. Tout, dans ses paroles et ses actes, est admirable de beauté parce que la beauté suprême dérive de l'amour. Et si le Christ nous demande de faire mémoire de la Cène pour recevoir la Croix, n'est-ce pas en raison du fait que « la mémoire est indissolublement liée à l'amour et à la beauté² » ? Amour et beauté goûtés par le chrétien parce que goûtés et vécus, avant cela, par Jésus-Christ. Jésus a souffert pour nous, mais il a aussi éprouvé une grande joie à nous aimer. Sa souffrance, sa joie, il veut nous les communiquer à même notre sensibilité car celle-ci a aussi droit à l'Évangile. Le mémorial eucharistique n'est-il pas le vecteur privilégié (quoique non exclusif) d'une telle communication ?

L'intelligence est aussi convoquée par la célébration liturgique. L'univers des symboles en lesquels elle se déploie révèle à quel point, depuis la Création du monde, Dieu agit pour le Salut de ses enfants. Écrivant en un moment de crise pour la raison, Proust pressentait combien le travail de la mémoire permettait de dépasser l'uniformité désespérante du positivisme et du scientisme. On peut parler à ce sujet d'épiphanie – ou manifestation d'un ordre transcendant –, non pas produit par les gestes rituels mais simplement accueillis par eux. « L'épiphanie révèle la signification essentielle de quelque chose³ », ici de la mort et de la résurrection du Christ passées dans le Saint Sacrement de l'autel. Là où le

Thème

phénomène appréhendé par les sciences s'avère dépourvu de profondeur, le mémorial eucharistique, repassant année après année aux mêmes lieux scripturaires, donne d'en goûter l'inépuisable fécondité. La véritable intelligence, celle du moins qui participe au Salut, ne cherche pas la distance et la neutralité propices à l'objectivité, mais au contraire désire plonger au cœur même de la Vérité, avec tout ce que l'homme charrie de préoccupations existentielles. On pourrait invoquer ici le retournement imprévu du « voir » à « l'être vu », thématized à plusieurs reprises par la Sainte Écriture. « Au Seigneur qui lui parlait, Agar donna ce nom : "Tu es El-Roï (c'est-à-dire : le-Dieu-qui-me-voit)", car elle se demandait : "Ai-je bien vu ici, de dos, celui qui me voit ?" » (*Genèse 15,13*). L'eucharistie nous libère de la passion de dominer les choses par l'objectivation (« je veux voir par moi-même ! ») et nous apprend le grand enjeu de l'être humain : être vu par Dieu et recevoir de lui les coordonnées de mon savoir.

Toute une économie de l'intelligence est implicite dans ce retournement, plus que pressenti par la phénoménologie et l'herméneutique contemporaines à travers la catégorie de l'*Ereignis* (« événement »). Voici comment Jean Grondin la présente dans la ligne de Heidegger et de Gadamer – proposant ainsi une authentique définition de l'épiphanie symbolique⁴ :

Florent
Urfels

L'inspiration heideggerienne derrière la notion gadamérienne d'événement passe plutôt par le terme d'*Ereignis*, qui est assurément un maître-mot de la pensée du second Heidegger, mais que Heidegger entend d'une manière très particulière parce qu'il s'agit d'un « événement appropriant » où Heidegger fait jouer la connotation du propre (« *eigen* ») et du regard (« *äugen* »). Ce mot devient donc très mystérieux dans les traductions françaises. Or Gadamer le comprend, comme le fait spontanément toute oreille allemande, à partir de son sens premier, celui d'événement. Mais l'événement qui intéresse Gadamer, ce n'est pas le jeu complexe de l'être qui se cache et qui dans son retrait se donne, c'est l'événement de la compréhension ou la part d'événement en toute compréhension : la compréhension n'est pas affaire de maîtrise et de contrôle, elle est un advenir, un événement dont nous faisons partie⁵.

4 Grondin est surtout soucieux de faire sentir la différence entre Heidegger et Gadamer, mais cela importe peu pour ce qui nous occupe ici.

5 Jean GRONDIN, « Le passage de l'herméneutique de Heidegger à celle de

Gadamer », in *Le Souci du passage : Hommage à Jean Greisch*, ed. Philippe CAPELLE, G. HÉBERT, and Marie-Dominique POPELARD, Paris, Cerf, 2003, p. 58.

À un premier niveau d'apparaître, c'est le fidèle qui s'empare (ou plutôt reçoit) le corps offert en mémorial. Mais plus véritablement c'est bien ce même fidèle dont le Christ s'empare, ainsi que l'atteste l'« amen » qu'il prononce devant l'hostie. Cet événement-retourne-ment est imperceptible dans le régime de l'objectivité qui ne voit pas le corps du Christ mais seulement un bout de pain. Il est en revanche saturé de sens dans le régime de la foi, acquiescement à l'événement pascal (le seul passé qui ne passe pas), approbation de et projection dans ce corps « dont nous faisons partie » : le corps du Christ.

Acquiescer est affaire de volonté. Après la sensibilité et l'intelligence, tel est le troisième élément anthropologique que rencontre le mémorial eucharistique. La liturgie de la Parole s'inscrit dans la continuité des lectures publiques de la Torah qui, nous rappelle Philippe Cazala, invitaient le peuple d'Israël à la conversion⁶. Mais cette conversion demeurerait fragile, soumise aux aléas d'une liberté humaine défaillante. Le prophète Jérémie en avait conscience, lui qui annonçait une nouvelle alliance où l'extériorité de la Parole divine au cœur de l'homme – en langage biblique, la conscience et la liberté – serait résolue.

Thème

Je mettrai ma Loi au plus profond d'eux-mêmes ; je l'inscrirai sur leur cœur. Je serai leur Dieu, et ils seront mon peuple. Ils n'auront plus à instruire chacun son compagnon, ni chacun son frère en disant : « Apprends à connaître le Seigneur ! » Car tous me connaîtront, des plus petits jusqu'aux plus grands – oracle du Seigneur. Je pardonnerai leurs fautes, je ne me rappellerai plus leurs péchés (Jérémie 31,33-34).

Philippe Cazala commente : « Lorsque le prophète Jérémie se souvient des paroles du Seigneur qu'il est prêt à dicter de nouveau après la destruction de son premier rouleau⁷, il apparaît comme le premier de ceux en qui Dieu a écrit sa Tora⁸ » et donc comme le premier en qui l'oracle de la nouvelle alliance trouve sa vérité, une vérité évidemment éthique puisque la Tora appelle sa mise en pratique.

Pourtant Jérémie n'est encore que le *typos* de cette obéissance totale qui sera celle du Christ sur la Croix. Or c'est bien le Christ

6 Philippe CAZALA, « Les prophètes de l'Ancien Testament – Entre histoire et mémoire de la révélation », dans ce cahier p. 60 et suiv.

7 Voir Jérémie 36.

8 Philippe CAZALA, « Les prophètes de l'Ancien Testament », *op. cit.* dans ce cahier, p. 66

qui, identifiant sa volonté humaine à la volonté de Père, nous communique dans l'Esprit-Saint sa propre obéissance. Chaque baptisé reçoit, sous la forme matérielle du sacrement eucharistique, l'amour du Christ pour Dieu et pour ses frères accomplissant la Parole entendue et méditée quelques minutes auparavant dans la liturgie. Ainsi seulement Dieu peut-il inscrire sa Tora – sa Parole, le Christ ! – dans nos cœurs. Et ce faisant notre cœur se tourne vers le Christ pour s'offrir, avec lui et en lui, au Père, conformément à la formule liturgique de l'anamnèse : « *memores [...] offerimus...* », « faisant mémoire [...] nous t'offrons ... ». C'est en faisant mémoire que l'on peut s'offrir, non dans la solitude hautaine du héros crédité de quelque action extraordinaire, mais dans l'humilité de celui qui, à travers la grisaille des petits actes du quotidien, veut y recevoir la grâce de Dieu. Le désir que porte tout chrétien, et sans doute tout être humain, de se donner, sans reste, à son Créateur, devient alors effectif dans la communion eucharistique. Le « sang de la Nouvelle Alliance », avec sa référence à Jérémie 31, ne dit pas autre chose.

Ainsi l'Église s'offre à Dieu, comme société et comme rassemblement d'une multitude de libertés individuelles, dans le mémorial même par lequel elle offre le Christ à Dieu. Cela, parce que le Christ en a voulu ainsi et que cette passivité – se laisser offrir par un autre que soi-même – est un constituant essentiel de sa Passion. Hans Urs von Balthasar l'exprime avec des paroles fortes :

Florent
Urfels

Ce qui vient d'être dit ne s'explique que si on comprend le « Faites ceci en mémorial de moi » comme l'institution, par Jésus, d'une action propre de l'Église, qui peut avoir lieu dès que lui-même, dans la passion, devient le sujet passif dont on dispose. Avant que Jésus, de par la volonté du Père, soit livré aux mains des pécheurs, il se livre lui-même aux mains de l'Église, et plus précisément de ceux qui doivent, dans l'Église et pour elle, assumer le rôle de ce qui était jusque-là sa responsabilité personnelle⁹.

Luther avait contesté avec force toute dimension sacrificielle à l'Eucharistie, au motif de la passivité humaine face au Salut. Ce à quoi avait répondu le concile de Trente en affirmant, avec toute la Tradition, qu'elle est bien un « *verum et proprium sacrificium*¹⁰ »,

9 Hans Urs von BALTHASAR, *La dramatique divine*, t. 3, L'action, Culture et Vérité, Namur, 1990, p. 370.

10 Décret sur le très saint sacrifice de la messe, Prologue (17 septembre 1562).

pas différent pourtant du sacrifice du Christ. Cela, non par une sorte de « machinerie rituelle » visant à convaincre le fidèle qu'il est, d'une manière obscure, présent au pied de la Croix chaque fois qu'il assiste à la messe, mais parce que telle a été la volonté du Christ au soir de sa mort. La passivité la plus profonde est ici du côté du Christ plutôt que du côté du fidèle. Passivité ou Passion...

Ontologie

On sait que depuis le concile de Latran IV et la sacramentaire médiévale le vocabulaire ontologique de la substance et de l'accident a été privilégié par le Magistère pour rendre compte de la conversion du pain et du vin en corps et sang du Seigneur. Le concile de Trente revient sur la question et déclare ce langage « *aptissime* », « très apte » à éclairer le mystère¹¹. On sait aussi que, dans la suite de la critique heideggerienne de la métaphysique, ce même langage a été accusé d'enfermer le sacrement dans la logique de l'instrumentalité, du « moyen disponible », du « *Zuhandenheit* », alors qu'il s'agit bien plutôt d'un don amoureux et personnel¹². Certes, l'usage de la copule *estin* dans les paroles de l'institution¹³ ne suffit pas à légitimer une métaphysique de la substance, d'inspiration aristotélicienne. Si l'on veut explorer le lien entre Eucharistie et ontologie, n'est-ce pas le « mémorial¹⁴ » qui esquisserait le chemin ?

La puissante reprise de la réminiscence platonicienne par saint Augustin est ici éclairante. Préférant le vocabulaire de l'*æternitas* à celui de l'*esse*, Augustin remarque que si l'éternité est au-delà des limites de la temporalité, c'est néanmoins dans le dynamisme de la mémoire que nous pouvons y avoir accès. Il y a là un mode d'accès paradoxal à l'ontologie, car bien que l'être soit immanent à tous les étants, il n'est pas perçu comme tel. Anne de Saxcé y insiste : « ce qui est ici refusé à l'éternité, c'est qu'on puisse la penser sur le mode de la présence immédiate (dans une sorte de relation mystique) ou médiate (au moyen de la re-présentation). L'éternité est présente d'un présent auquel on accède par la mémoire, qui n'est ni plénitude, ni coïncidence¹⁵. » Paradoxe qui invite à articuler acte de

11 Décret sur le très saint sacrement de l'Eucharistie, canon 2, (11 octobre 1551).

12 L'ouvrage de Louis-Marie CHAUVET, *Symbole et sacrement*, Paris, Cerf, 1987, a fait date dans ce domaine.

13 Luc 22,19 : « τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου... ».

14 Luc 22,19 : « ... τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. »

15 Anne de SAXCÉ, « Se souvenir de Dieu selon saint Augustin », dans ce cahier p. 74.

l'homme (réminiscence) et acte de Dieu (illumination). C'est en faisant mémoire que l'on s'ouvre au recueillement de ce qui n'a jamais été connu auparavant – et l'on voit ici combien Augustin s'éloigne du platonisme comme d'une certaine épistémologie de l'*apriori*, pré-kantienne, à laquelle on a voulu le réduire¹⁶. La mémoire est ainsi ouverture à l'éternité, mais une ouverture qui demeure telle et ne peut jamais l'enclorre dans les puissances de l'âme. Elle invite à un ultime dépassement, au-delà d'elle-même : « J'irai au-delà de cette puissance qui est mienne, appelée "mémoire", j'irai au-delà pour m'élancer vers toi, douce Lumière¹⁷. » De ce dépassement, le moteur et l'indice de vérité est la joie de l'âme (*gaudium, laetitia, hilaritas, exsultatio, iubilatio...* la richesse du vocabulaire d'Augustin est l'indice de sa divine perfection¹⁸), joie nostalgique de notre condition originelle, à jamais perdue, mais aussi et plus encore joie pleine d'espérance de la béatitude eschatologique que Jésus nous promet.

C'est précisément à ce point que l'on peut raccorder l'expérience de l'être – ou de l'éternité – à l'Eucharistie, même si Augustin n'élabore pas cette perspective. En effet, tous les récits d'institution (*Matthieu* 26, 26-29 ; *Marc* 14, 22-25 ; *Luc* 22, 15-20 ; *1Corinthiens* 11, 23-26) mentionnent un dit de Jésus relativement au Royaume, appelé dans les ouvrages savants « *logion* eschatologique ». Ainsi dans l'évangile de Matthieu : « désormais je ne boirai plus de ce fruit de la vigne, jusqu'au jour où je le boirai, nouveau, avec vous dans le royaume de mon Père » (*Matthieu* 26, 29). La signification est celle d'une abstention puis d'une non-abstention, la difficulté étant de saisir la durée de l'abstention. Court-elle de la mort de Jésus à la Parousie ? Ou bien de la mort de Jésus à sa Résurrection ? La conclusion de l'évangile (« je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde »), reprenant le *meth' umôn* du *logion*, rend au moins possible la deuxième interprétation¹⁹. Par conséquent le Christ n'est pas le seul à entrer dans la plénitude du Royaume par sa résurrection ; il convie au banquet eschatologique ses disciples encore pris dans le temps de l'histoire.

Florent
Urfels

16 Anne de Saxcé cite ici P. Agaësse, « Critique de la réminiscence platonicienne », BA 16, p. 624.

17 *Conf.* X, 17, 26, cité par Anne de Saxcé, dans ce cahier p. 76.

18 Anne de SAXCÉ, « Se souvenir de Dieu selon saint Augustin », dans ce cahier p. 79.

19 Pour l'histoire complexe de l'interprétation de ce *logion*, je me permets de renvoyer à mon article : « Vin eucharistique et élection d'Israël », *La Maison-Dieu* 280, 2014/4, p. 79-98.

La coupe eucharistique donne un ancrage céleste à l'Église dont on peut dire qu'elle n'est pas une préfiguration dégradée du Royaume mais déjà la présence de ce Royaume de Dieu sur la terre. Le Concile Vatican II ne s'exprimera pas autrement : « l'Église, pourvue des dons de son fondateur²⁰, et fidèlement appliquée à garder ses préceptes de charité, d'humilité et d'abnégation, reçoit mission d'annoncer le Royaume du Christ et de Dieu et de l'instaurer dans toutes les nations, *formant de ce Royaume le germe et le commencement sur la terre* » (*Lumen gentium* 5).

En conséquence le sacrement acquiert un pouvoir de révéler la destinée ultime de la Création tout entière, de sorte que la conversion eucharistique du pain et du vin n'est pas une sorte d'exception miraculeuse à l'ordre des choses mais plutôt une anticipation de ce que réalisera la Parousie. Dit autrement, la texture même des choses, le fond à partir duquel se déploie l'existence humaine et qui en est aussi la finalité, bref tout ce que la tradition philosophique a désigné sous le nom d'« être » a pour caractéristique essentielle d'être malléable à la donation de soi par amour. Ou encore : amour est l'autre nom de l'être ! Si le pain et le vin deviennent substance du corps et du sang de Seigneur, ce n'est pas par un « coup de force » ontologique imposé par Jésus en vertu de son omnipotence divine, mais par l'amour qui transforme la substance même de la réalité. Transformation ultime, définitive, eschatologique. La mémoire a capacité à recevoir la lumière de l'éternité parce que l'amour ne passera jamais (voir *1 Corinthiens* 13, 8) – *ens commune* des scolastiques, médiation entre les étants finis que nous sommes et qui nous entourent et l'*ipsum esse subsistens* qu'est Dieu.

Arrivé à ce stade plusieurs possibilités s'offrent à la théologie comme reprise réflexive du donné de foi. On peut répudier le langage même de l'esse, arguant qu'il est peu biblique et inadapté à exposer la plénitude de la charité divine. On peut aussi garder le mot – et la pensée sous-jacente, c'est-à-dire toute une tradition philosophique d'origine grecque – en s'efforçant de le purifier des ambiguïtés pas toujours aperçues des théologiens qui en font usage. Le but serait alors d'élaborer une « métaphysique de la charité²¹ »

20 Au rang desquels il faut certainement compter les sacrements...

21 L'expression est de Lucien LABERTHONNIÈRE, anticipant dans son maître

ouvrage *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec* (1904) nombre des critiques adressées à la métaphysique aristotélico-thomiste par la théologie contemporaine.

proprement chrétienne, car dérivant du *magnum sacramentum* qu'est l'Eucharistie. On peut enfin conserver jusqu'au langage de la substance, tout en notant combien ce langage demeure marqué par l'incapacité humaine à recueillir et donc exprimer l'ampleur de la grâce eucharistique. Telle est la voie suivie par Catherine Pickstock dans son interprétation suggestive de la sacramentaire thomasiennne. Celle-ci en effet, guidée par les catégories aristotéliennes de substance et d'accident, aboutit à renverser complètement leur rôle originel lorsqu'elle les applique à l'Eucharistie. Car, dans la conversion eucharistique, ce sont les accidents qui demeurent inchangés et la substance qui devient autre ! Faut-il parler d'absurdité de la foi ? Ou d'impertinence de la métaphysique aristotélienne ? Ni l'un ni l'autre : la métaphysique de la substance conserve sa vérité, et si elle bute sur une auto-contradiction quand on la mobilise pour rendre compte du mémorial eucharistique c'est pour dire néanmoins quelque chose d'important :

Les accidents révèlent maintenant la créaturité dans sa plus haute vérité, car ils subsistent directement dans l'Être, totalement transparents à l'acte divin dont ils sont l'effet créé, et donc totalement accordés à leur finalité en tant que signes et sacrements, d'une certaine manière plus pain et vin qu'ils ne l'ont jamais été²².

Florent
Urfels

Une chose est néanmoins certaine : ce n'est pas à l'ontologie de normer le mystère, mais bien au mystère d'irriguer l'ontologie. Car l'ontologie est acte avant que d'être pensée, et le Christ était parfaitement homme jusque dans l'institution du sacrement. Les choses sont ce que nous en faisons. « Jésus prit du pain et dit : "ceci est mon corps" ».

Théologie

Qu'il soit d'abord entendu que je parle ici de « théologie » au sens ancien, patristique, du mot : ce qui concerne Dieu dans le mystère de sa vie, par opposition à son acte créateur et rédempteur.

Le point de départ réside dans l'application régulière, par l'Ancien Testament, du verbe « se souvenir » (en hébreu : *zakar*) à Dieu lui-même. Quand Dieu annonce à Moïse qu'il va libérer le peuple

²² Catherine PICKSTOCK, *Thomas d'Aquin et la quête eucharistique*, Genève, Ad Solem, 2001, p. 65.

d'Israël de la servitude en Égypte, il précise : « je me suis souvenu de mon alliance » (*Exode* 6, 5). Inversement le psalmiste fait appel à la miséricorde divine par la demande : « Ne te souviens pas des péchés de ma jeunesse » (*Psaume* (24) 25,7). On parlera certes d'anthropomorphisme, il n'en demeure pas moins que le registre de la mémoire n'a pas été choisi au hasard par les auteurs inspirés pour désigner la capacité de Dieu à se laisser affecter par sa création. Et c'est précisément ce point qui est délicat à penser, dans la mesure où la perfection divine nous conduit plutôt à la représentation inverse d'un Dieu totalement absorbé dans la contemplation de soi et sans nul rapport avec le fini (ce que l'on constate dans la profonde réflexion que mène Aristote sur la *noêsis noêseôs*, en *Métaphysique Lambda*).

La mémoire rend présent l'absent. Ce qui n'est plus, parce que cela est passé, nous pouvons en quelque manière le rendre présent en nous par l'acte du souvenir. Et précisément, face à Dieu et à son infinité de vie et d'être, toutes les choses sont pour ainsi dire absentes, non pas qu'elles seraient temporellement disparues, mais dans leur absence de consistance ontologique propre. En bonne logique, ce n'est pas l'être de Dieu qui fait problème, plutôt celui de la créature ! Si, pourtant, la Révélation nous apprend que notre existence n'est pas un épiphénomène illusoire, mais qu'elle dérive d'une décision libre de Dieu, si, plus encore, notre salut importe à ce point à Dieu qu'il envoie son propre fils dans notre histoire pour nous ramener à lui, au prix de la Croix, alors l'absent que nous sommes est bien présent à Dieu. Dieu se souvient de nous. Ce que l'on peut reformuler autrement : d'une part la créature est bien distincte de Dieu, elle n'est ni une apparence trompeuse ni un « morceau » de Dieu, comme dans les divers systèmes monistes ; d'autre part, la créature n'est pas séparée de Dieu, c'est-à-dire que Dieu n'est pas distinct de nous. Saint Thomas dira :

Les relations signifiées par les noms attribués à Dieu temporellement [comme « Créateur », « Seigneur »] sont « de raison » (*rationis*) seulement en Dieu ; tandis que les relations correspondantes dans les créatures sont réelles (*secundum rem*)²³.

23 Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I a, q. 13, a. 7, ad 4.

Revenons à l'Eucharistie. Elle est mémorial institué par le Christ, dans un double sens. D'abord pour que nous fassions mémoire de sa Passion salutaire, c'est-à-dire pour que cette Passion continue son œuvre au cours de l'histoire, chaque fois que nous célébrons les saints mystères. Nous avons esquissé les conséquences anthropologiques et ontologiques de ce premier aspect. Mais aussi pour que Dieu fasse mémoire de son Christ, c'est-à-dire le sauve de la mort qui déjà le recouvre de son ombre menaçante le soir de Pâque. Joachim Jeremias insiste à juste titre sur cet aspect de la Cène, peu valorisé dans les commentaires.

La question se pose : qui doit se souvenir de Jésus ? L'interprétation habituelle selon laquelle les disciples se souviennent est étrange. Mais cette interprétation n'est pas la seule possible, ni même la plus indiquée. Dans le NT nous avons une expression parallèle *eis mnèmosunon* que nous rencontrons deux fois : Marc 14,9 (par. Matthieu 26, 13) et Actes 10,4 *eis mnèmosunon emprosthen tou theou* (comme souvenir devant Dieu). En Actes 10, 4, Dieu est expressément mentionné comme sujet du souvenir et de même Marc 14, 9 par. *eis mnèmosunon autès* se rapporte sans doute au souvenir miséricordieux de Dieu « afin que Dieu se souvienne d'elle (avec miséricorde) (au jugement dernier) ». C'est conforme avec ce que nous avons dit plus haut, à savoir que, dans les formules commémoratives vétérotestamentaires palestiniennes, c'est presque toujours Dieu qui se souvient. Ainsi donc, l'ordre de réitération serait à traduire par : « Faites ceci, pour que Dieu se souvienne de moi »²⁴.

Florent
Urfels

Mais alors dans l'Eucharistie se dévoile encore une dimension de la mémoire divine : non plus « Dieu se souvient de son alliance » ou « Dieu ne se souvient plus de nos péchés », mais « Dieu se souvient de son Fils » ! Dieu se souvient de lui-même, selon une dialectique de l'absent-présent cette fois immanente à la *divinitas*.

Bien sûr on remarquera tout de suite que, selon les règles de l'analogie, cette dialectique se résout dans le dogme trinitaire le plus traditionnel. En Dieu les hypostases sont réellement distinctes les unes des autres ; aucune cependant n'est réellement distincte de l'unique *ousia* divine. Les hypostases renvoient à une forme d'absence, l'*ousia* à la présence. Ce qui est moins souvent

²⁴ Joachim JEREMIAS, *La dernière Cène, Les paroles de Jésus*, Paris, Cerf, 1972, p. 300.

perçu est que, de ce dogme trinitaire sans cesse menacé d'un côté ou de l'autre – par l'arianisme qui accentue la distinction jusqu'à rejeter le Fils et l'Esprit hors de l'*ousia* divine, ou par le modalisme qui réduit la distinction des hypostases à une manière d'apparaître dans le monde – l'Eucharistie est comme le gardien. Nous ne confessons pas la Trinité du bout des lèvres seulement, comme expression d'une pensée abstraite. Nous la vivons d'abord, on pourrait dire que nous la mettons en pratique lorsque nous célébrons le mémorial eucharistique. Et ici notre corps a un rôle à jouer ! Josef Pieper fait remarquer : « c'est bien sûr l'esprit tout entier qui imprègne et forme toutes les choses corporelles ; mais [...] plus le fruit de cet acte de génération est corporel, plus il a le pouvoir de raviver notre souvenir²⁵. » La foi trinitaire est une doctrine éminemment spirituelle, car Dieu lui-même est Esprit ; mais parce que nous sommes humains, cette foi trinitaire est pour nous éminemment charnelle, passant par le jeu de nos dents, nos mâchoires et nos sucs digestifs. Mystère insondable, Passion du Christ célébrée dans l'Esprit ! Tel est le parfait mémorial que l'Église offre chaque jour au Père. « *Memores [...] offerimus...* ».

Thème

Prêtre du diocèse de Paris, professeur à la Faculté Notre-Dame du Collège des Bernardins, Florent Urfels est également aumônier de l'École Normale Supérieure et de l'École Nationale des Chartes. Il est membre du Comité de rédaction de Communio.

²⁵ Josef PIEPER, « Mémoire corporelle », dans ce cahier, p. 4 (à vérifier).