

tome II, n° 6 - NOVEMBRE 1977
LA PRIÈRE ET LA PRÉSENCE
(L'eucharistie, II)

« Présence réelle » : ou, que le Dieu soit là, diffus, total, mimé de loin par l'acteur effacé, par nous si tremblants, en raison de toute gloire, latente si telle indue, qu'il assumé, puis rend, frappée à l'authenticité des mots et lumière, triomphale de Patrie et d'Honneur, de Paix.

Stéphane MALLARMÉ,
 Catholicisme (Oeuvres Complètes,
 Pleiade, p. 394).

Comité de rédaction en français : Jean-Robert Armogathe*, Guy Bedouelle, o. p.*, Françoise et Rémi Brague*, Claude Bruaire*, Georges Chantraine, s. j.*, Olivier Costa de Beauregard, Michel Costantini, Georges Cottier, o. p., Claude Dagens, Marie-José et Jean Duchesne*, Nicole et Loïc Gauttier, Gilles Gauttier, Jean Ladrrière, Marie-Joseph Le Guillou, o. p., Corinne et Jean-Luc Marion*, Jean Mesnard, Jean Mouton, Philippe Nemo, Marie-Thérèse Nouvellon, Michel Sales, s. j., Robert Toussaint*, Jacqueline d'Ussel, s. f. x.*

(* Membre du Bureau.

En collaboration avec

ALLEMAND : *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* (D 5000 Köln 50, Moselstrasse 34) - Hans-Urs von Balthasar, Albert Girres, Franz Greiner, Karl Lehmann, Hans Maier, cardinal Joseph Ratzinger, Otto B. Roegele.

AMÉRICAIN : *International Catholic Review Communia* (Gonzaga University, Spokane, Wash. 99258) - Kenneth Baker, s. j., Andree Emery, James Hitchcock, Clifford G. Kossel, s. j., Val J. Peter, David L. Schindler, Kenneth L. Schmitz, John R. Sheets, s. j., Gerald Van Ackiren, s. j., John H. Wright, s. j.

ITALIEN : *Strumento internazionale per un lavare teologico Communio* (Cooperativa Edizioni Jaca Book, Sante Bagnoli; via Aurelio Saffi 19, 120-123 Milano) - Giuseppe Colombo, Eugenio Corecco, Giuseppe Grampa, Elio Guerriero, Virgilio Melchiorre, Giuseppe Ruggieri, Angelo Scola.

NÉERLANDAIS : *Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio* (Hoogstraat 41, B 9000 Gent) - J. Ambaum, J. De Kok, G. De Schrijver, K. Roegiers, J. Schepens, P. Schmidt, J.-H. Walgrave, V. Walgrave, A. Van der Does de Willebois, P. Westermann, G. Wilkens.

SERBO-CROATE : *Svesci Communio* (Krcanska Sadasnjost, YU 41000 Zagreb, Marulice'u trg, 14 - Stipe; Bagaric, Tomislav Ivancic, Adalbert. Rebic, Tomislav Sagi-Bunic, Josip Turcinovic.

La *Revue Catholique Internationale : Communio* est publiée par « Communio », association déclarée à but non lucratif (loi, de 1901), président : Jean Duchesne (directeur de la publication) ; rédacteur en chef : Jean-Luc Marion ; adjoint Rémi Brague; secrétaire de rédaction : Françoise de Bernis.

Rédaction, administration, abonnements (soeur Arlette Meunier) : au siège de l'association, 28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris, tél. : 527.46.27. CCP « Communio » : 18.676.23 F Paris.

Conditions d'abonnement : voir page 95; **bulletin d'abonnement** page 96.

Conformément à ses principes, la *Revue Catholique Internationale : Communio* est prête à envisager de publier tout texte de recherche (individuelle ou communautaire) en théologie catholique. La rédaction ne garantit pas le retour des manuscrits.-

Une revue n'est vivante que si elle mécontente chaque fois un bon cinquième de ses abonnés. La justice consiste seulement ce que "ce ne soient pas toujours les mêmes qui soient dans le cinquième. Autrement, je veux dire quand on s'applique à ne mécontenter personne, on tombe dans le système de ces énormes revues, qui perdent des millions, ou en gagnent, pour ne rien dire, ou plutôt à ne rien dire.

Charles PÉGUY, L'Argent, Pleiade, p. 1136-1137.

Rémi BRAGUE
 page 2 Le corps livré, le sang versé

Problématique _____

Giuseppe COLOMBO
 page 7 La dimension christologique de l'eucharistie
 Maria-Paul ADRIAZOLA

page 20 La source et le sommet de la prière
 Karl LEHMANN

page 33 Le prêtre en sa messe. A propos d'une prière privée
 Cardinal Joseph RATZINGER

page 39 Peut-on modifier la liturgie ?

Intégration _____

Jean-Luc MARION
 page 50 Le présent et le don

Attestations _____

Mgr Daniel PEZERIL
 page 71 Le curé d'Ars : Où donc était sa joie ?
 Soeur MARIE-DOLORÈS

page 74 Adorer en esprit et en vérité

Signets _____

Guy BEDOUELLE
 page 81 Analyses ou autopsies ? Sur le catholicisme français

Jean MESNARD
 page 89 L'agonie de Gethsémani. A propos d'un livre récent

Stanislas FUMET
 page 92 Occasions-1 (suite)

Table du tome II (1977) - page 94

Rémi BRAGUE :

Le corps livré, le sang versé

NOUS signalions dans notre dernière livraison (1) que l'ampleur du sujet abordé et son caractère central pour la foi catholique nous amènerait à dépasser le cadre trop étroit d'un seul cahier et à déborder sur celui qui devrait le suivre. Mais l'abondance et la qualité des articles reçus nous invite à leur réserver la partie thématique d'un second numéro (2). Une telle pratique est et restera exceptionnelle.

Elle n'est pas cependant due à des considérations de pure quantité. La composition d'un second numéro nous semble répondre en même temps à des préoccupations de fond. Les articles qu'il regroupe ont tous en effet en commun une certaine manière de faire porter l'accent sur des questions que le premier cahier abordait dans une autre optique.

Il se situait en effet résolument au niveau des principes. Ce deuxième cahier voudrait en examiner les conséquences. Conséquences très particulières, puisqu'elles ne sont pas tirées par nous d'un principe que nous aurions commencé par poser, mais qu'elles sont la manière dont nous invite à le suivre (à être « conséquents avec » lui, et seulement en un second temps avec nous-mêmes) celui que la Vulgate, en un merveilleux contresens sur le grec de saint Jean, appelle « le Principe, qui est en train de vous parler » (*Jean* 8, 25). Ce principe nous marque de son empreinte ; son emprise nous conforme à son don. Précisément parce que ce don reste pris dans ce qu'il donne : non pas une chose, mais, dans tout son dynamisme, la vie d'une personne qui est la Vie.

(1) - Cf. n° II, 5, *L'Eucharistie*, (Septembre 1977), note ajoutée à la table des matières, p. 1.

(2) -. Le cahier consacré au droit canonique (*La loi dans l'Église*) est reporté au mois de mai 1978. Il constituera le numéro III, 3. Il comportera notamment des articles de C. Dagens, E. Corecco, R. Sobanski, C. Lopez-Hernandez, etc.

LE premier cahier se concentrait sur l'origine de l'eucharistie, sur son institution par le Christ. L'eucharistie y apparaît comme l'aboutissement, le foyer où converge vers la parfaite action de grâce de Jésus au Père toute la prière de l'ancienne alliance, emportée par l'Esprit vers le Christ (*Louis Bouyer*). Elle est l'extrême et plus humble condensation du verbe éternel, plus vaste que l'univers, s'offrant à chacun comme vraie nourriture (*Hans-Urs von Balthasar*). L'enquête historique et exégétique, et la réflexion théologique sur l'acte fondateur du Christ mènent à voir dans l'eucharistie avant tout un sacrifice d'action de grâce, et non pas un repas (*Cardinal Joseph Ratzinger*). Ce sacrifice ne peut être accompli que par le Christ et par ceux que, comme les douze apôtres, il appelle à lui pour les assimiler à sa personne dans le sacrement de l'ordre (*Albert Chapelle*). L'Église est ainsi fondée par l'eucharistie. Celle-ci ne vient pas consacrer l'union d'un groupe décidé à vivre ensemble. Au contraire, elle seule fonde la communion avec Dieu et entre les hommes (*Michel Sales*). On ne peut donc avoir de l'Église et de son unité à refaire une idée juste que si on la conçoit à la mesure de l'eucharistie (*Paul Toinet*).

Ce cahier prenait ainsi en vue le fondement et la réalité de l'eucharistie. La présence réelle y apparaissait comme un fait qui ne contredit ni la philosophie ni la science, mais qui les dépasse (*Jean Guilton, Olivier Costa de Beauregard*), et comme le contenu de la foi traditionnelle de l'Église, attestée par l'adoration de générations de fidèles (*Bernard Jacqueline, Maxime Charles*).

LE fait de l'eucharistie était ainsi paisiblement affirmé, voire même supposé. La foi se nourrit de cette confession, la rumine dans sa méditation, comme l'Église elle-même vit du pain eucharistique. Mais l'eucharistie n'est pas seulement le pain qui contient toutes les délices. Elle est aussi, sous les espèces du vin, le sang versé. Le boire, c'est recevoir l'invitation à suivre le Christ. Jusqu'à verser son sang si la grâce nous en est donnée ; dans tous les cas, jusqu'à nous assimiler à lui, en nous faisant partager ses attitudes spirituelles, les mouvements de sa vie intérieure. Le premier des cahiers que nous avons consacrés à l'eucharistie la considérait surtout sous les espèces du pain. Le second y distingue le vin, la brûlure du feu de la charité, avec ses exigences implacables comme la mort (*Cantique des cantiques* 1, 2 et 8, 6), et l'ivresse qui fait sortir de soi dans la prière.

Rappeler que l'eucharistie n'est pas une chose est souvent un prétexte à la faire dépendre de l'attitude subjective de la communauté qui la reçoit, et qui s'imagine alors la produire. *Giuseppe Colombo* explique qu'il en est tout autrement : on ne peut concevoir l'eucharistie que

comme participation gracieusement offerte à la Pâque du Christ. Elle n'en est le corps glorieux que si elle est d'abord le corps crucifié. La recevoir, c'est se laisser entraîner dans une participation à la croix.

C'est ce que montre *Maria-Paul Adriaola* : la prière chrétienne, en s'abandonnant à la volonté du Père, en s'engageant dans l'action de grâces, est suscitée par l'eucharistie, dans laquelle elle trouve en même temps son indépassable achèvement.

Karl Lehmann considère un cas tout particulier de la prière chrétienne, celle que l'Église demande au prêtre de prononcer au moment où il se laisse absorber dans la personne même du Christ pour le laisser consacrer, à travers ses mains et ses paroles, le pain et le vin à son corps et à son sang.

Si l'eucharistie exige ainsi que nous nous offrons à elle, participant ainsi tels que sommes en chaque lieu et temps à l'unique et définitif sacrifice du Christ, la forme liturgique de sa célébration ne devra ni se momifier ni se plier aux manies successives des professeurs de théologie, mais suivre la vie de la tradition dans son incessante évolution. Le *Cardinal Joseph Ratzinger* l'explique en répondant aux questions de laïcs.

L'eucharistie n'est pas seulement quelque chose en quoi nous croyons, l'objet de notre foi, mais plus encore la source de la foi et l'acte fondamental dans lequel elle se concrétise. On peut alors poser le problème de la présence réelle, et voir avec *Jean-Luc Marion* que tout — y compris le sens du mot « réel », qui est habituellement seul considéré comme faisant ici problème — dépend de ce que l'on entend par présence. Le plus souvent, on n'échappe au soupçon de faire de l'eucharistie une chose qu'en la faisant dépendre de l'attitude subjective de la communauté. Dans les deux cas, on suppose que la présence sert à rendre disponible, à donner prise, à s'assurer de ce qui est là. Il faut au contraire, non pas penser l'eucharistie à partir de la présence ainsi conçue, mais repenser la présence à partir de l'eucharistie. Le dialogue avec l'ontologie nous fait alors remonter en amont de la présence vers le don. Ce don n'est reçu que par qui se reconnaît donné par lui et qui accepte de se donner à son tour.

Le témoignage de l'Église s'éclaire alors de façon nouvelle. L'eucharistie est, de soi, appel à la sainteté et au don de sa vie, instant par instant, à la suite du Christ. La vie du curé d'Ars, méditée par *Mgr Daniel Pézeril*, montre les ultimes implications de la communion : s'asseoir à la table des pécheurs. Ici, à rebours de l'ordre le plus courant, c'est l'eucharistie qui prépare la pénitence. Une vie livrée à l'eucharistie, c'est aussi la disponibilité totale à la volonté du Père, la contemplation. *Soeur Marie-Dolorès* le dit en quelques pages simples, quintessence d'une vie.

AINSI, l'eucharistie n'est pas un élément parmi d'autres de la vie chrétienne. Elle résume la vie du Christ en en révélant l'attitude intérieure, éclairant par là de l'intérieur et par avance la mort sur la croix. L'assimilation au Christ fait de nous des chrétiens et réalise par là notre entrée dans l'Église. L'eucharistie, quand on en développe toutes les implications, concentre donc l'ensemble de la vie chrétienne. Ce qui mesure la qualité chrétienne d'une communauté, c'est sa participation à l'eucharistie. Non pas la valeur esthétique, mesurable « au dynamomètre » (Nietzsche) de ses cérémonies, ou la tiédeur des rapports humains à usage interne, encore moins l'intensité de sa ferveur. Mais la manière dont elle reprend l'attitude eucharistique fondamentale du Christ dans sa vie intérieure — à tous les sens du terme. Une communauté chrétienne est eucharistique dans sa constitution même, si elle ne se constitue pas par affinités, en regroupant des gens qui s'entendent (sur le dos de qui ?), mais si elle reçoit son unité de l'eucharistie elle-même (3). Autrement, si elle ne discerne dans l'eucharistie ce qui la constitue, non pas comme son propre corps, mais comme le corps d'un autre qu'elle sert et qu'elle attend, le corps du Christ, alors, elle mange et boit sa propre condamnation.

On pourrait éclairer par là la question de l'assistance à la messe du dimanche. On entend parfois dire qu'il faudrait en relativiser l'obligation (quel beau mot ! Quand une fiancée dit qu'elle est *obligée* d'être au rendez-vous que son fiancé lui fixe une fois par semaine, c'est mauvais signe). La question est plus importante qu'on ne veut bien le dire. Certes, on ne peut pas dire qu'être chrétien, c'est aller à la messe, et puis après ne rien faire de spécial. Être chrétien, c'est, de fait, y aller, et en tirer les conséquences, comme le Christ a, sur la croix, tiré les conséquences de la cène. L'assistance à la messe implique l'effort vers la sainteté. Si, inversement, on fait de la messe dominicale une simple recommandation, envers laquelle on est prié de « se sentir très libre », on peut s'attendre à ce que la foi de chaque individu ou de chaque communauté se donne un contenu, n'importe lequel, qui n'exprimera que son choix arbitraire, nullement le don reçu de Dieu.

Terminons par une remarque : les problèmes liturgiques dépendent de la réponse théorique et pratique que l'on donne à la question que nous pose l'eucharistie. Et non l'inverse. On ne peut prétendre améliorer la qualité de l'eucharistie en combinant des cérémonies émouvantes, esthétiques, réussies. Que l'on soit alors plus sensible au hiératique qu'au copain, au pape qu'au pop, n'y change rien. On ne produira jamais que du toc qui se démodera en un clin d'oeil. La liturgie la plus soignée ne peut susciter la foi. Inversement, si une culture se

(3) - Ce thème est développé par M. Sales dans l'éditorial de notre précédent numéro, « Le sacrement de l'unité » (p. 2-8).

pénètre à nouveau de la majesté de la présence réelle, si elle entrevoit un jour le respect et l'amour qui doivent s'y attacher, on peut parier que la beauté y fleurira de nouveau. Si l'église baroque est un grand ostensor tournant, ouvert sur le ciel, c'est que l'hostie y ouvre sur un ciel plus réel que celui qui est peint à son plafond. La beauté surgit de la foi, la présence ne brille que si la prière accepte de s'en laisser éclairer.

Rémi BRAGUE

Rémi Brague, né en 1947. École Normale Supérieure en 1967, agrégation de philosophie en 1971, doctorat de troisième cycle en 1976. Attaché de recherches au C.N.R.S. Marié, deux enfants. Rédacteur en chef adjoint de *Communio*.

Giuseppe COLOMBO :

La dimension christologique de l'Eucharistie

L'eucharistie n'est donnée aux fidèles que comme participation à l'abandon du Fils au Père dans le sacrifice de la croix.

IL peut sembler inutile, dans la foi catholique, de souligner l'importance de la dimension christologique de l'Eucharistie : ce n'est pourtant pas superflu en théologie. Voilà longtemps, de fait, que la théologie s'est posée la question eucharistique ». Devant l'évolution culturelle qui a décidé qu'était périmée la philosophie « essentialiste », à laquelle se rattachait l'explication classique de l'Eucharistie, la théologie s'est proposée de comprendre « de nouveau » l'Eucharistie en fonction de la culture nouvelle, provoquant, contre les risques et périls de l'entreprise, l'intervention du magistère (l'encyclique *Mysterium Fidei* en 1965) (1). Le problème est depuis lors resté ouvert et appelle donc une mise au point.

LORSQUE la théologie, avant l'encyclique *Mysterium Fidei*, a soulevé la question eucharistique, l'Eucharistie avait déjà récupéré sa dimension christologique. Cela avait été d'abord surtout à l'influence efficace, bien que confuse, de dom Casel et de dom Vonier, dans le climat du renouveau liturgique. C'est en particulier dans le cadre de la controverse autour de ce que l'on appelait la « théologie des mystères » (2) que s'est affirmée la prise en considération de l'Eucharistie

(1) Le débat autour de l'Encyclique *Mysterium Fidei* se rapporte surtout au problème de la transsubstantiation ; on consultera sur ce point le récent article de J. Wohlmuth, « Noch einmal Transsubstantiation oder Transsignifikation ? », *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 97, 1975, 430-440. Notre réflexion dans les lignes qui suivent veut seulement ouvrir une perspective plus générale.

(2) Th. Filthaut, *La Théologie des mystères, Exposé de la controverse* (tr. fr.), Tournai, 1954 ; A. Gozier, *Dom Casel*, Paris, 1968.

comme célébration de l'acte du Christ dans toute sa portée d'oeuvre de salut, ce qui ramenait nécessairement Jésus-Christ au premier plan, au principe de l'Eucharistie. Par conséquent, dans cette perspective nouvelle, il parut légitime de dénoncer le processus de « chosification » que l'Eucharistie aurait subie dans la perspective précédente.

De la chose...

En général, la responsabilité en avait été attribuée à la théologie scolastique, qui aurait appliqué à l'Eucharistie le schéma d'interprétation de l'hylémorphisme (matière/forme) (3). Le schéma hylémorphique ne parvenant pas à exorciser son inspiration cosmologique d'origine, son application à une réalité déterminée — dans le cas présent, à l'Eucharistie — comporte fatalement une tendance à réduire l'Eucharistie à une chose. Plus précisément, l'analyse du sacrement de l'Eucharistie pour y dégager une « matière » et une « forme » présuppose et décide une compréhension du sacrement lui-même en termes d'une réalité finalement matérielle. De fait, la scolastique, en assumant la tâche d'ordonner et de systématiser l'héritage chrétien, tant dans les institutions sociales que dans les sommes du savoir, a prétendu circonscrire toute réalité dans son être et son ordre propres, en la distinguant des autres ordres et en l'isolant du tout.

C'est ainsi que la théologie en est venue à considérer l'Eucharistie en soi et pour soi, comme si elle avait eu une consistance et une transparence propres, sans aucun rapport constitutif avec Jésus-Christ et avec l'Eglise. À l'évidence, ce rapport est présupposé, et c'est pour cela qu'il n'est même plus explicité. Mais ainsi réduite, l'Eucharistie est désignée, dans le cadre du schéma sacramentel classique, comme *signum et res*, comme « signe efficace », et c'est en ces termes qu'elle est passée à la postérité (4).

En effet, l'histoire de la réflexion théologique ultérieure sur l'Eucharistie a suivi le double chemin imposé par la scolastique ; le refus opposé par la Réforme protestante au binôme catholique *fides et sacramentum* est, en ce sens, symptématique. Dans ce refus, le *sacramentum* est compris comme une *oeuvre* du chrétien, susceptible de remplacer la foi. Il devient ainsi évident que le sacrement est réduit à une chose en soi, que le chrétien peut s'approprier et exploiter, mais qui, précisément pour cela, n'est plus en référence à Jésus-Christ. C'est en particulier la logique sous-

jacente au refus opposé par Luther à la conception catholique de la messe comme sacrifice (5). C'est dans la même direction que se situe la recherche ouverte au début de ce siècle par l'école des religions comparées. La possibilité de comparer les sacrements chrétiens aux rites des religions non-chrétiennes devient d'autant plus plausible qu'on accepte de réduire les sacrements à des choses en soi et pour soi.

D'autre part, le présupposé qui veut que l'Eucharistie soit quelque chose en soi et pour soi a déterminé l'interprétation de l'Eucharistie tout au long des derniers siècles. Elle a en effet été recherchée et figée dans les bornes du signe et de la réalité, qui sont les termes de la définition du sacrement. L'Eucharistie comme réalité et l'Eucharistie comme signe, dans leurs divergences potentielles respectives, semblent destinées à devoir diviser deux époques culturelles dans l'interprétation de l'Eucharistie : la première a commencé au XI^e siècle (Paschase Radbert), la seconde, en gros, dans la seconde moitié du vingtième siècle.

La différence ne peut évidemment pas concerner la foi dans l'Eucharistie, mais seulement son expression conceptuelle. Celle-ci provient en effet de l'usage d'un instrument différent : dans le premier cas, de la philosophie scolastique, qui se caractérise par sa référence à l'essence des choses, dans le second cas, de la philosophie moderne, moins déterminée et plus dispersée, qui privilégie au contraire la référence au signifié des choses, selon une inspiration fondamentalement phénoménologique ou personnaliste, en général anthropologique et plus du tout essentialiste.

La différence de l'inspiration d'origine se reflète logiquement dans l'approche méthodologique et dans les résultats de l'analyse. La question sur l'essence, comme enquête sur la réalité dernière de la chose, s'est logiquement précisée dans la doctrine de la transsubstantiation, qui résout l'Eucharistie dans la *réalité* du corps et du sang du Seigneur, avec une tendance à perdre de vue le caractère propre du sacrement. L'approche se développe à partir du pain et du vin et se conclut dans la réalité du corps et du sang du Seigneur, sans jamais sortir de l'Eucharistie. En d'autres termes, elle considère l'Eucharistie comme la totalité, évidemment complète en elle-même, et par conséquent capable de tirer de soi-même son propre sens.

...au signe

Au contraire, l'inspiration moderne, qui peut intégrer et surdéterminer l'inspiration culturelle dans la récupération biblique et patristique du

(3) C'est ce qui est partout répété et rarement contredit : voyez la récente polémique entre A. Gerken, *Theologie der Eucharistie*, Munich, 1973 (du même. « Kann sich die Eucharistie ändern ? », *ZkT*, 97, 1975, 415-429) et C.J. de Vogel, « Die Eucharistielehre heute », *ZkT*, 97, 1975, 389-414.

(4) Voyez L. Villette, *Foi et Sacrement. De saint Thomas à Karl Barth*, II, Paris, 1964. Sur les positions actuelles, voir A. Skowronek, *Sakrament in der evangelischen Theologie der Gegenwart*. Paderborn, 1971.

(5) Cf. W. Averbeck, *Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie*, Paderborn, 1967, 9-47 ; F. Fratzner, *Messe und Kreuzesopfer, Die Krise der sakramentalen Idee bei Martin Luther und in der mittelalterlichen Scholastik*, Vienne, 1970.

caractère de signe du sacrement, ouvre par là-même l'Eucharistie au problème du signifié (du signe au signifié). Néanmoins, dans le contexte culturel actuel, le signifié semble ne plus pouvoir immédiatement s'identifier à Jésus-Christ, conformément à ce que propose la foi, parce qu'il subit le préjugé anthropologique, qui oriente immédiatement sur l'homme, en écartant de Jésus-Christ, qui est le signifié du signe (6).

Il est symptomatique que la négation théorique de l'Eucharistie comme présence réelle de Jésus-Christ soit un produit de l'époque moderne. Auparavant, en effet, elle ne pouvait surgir que sur la base fragile et ambiguë du nominalisme ; et de fait elle n'a affleuré que chez Zwingli, qui est resté isolé même dans la Réforme protestante (7). A l'époque moderne, au contraire, il est apparu possible d'élaborer la négation théorique de la présence réelle à partir d'une base solide, l'homme même, en tant que principe de sens pour toute chose. A partir de là, il semble possible de donner une explication « critique » de l'Eucharistie qui invaliderait logiquement l'explication « mythique » professée par la foi. C'est ce qu'avaient cherché à faire, du moins au niveau méthodologique, l'école des religions comparées. Mais déjà, selon son inspiration particulière, Feuerbach avait tenté de le faire au niveau théorique (8). De manière plus générale, la récupération du caractère de signe de l'Eucharistie, en opposition à l'interprétation essentialiste, provoque l'émergence de la dimension anthropologique qui, dans l'identification du signifié, tend à rapporter directement l'Eucharistie à l'homme, en écartant la référence première à Jésus-Christ.

La vérification faite sur l'histoire de la réflexion théologique concernant l'Eucharistie, en lien avec la notion plus générale de sacrement, permet de préciser avec exactitude cette remarque et faire surgir, en même temps, la raison pour laquelle s'impose aujourd'hui l'exigence de récupérer la dimension christologique de l'Eucharistie. Nous pensons en particulier à E. Schillebeeckx et à K. Rahner, que nous pouvons considérer comme les « architectes » de la théologie sacramentelle d'aujourd'hui (9). De leur pensée, nous pouvons extraire, de préférence aux considérations spécifiques sur l'Eucharistie, les principes fondamentaux qui en sont l'origine (10).

(6) Cf. A. Kerkvooorde et O. Rousseau, *Le mouvement théologique dans le monde contemporain*. I, Paris, 19, 236-253.

(7) Cf. M. Strohl, *La pensée de la Réforme*, Neuchâtel, 1951, 225-237.

(8) L. Feuerbach, *L'Essence du Christianisme*, tr. fr. J.P. Osier, Paris, 1973, p. 289 s. ; voir M. Xhaufflaire, *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*, Paris, 1970, 179-189.

(9) Nous empruntons l'expression à C.E. O'Neill, « Die Sakramententheologie », *Bilanz der Theologie im 20 Jahrhundert*, III, Fribourg-en-Brisgau, 1970, 244-294, 256. Il qualifie ainsi Vonier et Casel, auxquels il joint Schillebeeckx.

(10) K. Rahner, « Wort und Eucharistie », *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln, 1960, 313, 355 ; E. Schillebeeckx, *La présence du Christ dans l'Eucharistie* (tr. fr.), Paris, 1970.

L'un et l'autre, Rahner comme Schillebeeckx, viennent à la suite de Casel et Vonier ; ils sont donc insérés dans le mouvement général qui s'éloigne toujours plus nettement de la conception « chosiste » des sacrements. Néanmoins, dans le souci qui, objectivement, les réunit, d'éviter la position de Casel, confuse par certains aspects, ils en arrivent à une conception sacramentelle qui, au lieu de porter directement sur Jésus-Christ, renvoie immédiatement à l'homme (Schillebeeckx) ou, de manière plus générale, à l'état et, par conséquent, à l'être (Rahner). Ainsi l'orientation christologique de la génération précédente est modifiée et corrigée par une orientation anthropologique, selon laquelle l'Eucharistie est destinée à être comprise davantage comme la Révélation de l'homme que comme la Révélation de Jésus-Christ (11).

L'impasse anthropologique

C'est chez **Schillebeeckx** que la notion de sacrement est réduite à sa dimension anthropologique. Chez lui, de fait, le sacrement cesse de constituer une notion particulière ou d'appartenir à une religion particulière pour réaliser et totaliser simplement la notion de religion, au sens où la dimension religieuse authentique, qui est propre à l'homme et par conséquent transcende toute religion particulière, s'exprime et ne peut s'exprimer que dans l'acte sacramentel. De manière plus analytique, à partir du double présupposé que, premièrement, le geste religieux est essentiellement la rencontre entre la personne de Dieu, qui s'exprime dans le don de Sa grâce, et la personne de l'homme qui s'exprime dans le culte et que, deuxièmement, l'historicité essentielle de l'homme postule que le don de Dieu lui-même devienne visible dans l'histoire, Schillebeeckx conclut que la structure de la religion est de type sacramentel. Et ceci, au sens où le sacrement comporte deux aspects constitutifs : une expression extérieure, historique, visible, en quelque sorte déterminée, et un contenu qui est proprement la rencontre entre deux antériorités ou libertés, celle de Dieu et celle de l'homme.

Avec cohérence, Schillebeeckx reconstruit l'histoire religieuse de l'humanité dans une perspective sacramentelle en distinguant trois moments essentiels : *le moment de la sacramentalité païenne*, où la grâce est anonyme, en ce qu'elle n'a pas de forme historique ; *le moment de la sacramentalité vétérotestamentaire*, quand la grâce prend forme dans la figure du peuple de Dieu qu'est Israël ; enfin *la sacramentalité suprême*, qui se réalise en Jésus-Christ et, par participation, dans l'Eglise, son Corps mystique.

(11) Nous pensons ici à des oeuvres de caractère plus général : chez K. Rahner, « Zur Theologie des Symbols », *Schriften zur Theologie IV*, *ibid.*, 275-311 ; *Grundkurs des Glaubens, Einführung in den Begriff des Christentums*, Fribourg-en-Brisgau, 1977, 396-412 ; E. Schillebeeckx, *Le Christ sacrement de la rencontre de Dieu* (tr. fr.), Paris, 1960. Pour une étude plus complète que celle que nous présentons ici, voir G. Colombo, « Dove va la teologica sacramentaria ? », *Scuola Cattolica* 102, 1974, 673-717.

On peut, avec raison, soutenir que Schillebeeckx a voulu faire plutôt oeuvre de philosophe de la religion, où c'est dans la notion de sacrement que la religion trouve sa catégorie fondamentale et où cette notion, si elle se réalise pleinement en Jésus-Christ, ne se caractérise pas, néanmoins, dans sa structure par référence à Jésus-Christ, mais bien plutôt par référence à l'historicité de l'homme, sur laquelle Jésus-Christ ne paraît exercer aucune influence déterminante. Par conséquent, l'Eucharistie étant conçue à l'intérieur d'une telle structure, c'est la dimension anthropologique qui prévaut en elle sur la dimension christologique.

L'insuffisance ontologique

Le jugement sur l'oeuvre de **Rahner** est, de ce point de vue, identique en substance. Sa réflexion a peut-être des ambitions plus grandes que celle de Schillebeeckx ; car si Schillebeeckx prétend construire une philosophie de la religion, Rahner, pour sa part, avec sa théologie du symbole, où il intègre sa réflexion sur les sacrements, et par conséquent sur l'Eucharistie, veut produire une *ontologie*. A proprement parler, Rahner étend la notion de symbole à toute la réalité, en identifiant tout simplement l'un à l'autre, au sens où le symbole exprime la nature de la réalité. Pour arriver à cette identification, il faut évidemment dépasser la tradition culturelle qui conçoit le symbole comme une médiation extérieure et causale d'une réalité plus profonde. Dans la conception rahnérienne, le symbole est l'expression nécessaire de la réalité, plus exactement de l'étant, à tous les niveaux, pour autant que, à travers le symbole, c'est l'étant qui se connaît lui-même, se possède et se réalise. Il s'agit donc d'un mixte réalité-symbole ou d'un symbole réel.

C'est à partir de cette structure fondamentale qu'émerge la théorie rahnérienne du sacrement, selon laquelle les sacrements sont les actes de l'Eglise, plus précisément, où l'Eglise est le « symbole réel » de l'action salvifique, et par conséquent de l'automanifestation de Dieu. Les sacrements sont les gestes, les actes par lesquels le symbole réel s'exprime et s'accomplit. D'autre part et d'abord, l'Eglise tient sa nature de symbole réel d'une référence directe à Jésus-Christ, dont elle continue la présence. De cette structure fondamentale du symbole se dégage une seconde structure qui relie en ligne directe le Christ à l'Eglise et l'Eglise aux sacrements. Elle rend évident que la dimension sacramentelle, même si elle n'est ni absorbée ni généralisée dans la notion fondamentale de symbole, n'a plus aucune référence directe à Jésus-Christ, mais seulement à l'Eglise : les sacrements sont, à proprement parler, les *actes de l'Eglise* et non pas, comme disait dom Casel, l'*actio Christi*. En d'autres termes, on trouve également chez Rahner, dans une perspective formellement différente, le même éloignement entre les sacrements et la christologie que nous avons déjà perçu dans la théologie de Schillebeeckx.

Les conditions d'un progrès

C'est à partir de ces bases établies par les architectes de la théologie sacramentelle contemporaine que l'actuelle théologie de l'Eucharistie se développe (12). La variété de ces positions ne contrevient pas à ces principes fondamentaux, mais au contraire s'y alimente (et, par conséquent, s'y ramène). A partir de ces principes, et évidemment sans porter de jugement sur les personnes, l'accent anthropologique et ecclésiastique qui, dans la présentation actuelle de l'Eucharistie, prévaut sur l'accent christologique ne surprendra sans doute plus. L'encyclique *Mysterium Fidei* a jugé nécessaire de dénoncer cette tendance, parce qu'au lieu de servir à éclairer la dimension christologique de l'Eucharistie, elle ne peut que l'obscurcir et la mettre en péril.

D'autre part, dans la pratique eucharistique post-conciliaire, *l'intérêt* s'est évidemment déplacé de la communion avec le Christ à la communion avec les frères, entraînant par conséquent une interprétation de la communion ecclésiale qui prétend faire de l'esprit de fraternité la pierre de touche de l'esprit du Christ. Que cela ait été nécessaire est largement prouvé par le ritualisme vide souvent dénoncé chez certaines communautés ecclésiales préconciliaires. Mais il est également nécessaire de ne pas tomber dans le danger de faire de l'esprit du Christ une simple fonction de l'esprit du groupe.

Peut-être, dans la situation ambiguë ainsi créée, au moins dans certains secteurs de la communauté chrétienne, est-il possible de retrouver, avec une clarté plus grande, le sens de la dévotion eucharistique, qui a caractérisé la communauté chrétienne jusqu'au Concile, et par conséquent de mettre à jour les raisons de la crise et de la défection actuelles. Au-delà des formes quelquefois discutables et erronées, le sens de la dévotion eucharistique revenait à mettre en évidence dans la conscience chrétienne la dimension christologique de l'Eucharistie. Si cette dimension subit une crise, cela veut dire, en dernière analyse, que cette dimension s'est obscurcie, cédant à des dérives.

En conclusion, l'issue actuelle de la théologie eucharistique suggère et autorise deux affirmations qui, en faisant apparaître l'évolution historique, même de manière allusive, montrent l'impasse de la situation actuelle. Premièrement, la tendance à faire disparaître au niveau théorique tout intérêt pour la dimension christologique de l'Eucharistie est liée à l'usage de la catégorie de signe/symbole comme concept fondamental de la réalité, en particulier parce que cette catégorie implique aussitôt une référence à l'homme, pour qui seul il y a signe/symbole. Deuxièmement, que la récupération de la catégorie signe/symbole apparaît néanmoins comme essentielle pour comprendre exactement l'Eucharistie, en particulier pour éviter de la considérer en soi et pour soi,

(12) Le panorama le plus récent se trouve dans A. Gerken, *Theologie der Eucharistie*, Munich, 1973, 173 s.

ce qui suppose une tendance à *chosifier* l'Eucharistie et en contrepartie une tendance à penser le Jésus de l'Eucharistie, sinon comme autre, du moins comme détaché et difficilement identifiable, au niveau théorique, avec le Jésus de l'histoire.

QUE l'Eucharistie soit comprise comme signe ou comme réalité, dans les deux cas, et il convient de le noter, elle est considérée comme le donné originaire, dont il faut ensuite partir pour identifier son rapport à Jésus-Christ. En fait, cette façon de procéder correspond toute entière à l'intérêt missionnaire et catéchétique de l'Eglise, qui doit expliquer aux non-chrétiens la nature de l'Eucharistie à laquelle ils sont appelés à participer. Mais de toute évidence, cette façon de procéder inverse le rapport objectif qui lie l'Eucharistie à Jésus-Christ, en ce sens où l'on ne peut comprendre l'Eucharistie qu'à partir de Jésus-Christ, et où il est impossible de la comprendre si l'on ne part pas de Jésus-Christ.

A partir de Jésus-Christ

A proprement parler, l'Eucharistie ne naît et subsiste que comme une relation issue de Jésus-Christ et, par conséquent, à partir de lui. C'est la signification des paroles mêmes de l'Eucharistie : « ceci est mon corps », en référence au pain, « ceci est mon sang » en référence au vin. Le pain et le vin pris en eux-mêmes, ni comme réalité, ni comme signe, n'ont, même après la consécration, par eux-mêmes aucun titre à faire valoir pour soutenir l'équation posée par Jésus-Christ ; et par conséquent, tous les efforts pour faire surgir d'eux cette équation qui les comprend comme « corps » et « sang » sont voués à l'échec. L'équation repose exclusivement sur la parole de Jésus-Christ. Il faut donc comprendre le sens de la parole de Jésus-Christ si l'on veut comprendre le sens de l'Eucharistie. Qu'il s'agisse d'une parole tout à fait singulière, voilà qui n'échappe à personne, pas même à Hans Kung, si attentif pourtant à déritualiser le dernier repas de Jésus pour le replacer dans le schéma des usages de la vie quotidienne juive (13). Le geste de Jésus échappe cependant à ce schéma, geste nouveau et insolite, irréductible et singulier, qui réfère à son Corps et à son Sang le pain et le vin. C'est cette référence qui constitue l'Eucharistie et qui relie nécessairement l'Eucharistie à Jésus-Christ. C'est elle

(13) Hans Küng, *Christsein*, Munich - Zurich, Piper, 1974. Cette « particularité » n'est pas considérée par E. Schillebeeckx, qui se borne à insérer le « repas d'adieu » de Jésus dans l'optique plus générale de « la communion de convivialité qui libère et qui sauve » pratiquée par Jésus lui-même (cf. E. Schillebeeckx, *Jésus, l'histoire d'un vivant* — en néerlandais).

qui impose de ne chercher qu'en Jésus-Christ — et non pas dans le pain ou le vin, ni dans le repas — la signification de l'Eucharistie.

Cela est confirmé par le mot de *mémorial*, attaché dès les origines à l'Eucharistie (1 *Corinthiens* 11, 24-25 ; *Luc* 22, 19). Ce terme renvoie nécessairement, comme dans un miroir, au Jésus de l'histoire. Si l'on veut comprendre l'Eucharistie, il faut en effet se rattacher à sa singularité. Dans le pain et le vin, Jésus-Christ a fait mémoire de lui-même. La singularité de son geste imprévisible, geste qui provient à son tour de la singularité de sa personne, s'illumine et s'éclaircit si l'on réfléchit sur le fait que, de cette façon, Jésus-Christ a rendu possible et a signifié aux siens leur communion avec Lui.

Le donné originel et incontestable souligné avec une particulière efficacité dans la présentation catéchétique de saint Jean (*Jean* 6), c'est que Jésus-Christ prétend se confier lui-même à l'Eucharistie (14). Ce même passage explique sans équivoque la visée unitive de l'Eucharistie — « Celui qui mange ma chair et boit mon sang habite en moi, et moi en lui » (6, 56) — et son intention d'opérer une conformation pour autant qu'elle assimile le disciple à Jésus-Christ (6, 54 ; 57).

Les discussions portent seulement sur l'interprétation du donné, afin de préciser la façon dont l'Eucharistie, en nous donnant Jésus-Christ, nous fait communier avec Lui. Mais ces discussions peuvent se perdre, parce que leur problématique comporte un vice radical : elles partent de l'Eucharistie, comprise d'abord comme réalité ou comme signe, au lieu de partir du Jésus de l'histoire. Cette manière de faire conduit à oublier les données essentielles et déterminantes de l'Eucharistie — à savoir que l'Eucharistie est le mémorial, le signe de Jésus-Christ. Pour ne pas ainsi se perdre, il ne suffit pas d'affirmer que l'Eucharistie est un signe, il faut encore souligner la nature de la relation du signe à Jésus-Christ, et ceci à l'encontre de l'orientation précédente qui partait du signe et procédait par généralisation, jusqu'à y inclure finalement Jésus-Christ. Mais dans cette généralisation, il était fatal que la singularité de Jésus-Christ soit occultée et réduite.

Que l'Eucharistie renvoie à la singularité de Jésus-Christ, ou plus précisément ait cette singularité comme centre, cela signifie que l'Eucharistie doit révéler le mystère insondable de la personne de Jésus-Christ et de son « moi » le plus profond. A proprement parler, la révélation de Jésus-Christ s'accomplit dans sa Résurrection. C'est en effet la Résurrection qui constitue le signe décisif et radical de la singularité de Jésus-Christ et, par conséquent, du mystère de sa personne (*Matthieu* 12, 38-41). De ce point de vue se pose le problème du rapport entre l'Eucha-

(14) M. Laconi, *I discorsi di Gesù nel Vangelo di S. Giovanni*, Rome, 1964, 102.

ristie et la Résurrection, dans la mesure où elles sont l'une et l'autre des signes de la singularité de Jésus-Christ. La question s'est développée dans la théologie contemporaine, pour autant qu'un profond intérêt pour la Résurrection a suggéré la thèse d'une liaison directe entre Eucharistie et Résurrection ; cette thèse peut s'affirmer de manière diverse, mais c'est toujours dans le sens d'une compréhension du corps eucharistique comme corps glorieux du Jésus ressuscité (15). A notre avis, cette entreprise n'a pas eu, en réalité, un plein succès, et s'est exposée au danger de déformer notre compréhension de l'Eucharistie.

A partir de la mort

La perspective de la mort imminente, qui a pesé sur la dernière Cène, si évidemment présente dans le texte néotestamentaire, a conduit la tradition chrétienne à reconnaître dans le corps « donné pour nous » et dans le sang « versé pour nous » de l'Eucharistie (*Luc 22, 19-20*) le *Christus passus* du sacrifice du Calvaire. Selon la foi catholique, l'Eucharistie est, dans son essence, le sacrifice du Calvaire, et elle ne peut pas être comprise en dehors de cette perspective. Et même, la distinction (d'ailleurs seulement d'ordre méthodologique) entre le sacrement et le sacrifice, distinction introduite par l'ancienne théologie pour donner une meilleure compréhension de l'Eucharistie, s'est révélée à l'usage plus dangereuse qu'utile (16). A proprement parler, il faut dire que l'Eucharistie fait mémoire du sacrifice rédempteur du Calvaire pendant le temps de l'attente, jusqu'au retour du Seigneur (*1 Corinthiens 11, 26 ; Luc 22, 16*). Le temps de l'attente est établi sous le signe de la croix. Il ne saurait en être autrement, parce que la Croix, condition nécessaire de la Résurrection, conclut logiquement l'histoire de l'homme dans le monde, comme elle a conclu l'histoire humaine de Jésus-Christ. L'homme ne peut pas dépasser Jésus-Christ, il peut seulement espérer arriver là où Jésus-Christ est arrivé. L'histoire de Jésus-Christ prédestine tous les hommes (*Ephésiens 1, 4 et s.*). Le moment de la Croix est, littéralement, la fin du monde, c'est-à-dire de l'histoire (*Matthieu 27, 51-53*) ; et c'est de cela que l'Eucharistie, qui pose, tout au long des siècles et pour chaque homme, le moment du Calvaire, reçoit son actualité permanente et indépassable.

D'autre part, la Pâque ne provoque pas de nouvelle présence de Jésus-Christ sur terre, mais bien plutôt sa présence « dans le ciel », « à la droite du Père » (*Marc 16, 19 ; Luc 24, 51 ; Jean 20, 17 ; Actes 1, 9-11 ; Romains*

(15) Cf. J.-M. R. Tillard, *L'Eucharistie, Pâque de l'Eglise*, Paris, Cerf, 1964 ; G. Martelet, *Résurrection, Eucharistie et Genèse de l'homme, chemins théologiques d'un renouveau chrétien*, Paris, Desclée, 1972.

(16) La dérive est due à la théologie post-tridentine, qui a confondu les deux définitions distinctes du Concile de Trente (Denzinger, 1635-1661 et Denzinger, 1738-1759). La tendance à séparer les deux aspects était pourtant déjà présente dans la théologie médiévale (cf. B. Neunheuser, *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit, Handbuch für Dogmengeschichte* IV, 4 b, Fribourg-en-Brisgau, 1963, 57.

8, 34 ; *Colossiens 3, 1*). Il n'y a donc pas, à proprement parler, de présence de Jésus *ressuscité* « sur la terre » ; ce n'est pas possible puisque la Résurrection institue un monde *nouveau* d'un tout autre ordre. Dans la perspective johannique, la foi peut déjà reconnaître dans la croix la gloire de la résurrection (*Jean 3, 14 et s.*) ; elle ne peut pourtant pas annuler la distance objective entre ces deux moments, distance qui se mesure clairement au point de rupture radicale qu'est la mort. Plus exactement, la foi reconnaît de l'un à l'autre un rapport de causalité et de conséquence. Selon la foi, la Résurrection est l'exaltation voulue par Dieu pour celui qui a vécu et qui est mort en se livrant lui-même — en livrant son propre corps, son propre sang — pour le salut de tous. Il en fut ainsi pour Jésus-Christ (*Philippiens 2, 8-9 ; Ephésiens 1, 21 ; Hébreux 1, 3 s. ; Actes 2, 33, etc.*), « le premier-né d'entre les morts » (*1 Corinthiens 15, 20*) ; mais il en sera de même, par conséquent, pour tous ceux qui « meurent dans le Seigneur » (*1 Corinthiens 15, 18 ; 1 Thessaloniens 4, 16*).

Pour la mort vers la résurrection

Il s'ensuit que la Résurrection de Jésus-Christ n'actualise pas pour nous la résurrection en nous dispensant de la passion ; au contraire, il faut dire qu'elle nous rend actuelle la *passion* et rend possible, par cela, la *résurrection*. Par la Résurrection, Jésus s'est acquis le titre de « Seigneur » (*Actes 2, 36*), avec le pouvoir qui y est lié d'envoyer, avec le Père, son Esprit sur les hommes (*Actes 2, 33*). Et l'Esprit nous est précisément donné pour nous faire vivre comme Jésus-Christ, et donc pour nous faire mourir comme Jésus-Christ, afin de pouvoir ressusciter comme Lui. C'est, en fait, le même Esprit qui a conduit Jésus à vivre et à mourir comme il l'a fait, avant de le « relever » dans la Résurrection. Ce sont les arrhes de la Résurrection, précisément parce que c'est l'Esprit qui mène à la croix. Il anticipe la Résurrection, non parce qu'il préserverait de la mort, mais précisément parce qu'il habilite à mourir du type même de mort qui postule la résurrection comme sa fin.

Ainsi se précise le sens de l'Eucharistie à laquelle Jésus se confie tout entier, comme s'il s'agissait de son testament, « le testament nouveau et éternel », c'est-à-dire : la nouvelle Alliance, celle qui doit durer toujours ; il rassemble en elle toute sa vie dans la perspective imminente et conclusive de la mort. Elle exprime et fixe la condition humaine de Jésus comme un principe de vie pour tous les hommes. Ce que souligne l'Eucharistie, c'est très exactement le corps et le sang de Jésus ; le sens de l'Eucharistie ne réside plus dans le pain et le vin, ni même dans le repas que Jésus consomme pour la dernière fois et ne consommera plus jamais avec les siens (*Marc 14, 2 ; Luc 22, 16, 18*), mais il doit être cherché dans la vie et la personne même de Jésus-Christ, dans la vie vécue jusqu'au don de son corps et de son sang et dans le mystère de la personne qui s'exprime dans cette vie.

Une Eglise eucharistique

Bien que la vie (et la mort) de Jésus-Christ, en liaison nécessaire avec l'Incarnation, n'apparaisse pas dans sa singularité objective qui ne sera révélée que par la Résurrection, elle est pourtant objectivement singulière dans sa valeur propre. Cela rend légitime son droit (et son devoir) à être norme universelle pour tous les hommes. En quoi se trouve compris l'appel de tous les hommes à la communion avec Jésus-Christ, avec sa personne, avec son corps et son sang, avec sa vie et sa mort, et *aussi avec sa Résurrection*. *L'Eucharistie est* précisément cette parole de Dieu énoncée en Jésus-Christ, ou plus simplement *la parole de Dieu énoncée en Jésus-Christ*, la parole de Dieu qui, en se révélant en Jésus-Christ, énonce cela. La parole et le sacrement ne sont pas deux réalités différentes.

La parole de Dieu est accueillie par l'Eglise. Le Nouveau Testament présente la « fraction du pain » comme le rite caractéristique de la communauté chrétienne (*Actes 2, 42-46 ; 20, 7 et s. ; Luc 24, 35 ?*) ; et dans tous les cas le rite de l'institution chrétienne s'accomplit dans l'Eucharistie. Mais, comme l'Eucharistie n'est pas un simple rite, comme elle est la réalité du corps et du sang de Jésus-Christ en tant que principe de vie pour les hommes, il s'ensuit que l'initiation à l'Eucharistie, l'initiation chrétienne, équivaut exactement à l'initiation à la manière de vivre comme et de Jésus, en communion avec lui, comme une mémoire faite de lui.

C'est ainsi que finalement se précise la fonction de l'Eucharistie ; tandis que, d'autre part, dans son apport génétique à l'Eucharistie, c'est la nature même de l'Eglise qui se précise (17). La fonction de l'Eucharistie est celle de *faire* l'Eglise, c'est-à-dire de convoquer un peuple qui, renouvelé par l'Esprit de Jésus, vit en commun avec Lui la même vie, une vie qui se conclut par la passion et la mort, c'est-à-dire par le don de son corps et de son sang, le don de sa personne, ceci avant et afin de pouvoir vivre la vie de la Résurrection. D'autre part, l'Eglise, engendrée et alimentée sans cesse par l'Eucharistie, ne peut qu'être la mémoire de Jésus-Christ. Tel est le visage de l'Eglise, telle est donc sa fonction. Tout ce qui constitue l'Eglise est ordonné à cela, et il ne peut rien y avoir, dans la constitution de l'Eglise, qui ne soit pas conforme à cela.

L'Eglise vit de la mémoire de Jésus-Christ et, en faisant mémoire de Lui, elle annonce Jésus-Christ à tous les hommes. Annoncer Jésus-Christ

(17) Un symptôme de l'affaiblissement de la dimension christologique de l'Eucharistie peut être aperçu dans l'effort d'instituer une relation réciproque entre l'Eucharistie et l'Eglise (cf. A. Gerken, *Theologie der Eucharistie, op. cit.*, 175-176). Nous pensons que le rapport causal de l'Eglise à l'Eucharistie ne peut être qu'instrumental, tandis que le rapport de l'Eucharistie à l'Eglise ne peut pas être instrumental : d'où impossibilité de parler d'une réciprocité. En d'autres termes, s'il est vrai que l'Eucharistie « fait » l'Eglise, c'est d'une tout autre manière et dans un tout autre sens que l'Eglise « fait » l'Eucharistie.

n'est pas une *fonction* de l'Eglise, c'est sa nature propre et essentielle, son être même, enraciné dans l'Eucharistie. Dans l'Eucharistie, c'est-à-dire dans la communion avec Jésus-Christ qui donne son propre corps et son propre sang, l'Eglise se retrouve continuellement elle-même et, par conséquent, retrouve l'authenticité de son message. Sa position n'est pas « au-dessus » de l'Eucharistie, mais bien « au-dessous » d'elle ou, mieux, *par* elle, à partir d'elle, exactement comme elle est « sous » la parole et « par » la parole de Dieu. Le mouvement qui signifie et réalise l'action salvifique de Dieu — le mouvement sacramental — va de l'Eucharistie à l'Eglise et par là-même à tous les hommes, et non pas en sens inverse. C'est dans la fidélité doctrinale et pratique à ce mouvement, qui réalise la *Seigneurie* de Jésus sur les hommes, que s'ouvre pour l'Eglise catholique le chemin exact de l'oecuménisme.

Giuseppe COLOMBO

(traduit de l'italien par Giuseppe Grampa
et Jean-Robert Armogathe)

Giuseppe Colombo, professeur de théologie dogmatique et vice-doyen à la faculté théologique de l'Italie du Nord (Milan).

Maria-Paul ADRIAZOLA :

La source et le sommet de la prière

Inaugurant l'achèvement et achevant le mémorial des promesses dans le don indépassable du Fils, l'Eucharistie structure définitivement toute la vie spirituelle du chrétien.

EN se servant de la parabole de la veuve importune et du juge inique, le Christ enseigne qu'il faut « toujours prier sans jamais se lasser » (*Luc* 18, 1). Saint Paul fait écho à l'enseignement du Seigneur lorsqu'il recommande de prier « sans interruption » (*1 Thessaloniens* 5, 17 ; cf. *Romains* 12, 12 ; *Ephésiens* 6, 18 s. ; *Colossiens* 4, 2). Cependant, le Nouveau Testament contient également l'affirmation de saint Jacques, qui nous dit que si notre prière n'est pas toujours exaucée, c'est parce que nous prions mal (4, 3) (1). Sainte Thérèse d'Avila, en faisant la même constatation, est plus explicite. Elle écrit que nous ne pouvons pas établir un « cœur à cœur » avec Dieu sans être transformés. Car, dit-elle, la prière appartient à un ordre différent de celui de notre nature (2).

Ces remarques sont au fondement des réflexions que nous présentons ici. La prière du croyant, afin d'être efficace, devrait jaillir de l'eucharistie et se nourrir particulièrement de celle-ci. Car la liturgie en général, et l'eucharistie en particulier, constituent en même temps la « source » d'où découle et le « sommet » auquel tend toute la vie chrétienne (3). Quelle est donc l'orientation que l'eucharistie donne à la prière, qui la rende ainsi « agréable à Dieu » ? C'est la question à laquelle nous voudrions répondre dans les deux parties de cet article.

(1) Cette idée est déjà exprimée dans le *Psaume* 66. v. 18, et se retrouve en *Matthieu* 6. 33 et *1 Jean* 5. 14.

(2) *Vie*. ch. 8. p. 50.

(3) *Constitution conciliaire sur la liturgie*. I, 10 (Documents conciliaires 5. Paris, Centurion, 1966).

1. L'anamnèse eucharistique, « source » de la prière chrétienne : l'enracinement dans le Christ

Si la prière consiste d'abord à se souvenir, à garder présentes à l'esprit les merveilles de Dieu, l'effet de l'eucharistie est de nous aider à ne pas oublier et, par conséquent, à rendre grâces, parla célébration du mystère de la foi : le Christ révélé et communiqué dans l'action sacrée.

C'est pourquoi, dès le début de l'ère chrétienne, quand saint Paul invitait les fidèles de Corinthe à participer au repas du Seigneur, il leur rappelait : « Toutes les fois que vous mangez de ce pain et que vous buvez de cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne » (*1 Corinthiens* 11, 26). Et il mettait sur les lèvres du Christ au dernier soir de sa vie, après avoir changé le pain et le vin en son corps et en son sang, cet ordre : « Faites ceci en mémoire de moi » (*ibid.*, 23-25). Lorsque l'apôtre ajoute cette double directive de la part du Maître, il ne transmet sans doute pas les mots exacts de Jésus, mais, d'après l'exégèse actuelle, il traduit l'intention sous-jacente à l'acte même de la Cène. Celle-ci gardait une résonance pascale, et le rite pascal n'était autre chose qu'un « mémorial ». Or, d'après J. Jeremias, les mots « en mémoire de moi » doivent être traduits : « Faites ceci comme *mon mémorial* », car il faut donner à cette expression le sens qu'elle avait dans la liturgie de l'époque (4). Max Thurian (5) a montré que, dans l'Écriture Sainte, le mémorial / *zikkaron*) est non seulement un élément rituel essentiel de certains sacrifices, mais ce qui donne la signification même de tout sacrifice, et avant tout de celui de la Pâque (6). Louis Bouyer explique :

« Le mémorial est une institution établie par Dieu, donnée à Lui à son peuple, afin de perpétuer à jamais ses interventions salvatrices. Non seulement le mémorial assure subjectivement les fidèles de leur efficacité permanente, mais d'abord il assure celle-ci, comme par un gage qu'ils pourront et devront lui représenter, gage de la propre fidélité de Dieu » (7).

On comprend donc pourquoi l'enseignement déjà si expressif contenu dans les gestes et les paroles du Christ (ce corps qui sera « donné pour vous », *Luc* 22, 19, ou « brisé pour vous », *1 Corinthiens* 11, 24 ; la séparation du pain et du vin qui exprime l'idée de la mort) n'apparaîtra, pour les disciples, en toute sa portée que lorsque, après la Résurrection et la Pentecôte, ils évoqueront ces événements dans la perspective vétérotestamentaire : la fête de la Pâque, qui avait pour but de « rappeler » la sortie d'Égypte (*Exode* 13, 9). Le rite nouveau greffé sur l'ancienne Pâque substitue à l'exode une délivrance d'une toute autre efficacité.

(4) J. Jeremias, *La dernière Cène, Les paroles de Jésus*, tr. fr., Paris, Cerf. 1972, p. 283 s.

(5) *L'Eucharistie*. Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé. 1963, p. 25.

(6) *L'Eucharistie. Mémorial du Seigneur, Sacrifice de grâce et d'intercession*, Neuchâtel-Paris. Delachaux et Niestlé. 1959. ch. I. Voir aussi dom Gregor^y Dix, *The shape of the Liturgy*. Londres, 1945. p. 55s, et G. Casel, *Le mémorial du Seigneur dans la liturgie de l'antiquité chrétienne*. Paris. 1945, p. 23s.

(7) *Eucharistie, Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Paris. Desclée. col. Spiritualité d'hier et d'aujourd'hui. 1966, p. 103 s.

Le récit de l'institution eucharistique nous livre son sens véritable, replacé dans le contexte des *berakoth* (bénédictions) du repas juif (8). La bénédiction accompagnant la fraction du pain, au début du repas, représentait la nourriture par excellence, la vie donnée et entretenue par Dieu. La manducation du pain unique révélait déjà l'image de la réunion des fils dispersés de la maison d'Israël dans le corps ressuscité qu'évoquait la vision d'Ezéchiel (ch. 37). L'action de grâce sur la coupe de vin mêlé d'eau, à la fin du repas, impliquait surtout l'idée d'alliance et de sacrifice accepté : Israël, déraciné d'Égypte, est replanté en Sion. La vigne qu'Hérode avait fait sculpter sur le fronton du Temple le symbolisait. Par l'interprétation eucharistique de la Passion, la comparaison johannique (ch. 15) développera le sens nouveau que la vigne devait prendre.

L'Eucharistie des chrétiens est ainsi le mémorial de Jésus et de son oeuvre rédemptrice, c'est-à-dire de tout le Mystère du Christ, qui aboutit à la Croix, et des fruits de sa Passion : sa Résurrection, sa Glorification et la consommation de tout dans la charité (*agapè*) divine. Nous voyons ici l'inséparable relation des deux parties de la célébration chrétienne : lecture de la Bible et participation au repas. Dans la célébration eucharistique, nous passons du mystère annoncé par l'Évangile au mystère rendu présent par la consécration. Les paroles consécatoires nous livrent ici et maintenant ce que la parole évangélique révèle, afin de le faire nôtre : la substance du mystère, le passage pascal du Christ. C'est la représentation du « passage » du Christ qui, comme dit saint Pierre, nous ouvre la voie « afin que nous marchions sur ses traces » (L Pierre 2, 21).

Telles sont les réalités de foi qui doivent orienter la prière du croyant : souvenirs qu'on ne peut ni oublier, ni garder pour soi. Ainsi, au centre du canon de la messe, l'Église, en épouse fidèle aux paroles du Seigneur : « Vous ferez cela en mémoire de moi », suit l'ordre du Christ avec une telle précision qu'elle poursuit : « Faisant ici mémoire de la mort et de la résurrection de ton Fils, nous t'offrons, Seigneur, le pain de la vie et la coupe du salut... ».

La fonction principale de la messe, selon H.-U. von Balthasar, c'est précisément d'être le mémorial du Seigneur, de tout son être, de tout sa vie (9). C'est pourquoi le mémorial était aux origines le fond même de tout le canon, et l'est encore aujourd'hui dans la plupart des liturgies orientales. Cette commémoration donne à l'oblation salvatrice une actualité toujours renouvelée dans la conscience de l'Église. La messe est par conséquent « le souvenir, la mémoire du Seigneur », c'est-à-dire un « acte de contemplation A. Par la nature même de l'Église, sacrement et contemplation sont indissolublement unis (10).

Lorsque l'Église célèbre l'anamnèse, le mémorial du repas pendant lequel fut instituée la Nouvelle Alliance, elle garde vivant le souvenir de ce qui fut alors accompli. Il ne s'agit pas là de répéter l'événement unique qui a eu lieu une fois pour toutes sur le Calvaire. Mais plutôt, ce qui fut alors accompli pénètre en tant que présence et puissance vivifiante notre actualité et notre être propre. Dans l'anamnèse, nous ne proclamons donc pas un acte du passé, mais la permanence d'une présence éternelle.

(8) Op. cit., p. 103s.

(9) La prière contemplative, tr. fr., Paris, Fayard, 1972, ch. 4, p. 98.

(10) / *hid.*, p.5.

Dans cette perspective, il est intéressant de noter qu'un professeur de Yale Divinity School, s'efforçant d'intégrer une spiritualité authentique aux exigences actuelles du ministère, et voulant le faire selon la tradition biblique, a récemment proposé comme solution d'envisager le service de l'Évangile — sous toutes ses formes : enseignement, prédication, célébration... - comme une « commémoration », et le rôle du ministre comme « memento » vivant de Jésus-Christ (11). C'est donc « la mémoire du Seigneur », le souvenir devenu vision par notre assimilation au mystère du Christ dans l'eucharistie, qui serait seul capable d'établir un rapport entre l'apostolat et la vie intérieure.

L'union au Christ mort et ressuscité

Si « l'homme peut " s'intérioriser " vers Dieu », c'est parce qu'à un moment donné du déroulement de la Révélation, Dieu « s'est extériorisé " Lui-même » (12). Dieu ne pouvait pas nous faire un don plus précieux que de nous donner pour Tête son Verbe et de nous unir au Christ comme ses membres, car le Fils est un seul Dieu avec son Père et un seul homme avec ses frères.

Notre incorporation au Christ s'effectue à partir du baptême (cf. Romains 6, 3 et 4 ; Ephésiens 2, 6 ; Colossiens 2, 12 et 3, 1 ; 2 Timothée 2,11). Nous sommes comme greffés sur son mystère : morts avec lui, ensevelis avec lui, ressuscités avec lui. Mais cette union est susceptible d'une croissance, qui se réalise précisément par l'Eucharistie. Ainsi, toute la vie des fidèles « enracinés » en lui consiste à être de plus en plus « édifiés » en lui (cf. Colossiens 2, 6 et 7). Ils marchent sur ses traces, « jusqu'à ce que le Christ soit formé en eux » (Galates 4, 19).

Si la prière chrétienne vise à une certaine perception de la présence de Dieu en nous, l'Eucharistie est la réalisation de ce « Christ en nous », présent et à l'oeuvre au fond de l'âme. C'est la réalité des signes qui communiquent ce qu'ils signifient. On ne saurait trop insister sur le fait que, lorsque le Christ-Esprit donne sa grâce, il communique véritablement sa vie. Sa grâce ne peut être séparée de sa personne. Sa vie *en* nous n'est pas différente de sa vie *parmi* nous. Aussi tout l'ordre sacramentel n'est-il que la réalisation de cet attachement mystique au Christ qui est au cœur de la prédication de saint Paul (13). Et c'est en l'Eucharistie, où la totalité de notre être est plongée dans le mystère du Christ, celui de sa mort et de sa vie nouvelle, que, d'une manière spéciale, Dieu et l'homme partagent une même vie. C'est le sacrement de la plénitude de la grâce.

Cette union avec le Christ et en lui avec Dieu est l'essence même du christianisme, son plus grand mystère. Comme l'a souligné l'encyclique *Mystici Corporis*, c'est une vérité absolument propre à la foi chrétienne. On ne peut l'adapter à aucune autre catégorie. Cette union ne peut être comprise que dans la perspective du mystère révélé par l'Écriture, et communiqué dans l'Eucharistie qui met le croyant en contact avec la vie même du Christ. C'est avec le Christ

(11) Henry J.M. Nouwen, *The Living Reminder*, New York, Seabury Press, 1977, p. 13.

(12) La prière contemplative, p. S.

(13) Louis Bouyer, *La vie de la liturgie*, Paris, Cerf, 1960, p. 118.

« en acte » que nous sommes associés. Comme le disait saint Léon : « *Ce qui était visible dans notre rédempteur est maintenant passé dans les sacrements* ».

Ceci explique pourquoi, pour saint Paul, imiter le Christ c'est encore trop peu dire. L'apôtre ne trouve qu'une formule pour exprimer l'expérience de foi : « Dans le Christ » (14). Elle exprime l'union mystique entre le croyant et le Christ, laquelle dérive de la doctrine sur le baptême et prend tout son réalisme dans l'Eucharistie. Ainsi, pour l'apôtre, il n'y a pas d'autre style de vie possible que de « vivre le Christ » (*Philippiens* 1,21), et il dira qu'à partir du baptême, nous sommes devenus « un même être avec le Christ » (*Romains* 6,5).

Ces remarques pourraient aider à comprendre pourquoi la *Constitution sur la Liturgie* définit l'Eucharistie comme « la source » de vie surnaturelle et le sacrement de la Nouvelle Alliance (15). Dans la perspective du mémorial de la délivrance par laquelle Dieu avait arraché son peuple de l'esclavage d'Égypte et l'avait transporté au pays de la promesse, l'Eucharistie, mémorial de la Pâque du Christ, est à la fois le pain de notre exode, de notre effort d'ascension spirituelle, et le moyen de notre union mystique à Dieu. Lorsque la participation du fidèle à la célébration eucharistique est consciente et fructueuse, l'Eucharistie devient « le sacrement de l'expérience mystique » (16). Car elle rend notre enracinement tel qu'on peut dire : « Ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi » (*Galates* 2,20).

Dans l'Eucharistie, le fidèle s'ouvre à l'accomplissement en lui-même du mystère du Christ, et se trouve simultanément assimilé au circuit de la grâce, de la vie divine. La Croix n'est effectivement rédemptrice que dans la mesure où les hommes y sont associés en mangeant la chair et le sang eucharistiques du Christ. L'Esprit ne peut vivifier que ceux qui adhèrent dans la foi à la Parole salvatrice et font leur l'Eucharistie même du Fils (17).

Par l'Eucharistie, l'Esprit du Christ ressuscité habite en nous. En conséquence, écrit saint Paul, il peut venir au secours de notre faiblesse, et non seulement il est le maître qui nous guide dans la vie spirituelle, mais encore il « intercède lui-même pour nous ». C'est ainsi que la prière des saints correspond au désir de Dieu (cf. *Romains* 8, 26s).

Lorsque le Christ nous met en garde contre notre incapacité foncière (« Hors de moi vous ne pouvez rien faire » — *Jean* 15, 5), il se révèle lui-même comme « le vrai cep » (*Jean* 15, 1), en affirmant que « demeurer en lui », c'est la condition pour que la prière soit infaillible (*Jean* 15, 7 ; cf. 5, 14).

Ainsi, c'est dans le mémorial du mystère de son Fils que le Père agrée les prières et les sacrifices que les chrétiens lui présentent, car il s'agit d'une seule prière et d'un seul sacrifice : l'Eucharistie et la Croix du Christ lui-même.

(14) Formule utilisée 165 fois par saint Paul. Voir aussi la liste des verbes composés mourir avec, être crucifié avec, etc., chez L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*. Paris, 1962, p. 311.

(15) 10, éd. Centurion, p. 56.

(16) Cf. l'article d'Ephrem Longpré, « Eucharistie », dans DSAM, IV, col. 1588 et 1555.

(17) Louis Bouyer, *Eucharistie...*, p. 432.

2. L'Eucharistie, « sommet de la vie spirituelle : la participation à l'éternité »

Si la *Constitution de la Sainte Liturgie* désigne le mystère eucharistique comme le « sommet » vers lequel tend toute la vie chrétienne, c'est parce que sa radicale singularité consiste en la participation à l'éternité (18). Celle-ci se manifeste dans l'expérience spirituelle des fidèles de trois façons : a) dans la célébration de la liturgie terrestre, où le croyant a un « avant-goût » de la liturgie célébrée dans la Jérusalem céleste ; b) dans l'Eucharistie plus particulièrement, où le fidèle est transformé en fils de Dieu ; et c) dans la communion eucharistique enfin, où les chrétiens rassasiés des « mystères de la Pâque » ne forment plus « qu'un seul cœur » (19). Revenons sur ces trois aspects.

a) Chaque fois que les chrétiens célèbrent ce sacrement central à la vie de foi, ils « proclament », comme le dit saint Paul, le « mémorial » de Jésus et de son action rédemptrice. Avant de l'annoncer au monde, ils s'adressent d'abord à Dieu, pour lui rappeler sa fidélité qui sauve et sanctifie. Dans la liturgie juive, vocation du mémorial est liée la « réalisation de l'expérience eschatologique » (20). Et c'est précisément ce que saint Paul a en vue lorsqu'il écrit : « Toutes les fois que vous mangez de ce pain et buvez de cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne » (*1 Corinthiens* 11, 26), — jusqu'à ce que... impliquant ici « pour qu'il vienne » (21).

Manger de ce pain et boire de cette coupe revient, par conséquent, à transformer l'attente eschatologique des Juifs : le Christ est venu, l'oeuvre de rédemption des hommes et la glorification de Dieu ont commencé. La prière pour une délivrance plus complète d'ans l'avenir n'est plus opposée à une commémoration des bénédictions passées. « Dans cette commémoration elle-même, toutes nos prières pour l'avenir sont si bien garanties d'avance que leur réalisation arrive à faire partie de la commémoration » (22).

Dans cette perspective, on comprend le sens de l'expression de X. Léon-Dufour, qu'avec l'événement de la Résurrection, les chrétiens passent de l'eschatologie à l'histoire. Le Christ lui-même constitue l'« eschaton », la fin (23). Son

(18) 10, 8, éd. Centurion, p. 55-56.

(19) *Ibid.*, 26, p. 63.

(20) Louis Bouyer, *Eucharistie...*, p. 108, et J. Jeremias, *op. cit.*, p. 297-302, etc.

(21) Cf. Louis Bouyer, « La prière dans l'Esprit », *Communio*, n° 11, 5, p. 16.

(22) Louis Bouyer, *La vie de la liturgie*, p. 173.

(23) Le retour du Christ au Père, c'est « la création de la dimension » dans laquelle la grâce de Dieu inaugure la transformation de l'homme et du cosmos ; c'est « le véritable commencement du ciel » (H.-U. von Balthasar, « Some Points of Eschatology », dans *Word and Redemption*. New York. Seabury Press, 1965, p. 156.

« heure » inaugure ainsi les derniers temps : l'Esprit Saint, fruit de la Résurrection, apparaît dans le Nouveau Testament « *comme un fragment d'avenir, comme une anticipation partielle de la fin* » (24). En nous donnant « les arrhes de l'Esprit (2 Corinthiens 5,5) (25), Dieu nous engage donc à vivre, dès ce monde, où nous sommes obsédés par l'extérieur et fixés dans le matériel, comme si nous voyions l'invisible (2 Corinthiens 4, 18), et à comprendre que ce qui est présent forme déjà la cité future (Hébreux 13,14).

La célébration eucharistique fonde la « nation sainte » et le « royaume de prêtres ». La différence entre les deux Alliances, selon saint Paul, c'est que la première vaut sur la terre tandis que la seconde introduit dans le ciel. Le suprême privilège que donne la Nouvelle Alliance, c'est l'accès à la « cité du Dieu vivant », à la « réunion de fête » (*ibid.* 12,22). L'expérience chrétienne étant ainsi une procession sans fin « vers le trône de la grâce » (*ibid.* 4, 16).

La célébration eucharistique est déjà participation au culte de la Jérusalem céleste, où le Christ est le ministre du sanctuaire. Dans l'Eucharistie, l'Eglise s'unit à la prière du Christ ressuscité et glorieux, prière fondée sur son sacrifice de la Croix. L'Eglise du Christ se présente elle-même « en sacrifice spirituel vivant et saint ». C'est ainsi que sa prière est efficace (26).

Cette anticipation de l'éternité fait comprendre pourquoi, au canon de la messe, nous chantons au Seigneur l'hymne de sa gloire avec toute « l'armée céleste ». Et vénérant la mémoire de Marie et de tous les saints, nous partageons leur société. Saint Paul nous assure : « Vous n'êtes plus des étrangers ni des hôtes ; vous êtes concitoyens des saints ; vous êtes de la maison de Dieu. Car la construction que vous êtes a pour fondations les apôtres et prophètes, et pour pierre d'angle le Christ Jésus lui-même » (*Ephésiens* 2,19 s).

La mission de Jésus est liée à une histoire qui réalise le dessein du salut, et dont la fin est d'inaugurer la communauté messianique. De même que la Cène achève les promesses et les figures de l'ancien Israël, de même elle anticipe le festin eschatologique (cf. *Isaïe* 55, 1-9 ; *Proverbes* 9, 1-5 ; *Luc* 14, 12-13 ; 22, 29 et 30). La célébration eucharistique inaugure l'éternelle glorification de Dieu créateur et sauveur qui fera un jour de l'Eglise la « panégyrie », l'assemblée de fête, entraînée devant le Trône à la suite de l'Agneau qui a été immolé et qui désormais vit et règne à jamais.

L'Eucharistie réalise notre union avec le Christ ressuscité, assis comme Roi sur le trône céleste. Saint Jean Chrysostome écrivait : « *En partageant le corps du Seigneur et en buvant son sang, souvenons-nous fermement que nous partageons ci ce corps qui siège en haut et que les anges adorent ; un corps qui est près de l'impérissable puissance; c'est ce corps même que nous mangeons* » . (27). La liturgie, dit le P. von Balthasar, c'est « *une irruption d'éternité dans le temps* »

(24) O. Cullmann, *Christ et le temps*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1966, p. 170.

(25) Comparer ce texte avec 2 Corinthiens 1, 22, Ephésiens 1, 13-14 et Romains 8, 23, où saint Paul explique que Dieu, en donnant son Esprit, s'engage à nous donner la gloire céleste dont nous avons déjà sur terre un avant-goût. Voir l'exégèse du chanoine Osty, *Epîtres aux Corinthiens*, Paris, Cerf, 1964.

(26) Max Thurian, *op. cit.*, p. 253-257.

(27) P.G. 147, col. 796.

(28). C'est la vision « de l'autre monde », une eschatologie qui, loin d'inviter à fuir du monde, nous apprend à vivre sur la terre selon l'esprit et le dessein du ciel.

L'Eglise nous rappelle, dans la *Constitution sur la Liturgie*, que dans l'Eucharistie « *sont rendus présents la victoire et le triomphe de (la) mort* (du Christ) » (29). C'est ainsi que ce saint sacrement donne à la vocation chrétienne sa véritable dimension (30). Tout en nous accordant la force nécessaire pour accomplir nos tâches terrestres, l'Eucharistie nous fait voir les angoisses d'aujourd'hui dans la perspective de l'au-delà. Plus encore, c'est seulement lorsque les fidèles — alimentés par ce « pain du ciel » — ne sont plus « de ce monde », qu'ils sont véritablement une force et une lumière dans le monde.



b) La dimension céleste de l'Eucharistie n'est pas le seul effet extraordinaire de ce sacrement. Tout en affirmant que le pain et le vin deviennent le corps et le sang du Christ (31), les catéchèses eucharistiques signalent également ce qui constitue le « cœur » du mystère : le Christ, Logos, parole créatrice de Dieu, réalise la création nouvelle *t par l'Eucharistie qui divinise les fidèles A* (32).

La célébration eucharistique se comprend comme la suite de l'écoute de la Parole de Dieu. Cette parole révèle un dessein : par l'Esprit, Dieu veut transformer les hommes déchus en êtres libres selon son cœur (cf. *Actes* 13, 22-24). Le Nom sacré de l'Ancien Testament se découvre dans le Nouveau comme le Nom du Père, et l'Israël de Yahvé comme un peuple filial.

Or c'est précisément par le mystère eucharistique que l'alliance entre Dieu et le croyant se réalise comme une union divinisante. Car c'est le sacrement qui nous fait participer à la vie même de Dieu, dans le Fils qui est « *le Dieu véritable et la vie éternelle* » (1 Jean 5, 20).

Cette participation à la vie divine est la suprême expérience de foi. La *Constitution sur la Révélation* de Vatican II s'ouvre sur cette affirmation : par le Verbe fait chair, dans l'Esprit, le fidèle a accès au Père et parvient ainsi à participer à la divine nature (cf. *Ephésiens* 2, 18 ; 2 Pierre 1, 4). Depuis Athanase, cette « *vérité incontestée* » (33) fait partie intégrante de la tradition chrétienne. C'est un thème essentiel dans la pensée de Clément d'Alexandrie (34). Pour Denys l'Aréopagite, la divinisation s'identifie avec l'assimilation à Dieu qu'opère la

(28) *La prière contemplative*, p. 110.

(29) Ed. Centurion, p. 53.

(30) *Ibid.*, p.55.

(31) L'Orient et l'Occident se sont longtemps opposés sur ce point de savoir si l'Eucharistie était consacrée par la récitation des paroles de l'institution, ou par l'invocation (épiclese) de l'Esprit Saint. Mais la réalité de l'Eucharistie procède de la seule Parole divine proférée dans le Christ.

(32) Cf. l'article « Eucharistie » dans DSAM, 4, 2, col. 1576-1578.

(33) *Traité contre les païens et sur l'incarnation du Verbe*, cf. Jean Guennou, art. « Divinisation » dans DSAM, III, col. 1380.

(34) Voir les textes étudiés par M. Butterworth dans *Journal of Theological Studies*, janvier 1916.

contemplation (35). Saint Thomas en fait le centre de sa théologie de la grâce (*De Veritate*). La « déification » est une manière d'exprimer l'expérience religieuse de la vie contemplative, inspirée particulièrement de ce passage où saint Paul dit que l'âme est transformée en l'image contemplée. Il commence par affirmer que le Seigneur est Esprit et poursuit : « Nous tous qui, le visage découvert, réfléchissons comme en un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en cette même image, allant de gloire en gloire, comme de par le Seigneur, qui est esprit » (2 Corinthiens 3, 17 s).

Les Pères latins sont moins éloquents que les Pères grecs sur la déification, mais saint Augustin ne minimise pas cet aspect traditionnel. Commentant un verset du Psaume 81, il écrit : « *Il est manifeste qu'il (Dieu) appelle les hommes des dieux, mais des dieux déifiés par sa grâce, non des dieux produits de sa substance. Celui-là qui justifie par lui-même et non par un autre est juste ; celui-là qui déifie par lui-même et non par un autre est Dieu. C'est le même qui justifie et qui déifie, parce que justifier, c'est faire des enfants de Dieu. Or, du fait même que nous avons été faits enfants de Dieu, nous avons été faits dieux, — Dieux, dis-je, adoptés par grâce et non pas engendrés par nature* » (36).

Les théologiens ont toujours affirmé que, dans ce mystère de la divinisation de l'homme, conditionnée par l'Incarnation du Verbe, se trouve l'essence du christianisme (37). Karl Rahner reconnaît-là un effet de l'Eucharistie. Il soutient que la présence du Christ dans le sacrement dure seulement jusqu'à la fin de l'histoire, tandis que l'efficacité de sa présence en nous demeure à jamais : « *Seigneur Jésus-Christ... (en ce sacrement) vous avez pris possession du fond-même de notre être. Vous l'avez transformé et glorifié ; vous l'avez fait saint et divin... Vous partagez votre propre être et vie avec nous par votre présence en tant que grâce incréée. Vous nous donnez le pouvoir... de vivre votre vie, la vie de Dieu. Pour ces raisons, nous sommes véritablement fils et filles de votre Père éternel* » (38).

NOUS comprenons pourquoi Nicolas Cabasilas, parlant de ce mystère de foi, disait : « *Par l'Eucharistie nous sommes plus fils de Dieu que de nos parents* » (39). C'est à ce sommet que l'Eucharistie mène le fidèle qui a une certaine conscience des réalités surnaturelles. Saint Paul disait que notre expérience eschatologique revient à connaître Dieu comme il nous connaît, dans la réciprocité de la connaissance que tout fils a du Père comme le Père l'a de lui.

(35) CF. DSAM, III, col. 1386, note 1.

(36) In psalm. 49, 1, P.L. 36, p. 563.

(37) Voir DSAM, III, col. 1370-1459. Voir aussi J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, et H. Rondet, « La divinisation du chrétien », dans *Nouvelle Revue Théologique* 71, 1947, p. 449-476 et 561-588.

(38) Nous traduisons ici le texte de K. Rahner paru dans sa traduction anglaise, *Watch and Pray With Me*, New York, Seabury Press, 1976, p. 33-34.

(39) *La vie dans le Christ*, 4 (P.G. 150, col. 600). Voir sur ce dernier point Louis Bouyer, *Le Père invisible*, Paris, Cerf, 1976, p. 202.

Dans la nouvelle liturgie, l'Eglise demande à l'offertoire de la messe que, selon le symbolisme de l'eau et du vin, « nous partageons la divinité de Celui qui a daigné partager notre humanité ». Cette simple supplication, au moment de la présentation du pain et du vin qui deviendront la chair et le sang du Christ, révèle toute l'efficacité de la célébration eucharistique. En elle, nous sommes associés à l'unique oblation salvatrice. Nous consentons ainsi à l'achèvement en notre chair des souffrances du Christ pour son Corps qui est l'Eglise (*Colossiens* 1, 24). Il fait passer dans notre être la plénitude de la vie divine. Ce mystère est décrit comme le don de l'Esprit de Dieu à l'esprit de l'homme, l'Esprit d'Amour répandu dans nos coeurs (*Romains* 5,5), et comme l'expérience spirituelle d'avoir un coeur « marqué d'un sceau par l'Esprit de la promesse » (*Éphésiens* 1, 13).

L'Eglise est ainsi fidèle à une tradition unanime qui, en réalité, ne fait que prolonger à travers l'histoire les conséquences des promesses du Seigneur contenues dans le Discours après la Cène et la Prière Sacerdotale (*Jean* 14, 12-26 ; 15, 1-12 ; 17, 20-26). Ce qui caractérise la fin du quatrième évangile, c'est la communication que Jésus nous fait de la filiation divine en nous associant à la sienne (40). Cette divine filiation de Jésus, comme l'unique engendré du Père, est liée à la connaissance que le seul « bien-aimé » a du Père. Connaissance et filiation divine supposent unité de vie : « Moi et le Père, nous sommes un » (*Jean* 10, 30). Cette unité ontologique se développe dans l'unité que le Christ a souhaitée le dernier soir de sa vie : « Que tous soient un, comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient un en nous... Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, pour qu'ils soient un comme nous sommes un : moi en eux et toi en moi, pour qu'ils soient parfaitement un » (*Jean* 17, 21-23 ; cf. 14,20).

Jésus nous donne ainsi la gloire qu'il a reçue du Père, la gloire d'être Fils, « la gloire d'un Fils unique au sein du Père » (*Jean* 1, 14). Et le nom du Père que le Père nous révèle, c'est un nom qu'on ne connaît vraiment que lorsqu'on aime le Père comme seul le Fils l'aime, de l'amour même dont le Père l'a aimé (*Jean* 17,26).

La contemplation dans laquelle ce sacrement nous introduit, par conséquent, est celle d'une « *disposition eucharistique, c'est-à-dire dans une vision " reconnaissante " , au sens le plus fort du mot r* (41). Car nous faisons remonter jusqu'au Père tout ce qui est descendu de lui jusqu'à nous, et nous nous y référons ainsi nous-mêmes. Associés à la Croix du Christ, en mangeant sa chair et en buvant son sang, nous devenons avec le Christ une seule offrande.

Tout ce que nous venons de tenter de décrire est ainsi l'accomplissement en nous de la divine Parole, faite chair dans le Christ, qui nous révèle à la Cène le fond du Coeur de Dieu. C'est cette parole que l'Eglise proclame toutes les fois qu'elle célèbre le mémorial du Seigneur jusqu'à son retour. Ainsi, l'Eucharistie, progressivement, lentement, transforme les fidèles, à partir du renouvellement de leur jugement (*Romains* 12, 2), en images du Fils, en premiers-nés (comme lui) d'une multitude de frères (*Romains* 8, 29 ; cf. 2 Corinthiens 3, 18). De cette divine filiation, nous rendons grâces par le témoignage en nous de l'Esprit (*Galates* 4, 6 ; *Romains* 8, 15 et 16).

(40) Louis Bouyer, *ibid.*, p. 219-222.

(41) *Ibid.*, p. 220 spécialement (et l'ensemble des p. 201-226).

c) Le troisième aspect de la participation eucharistique à l'éternité se dégage des affirmations que nous venons d'établir. Au soir de la dernière Cène, lorsque Jésus, se livrant à la Croix comme accomplissement de la Pâque, prononce les bénédictions (*berakoth*) sur le pain et la coupe pour consacrer son corps « rompu » et son sang « répandu », il anticipe la réconciliation en son propre corps des « enfants de Dieu dispersés ». Le repas de la communauté chrétienne est ainsi l'offrande de toute la vie humaine et du monde entier. Plus encore : en recevant le corps du Christ, nous devenons ce corps. Nous annonçons la mort du Christ, et nous sommes crucifiés avec Lui afin de ressusciter en lui. Les réalités du sacrement ne nous sont données que pour être l'objet d'une adhésion non moins réelle dans la foi. Par la méditation et la participation au mystère eucharistique, nous sommes conduits à sa réalisation concrète et complète en nous-mêmes (42).

L'Eucharistie forme ainsi la communauté de tous les fidèles avec le Christ. Selon la formule du P. de Lubac : « *L'Eucharistie fait l'Eglise* » (43). L'Eucharistie est, par conséquent, sacrement non seulement d'union, mais de réunion.

La « bénédiction », prière de style eucharistique, qui introduit toutes les épîtres pauliniennes, devient dans *l'Épître aux Ephésiens* la clé de la doctrine de l'apôtre des nations : tout le Peuple de Dieu définitif, toute l'humanité rachetée, se trouve « récapitulée » dans le corps du Christ (*Ephésiens* 2, 16 ; cf. *2 Corinthiens* 5, 19 ; *Colossiens* 1, 22). Ainsi, la vision à laquelle l'Eucharistie conduit, c'est la contemplation du Père, devenu *notre* Père dans le Fils qui s'est fait l'aîné d'une multitude de frères. Jésus apparaît comme l'Époux et la Tête de l'Eglise, son Corps, en qui il se complète lui-même (*Ephésiens* 1, 22 et 23). Le Christ est ce « dernier Adam », l'Esprit qui donne la vie, comme l'explique déjà la *Première épître aux Corinthiens* (15, 45-49), et qui transforme l'homme terrestre en homme céleste. *L'Épître aux Ephésiens* prolonge cette vision en révélant le Christ ressuscité comme le prototype de l'humanité recréée : il s'agit d'« un seul Homme Nouveau » (2,15), cet « Homme parfait », qui atteint en nous tous la plénitude de son âge adulte (4, 13). Cet être collectif croît avec le nombre et la sainteté de tous les chrétiens. Lorsqu'il atteindra sa parfaite stature, le Christ sera « tout en tous » (1, 23 ; cf. *Colossiens* 3, 11). Et ses membres seront « remplis de la Plénitude de Dieu » (*Ephésiens* 3, 19).

Cet aperçu théologique ne prend tout son sens que replacé dans la perspective de l'Eucharistie. Hans-Urs von Balthasar écrit que c'est pendant la messe que toute l'Eglise atteint sa véritable et éternelle nature : l'unité, qui est l'oeuvre de l'Esprit, indiquée par la formule : « dans l'unité du Saint-Esprit » à la fin du canon. Cette unité se réalise précisément par la manducation du « pain unique », par la participation au Corps du Christ (*1 Corinthiens* 10, 17) et par l'unique commémoration, c'est-à-dire le mémorial eucharistique qui actualise la Rédemption dans le présent (44).

(42) Louis Bouyer, *Eucharistie...* p. 436.

(43) *Méditation sur l'Eglise*. Paris. Aubier, col. Théologie n° 27. 1953, p. 116.

(44) *La prière contemplative*. p. 99-100.

Dans la célébration eucharistique est ainsi exaucée la suprême prière de l'Eglise lorsque, après avoir consacré le pain et le vin, elle demande : « Quand nous serons nourris de son corps et de son sang et remplis de l'Esprit Saint, accorde-nous d'être un seul corps et un seul esprit dans le Christ » (45). En conséquence, l'Esprit n'est présent dans la prière et dans la contemplation du chrétien qu'à l'intérieur de ce Corps unique et surnaturel qu'Il illumine et vivifie (*Ephésiens* 4 ; *1 Corinthiens* 12). Le P. von Balthasar affirme : « *Quelles que soient les profondeurs auxquelles la contemplation humaine puisse atteindre, si elles ne sont pas, explicitement ou implicitement, en relation avec la vie trinitaire, l'Homme-Dieu et l'Eglise, elles sont ou illusoire ou diaboliques* » (46). On ne saurait souligner plus nettement ce fait que la tradition chrétienne a constaté à toute époque : la prière du fidèle ne s'épanouit que dans l'Eglise, par l'Eucharistie. Saint Paul fut le premier à le préciser : c'est l'offrande de nos personnes, associée à l'unique oblation salvatrice, qui constitue le « culte selon l'Esprit de Dieu » (*Philippiens* 3, 3 ; cf. *Jean* 4, 23), le seul culte « raisonnable » (*Romains* 12, 1) que le Père attend de nous. Par cette oblation « reconnaissante » de tout notre être, nous avons tous « en un seul Esprit, libre accès auprès du Père » (*Ephésiens* 2, 18). Car le dialogue, la communication avec le Père ne se réalise qu'à l'intérieur même du souffle de son propre Esprit, l'Esprit du Fils, l'Esprit de sainteté (47).

Récapitulation

« *Ne parle jamais sans lui, et il ne dira rien sans toi* » : telle est, selon saint Augustin, la règle à suivre en matière d'oraison. La liturgie nous invite précisément à entrer dans la prière de Jésus-Christ, qui récapitule tous les psaumes et cantiques de l'Ancien Testament et se fait lui-même réparation, offrande et action de grâces dans l'Eucharistie.

Notre propos a été de chercher l'orientation que la célébration eucharistique donne à la prière du chrétien. Dans ce domaine, l'Eucharistie représente véritablement la « source » et le « sommet ». D'une part, c'est de l'Eucharistie comme d'une source que la grâce découle en nous et que nous sommes sanctifiés par la vie « dans le Christ » qu'elle procure. Ici, le Verbe-Parole est aussi Verbe-nourriture. Le même Esprit qui réalise la transformation de la substance du pain et de la coupe en la chair et le sang du Christ Seigneur, opère la greffe du sarment sur la vigne. L'union de l'âme avec Dieu, but ultime de la prière, est, dans la tradition chrétienne, une union de substance à substance dans la perspective de la Nouvelle Alliance (cf. *Jérémie* 31, 31). L'Eucharistie entraîne progressivement la perception de ce « Christ en nous, notre espérance de gloire » (*Colossiens* 1, 27). Par la participation consciente à ce sacrement, le fidèle est de plus en plus soumis à l'alternance même de son mystère : agonie et transfiguration.

(45) Prière eucharistique 111.

(46) *Ibid.*, p.65.

(47) Ce mystère est ainsi décrit surtout par saint Jean de la Croix dans son commentaire de la strophe 38 (39) du *Cantique spirituel*. 11, 3 et 4.

D'autre part, l'Eucharistie est le « sommet » de la vie chrétienne, car c'est « le pain descendu du ciel » qui dès ici-bas donne la participation à l'éternité (Jean 6, 32-58) : l'homme se nourrit du pain des anges (Psaume 77, 25). C'est le pain qui transforme « l'image du terrestre » que nous portons en « l'image du céleste » qui apparaîtra un jour avec le Christ en pleine gloire (1 Corinthiens 15, 45-49 ; Colossiens 3, 3 s).

Enfin, dans la foi de l'Eglise, l'Eucharistie représente le « sommet », car elle réalise la grande espérance chrétienne : ne former avec le Christ « qu'un Corps et qu'un Esprit » (Ephésiens 4, 4). Les fidèles rassasiés des « mystères de la Pâque », n'ont « qu'un seul coeur dans la piété » (48). Ici se découvre la valeur infinie de la moindre prière du croyant : il n'est pas seul à l'offrir à Dieu. Uni au Christ dans le mystère de sa Pâque, dont l'Eucharistie est le mémorial, le chrétien peut dire : « Ce n'est plus moi qui prie, mais c'est le Christ qui prie en moi » (cf. Galates 2,20). C'est cette prière qui atteint le Père comme l'élan d'« un seul coeur » et le souffle d'« un seul Esprit » que Dieu aurait attendu et désiré de toute éternité. Rappelons-nous le cantique sacré : « Une parole n'est pas encore sur ma langue que déjà, mon Dieu, Tu la connais entièrement » (Psaume 139,4). Avec toute la force et toute la certitude que la Parole de Dieu garantit, la promesse avait été faite : « Avant même qu'ils crient vers moi, je les exaucerai » (Isaïe 65,24).

Maria-Paul ADRIAZOLA

(48) Constitution conciliaire sur la liturgie. éd. Centurion. p. 56 et 63.

Maria-Paul Adriazola, née en Bolivie. Etudes de philologie à Madrid, de théologie à l'Institut catholique de Paris, de philosophie et de lettres à la Sorbonne. Ancien attaché culturel de l'ambassade de Bolivie à Paris et délégué-chargé d'affaires à l'Unesco. Assistante à la Faculté de théologie de l'Université catholique d'Amérique (Washington, D.C.).

Karl LEHMANN :

Le prêtre en sa messe

A propos d'une prière privée

La célébration communautaire n'élimine pas la prière personnelle, mais la suppose en chacun des participants, pour l'unir à la prière de l'Eglise. C'est particulièrement vrai de la prière personnelle du prêtre.

LA participation de tout le peuple de Dieu à la célébration eucharistique, réactivée par le « Mouvement liturgique » et portée à son apogée dans l'ouvre réformatrice du concile Vatican II, est à n'en pas douter un acquis de grande valeur. La participation consciente, active et totale des fidèles à la messe est l'expression la plus forte de la communion qui unit les chrétiens et les rassemble au nom du Seigneur. Mais toute conquête a son mauvais côté, et il en est ainsi de ce renforcement de la prière et du chant communautaires : de nombreux fidèles regrettent la rareté des moments de recueillement silencieux et de prière privée au cours de nos messes. Pourtant l'oraison, la lecture scripturaire privée, la prière personnelle et l'adoration du Seigneur eucharistique sont à coup sûr présumées et entraînées par la célébration eucharistique ; en retour, ce sont elles qui en constituent l'assise. La célébration de la messe prise isolément ne peut remplir à elle seule ces fonctions. Il faut la voir dans cette perspective élargie pour qu'elle soit vraiment le centre de la vie chrétienne.

Or il se peut qu'au cours de ces dernières années, on n'ait pas suffisamment observé que la prière personnelle a sa place, et même une place officielle, dans la célébration eucharistique. « Le prêtre ne prie pas seulement comme président, au nom de toute la communauté ; il prie aussi parfois en son nom propre, afin d'accomplir son ministère avec attention et piété. Ces prières-là sont prononcées à voix basse » (1). Depuis le début du moyen-âge, le nombre de ces prières a augmenté, en particulier en pays gaulois et franc. De nombreux liturgistes émirent le souhait, au mo-

(1) Introduction générale au Missel Romain, ch. 2, article 13.

ment de la réforme de la messe, que l'on supprime toutes les prières privées afin de restaurer la structure classique dans sa simplicité : ce souhait ne parvint pas à s'imposer (2). L'une de ces prières privées est impartie au prêtre juste avant la communion :

« Seigneur Jésus-Christ, Fils du Dieu vivant,
selon la volonté du Père
et avec la puissance du Saint-Esprit,
tu as donné, par ta mort, la vie au monde ;
que ton corps et ton sang me délivrent
de mes péchés et de tout mal ;
fais que je demeure fidèle à tes commandements et
que jamais je ne sois séparé de toi ».

On rencontre déjà cette prière dans des assemblées privées autour de 850 ; peu après on la trouve aussi dans des sacramentaires. Dès le onzième siècle commence à se dessiner un agencement précis où apparaissent régulièrement les deux oraisons placées aujourd'hui au choix du prêtre (celle déjà citée et l'oraison *perceptio corporis*). Celle dont nous nous occupons se trouve dans les livres d'heures enluminés des rois du moyen-âge : tous les chrétiens l'utilisèrent donc très tôt et durant plus d'un millénaire, dans le monde entier ; on la prononça un nombre incalculable de fois (3)

Un certain nombre de caractéristiques de cette prière la différencient jusqu'à nos jours des autres textes de la messe et justifient l'appellation de prière « personnelle ». Celui qui prie parle à la première personne : il ne s'adresse pas au Père, mais seulement à Jésus-Christ ; il demeure incliné dans une attitude d'adoration, ses mains jointes posées sur l'autel (il ne s'agit donc pas de l'attitude « officielle » de l'orant). Au demeurant, la proximité sacramentelle du Seigneur n'est pas seule au premier plan, mais c'est au Seigneur à la fois élevé de terre et présent que l'on s'adresse. Ainsi, l'horizon de celui qui prie s'élargit encore avant qu'il ne reçoive la communion.

La vie donnée au monde

Dans cette attitude d'adoration et d'humilité, le regard se tourne d'abord vers le haut : **Seigneur Jésus-Christ, Fils du Dieu vivant !** La figure du Maître élevé de terre se détache avec toute sa puissance dans les trois premiers mots qu'on lui adresse : toi, Seigneur du ciel et de la terre,

(2) Sur les prières silencieuses du célébrant dans la messe actuelle, cf. E.J. Lengeling, *Die neue Ordnung der Eucharistiefeier*. Munster. 1971 (3e éd.), p. 176. Sur les textes plus anciens et leur histoire, cf. J.A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, tr. fr., 3 vol., Aubier, Paris, 1951-1954.

(3) Sur l'histoire et l'interprétation de la prière que nous méditons ici, cf. Jungmann, *op. cit.*

toi qui guides et conduis l'histoire, qui règnes aussi sur ma vie, c'est toi le Messie, seul capable de donner le salut aux hommes. Le titre de « Fils du Dieu vivant » se rattache à la profession de foi messianique de saint Pierre à Césarée de Philippe. Il ne s'agit point d'affirmer un fait de portée universelle, comme pour la question « au dire des gens, qui est le Fils de l'homme ? » ; il s'agit bien plutôt d'une manière toute simple de provoquer à répondre : « Mais vous, qui dites-vous que Je suis ? ». Et ici, on ne peut que répondre comme Pierre, par cette profession de foi : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant ! » (*Matthieu* 16, 16).

Le Dieu vivant (4) : ici se manifeste toute la foi du peuple d'Israël. Yahvé est fidèle à l'alliance, il est toujours accessible, il veille, il donne le bonheur, sa puissance est efficace et salvifique même pour les individus. Il est la source de l'eau vive et de la vie (*Psaume* 36 ; *Jérémie* 2, 13 ; 17, 13). En face des vanités multiples et fugitives, il est l'appui fidèle ; en face de toute faiblesse humaine, il est la puissance invincible de Dieu ; en face de la mort, il est la vie indestructible. Et ce Dieu vivant est présent en son *Fils*. Jésus n'est pas un quelconque prophète ou thaumaturge, non, il est l'envoyé du « Père qui est vivant » (*Jean* 6, 57).

Or pareil langage interdirait presque de parler de Jésus-Christ dans son incarnation et sa crucifixion. C'est pourquoi on enchaîne, dans la deuxième partie de la phrase, avec ce grand contrepoint christologique : **selon la volonté du Père** (4 bis). Et l'on se souvient de toutes les étapes de la vie du Fils de l'homme : naissance dans une étable, massacre des Innocents, fuite en Egypte, pauvreté de Nazareth, condamnation, agonie, trahison des disciples, chemin de croix et mort ignominieuse. Au bout du compte, c'est bien l'obéissance qui résume le chemin suivi par le Fils. « C'est lui qui, aux jours de sa chair, ayant présenté, avec une violente clameur et des larmes, des implorations et des supplications à celui qui pouvait le sauver de la mort, et ayant été exaucé en raison de sa piété, tout Fils qu'il était, apprit, de ce qu'il souffrit, l'obéissance » (*Hébreux* 5, 7-8). Les contrastes les plus larges sont rassemblés dans ces quelques lignes : Dieu et homme, gloire et abaissement, passion et résurrection, théologie de l'incarnation et de la croix. Et c'est ce Jésus-Christ-là qui est présent.

Par cette ouverture une lumière pascalle se déverse sur le monde : **avec la puissance du Saint-Esprit, tu as donné, par ta mort, la vie au monde.** Je ne connais pas de formule plus dense, exprimant de manière plus ramassée l'événement du salut en Jésus-Christ. A partir de là se dessine toute la figure de Jésus qui, venu des profondeurs divines, donna *sa vie pour tous* : son intervention en faveur des hommes, ses multiples

(4) Cf. H.J. Kraus, « Der lebendige Gott. Ein Kapitel biblischer Theologie », dans *Biblichtheologische Aufsätze*, Neukirchen, 1972, p. 1-36.

(4 bis) La version allemande, plus explicite, porte : « obéissant (*gehorsam*) à la volonté du Père » : de le commentaire, développé plus bas, du mot « obéissance » (N.d.T.).

signes et miracles pour le monde, les gestes de don de soi qu'il accomplit au cours de la cène. Jésus nous apporte une vie qui a surmonté la mort, une vie qui nous parvient du plus intime de son Cœur. La folie de l'amour crucifié n'en est pas restée à la mort, elle a vaincu la haine et les oppositions de toutes sortes, pour que le monde ait part aux sources de la vie. On retrouve presque les accents de *l'Exsultet* de la nuit pascale : « O amour incompréhensible du Père ! Pour racheter l'esclave, tu livres le Fils !... La nuit resplendit comme le jour ».

L'action du Dieu trinitaire apparaît d'elle-même dans ces quelques lignes. Tout se fonde sur le dessein éternel de salut arrêté par le Père ; l'obéissance du Fils amène la victoire de l'amour de Dieu, l'Esprit rend présents les fruits de la rédemption dans la communauté et dans le monde (« avec la puissance du Saint-Esprit »). Ceci vaut aussi pour l'Eucharistie, qui est bien le don terrestre le plus précieux de la rédemption : don de l'amour du Père, elle nous parvient par l'incarnation et la mort du Fils et trouve en nous son actualité dans le règne de l'Esprit.

La communion instaure un contact permanent

Au milieu de cette courte prière, parvenu à l'horizon de l'histoire du salut, celui qui prie semble presque effrayé par l'envergure de ce qu'il a dit. La personne de celui qui prie se manifeste maintenant dans trois demandes instantes, admirables d'humilité.

Que ton corps et ton sang me délivrent de mes péchés et de tout mal : sans transition, mais apprêté par ce qui précède, notre regard se porte sur le mystère ici présent du corps et du sang de Jésus-Christ. L'Eucharistie manifeste qu'elle est don corporel et par là signe privilégié de la rédemption. C'est elle qui est le grand don apporté par le salut en Jésus-Christ. Les dons eucharistiques du Seigneur sont la purification de l'âme et le pardon des péchés (cf. *Hébreux* 10, 19s). Les catholiques ont beau entendre toujours les paroles « en rémission des péchés » dans chaque récit de l'institution de la cène, ils ont quelque peine à s'habituer à l'idée que l'eucharistie sert à la rémission des péchés... Mais, prononcé juste avant de recevoir le corps et le sang du Christ, n'est-ce pas le oui qu'il convient le mieux de dire à la grâce de Dieu ?

Fais que je demeure fidèle à tes commandements : dans une prière spontanée, nous aurions bien d'autres préoccupations, qu'il s'agisse par exemple de notre engagement pour un monde meilleur, du bien de notre prochain et peut-être du zèle apostolique. Mais ce que l'on dit ici est humiliant dans sa simplicité : que je sois fidèle à ses commandements. Avec quelle facilité nous débarrassons-nous souvent des simples commandements de Dieu et de l'Eglise, au nom d'une exigence de réforme des idées, de libération du monde et d'amendement de nos frères. Nous avons là à apprendre la véritable humilité, celle qui ne nie pas les

détails peu apparents, mais les appelle par leur nom. Il ne s'agit pas d'une casuistique mesquine, il s'agit d'avoir le courage de nous pencher sur les détails de notre vie. « Si vous gardez mes commandements, vous demeurerez dans mon amour » (*Jean* 15, 10).

Suit une troisième et dernière demande qui élargit à nouveau l'horizon et conduit la prière à ses ultimes conséquences : **et ne permets pas que je sois jamais séparé de toi.** L'idée que nous trouvons ici est tout d'abord ce que la théologie classique appelle la « grâce de la persévérance jusqu'à la mort » (*perseverantia fznalis*). Telle est bien la suite logique de la demande commentée plus haut : que la fidélité à Dieu persévère jusqu'à la dernière heure. Derrière le mot démodé de « persévérance » se cache une grande et consolante maxime de la foi chrétienne, maxime que nous n'avons que trop souvent oubliée : l'homme sauvé ne peut persévérer dans la justification qu'il a reçue qu'avec l'aide particulière de Dieu, car autrement la force des multiples tentations serait telle qu'il ne resterait qu'à succomber. C'est de notre faiblesse, de notre lassitude, de notre négligence quotidiennes qu'il est très clairement, quoique indirectement question. Seul Dieu, dans sa liberté souveraine, confère le don majeur de la persévérance jusqu'à la fin. On ne peut le recevoir que de Dieu seul, « qui a le pouvoir de maintenir celui qui est debout pour qu'il continue de l'être (cf. *Romains*, 14, 4) et de relever celui qui tombe » (5). Ainsi la demande s'étend-elle jusqu'à l'heure de la mort, et l'homme demande pour cette heure le don de persévérance dans la fidélité.

Mais il n'est pas interdit non plus à celui qui prie de songer au quotidien concret, avec ses défis et ses dangers : ne permets pas que je sois jamais séparé de toi... Ainsi nous est-il permis de prier pour les épreuves quotidiennes dans notre métier, notre famille, nos diverses tâches. Se détourner du Seigneur et de ses commandements serait en contradiction violente avec l'eucharistie que l'on a reçue. Si l'on comprend cela, il ne peut en résulter qu'une force et une nourriture nouvelle pour soutenir le combat quotidien.

De la dernière demande se dégage donc dans sa plénitude le contenu de cette prière et de toute l'Eucharistie : la communion doit demeurer, l'intimité avec le Seigneur doit se prolonger même après la messe, elle doit faire ses preuves dans les exigences de la vie, en particulier dans les divers signes que nous donnons de notre fidélité ; et cela d'une communion à l'autre, de la fois précédente à la fois suivante. C'est pourquoi l'eucharistie est le sacrement de la route et des « pèlerins », pour l'Eglise dans son ensemble et pour chaque individu. Si le chrétien reste de la sorte fidèle au Maître, l'eucharistie pourra devenir le « via-tique » de la dernière heure (6).

(5) Concile de Trente, Décret sur la justification (6e session, 13/1/1547), ch. 13.

(6) J'ai approfondi cette idée dans mon *Gegenwart des Glaubens*, Mayence, 1974, p. 237s, 249s.

REVENONS brièvement sur cette « prière personnelle ». Il n'y a pas aujourd'hui de raison de craindre, en soulignant son importance, de troubler ou de compromettre la célébration communautaire. Le prêtre n'est pas seul chargé de la prononcer, mais les fidèles eux-aussi peuvent comme autrefois la reprendre à voix basse pour leur compte. On ne peut d'ailleurs dire cette prière qu'en présence d'une assemblée. Sa densité ne souffre pas qu'on se contente d'y « satisfaire » ou de la débiter purement et simplement. Peut-être amènera-t-elle ainsi à mettre dans les autres « prières privées » (7) du prêtre plus d'attention spirituelle et de présence à ce qu'il fait. L'importance de prières de ce type — celle-ci ou d'autres — est de mesurer si la célébration eucharistique est trop « fonctionnarisée », rien qu'« institutionnelle » et toute « officielle » ou si elle possède aussi l'élément indispensable qu'est le recueillement de ceux qui y prennent part. Ainsi, dans son unité exemplaire de haute théologie et de profonde spiritualité, cette prière pourrait-elle enrichir et dans une certaine mesure rectifier l'esprit actuel de la célébration eucharistique.

Karl LEHMANN

(traduit de l'allemand par Jean Lestrade)

(7) Il n'est pas nécessaire d'examiner ici la question de savoir si « prière privée » est une dénomination adéquate. Remarquons simplement qu'elle mérite d'être posée.

Karl Lehmann, né en 1936 à Sigmaringen. Etudes de philosophie et de théologie à Fribourg-en-Brigau, Rome, Munich et Münster, docteur en philosophie en 1962, docteur en théologie en 1967. Assistant de Karl Rahner de 1964 à 1968 ; professeur de dogmatique à Mayence de 1968 à 1971, puis à Fribourg-en-Brigau. Membre de la commission théologique internationale. Publications : outre de nombreux articles, citons *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift* (Fribourg, Herder, 1968), *Gegenwart des Glaubens* (Mayence, Grünewald, 1974). Cet article est une méditation prononcée le 23 juin 1977 au Collegium Borromaeum de Fribourg-en-Brigau.

Cardinal Joseph RATZINGER :

Peut-on modifier la liturgie ?

Réponses à des interrogations

Les événements récents ont mis en cause la réforme liturgique. Un théologien et pasteur, répondant à des questions précises posées par des laïcs, montre qu'une saine évolution liturgique appartient, de tous temps, à la tradition la plus authentique.

La liturgie est-elle immuable ou non ?

N'allons pas créer des problèmes là où il n'y en a pas. Dans la mesure où la liturgie a aussi une forme perceptible par les sens, elle est changeante, et il faut qu'elle le soit : de cette manière, l'attention des croyants qui célèbrent et adorent et qui, par leur présence existentielle, font de cette liturgie une messe ne sera gênée par aucun élément étranger à ce qui est célébré ni à ceux qui célèbrent. L'exemple le plus parlant de rites que personne ne comprend plus, c'est la religion romaine antique : il a suffi de trois siècles pour que personne ne comprenne plus ni le rituel, ni les cérémonies, ni leur sens caché. Résultat : la religion s'est sclérosée, figée, bien qu'elle ne fût pas moins pratiquée qu'auparavant. Si la liturgie veut garder sa vigueur, si elle veut avoir une action sur la personne et sur la société, il faut qu'elle ne cesse de s'adapter à la mentalité des croyants qui sont des hommes de leur temps.

Si nous partons du fait que pour la première fois dans l'histoire l'Eglise est vraiment universelle, qu'elle embrasse toute la terre — non plus seulement au niveau des intentions, mais des faits, et en dépit de quelques cases blanches dans l'Extrême-Orient communiste — n'a-t-on pas trop peu réformé la célébration de la messe ? Je me place dans la situation des croyants des pays de mission pour lesquels la réforme de la liturgie n'a pu aller suffisamment loin. Cela a-t-il un sens que les croyants d'origine et de tradition non occidentales, mais appartenant à des cercles culturels

autonomes ayant des symboles et des signes en partie totalement différents (embrassements, courbettes, genuflexions, baisers) soient obligés d'adopter le langage des symboles et des signes de la pensée et des sentiments de l'Europe méditerranéenne, qui ont une influence décisive sur notre messe ?

A ce sujet, il faudrait tout d'abord dire que la constitution sur la liturgie ainsi que le décret conciliaire sur les pays de mission réservent expressément la possibilité de s'adapter largement aux coutumes et aux traditions culturelles des peuples. C'est ainsi que le missel rénové pour les pays de mission ne donne qu'un cadre général et laisse une très grande liberté en vue de la réalisation locale en offrant une bonne quantité de choix possibles.

D'autre part, on devrait se garder de faire du romantisme et de simplifier les problèmes. L'Eglise naissante n'est revenue que très prudemment et très lentement aux formes d'expression des liturgies païennes. Elle s'est tout d'abord servi de la forme rituelle extrêmement sobre de l'office synagogal des Juifs, qu'elle a relié à la célébration eucharistique dont le fond venait pour l'essentiel du rite juif, à savoir la longue prière d'action de grâces dont le centre reprenait les récits de l'institution. En outre, cette prière porte en elle l'idée de sacrifice, dans la mesure où elle mettait les croyants à l'unisson de la prière de Jésus-Christ, de son abandon au Père et de l'actualisation de celui-ci. Ces éléments de base constituent la charpente de toute célébration eucharistique chrétienne, et ceci jusqu'à aujourd'hui. Ils ont ensuite été transformés, dans un processus organique de croissance qui reprenait les différentes formes culturelles d'où sont finalement nées les différentes familles de rites. Mais cette élaboration présupposait qu'on ait tout d'abord trouvé l'identité chrétienne, qui elle-même a trouvé son expression dans une forme liturgique fondamentale. Ce n'est qu'à partir d'une telle conscience de soi que les chrétiens ont pu modifier efficacement ce qui existait déjà, pour en faire le mode d'expression du christianisme. Cela présupposait par conséquent la lutte du chrétien pour se différencier, lutte qui fut menée par les martyrs durant trois siècles et qui seule ouvrit la porte à un usage purifié des coutumes païennes.

En outre, un grand nombre de choses dont nous sommes tentés de croire qu'elles viennent de Rome ne se sont formées qu'avec la redécouverte de l'Ancien Testament, qui commença au Moyen Age naissant : ici encore on est revenu aux véritables sources du christianisme bien plus que nous ne le disons habituellement, bien plus que la recherche ne l'a parfois supposé. Je trouve donc extravagante l'idée qu'on puisse inventer les liturgies missionnaires pour ainsi dire du jour au lendemain, au moyen de décisions des conférences épiscopales reposant elles-mêmes sur des avis de professeurs. La liturgie ne naît point par décrets, et l'une des faiblesses de la réforme liturgique post-conciliaire réside sans aucun doute dans le zèle des professeurs qui, de leur bureau, mettent en oeuvre un travail qui nécessiterait une croissance vivante. J'en vois personnellement

un exemple flagrant dans la réforme du calendrier, où l'on a tout simplement oublié à quel point l'année civile et les différentes fêtes s'interpénètrent et par là-même édifient un rapport entre les chrétiens et leur temps. Inversement, quand par des calculs historiques mesquins, d'ailleurs tout à fait illogiques, on a déplacé les fêtes en usage pour les éparpiller tout au long de l'année, ce fut certainement au mépris d'une loi fondamentale de la vie religieuse.

Mais revenons-en aux missions : se convertir au christianisme, c'est avant tout se détourner des manières de vivre païennes ; dans les premiers siècles chrétiens et encore longtemps après ce qu'on a appelé le renversement constantinien, on éprouvait cela très fortement. Ce n'est qu'à partir du moment où se forge dans les pays de mission une forte identité chrétienne que l'on peut, à partir de là, prudemment passer à une autre étape : christianiser les formes existantes en les reprenant dans la liturgie et inversement mêler ce qui est chrétien aux éléments de la vie quotidienne. Bien sûr, on a aussitôt corrigé en conséquence les formes d'expression qui dans les pays concernés sont impensables ou avaient une signification opposée, mais c'est une autre question. Je ne qualifierais pas cela de réforme liturgique, mais d'utilisation conséquente d'une forme existante, toujours indispensable. En outre je suis convaincu qu'une adaptation superficielle et trop empressée ne renforce pas le respect porté au christianisme, mais au contraire ne ferait qu'éveiller des soupçons quant à sa sincérité et à son sérieux. Songeons enfin que partout les civilisations indigènes sont aujourd'hui submergées par la civilisation technique mondiale ; cela aussi doit nous mettre en garde contre l'empressement et l'extériorisation.

Vous conviendrez avec moi que toute réforme ne peut avoir de sens que si elle s'appuie sur un large public. Sans cela, elle manque son but. Il existe des choses analogues en Droit. Une nouvelle loi, valable en soi, qui n'est pas comprise et donc pas acceptée par le citoyen, tombe à plat. Les juristes parlent alors d'une *lex non accepta*. En suivant les discussions sur la réforme liturgique, c'est-à-dire sur la réforme de la célébration de la messe, durant ces dernières années en Allemagne et à l'étranger, je puis conclure avec toute la prudence nécessaire qu'il y a une frange de croyants, certes étroite sur le plan statistique, mais très soudée dans son appartenance à l'Eglise, qui exprime son mécontentement face à la réforme, mécontentement allant de l'étonnement, de la mauvaise humeur jusqu'aux critiques, informelles ou formulées à haute voix. Tant pis, ces protestations s'apaiseront au bout d'un certain temps, pourrait penser la hiérarchie. Ne parlons pas des nombreuses rationalisations mises en oeuvre par les protestataires contre la réforme. Une chose est certaine : aussi différencié que puisse être le front des protestataires soi-disant conservateurs, ils se sentent pris au dépourvu et hors du jeu. Et ceci n'est pas seulement subjectif et de loin. Souvenez-vous : en 1947, *Mediator Dei*, l'Encyclique de Pie XII, et, à peine vingt ans plus tard, la réforme liturgique. En l'espace de vingt années s'est produit un glissement de terrain imperceptible, sans que les gens concernés, la masse des croyants traditionnels, aient la moindre sécurité. Je n'arrive pas à comprendre

comment l'Eglise, pasteur de ceux qui lui sont confiés, a pu avoir une conception si défectueuse de sa responsabilité pastorale durant ces années-là, que les croyants de la vieille école aient été submergés, presque sans protection, par les nouveautés. Un mot encore à propos de ce sentiment d'exclusion : je parle de ceux qui ont lutté pour ce qu'on leur a appris, pour ce en vue de quoi on les avait éduqués et qui s'y sont engagés de façon existentielle. Et tout cela, du jour au lendemain, ne correspondait à rien ? Je ne décide pas ici de ce qui est juste, de ce qu'il faut croire, de l'ancien ou du nouveau. Je veux seulement attirer l'attention sur la psychologie de bon nombre de croyants.

Je voudrais d'abord revenir sur un mot que vous venez d'employer. Vous faite une différence entre les anciennes croyances et les nouvelles. Je voudrais combattre résolument cette distinction. Le concile n'a pas créé de nouvelles croyances ni même remplacé les anciennes. C'est un trait fondamental de ses déclarations de se comprendre comme la continuation et l'approfondissement des conciles précédents, particulièrement ceux de Trente et de Vatican I. Il s'agit uniquement de maintenir la même foi dans des conditions différentes et de la revivifier. Par conséquent la réforme liturgique a tenté de rendre plus transparente l'expression de la foi, mais elle voulait exprimer une seule et même foi et non en changer les formes.

Pour ce qui est de la préparation, elle semble n'avoir été nulle part aussi intense qu'en Allemagne : c'est bien là qu'on trouvait le foyer du mouvement liturgique d'où sont nées les déclarations du concile. Nombreuses sont les décisions du concile qui avaient été anticipées depuis longtemps. En outre, Pie XII avait lui aussi déjà réalisé des bribes d'une réforme liturgique ; songez, par exemple, à la réorganisation de la veillée pascale. Cependant, je suis d'accord avec vous pour dire que, par la suite, beaucoup, de choses se sont produites trop brutalement, si bien que de nombreux fidèles ne percevaient plus le lien avec ce qui précédait. Là encore, le concile a été tout simplement débordé, lui qui, par exemple, avait encore déclaré que la langue du rite romain restait le latin, mais qu'il faudrait donner à la langue « vulgaire » sa juste place. Aujourd'hui, on est obligé de se demander s'il existe encore un rite romain ; on en a à peine conscience. La liturgie est, aux yeux de la plupart, bien plus pour chaque communauté un exercice de structuration où des groupes adéquats bricolent leurs propres « liturgies » d'une semaine sur l'autre avec un zèle souvent aussi admirable que déplacé. Cette rupture de la conscience liturgique profonde me paraît être la chose la plus fatale qui soit. Les frontières entre la liturgie et les réunions d'étudiants, entre la liturgie et les mondanités disparaissent imperceptiblement, ce qui se traduit par exemple dans le fait que certains prêtres, pour se conformer aux formes bourgeoises de la politesse, prétendent ne devoir communier qu'après les autres ; ils n'osent plus dire « je vous bénis », et par là-même détruisent l'essentiel face à face liturgique ; les salutations souvent insipides, avec toutes leurs banalités, auxquelles certaines communautés aspirent comme à une politesse dont on ne peut

se passer, s'y sont elles aussi installées. A l'époque où le nouveau missel n'était pas encore paru, mais où l'ancien était déjà qualifié de « vieux », on a perdu la conscience qu'il y a un « rite », c'est-à-dire une forme liturgique donnée, et que la liturgie n'est elle-même que si elle est soustraite à la manipulation des fidèles. Même les nouveaux livres officiels, aussi bons soient-ils, laissent beaucoup trop percer la planification très pensée des professeurs et renforcent l'idée qu'on « fait » un livre liturgique comme on fait aussi d'autres livres.

A ce propos, je voudrais faire une brève remarque sur la querelle au sujet de la liturgie dite tridentine. Il n'existe pas de liturgie tridentine et jusqu'en 1965 ce mot n'aurait rien dit à personne. Le concile de Trente n'a pas « fait » de liturgie. Et il n'y a pas non plus, au sens strict du terme, de missel de saint Pie V. Le missel qui est paru en 1570 sur l'ordre de Pie V ne se différencieait qu'en peu de choses de la première édition imprimée du missel romain, parue juste cent ans auparavant. Dans la réforme de Pie V, il s'agissait au fond uniquement d'éliminer les proliférations du Moyen Age tardif, ainsi que les fautes qui s'étaient introduites au moment de recopier et d'imprimer : ceci afin de prescrire pour toute l'Eglise le missel de la ville de Rome qui n'avait pratiquement pas été atteint par ces événements. En rendant obligatoire le seul missel-type imprimé à Rome, il s'agissait d'écarter les incertitudes résultant du pêle-mêle des recherches liturgiques à l'époque de la Réforme, recherches dans lesquelles les frontières entre catholiques et réformés s'étaient largement estompées. C'est de cela qu'il était question, ce qui est manifeste si l'on considère que des habitudes liturgiques en vigueur depuis plus de deux cents ans furent exclues de la réforme. Dès 1614 parut sous Urbain VIII une nouvelle édition du missel qui contenait à nouveau différentes améliorations, si bien qu'avant comme après Pie V, chaque siècle a laissé ses traces dans le Missel, entraîné dans un processus continu d'épuration d'une part, de croissance d'autre part, et ceci tout en restant toujours le même livre. En partant de ces faits, on est obligé de qualifier d'irréel l'entêtement à garder le « missel tridentin », mais aussi de critiquer la forme sous laquelle le Missel rénové a été présenté. Il faut dire aux adeptes du Tridentin que la liturgie de l'Eglise est aussi vivante que celle-ci et donc impliquée dans un processus de maturation, dans lequel il peut y avoir des césures plus ou moins larges. Pour la liturgie catholique, quatre cents ans d'ancienneté, ce serait bien trop peu : elle remonte réellement au Christ et aux apôtres et c'est par là qu'elle est arrivée jusqu'à nous, par une croissance unique et incessante ; le Missel est aussi peu momifiable que l'Eglise elle-même.

En même temps, il faut porter un jugement critique et constater que, malgré toutes ses qualités, le nouveau Missel a été édité comme s'il était un ouvrage revu et corrigé par des professeurs, et non l'une des phases d'une évolution continue. Jamais chose semblable ne s'est produite ; cela s'oppose à l'essence même de l'évolution de la liturgie et c'est ce seul fait qui a fait naître l'idée absurde que le Concile de Trente et Pie V

auraient eux-mêmes rédigé un missel il y a quatre cents ans. La liturgie catholique fut ainsi rabaissée au rang d'un produit des débuts de l'époque moderne, si bien qu'on a provoqué un changement de perspective qui est inquiétant. Bien que peu de personnes ressentent ce malaise et se rendent clairement compte de ces faits, tout le monde sait instinctivement que la liturgie ne peut être le produit ni d'un décret ecclésial ni même d'une savante érudition, mais que c'est parce qu'elle est le fruit de l'Eglise vivante que la liturgie est ce qu'elle est.

Pour éviter les malentendus, je voudrais dire que je suis très reconnaissant au nouveau Missel, quant à son contenu, mis à part quelques critiques, d'avoir agrandi le trésor des oraisons et des préfaces, d'avoir institué de nouveaux canons et multiplié les formulaires de messes de semaine, etc., sans parler de la possibilité d'utiliser la langue maternelle. Mais je considère comme malheureux d'avoir fait naître en même temps l'idée qu'il s'agissait d'un livre nouveau, au lieu de présenter le tout dans son unité avec l'histoire de la liturgie. Je pense par conséquent qu'une nouvelle édition devra montrer et dire clairement que le Missel dit de Paul VI n'est rien d'autre qu'une version renouvelée d'un unique missel, à l'élaboration duquel ont déjà participé Pie X, Urbain VIII, Pie V et leurs prédécesseurs, ceci jusqu'à l'époque de l'Eglise naissante. La conscience de l'unité interne de l'histoire de la foi, qui se manifeste dans l'unité toujours actuelle de la prière (elle prend sa source dans cette même histoire) est essentielle à l'Eglise. On déchire tout autant cette conscience lorsqu'on se déclare pour un livre qui a prétendument été fait il y a quatre cents ans, que là où on voudrait la toute dernière liturgie. Au fond les schémas de pensée sont les mêmes dans les deux cas. Il me semble que le malaise dont vous parlez trouve ici sa racine. Il s'agit de savoir si la foi prend sa source dans des décrets et des recherches savantes, ou si elle arrive jusqu'à nous par l'histoire vivante de l'Eglise, identique à elle-même à travers les siècles.

Après avoir remis en question les méthodes et les effets de la réforme liturgique, parlons des buts qu'elle poursuit. *Mediator Dei* parle déjà de la participation active des croyants à la liturgie eucharistique. L'accent est bien mis sur le mot « actif ». Que signifie participer activement ? Chanter, prier, suivre le prêtre : se mettre assis, debout, à genoux ? Il s'agit donc non seulement, comme autrefois, avant la première guerre mondiale, d'être présent en écoutant la chorale ou en priant le rosaire, mais d'être centré avec la communauté sur ce qui se passe à l'autel.

Mais cette participation active n'a-t-elle pas existé déjà avant la seconde guerre mondiale, tout du moins en Allemagne, grâce au mouvement liturgique des années 20 ? Une longue expérience ne nous apprend-elle pas que la participation active comprise de cette manière peut aussi devenir formelle, vide de sens ? Je peux très bien chanter cinq strophes du choral « *Großer Gott, wir loben dich* », ou le *Credo* III, tout en repassant mentalement tous les décomptes de ma dernière déclaration d'impôts. La participation active ne protège pas de la routine. La question n'est pas de savoir si l'activisme peut empêcher la routine, mais de savoir com-

ment maintenir, comment recréer le caractère unique de l'événement et de voir ce que doit être une participation active qui soit en mesure d'accomplir cela.

Prenons un exemple : il arrive assez souvent à un touriste d'assister à une représentation d'une œuvre étrangère, dans sa langue originale (Shakespeare à Stratford, Sophocle à Athènes, ou Racine à la Comédie Française). Même s'il n'entend pas l'idiome de l'original, même donc s'il « n'y comprend rien », comme on dit, cela ne l'empêche pas toujours de ressentir une profonde fascination, et, tout en restant passif, de s'ouvrir à l'œuvre et d'en être transformé. Mais cela n'est guère possible qu'une fois, l'expérience ne gardant son intensité que par sa rareté et son étrangeté. D'où ma question : l'acte liturgique, et avec lui la participation active, qui est faite pour se répéter et qui ne peut que se répéter, comment peut-on les protéger de la routine, et donc les empêcher de se vider de leur sens ?

Vous me permettez d'explicitier tout d'abord le concept de *participatio actuosa* — participation active — qui est de fait un concept-clé dans la constitution de Vatican II sur la liturgie. L'idée sous-jacente est que la liturgie chrétienne dans son essence et ses formes est un acte qui s'accomplit en communauté. Elle comprend des prières alternées, des intercessions, l'annonce de la Parole et une prière commune. Le « nous », le « vous » et le « tu » sont les formes que les hommes utilisent dans la liturgie pour se nommer ; le « je » n'apparaît que dans des prières isolées relativement tardives. Mais si les textes liturgiques sont imprégnés du *Nous*, du *Vous* et du *Tu* et que cela entre de plus dans une *actio* (une action « dramatique ») dans laquelle le « livret » veut que tous participent, il est clair qu'une célébration liturgique ainsi comprise exige, ne serait-ce qu'à une cause de la structure des mots et des actions, l'alternance des paroles et des actes dans l'emploi du *Nous*, du *Vous* et du *Tu* ; dans le cas contraire une contradiction interne apparaît toujours entre le texte et sa réalisation. Telle fut la découverte qui avait eu pour effet de susciter dans le mouvement liturgique une nouvelle actualisation des mots et des gestes anciens. Ici, le Concile a par son autorité exprimé une chose qui est, de par sa nature même, évidente.

Dans l'ensemble, cette conception a eu un effet tout à fait bénéfique. Si l'on supprimait aujourd'hui la réalisation active de la liturgie rendue possible par le Concile, on remarquerait soudain que ce qui s'est développé là, en réalité personne ne veut plus y renoncer. Bien sûr, ce qu'on a compris là, on peut toujours le minimiser, le rendre partiel et le dévier en le rétrécissant. Certains partisans de la réforme liturgique semblaient penser qu'il suffirait de tout faire à haute voix et en communauté pour que la liturgie devienne d'elle-même attirante et efficace. Ils avaient oublié que les paroles prononcées ont elles aussi un sens dont l'accomplissement fait partie de la *participatio actuosa*. Ils avaient oublié que l'action ne consiste pas seulement dans l'alternance des stations debout, assis et à genoux, mais dans ce qui est vécu intérieurement et qui constitue l'action dramatique réelle de l'ensemble. « Prions » : voilà une invi-

tation à un événement qui touche notre intériorité. « Elevons notre cœur » : cette parole et le fait de se lever en même temps n'est pour ainsi dire que la partie visible de l'iceberg. L'essentiel se passe dans les profondeurs, qui se redressent vers le haut. « Voici l'Agneau de Dieu » : il s'agit ici d'un regard particulier qui est loin de se réaliser lorsqu'on ne fait que voir extérieurement l'hostie. Là où on a laissé de côté cette dimension intérieure, on a eu l'impression que la liturgie était toujours aussi « ennuyeuse » et « incompréhensible », si bien qu'on s'est senti finalement poussé à remplacer la Bible par Marx et le sacrement par la surprise-partie : et cela parce qu'on voulait atteindre l'effet tout de suite et de l'extérieur.

Face à l'affairement purement extérieur qui est né alors un peu partout, la participation silencieuse d'autrefois était beaucoup plus réaliste et plus dramatique à la fois : il s'agissait d'avoir part à l'action, au mouvement essentiel de la communauté de foi qui part des profondeurs pour aller au-delà des fossés du silence. Cela ne va pas à l'encontre de la « participation active » au sens où nous l'avons décrit au début, mais s'oppose seulement à la manière dont elle s'extériorise. Il n'existe pas de moyen infaillible pour provoquer dans tous les cas, pour chacun et pour toujours, la participation à l'action. Je crois même qu'une des idées tout à fait essentielles qui sont réapparues après le Concile consiste à reconnaître qu'il n'est pas de liturgie dont l'effet soit purement déterminé de l'extérieur. Pour croire, une démarche intérieure est nécessaire, et les mots de la foi ne gardent leur sens que si celle-ci existe. Dans l'Évangile, juste après que Pierre ait formulé sa profession de foi au Christ, on trouve ces mots : « Il commença à les enseigner » (*Marc 9, 29s*). Autrement dit, il n'existe pas de formule qui soit parlante par elle-même. Le *Credo* entretient un rapport vivant avec l'enseignement, l'éducation et la communauté de vie des croyants ; valeurs et signes ne prennent vie qu'au sein de telles connexions.

Venons-en au rapport entre le contenu et la forme de la messe actuelle. Par contenu, j'entends les mystères de la foi dont l'Eglise est le représentant et qui passent à travers elle. Pour tout observateur expérimenté, le fait d'avoir, par rapport à la messe de saint Pie V, déplacé l'accent (en le faisant passer du repas sacrificiel à la liturgie de la Parole) a une immense portée. Je me contente de constater sans porter de jugement de valeur. Il est hors de doute que l'élargissement de la liturgie de la Parole dû aux mesures concernant les lectures lui a été profitable. Mais cela ne nous dispense pas de nous demander : pourquoi un tel déplacement d'accent ? Nous ne voulons pas dire pour autant que la forme actuelle de la célébration de la messe est le fruit du hasard, ni même que, si la liturgie de la Parole s'allonge, il faille finalement en couper un morceau, afin de ramener l'ensemble à de justes proportions.

Tant que les contenus ne sont pas éclaircis, donc n'ont pas atteint le consensus, leur forme extérieure ne peut avoir de sens. Qu'est-ce que la messe ? Un repas fraternel ? Un sacrifice célébré en frères ? Vous avez déjà répondu à cette question dans le dernier numéro de cette

revue (1). Mais je vais plus loin : l'enjeu de la célébration eucharistique est-il la présence réelle de Celui qui est mort sur la Croix et ressuscité, ou bien s'agit-il de rendre le mystère signifiant ? Plus encore : s'agit-il de remplacer le dogme de la transsubstantiation par ceux de la transsignification et de la trans-finalisation ? Le théologien que vous êtes ne pourra plus répondre : les deux. Allons plus loin encore : de quelles réalités s'agit-il ? Les offrandes deviennent-elles le corps et le sang du Christ uniquement parla foi des croyants ? ou seulement du fait qu'on les mange — *ut sumatur*, selon saint Thomas ? A supposer que cette manière de comprendre l'Eucharistie ait une place à l'intérieur de l'Eglise, a-t-on alors besoin d'un prêtre ayant le pouvoir d'exercer cette métamorphose ? Tout laïc croyant n'en est-il pas capable ? Est-il alors besoin d'un Canon ? Tout cela ne nous éloigne-t-il pas du mystère et de la signification, pour nous encourager à une vision magique, laissant autant que possible une place pour le miracle, qu'il faut pourtant bannir à tout prix ?

Tous ces problèmes, vous les connaissez. Ces questions contradictoires, on pourrait facilement les reprendre à propos du caractère sacrificiel de la messe. En 1966 encore, le pape Paul VI dans son encyclique (*Mysterium Fidei*) voyait dans le caractère sacrificiel le cœur du mystère eucharistique. Il en va de même du culte de l'Eucharistie. Les théologiens ne manqueront pas de dire : la présence réelle et la transformation eucharistique sont des choses assurées ; simplement, elles sont accentuées différemment. Encore une fois il ne s'agit pas, dans ces questions, d'avoir raison ou tort. Notre question est la suivante : la liturgie est-elle immuable ou non ? — en prenant l'exemple de la messe. Nous ne pouvons nier que les choses changent plus dans la manière de comprendre l'Eucharistie que ce qu'autorisent l'Eucharistie elle-même, ce qu'on sait des origines et ce que dit la foi traditionnelle. Cela du moins, si l'on ne veut pas s'éloigner des prémisses selon lesquels le peuple de Dieu, dans et par la Messe, accomplit un service et un fête — et ceci reste, bien sûr, toujours vrai.

Le faisceau de questions que vous avez présentées dans ce quatrième point nous introduit au cœur même de questions dogmatiques essentielles, si bien qu'il est pratiquement impossible d'y répondre dans le cadre d'une interview. Il faudrait développer toute une partie du « catéchisme » ; peut-être notre revue pourra-t-elle un jour y consacrer le temps et la place nécessaires. Je me contenterai donc de quelques indications.

En voici une qui paraît extérieure mais qui peut mener loin. Le « *ut sumatur* » (pour qu'elle soit reçue), que vous avez cité, provient du Concile de Trente (*Denzinger 1643*) ; c'est Karl Rahner qui a fait remarquer qu'il se trouvait précisément dans le chapitre où il est question de l'adoration eucharistique et de la Fête-Dieu. Rahner voulait rappeler par là que le Concile de Trente a lui aussi très bien vu et clairement exprimé, à partir des paroles de l'institution eucharistique et de la finalité interne des réalités du pain et du vin, que la dynamique profonde de ce sacre-

(1) Voir « De la Cène de Jésus au sacrement de l'Eglise », *Communio*, II, 5, pp. 21-32 (N.d.l.R.).

ment réside dans la manière dont on se prépare à le recevoir. Cela n'a pourtant pas empêché le Concile de Trente de déclarer également que cette « manière de recevoir » a de nombreuses dimensions : recevoir le Christ — la nature même de ce phénomène suppose l'« adoration ». Recevoir le Christ, c'est porter en soi toutes les dimensions propres au Christ, si bien qu'on ne peut pas ramener cela à un processus physique. Or cette affirmation contient déjà la croyance en la Présence réelle.

S'il est difficile aujourd'hui de la définir de manière adéquate, c'est parce que nous ne disposons plus d'une philosophie qui pénètre jusqu'à l'être ; nous ne nous intéressons plus qu'aux fonctions. La science actuelle ne pose plus d'autres questions que celles-ci : comment cela fonctionne-t-il ? Que puis-je en faire ? Elle ne pose plus la question : qu'est-ce que c'est ? Cette question passe pour non scientifique et, d'un point de vue strictement scientifique, elle ne peut être résolue. C'est à ce glissement de la pensée que veulent s'adapter les tentatives pour définir l'Eucharistie au niveau de la signification et du but (transsignification, transfinalisation). Bien que ce qui est dit ici ne soit pas absolument faux, c'est pourtant trop peu, et donc dangereux. Si l'on réduit aussi les sacrements et la foi à des « fonctions », on ne parlera plus de Dieu, qui n'est justement pas même une « fonction », et on ne parlera plus non plus de l'homme, qui lui non plus n'est pas une « fonction », quel que soit le nombre de fonctions qu'il ait. Mais on voit aussi combien il est important que la foi au sacrement maintienne, à une époque d'indigence philosophique, la question de l'être (2) ; c'est la seule manière de briser efficacement la domination du fonctionnalisme qui ferait du monde un camp de concentration universel (dont l'essence est précisément de ne plus voir dans l'homme qu'une fonction). En fait, l'affirmation de la présence ontologique du Christ dans les offrandes est aujourd'hui encore et jusqu'à un certain point non assuré philosophiquement ; or c'est précisément par là qu'elle est une affirmation humaine au plus haut point.

Pour ce qui est de la relation entre le sacrifice et le repas, je me permets de renvoyer encore à l'article que j'ai écrit dans le précédent numéro de cette revue. La théologie actuelle ne voit pas d'un bon oeil que l'on fasse des parallèles entre l'histoire des religions et le christianisme. Cependant, il me semble important de constater que, dans toute l'histoire des religions, sacrifice et repas constituent une unité indissociable. Le sacrifice fonde la communion avec la divinité ; c'est dans le sacrifice et par le sacrifice que les hommes reçoivent en retour le don de la divinité. Dans le mystère de Jésus-Christ, tout cela se transforme et s'approfondit de diverses manières : le sacrifice vient déjà de l'Amour de Dieu fait Homme, ainsi celui-ci est-il toujours le don que fait Dieu de lui-même et dans lequel il entraîne l'homme si bien qu'Il est lui-même offrande et une fois de plus Celui qui donne.

(2) C'est ce point que reprend plus loin J.-L. Marion dans son article « Le présent et le don » (N.d.l.R.).

Ceci s'éclairera peut-être si j'y rattache la question de détail à la fois dogmatique et liturgique que vous avez posée : a-t-on vraiment besoin d'un prêtre investi du pouvoir de transformer les dons ? Ici, je ne parlerais pas de « pouvoir », bien que ce soit la terminologie en vigueur depuis le début du Moyen Age. Il vaut mieux voir cette question sous un autre angle. Pour que l'événement d'alors soit rendu présent, il faut dire ces paroles : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang ». Mais celui qui parle ici, c'est le *Je* de Jésus-Christ. Lui seul peut dire de telles choses ; ce sont ses paroles. Aucun homme ne peut se targuer de déclarer sien le *Je* de Jésus-Christ. Personne ne peut de lui-même dire ici « je » et « mon ». Mais il faut pourtant le dire pour que le mystère qui nous sauve ne devienne pas un passé lointain. Donc les paroles ne peuvent être prononcées qu'avec des pleins pouvoirs que personne ne peut s'arroger, que ni une communauté ni même plusieurs ne peuvent transmettre, mais qui ne peuvent se fonder que sur le pouvoir sacramentel que Jésus-Christ a lui-même donné à l'Eglise entière. La parole doit, pour ainsi dire, être dans le sacrement, dans la participation au « sacrement » de l'Eglise, aux pleins pouvoirs qu'elle ne peut se donner elle-même, mais par lesquels elle transmet ce qui la dépasse.

C'est cela l'« ordination » et le « sacerdoce ». Si l'on a compris cela, il devient clair que quelque chose se passe dans l'Eucharistie de l'Eglise, quelque chose qui dépasse toute sorte de célébration et de rassemblement humains, et même toute sorte de structuration liturgique propre aux communautés : le mystère de Dieu que Jésus-Christ nous a attribué par sa mort et sa résurrection. Tel est le fondement du caractère irremplaçable de l'Eucharistie et de son identité, qui n'a pas été touché par la réforme, mais qui devrait simplement être placé sous un jour nouveau.

Cardinal Joseph RATZINGER

(traduit de l'allemand par Yves et Marie-Noëlle de Torcy)

Joseph Ratzinger, né en 1927, prêtre en 1951. Thèses sur saint Augustin, puis sur saint Bonaventure. Membre de la commission théologique internationale. Professeur de dogmatique à Münster, Tubingue, puis Ratisbonne. Archevêque de Munich et cardinal en 1977. Parmi ses publications récemment traduites : *Foi chrétienne, hier et aujourd'hui* (Mame, Tours, 1969), *Le nouveau peuple de Dieu* (Aubier, Paris, 1971), *Le Dieu de Jésus-Christ* (collection Communio), Fayard, Paris, 1977).

Jean-Luc MARION :

Le présent et le don

En critiquant ou affirmant la présence réelle, quelle conception de la « réalité » suppose-t-on, sinon celle que gouverne la « présence » ? Mais celle-ci désigne-t-elle la prise de possession d'un objet stable et permanent, ou renvoie-t-elle au don qui s'y fait présent — au présent comme don ?

S'expliquer

1. EXPLIQUER l'Eucharistie, une naïveté multiforme, inévitable et instructive. En un autre sens, un moment décisif de la pensée théologique.

Inévitable, puisque le sacrement qui achève ce que visent tous les autres en nous assimilant corporellement au Christ, le sacrement qui mène à son terme le plus évidemment paradoxal la logique de l'incarnation, le sacrement qui rassemble visiblement les hommes pour en « faire l'Eglise », devient comme le lieu obligé où toute tentative théologique un peu consistante doit venir à la fin s'éprouver : pour l'instant, ne retenons dans cette attirance qu'un défi lancé à toute théologie par le mystère de la foi le plus concret et le moins intelligible de la vie chrétienne. L'Eucharistie devient ainsi le test de toute systématisation théologique, parce qu'à tout rassembler, elle lance le plus grand défi à la pensée.

Naïveté surtout. Pourquoi ? Que voudrait en effet dire ici « expliquer » ? Sans doute quelque chose comme rendre raison d'un mystère de charité à partir d'un ensemble préalable de raisons, supposées à leur tour fondées en raison, donc sur la raison même. L'explication, même théologique, semble toujours finir en une « physique eucharistique » (qu'importe, nous le verrons, si à *physique* on substitue, par exemple, *sémiotique*), c'est-à-dire par une tentative pour résorber le mystère eucharistique de charité dans un système conceptuel rationnel. En cas d'échec, pareil effort apparaît soit inutile (s'il se limite, par souci théologique, à reconnaître un pur et simple « miracle » dans la succession des événements physiques ou de langage), soit insuffisant (s'il met son insuffisance conceptuelle au compte d'un mystère qu'il n'a même pas abordé, par un subjectivisme infra-critique et terroriste). Mais, en cas d'apparente

réussite, cet effort ne s'en expose pas moins — et l'essentiel est là — à deux autres soupçons : n'est-il pas contradictoire de chercher, en principe pour renforcer la crédibilité, à encadrer puis à résorber le fait liturgique et le mystère de charité dans un système (physique, sémiotique, etc.), au risque, là encore, de n'atteindre qu'une idole conceptuelle ? Transsubstantiation, transfinalisation, transsignification font-elles accéder à l'Eucharistie ou s'y substituent-elles ? Surtout, quelle pertinence, reconnaître à l'entreprise qui, pour « expliquer », tenterait, volontairement ou non, de considérer comme allant de soi l'équivalence entre le don que le Christ fait de son corps avec une transmutation conceptuellement retracée ? Un don, et celui-ci par excellence, ne requiert pas d'abord qu'on l'explique, mais bien qu'on le reçoive. L'empressement à expliquer ne décèle-t-il pas aussi une incapacité à recevoir, et donc la perte d'un réflexe théologique primordial ?

Instructive cependant. Car la naïveté inévitable ne suffit pas à disqualifier tout effort de méditation sur la présence eucharistique. Elle incite, au contraire, à prendre bien en vue les conditions auxquelles cet effort ne restera pas vain. Si explication il doit y avoir, que ce soit au sens des mauvais garçons, ou, si l'on préfère, au sens où Jacob eut, au gué du Yabboq, une explication avec l'ange : en une telle explication, il ne s'agit pas tant de parler que de lutter ; ce que chaque adversaire exige de l'autre, c'est l'aveu ou la « bénédiction », donc la reconnaissance. Ici, l'explication devrait admettre la réciprocité : il s'agit moins de savoir si telle explication va parvenir à rendre compte, ou non, de la présence eucharistique, que de voir si l'apparat théorique se laissera critiquer ou non par ce dont il s'agit, pour accéder à la dignité de l'enjeu. Le langage, s'il se veut proprement théologique, doit se laisser reprendre à partir des exigences épistémologiques, ou plutôt mystiques, de ce dont il s'agit (et qui n'est justement pas *son objet*, la théologie n'ayant aucune des caractéristiques de la scientificité, et surtout pas son objectivité) (1). Cette règle vaut en toutes les matières et toutes les manières, pour le mystère de Dieu certes, mais encore pour les figures paradoxales de son advenue dans le Christ ou enfin dans le Christ eucharistique. En un sens, la présence eucharistique du Christ constitue le cas par excellence où cette exigence devient inévitabile : dans les deux autres cas en effet, une théologie qui la transgresse se condamne à l'idolâtrie ou à l'hérésie, mais peut se dissimuler l'une et tenter de se disculper l'autre ; au contraire, face à la présence eucharistique, la sanction ne peut s'esquiver : si le langage théologique refuse l'« explication », ce dont il s'agit — la présence eucharistique — se dissout. L'Eucharistie exige de qui l'aborde une auto-critique conceptuelle radicale, et lui impose de renouveler ses normes de

(1) La théologie n'a rien de commun avec la scientificité et ses processus d'objectivation. Voir M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*. Anhang, Gesamtausgabe 9, Wegmarken, S. 68-77 (trad. fr. dans *Archives de Philosophie* 69/3, Paris, 1969, p. 396-414). En un autre style, voir L. Bouyer, « Situation de la théologie », dans *Communio* 1, 1, septembre 1975, p. 42s.

pensée. Nous tenterons de le montrer à propos d'un cas, précis et fondamental : l'application à l'Eucharistie du concept de « présence ».

L'une ou l'autre idolâtrie ?

Soit la critique habituelle et sans cesse répétée de la théologie de la transsubstantiation. Lui est reproché, entre autres, et le plus souvent, d'utiliser des concepts — substance, accidents, espèces, transsubstantiation — issus d'une métaphysique historiquement définie, celle d'Aristote (à laquelle on assimile bravement la théologie thomiste). Or la « bonne nouvelle de Jésus-Christ » outrepassa toute métaphysique. Donc il faudrait, prenant conscience de la relativité historique d'une théologie eucharistique de la transsubstantiation, y renoncer (tout en la saluant de loin comme « légitime en son temps ») et tenter d'« inventer » une nouvelle théologie eucharistique, fondée sur une pensée philosophique plus moderne. Cette critique, faut-il le rappeler, s'appuie sur des considérations sommaires ou inexactes. Car enfin, *substantia* s'introduit en théologie eucharistique indépendamment de la lecture d'Aristote (2) ; *transsubstantiatio* n'est validé par le concile de Trente que comme un équivalent de la *conversio*, c'est-à-dire de la *metabolè* des Pères grecs (3) ; loin que l'explication thomiste (qui, bien entendu, modifie beaucoup Aristote, puisqu'elle en inverse les termes, jusqu'à parler de permanence des accidents et de substitution de substances) ait été au fondement des textes dogmatiques, ceux-ci précèdent celle-là (*transsubstantiare* intervient dès 1202, et *transsubstantiatio* dès 1215) (4) ou la corrigent (substituant les espèces aux accidents, lors du concile de Trente, etc.). L'équivalence de la doctrine tridentine avec la théologie thomiste ne va donc pas de soi (5). Quant à reconnaître en cette dernière l'essentiel de la méta-

(2) Outre la traduction de *ousia* (en Luc 15, 35-36) par *substantia*, qu'on songe à Fauste de Riez (452-478), (Pseudo-saint Jérôme, *Ep. XXXVIII*, P.L. 30, 272b) : « Visibilis sacerdos visibiles creaturas in substantiam corporis et sanguinis sui, verbo suo secreta potestate convertit, ita dicens... » ; à la confession imposée par le 6e Concile de Rome, en 1079, à Bérenger : « ... Panem et vinum... substantialiter converti in veram et propriam ac vivificatricem carnem et sanguinem Jesu Christi... non tantum per signum et virtutem sacramenti sed in proprietate naturae et veritate substantiae » (Mansi, *Collectio XX*, 524 ; Denzinger, 355).

(3) Concile de Trente, Session 13, c. 4 (Denzinger, 877 et 884). *Metabolè* : Cyrille de Jérusalem, *Caté., chèses mystagogiques*, IV, 2, et V, 7 (P.G. 33, 1097b et 1116a) ; Justin, *Première Apologie*, 66, 2 (P.G. 6, 429a), etc.

(4) Respectivement la *Lettre* d'Innocent III à l'évêque de Lyon, 1202 (Denzinger, 414) ; 4e Concile du Latran, 1215 (Denzinger, 430 ; Mansi XXII, 982s).

(5) Voir J.-R. Armogathe, *Theologia Cartesiana. L'explication physique de l'Eucharistie chez Descartes. et dom Desgabets*, La Haye, 1977, en particulier p. 6, 8, 11, 31-32, etc. — Il est capital de souligner, plus encore que ne le fait Armogathe, que saint Thomas et Duns Scot (*a fortiori* les Pères) ne proposent aucune explication ou « physique eucharistique », qui prétendrait reprendre le mystère du corps du Christ à l'intérieur d'un corpus théorique non-théologique. Ce pas sera franchi par Descartes et Leibniz. C'est pourquoi l'équivalence des logiques de l'Eucharistie que suppose J. Guittou (« Logique de l'Eucharistie », dans *Communio*, 11, 5, septembre 1977, p. 56-60) semble discutable. Car il y a une évidente dénivelation, et un évident déplacement d'origine du discours : de la contemplation, il passe à l'explication.

physique d'Aristote, il faut aussi peu de sens philosophique que de sens théologique pour s'y risquer.

Pourtant, la critique ne désarmera pas. Il ne lui reste plus qu'à généraliser une critique que, dans le détail, elle ne peut assurer. Et l'on dira : même si la théologie de la transsubstantiation ne se réduit pas à tel thème importé de telle métaphysique, de toute façon, elle s'expose à un danger autrement grave. En effet, la transposition d'une substance en une autre (celle du pain en celle du corps du Christ) conduit à reconnaître les traits d'une personne sous les apparences (espèces) d'une substance ; la présence substantielle fixe et fige donc la personne en une chose disponible, permanente, maniable et circonscrite. D'où l'imposture d'une idolâtrie qui s' imagine honorer Dieu quand elle encense son dérisoire substitut, « mis en boîte » (réserve eucharistique), exhibé comme une attraction (salut du Saint-Sacrement), brandi comme un étendard (processions), etc. En ce sens, la profanation augmenterait avec l'affairement d'un culte trop évidemment « politique » : politique en ce sens profond que la communauté chercherait à mettre Dieu à sa disposition comme une chose, sa chose, pour y rassurer son identité, y affermir sa détermination. De ce Dieu fait chose, on n'attendrait justement que la présence réelle : présence réduite aux dimensions d'une chose, chose aussi disposée à « honorer de sa présence » les liturgies où la communauté célèbre sa propre puissance, que vidée de toute signification propre à contester, au nom de Dieu, l'auto-satisfaction collective (6). Présence réelle : « Dieu » fait chose, otage sans signification, puissant parce que muet, tuteur parce que sans titulature, chose « dénuée de toute signification que de présence » (Mallarmé) (7).

CELUI qui prétend dépasser une métaphysique doit en produire une autre. Et celui qui prétend dépasser toute métaphysique risque le plus souvent d'en reprendre, sans en avoir nulle conscience, la caractéristique de fond. Ici même, il s'agirait de dépasser, avec la présence réelle, la réduction idolâtrique de Dieu à une chose muette, présente vainement impuissante. Cette opération se fait habituellement en mobilisant les modèles explicatifs de transsignification. Mais ceux-ci

(6) La liturgie honorerait ainsi la présence eucharistique comme le Tiers-Etat honorait Louis XVI à la fête de la Fédération : le roi, muet, sanctionne de sa présence réelle une fraternité sûre d'elle-même, et qui, en l'acclamant, comprend qu'elle le tient en son pouvoir, qu'il ne vit que par elle. Ainsi Talleyrand pouvait-il seul y célébrer une eucharistie encore plus profane que profanée.

(7) S. Mallarmé, *Igitur ou la fille d'Elbehnon*. I, Le Minuit, *œuvres complètes*. éd. Pléiade, Paris, 1945, p. 435. — On ne s'étonnera de voir ici Mallarmé cité, que si l'on sous-estime certain texte eucharistique, qui mériterait une lecture théologique approfondie : *Catholicisme*, dans *Variations sur un sujet*, loc. cit., p. 390-395, dont une séquence aussi remarquable que théologiquement juste, p. 394. — E. Pousset a dénoncé, en termes mesurés et précis, ce risque : « L'Eucharistie, présence réelle et transsubstantiation », dans *Recherches de Sciences Religieuses*, 1966, 2, en particulier p. 184, 210, etc.

restent neutres : ils peuvent parfaitement s'intégrer dans l'optique de la transsubstantiation, qui les leste pour ainsi dire de réalité, tandis qu'eux-mêmes lui donnent toute la dimension « existentielle » requise par le mystère de la charité (8). Ces modèles ne comportent donc, pris dans leur usage légitime, aucune rupture avec le modèle précédent, au contraire. Quelle décision ou condition antérieure les rendra donc polémiques ? Le véritable débat porte à l'évidence sur la détermination des nouvelles significations et finalités, ou, plus exactement, sur l'instance qui les détermine. Ou bien c'est encore le Christ, le prêtre *in persona Christi*, qui donne à la communauté les nouvelles significations et finalités du pain et du vin, précisément parce que la communauté ne les produit pas, n'en dispose pas, ni ne les performe ; alors ce don sera accueilli comme tel par une communauté qui, le recevant, s'en trouvera nourrie et rassemblée. Ou bien, au contraire, il revient à la communauté, à partir des significations et finalités (« valeurs évangéliques », « valeurs humaines », etc.) dont les expériences (« luttes », « cheminements », « recherches », etc.) l'ont enrichie, d'instaurer la nouveauté liturgique du pain et du vin. Parmi ces significations et finalités, Dieu reconnaîtra les siennes ! Mais il se contentera de les y reconnaître, loin de prendre « d'en-haut » l'initiative de (se) consacrer en une chose distincte de la communauté. Pain et vin deviendront les médiations moins de la présence de Dieu dans la communauté, que de la prise de conscience de Dieu et d'elle-même d'une communauté qui « cherche le visage, le visage du Seigneur ». Et justement, au moment de communier, la communauté le cherche toujours, et n'en a rien trouvé de plus que ce que sa conscience collective, à un moment donné du « cheminement », a pu en conquérir (9). La présence ne se mesure plus à la démesure d'un don irréductiblement autre, jusqu'à prendre l'apparence corporellement distincte d'une chose irrémédiable. Sans doute demeure une présence irrémédiable du Christ, mais elle se déplace de la chose à la communauté : « *Il faut passer de Jésus présent dans l'hostie à Jésus présent à un peuple dont l'action eucharistique manifeste sous forme sacramentelle la réalité* ». « *Le coeur de ce mystère, c'est que la commu-*

(8) Réintégrer transsignification et transfinalisation dans la transsubstantiation pour les y consolider, ce fut la tentative de J. de Baciocchi (« Présence eucharistique et Transsubstantiation », dans *Irenikon*, 1959 et *L'Eucharistie*, Tournai, 1964), E. Pousset (*loc. cit.*), et F.-X. Durrwell (*L'Eucharistie, présence du Christ*, Paris, 1971). Nous avons repris cette visée, dont l'évolution théologique récente a sans doute montré les limites, dans « Présence et distance », *Résurrection*, 43/44, Paris, 1974, p. 31-58.

(9) On comprend alors pourquoi il devenait inévitable de célébrer des eucharisties sous condition : l'unanimité de la communauté n'est plus ici un fruit de la communion, mais, comme conscience collective de soi, sa condition. Toutes les « communautés de base » schismatiques, d'un bord ou de l'autre, ont ce trait commun : la célébration eucharistique reflète d'abord la détermination du groupe ; elle se célèbre contre un adversaire. Le prurit politique ne pourrait pas certaines eucharisties : c'est, au contraire, une théologie faussée de l'eucharistie qui livre ces communautés au prurit politique. — Qu'on puisse prier contre (malgré le non-sens théologique de l'expression), c'est ce qu'entreprend certaine des « prières eucharistiques » réunies par H. Oosterhuis (dans *Autour de la table*, tr. fr., Paris, 1974, p. 109). Qu'on y dise : « Nous te prions contre nous-mêmes / contre notre préférence de ne pas savoir / contre la paresse de notre politique économique... », cela ne diminue pas l'agressivité de la demande, mais au contraire la renforce, en intériorisant la mise en accusation. Voir R. Brague, « Si ce n'est ton frère, c'est donc toi », *Communio*, II, 4, p. 73-80.

nion avec Dieu passe par la communion des hommes entre eux. C'est pour cela que le signe de la communion avec Dieu est le partage entre les hommes... Il ne faut pas oublier que l'eucharistie, c'est avant tout un repas dont le partage est le signe de la communion de ceux qui y participent. Et la communion de ceux qui la partagent est à son tour le signe de la communion avec Dieu. C'est comme un ricochet : il y a une réalité qui est le signe de quelque chose qui, à son tour, est le signe de quelque chose d'autre » (10). On remarque aussitôt un point capital. La théologie de la transsubstantiation a beau avoir été récusée, et, avec elle, la présence réelle, la notion même de présence demeure à l'oeuvre. Elle se déplace seulement de la « chose » eucharistique (présence réelle) à la communauté, ou, plus exactement, la conscience présente du moi collectif se substitue à la concentration du présent de Dieu sous les espèces d'une chose.

IL y a plus : cette substitution ne marque pas tant une équivalence de la présence, ou dans la présence, qu'elle n'accentue le rôle du présent comme l'unique horizon pour le don eucharistique : la présence, qu'aucune chose ne vient ici rendre réelle, ne demeure plus distincte de la conscience collective, mais coïncide strictement avec elle, donc aussi longtemps que, dans cette conscience, perdure la présence. Ou encore : la présence ne vaut qu'au présent, et au présent de la conscience communautaire. La présence — cessant de s'appuyer sur une *res* — dépend dès lors toute entière de la prise de la conscience qu'en prend, ici et maintenant, la communion communautaire. C'est pourquoi disparaît toute médiation sensible : le pain et le vin servent de simple support sensible à un processus tout intellectuel ou représentatif — la prise de conscience collective de la communauté par elle-même. Le souci du « concret » conduit, comme souvent, à un intellectualisme gnostique qui disqualifie, en fait, toute liturgie : la prière consécatoire (le canon) devient, à la limite, aussi inutile que sa performance par le tenant-lieu du Christ

(10) Respectivement, L. Charlot, « Jésus est-il dans l'hostie ? », dans *Foi d'épreuve*, n° 5, C.R.E.R., Angers, 1977, p. 20, et B. Besret, *De commencement en commencement, Itinéraire d'une déviance*, Paris, Seuil, 1976, p. 176 et 179. Malgré l'écriture rude en même temps que floue, on aura reconnu, dans ce texte, la doctrine de *res/sacramentum*, strictement inversée : les espèces sont *res*, la communion sacramentelle est *res sacramentum*, la communion à Dieu (et non au Christ, détail d'importance !), *sacramentum tantum*. Et aussi, le corps qui est l'Eglise (ici, la communauté déviante) donne consistance, par le corps sacramentel, au corps glorieux (et donc historiquement ressuscité) : reprise; inversée, de la doctrine du *corpus trifonne*. — A un tout autre niveau de sérieux et de compétence, C. Duquoc : « La notion de présence risque d'évacuer le substrat humain en lequel elle se réalise : le repas ou le pain partagé », dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Paris, 1969/3, p. 427. Mais justement : a) S'agit-il d'un substrat humain ? Ne s'agit-il pas, plus encore que du repas ou du pain partagé, du don du Christ, libre et indépendant de nos substrats ? b) S'agit-il d'ailleurs d'un substrat ? Présence et substrat (*substratum, hupokeimenon*) ne coïncident-ils pas parfois même dès Aristote, en sorte que de l'un à l'autre, il n'y ait aucune progression, mais bien stricte équivalence ? Voir R. Boehm, *La Métaphysique d'Aristote, Le Fondamental et l'Essentiel*, Paris, 1976 (tr. fr. ; éd. originale La Haye, 1965).

(le prêtre) : un geste ou un regard, pourvu qu'il permette la prise de conscience communautaire, suffit (11). La conscience immédiate du moi collectif produit donc le début de la présence de Dieu à la communauté. Le présent (humain et représentatif) commande le futur de la présence divine. Parallèlement, la présence disparaît aussitôt que se définit la conscience du moi collectif : l'insistance avec laquelle on rappelle que les espèces ne sont, finalement, que des « restes », que la réserve eucharistique n'a pas ou peu de justification théologique, voire que l'on peut jeter ou brûler (12) le pain consacré, etc., témoigne à l'évidence que nulle chose ne suffit à maintenir la présence, une fois disparue l'attention consciente. La conscience immédiate du moi collectif provoque donc la fin de la présence de Dieu à la communauté. Le présent (humain et représentatif) décide du passage au passé de la présence divine.

La conscience et l'immédiat

Une double dépendance affecte dès lors la présence eucharistique : parce que le don de Dieu dépend de la conscience humaine, et que celle-ci pense le temps à partir du présent, le don de Dieu dépend encore du présent de la conscience — de l'attention. La présence eucharistique se mesure à ce que l'attention de la communauté humaine lui accorde présentement. Il s'agit d'une parfaite inversion (perversion ?) de l'adoration perpétuelle. Loin, en effet, que la présence eucharistique ne cesse de susciter l'attention d'hommes qui s'extasient hors de leur disponibilité du moment présent, pour s'outrepasser vers le passé et le futur, et tisser, sans fin ni commencement, une perpétuité d'attention au don eucharistique où rayonne la présence de l'Alpha et de l'Omega, ici, au contraire, la conscience présente croit régir toute présence eucharistique offerte à la communauté. Les intermittences de l'attention provoquent l'intérim de la présence. L'adoration devient dès lors aussi impossible que la perpétuité : chacun sait qu'un groupe ne peut pas concentrer long-

(11) Voir B. Besret, *op. cit.*, p. 46.

(12) Voir B. Besret, *op. cit.*, p. 182-183. — Avec l'oubli ou la fin de l'attente (disparition subjective du présent dans la conscience immédiate), prend fin la réalité de la présence eucharistique dans les espèces. Non qu'il n'y ait pas du tout de présence, mais elle demeure soumise à la conscience priante ; et ce n'est pas un hasard que B. Besret parle de *briller le pain* non consommé après « consécration » : l'icône, qui ne comporte aucune présence substantielle (mais seulement hypostatique ; voir M.-H. Congourdeau, « L'oeil théologique », dans *Communio*, II, 5, p. 89-96) pouvait être brûlée quand le support physique (le bois) se défaisait ou se décomposait. Le pain consacré joue ici le rôle du bois peint de l'icône, ni moins, ni plus. La confusion des deux présences, hypostatique (icône) ou substantielle (eucharistique), ou bien assimile l'icône à l'eucharistie (iconoclasme ; voir Ch. von Schönborn, *L'icône du Christ*, Fribourg, 1976, en particulier p. 223-226), ou bien réduit l'eucharistie à l'icône (déviances contemporaines, idolâtrie du sens) ; dans les deux cas, fait défaut une correcte compréhension de l'incarnation. (Voir M.-H. Congourdeau, *loc. cit.*) — Remarquons enfin que l'interprétation réductionniste et déviante du présent eucharistique (Besret, Charlot, « Catéchisme hollandais », etc.) donne à celui-ci la fonction qui revenait, dans la foi des anciens temps, au pain béni : offert par un membre de la communauté, ce sacramental, béni avant la consécration, était distribué à tous en signe de l'union de la communauté avec elle-même, sans remplacer ni concurrencer le don eucharistique. Qu'on rétablisse cette pieuse coutume, si cela doit éviter d'y réduire la *conversio realis* du Pain et du Vin ! *conversio realis* du Pain et du Vin !

temps son attention, d'autant plus qu'ici nul objet extérieur ne capte ni ne suscite l'attention. Il ne s'agit pas de s'adorer perpétuellement, mais de prendre conscience de soi (« élever le niveau de conscience du groupe »). Mais, disait Descartes, le *cogito* ne dure que d'instant en instants, et il n'est même pas utile d'y consacrer plus de quelques heures par an. Pour le *cogito* collectif, il en sera de même : pas de perpétuité, mais des prises de conscience selon les besoins et les occasions. L'attention de la conscience humaine et collective mesure la présence eucharistique à partir du présent qui, ici et maintenant, domine, organise et définit la conception vulgaire du temps.

Ayant ainsi défini, en ses traits caractéristiques, la conception qui prétendait récuser une idolâtrie — supposée — dans la théologie de la transsubstantiation, nous pouvons lui retourner la question qu'elle-même posait : le danger d'un abord idolâtrique de la présence eucharistique se trouve-t-il maintenant écarté ? A l'évidence, loin de disparaître, l'idolâtrie y connaît son triomphe, et d'autant plus qu'elle se dédouble. — L'idolâtrie dont on accusait, à tort, la théologie de la transsubstantiation portait sur la chosification de la présence eucharistique : Dieu y deviendrait une idole, au sens strict d'une représentation matérielle, inerte et disponible. Ne critiquons pas, pour l'instant, cette sommaire critique. Remarquons seulement que la chose a au moins un immense avantage sur la conscience immédiate de (et comme) présence : elle existe, c'est-à-dire se pose hors des intermittences de l'attention, et médiatise le rapport de la conscience à la présence. En prenant conscience de la chose où prend corps la présence eucharistique, la communauté croyante ne prend pas conscience d'elle-même, mais d'un autre, de l'Autre par excellence. Elle évite ainsi — même au risque d'une éventuelle idolâtrie matérielle — l'idolâtrie, suprême aussi bien que subtilement dissimulée, l'idolâtrie spirituelle où la conscience devient à elle-même l'idole du Christ. En effet, la conscience communautaire, si elle « réalise » ce qui l'anime, devient la seule véritable présence « réelle », sans qu'aucune chose ne doive plus médiatiser son rapport à la présence eucharistique. C'est donc immédiatement que la conscience se prétend présence du Christ : l'idole ne tient plus à une représentation quelconque, mais à la conscience représentative de soi. Ainsi s'abolit tout écart entre la conscience de soi et la conscience/connaissance du Christ parmi nous, entre la révélation et la manifestation. L'absence d'un objet représenté n'élimine donc pas l'idolâtrie, mais instaure la prise de conscience immédiate de la présence eucharistique comme l'idole indépassable.

HEGEL voyait précisément dans cette conscience eucharistique sans médiation réelle la grande supériorité du luthéranisme sur le catholicisme. Rien mieux que son reproche ne peut nous faire comprendre, *a contrario*, comment la présence réelle (cautionnée par une chose indépendante de la conscience) évite seule la plus haute idolâtrie :

« Dans la religion catholique, cet esprit (c'est-à-dire Dieu) se trouve opposé et figé dans l'effectivité en face de l'esprit conscient de soi. Dieu se présente d'abord à l'adoration religieuse comme une chose extérieure, dans l'hostie ; alors qu'au contraire, dans l'église luthérienne, ce n'est jamais qu'au moment de la consommation, c'est-à-dire de la négation de son extériorité, et dans la foi, c'est-à-dire pour l'esprit qui a, aussi, librement conscience de lui-même, que l'hostie est consacrée, puis élevée vers le Dieu présent » (13). Ce que l'hostie consacrée impose, ou plutôt permet, c'est l'extériorité irréductible du présent que le Christ nous fait de lui-même dans cette chose qui lui devient corps sacramentel. Que cette extériorité, loin d'interdire l'intimité, la rende possible en lui évitant de sombrer dans l'idolâtrie, ne peuvent le méconnaître que ceux qui ne se sont pas ouverts à la *distance*. Seule la distance, en maintenant un écart distinct des termes (des personnes), rend possible la communion, et médiate immédiatement la relation. Ici encore, entre l'idole et la distance, il faut choisir.

L'Eucharistie soumise à la métaphysique

2. MAIS l'idolâtrie, ici, ne s'épuise pas avec cette première insuffisance. En effet, la réduction de la présence eucharistique à la conscience immédiate qu'en prend la conscience (communautaire) ne joue sa fonction réductrice qu'autant que la conscience elle-même se saisit comme une présence à soi de la pensée. Ou mieux, comme une pensée au présent, qui mesure le futur et le passé de la présence — et de la présence eucharistique en particulier — à partir du temps présent, du temps comme présent. La présence eucharistique ne vaut ici qu'aussi longtemps que le présent de la conscience la mesure et lui départit le présent à partir de la conscience du présent. Mais, penser le temps à partir du présent, c'est l'office, l'enjeu et la caractéristique non de telle ou telle métaphysique, mais de la métaphysique dans son ensemble, d'Aristote à Hegel (et Nietzsche) — si du moins l'on admet la pensée initiale de Heidegger, c'est-à-dire si l'on y accède. Selon *Sein und Zeit*, en effet, la métaphysique

(13) F. Hegel. *Encyclopédie*, paragraphe 552. En remplacement de l'hostie catholique, la moralité deviendra la plus haute présence divine, mais comprise au présent de la conscience : « La moralité objective (*Sittlichkeit*) est l'esprit divin, en tant qu'il habite la conscience de soi prise en sa présence effective (*wirklicher Gegenwart*), comme conscience de la collectivité et des individus la composant » (*Ibid.*). Il faudrait donner à ce texte tous les parallèles hégéliens qui en font beaucoup plus qu'une incidente. Dans les *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire* (IV, 11,1), Hegel note que l'hostie interdit que « la présence du Christ soit essentiellement établie dans la représentation et dans l'esprit » (*Jubiläumausgabe*, vol. 11, S. 480), et que « pour le catholique, le processus n'a pas lieu dans l'esprit, mais par l'intermédiaire de la chose qui le médiate » (*Ibid.*). De même, dans les *Leçons sur la Philosophie de la Religion* (III. III. 3), il souligne remarquablement que « cette extériorité est le fondement de toute la religion catholique » (vol. 16, S. 339). Voir aussi les *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie* (III, II. U. B. ; vol. 19, S. 146). Cet écart, critiqué par Hegel au profit du luthéranisme, et en vue du savoir absolu, il est parfaitement exact le catholicisme tente de le préserver. C'est ce que nous tentons de cerner sous le nom de « distance ».

déploie un « concept vulgaire du temps », dont la formulation inauguralément aristotélicienne se retrouve, termes à termes, chez Hegel (14). Le temps s'y déploie au bénéfique et à partir du présent, lui-même compris comme *l'ici et maintenant* dont la conscience s'assure ou, plutôt, par où la conscience s'assure de l'étant. Car, par la métaphysique, l'étant ne se déploie dans son Etre qu'autant que dure, dans le présent, sa disponibilité maniable et assurée. La présence disponible au présent — comme *l'ici et maintenant* — garantit la permanence où l'esprit garde barre sur l'étant. Le présent non seulement détermine le seul mode visible, assuré, mesurable du temps, mais, par là, livre à disposition de la conscience chaque étant qui, ainsi, lui peut devenir objet. Le présent assure une possession objective de ce qui *est* (au) présent. Cette surdétermination ontologique d'un primat du présent conduit à une double réduction du futur et du passé : l'un finit et l'autre commence dès que le présent commence ou finit. Leurs temporalités respectives ne comptent que comme négativement, comme un double non-présent, voire un double non-temps. Surtout, cette définition négative leur interdit de produire l'emprise disponible et assurée sur l'étant que seul confère le présent. — Il paraît à l'évidence que jamais la présence eucharistique ne se trouve autant soumise à la métaphysique que dans la conception qui critique comme métaphysique la théologie de la transsubstantiation : le primat du présent (comme *l'ici et maintenant* d'une disponibilité ontique) et celui de la conscience humaine du temps y jouent à nu et à plein. Les normes que la métaphysique impose à tout étant, à partir de sa conception du temps, s'exercent ainsi jusque sur la présence eucharistique, sans exception ni accommodement. L'idolâtrie trouve son achèvement métaphysique dans l'entreprise même qui prétendait critiquer une théologie eucharistique apparemment métaphysicienne. Ce qui prouve, une fois encore, qu'il ne suffit pas, même en théologie, pour dépasser la métaphysique, de l'oublier ou de l'ignorer.

Le présent donné

Il reste donc à tenter de penser la présence eucharistique sans céder à l'idolâtrie — que ce soit celle, supposée, de la chose transsubstantiée, celle, évidente, de la conscience de soi (collective), ou celle, métaphysique, du « concept vulgaire du temps ». S'agit-il pour autant de reprendre le slogan d'une « théologie sans métaphysique » ? Evidemment non, car le dépassement de la métaphysique, outre que loin d'impliquer le moindre mépris de la pensée conceptuelle, il en redouble l'exigence, ne relève

(14) *Sein und Zeit*, paragraphes 81-82, dont la célèbre note 1, S. 432-433, mais auparavant les paragraphes 6 et 65. — Ce n'est évidemment point un hasard si Hegel achève la conception métaphysique (« vulgaire ») du temps et récuse la présence réelle catholique : cette présence, à distance de la conscience (de soi et du temps), disqualifie par son indépendance et sa grande perpétuité les deux caractères fondamentaux du « concept vulgaire du temps » : le primat de *l'ici et maintenant*, la réduction du temps à la perception qu'en éprouve la conscience.

pas de la théologie, mais de la seule pensée philosophique, à condition qu'elle accède à l'essence non-métaphysique de la métaphysique. Notre tâche reste ici théologique. Elle revient à une question précise : la présence eucharistique du Christ comme pain et vin consacrés peut-elle déterminer à partir d'elle-même et d'elle seule les conditions de sa réalité, les dimensions de sa temporalité et les dispositions de son accès (15) ? La présence eucharistique suffit-elle à sa propre compréhension ? Et, premièrement, de quelle présence s'agit-il ? Non d'abord d'une temporalisation privilégiée du temps (*l'ici et maintenant* du présent), mais *du présent, c'est-à-dire du don*. La présence eucharistique doit s'entendre à partir certes du présent, mais le présent doit s'entendre d'abord comme un don qui se donne. Il faut mesurer les dimensions de la présence eucharistique à l'ampleur de ce don. La principale défaillance des interprétations réductionnistes tient précisément à leur traitement exclusivement anthropologique, c'est-à-dire métaphysique, de l'eucharistie. Elles n'entreprennent jamais de penser la présence à partir du don qui, théologiquement, la constitue au présent. Car les dimensions du don peuvent se terminer, au moins en esquisse, selon une approche strictement théologique. La rigueur du don doit commander les dimensions de la temporalité où le présent se fait don. Or il se trouve que le don eucharistique, que le Christ fait de lui-même sous les espèces du Pain et du Vin consacrés, comporte les termes fondamentaux d'une temporalité du don. Cette temporalité ne s'y ajoute point par l'artifice d'un zèle indiscrètement apologétique. Elle sourd des analyses les plus concrètes que l'exégèse nous peut donner. Le présent du don eucharistique ne se temporalise point à partir de *l'ici et maintenant*, mais comme mémorial (temporalisation à partir du passé), puis comme annonce eschatologique (temporalisation à partir du futur), enfin, et enfin seulement, comme quotidienneté et viatique (temporalisation à partir du présent). Au contraire du concept métaphysique du temps, le présent ne commande pas ici l'analyse de la temporalité dans son ensemble, mais en résulte. Ce renversement, qu'il nous reste à retracer, implique qu'on entendra la présence eucharistique moins à la façon d'une permanence disponible que d'une nouvelle manière d'advenue.

Pour une temporalité proprement christique. Le mémorial

Temporalisation à partir du passé : si l'Eucharistie chrétienne reprend de la bénédiction juive le mémorial, ce n'est pas pour appeler à la mémoire

(15) Il ne faut ni majorer, ni minimiser que Heidegger ait commencé à envisager une alternative au « concept vulgaire du temps », après la lecture privilégiée des *Epîtres* de saint Paul, particulièrement de 1 *Thessaloniens* 4 et 5 et de 2 *Corinthiens* 12, 1-10. Voir O. Poeggeler, *La pensée de Heidegger*, Paris, 1967, p. 43s (tr. fr.), citant un cours encore inédit de 1921-1922. On consultera avec profit la mise au point théologique, mesurée et respectueuse, de K. Lehmann, « Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger », dans *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* (, 1966, 74/1, p. 126-153.

subjective de la communauté un fait passé, qui se définirait par sa non-présence, par la cessation de la présence en ce qui le concerne (16). Il ne s'agit point de commémorer un mort, pour lui éviter la seconde mort de l'oubli. Dans ce cas, le passé reste encore radicalement pensé en vue du présent (maintenir une présence de second ordre, l'immortalité dans le souvenir des hommes : idolâtrie par la conscience collective), et à partir de lui (comme une non-présence dans *l'ici et maintenant*). Il s'agit de faire appel, au nom d'un événement passé, à Dieu, pour qu'il se souvienne d'un engagement (une alliance) qui détermine l'instant présentement donné à la communauté croyante. Que ce soit la traversée de la Mer Rouge ou la conquête de la Terre Promise, « *le mémorial de nos pères, le mémorial de Jérusalem..., le mémorial du Messie, fils de David ton serviteur, et le mémorial de ton peuple* » (17), l'événement est moins un fait passé, qu'un gage donné dans le passé pour, aujourd'hui encore, en appeler à un avenir — une advenue, celle du Messie — qui ne cesse de régir de fond en comble cet aujourd'hui. L'Eucharistie chrétienne ne rappelle pas au souvenir la mort et la Résurrection du Christ — serions-nous « chrétiens », si nous les avons oubliés ? — ; elle s'appuie sur un événement dont la réalité passée n'a pas disparu de nos jours (l'Ascension fait intrinsèquement partie de la mort et de la Résurrection), pour demander avec instance — l'impatience eschatologique — que le Christ revienne, c'est-à-dire que sa présence régisse aussi bien le futur qu'elle s'enracine dans le passé. Loin donc que le passé se définisse comme un non-présent, ou comme une effectivité révolue, il commande de sa « donne » irréductiblement antérieure et définitivement accomplie un aujourd'hui qui, sans lui, resterait insignifiant, indifférent, en un mot nul et non avvenu — irréel. Le mémorial fait du passé une réalité décisive pour le présent, parce que « si le Christ n'est pas ressuscité, notre foi est vaine, et vous êtes encore présentement (*éti*) dans vos péchés... Car si

(16) Voir J. Jeremias, *La dernière cène, les Paroles de Jésus*, Paris, 1972 (tr. fr.), p. 283-304 ; L. Bouyer, *Eucharistie*, Paris, 1966, p. 87-88, 107, etc. et *Le Fils éternel*, Paris, 1973, p. 140-152. A l'inverse, *L'Introduction d la foi chrétienne* (s Catéchisme hollandais), Paris, 1968 : «... la raison essentielle pour laquelle l'Eglise fait elle-même ce que fit le Seigneur. Elle le fait en souvenir de Lui, pour penser à Lui » (p. 429) et B. Besret, *op. cit.*, p. 50. Au contraire, le *Mémorial* de Pascal obéit spontanément aux exigences théologiques : certes, Pascal le garde toujours sur soi, « pour conserver le souvenir d'une chose qu'il voulait toujours présente à ses yeux et à son esprit » (Note du P. Guerrier, dans le 3^e recueil, cité dans Pascal, *Oeuvres complètes*, éd. L. Lafuma, Paris, 1963, p. 618) ; mais cette mémoire subjective concerne un fait de salut (l'union à Dieu qui l'atteint au milieu même de la séparation) absolument réel, qui détermine radicalement l'instant présent de la remémoration (le « petit parchemin » maintient en fidélité), et vise un achèvement éternel : « Eternellement en joie pour un jour d'exercice sur la terre. *Non obliviscar sermones tuos. Amen* ». On pourrait trouver une définition du mémorial tel qu'il culmine avec le présent eucharistique, dans l'approche pascalienne de l'espérance, c'est-à-dire de la temporalité chrétienne : « L'espérance que les chrétiens ont de posséder un bien infini est mêlée de jouissance effective aussi bien que de crainte, car ce n'est pas comme ceux qui espéraient un royaume dont ils n'auraient rien étant sujets, mais ils espèrent la sainteté, l'exemption de l'injustice, et ils en ont quelque chose » (*Pensées*, éd. Brunschvicg, 540).

(17) Prière juive du soir de la Pâque, citée par J. Jeremias, *loc. cit.*, p. 300-301, et L. Bouyer, *loc. cit.*, p. 87, d'après B. Italiener, A. Freimann, A.L. Mayer, A. Schmidt, *Die Darmstädter Passach-Haggadah*, Leipzig. 1928, fol. 326-33a.

c'est seulement pour cette vie-ci (présente, *tautê*) que nous espérons dans le Christ, nous sommes les hommes les plus misérables de tous » (1 Corinthiens 15, 17-18). Le présent n'oppose plus sa suffisance claire et consciente face à un passé immémorial. C'est le mémorial qui, depuis un événement réel au passé, rend tenable l'aujourd'hui. Le passé détermine la réalité du présent. Ou mieux, le présent s'entend comme un aujourd'hui à qui seul le mémorial, comme un gage effectif, donne sens et réalité.

L'épectase

Aussitôt, on voit comment la temporalisation de l'aujourd'hui, par son passé, renvoie intimement à une temporalisation encore plus essentielle — par le futur. Car le mémorial ne vaut lui-même que comme un appui pour que la prière puisse implorer du Père l'innovation et l'achèvement d'une advenue eschatologique. Le mémorial vise la Parousie : « Vous ferez ceci pour faire mémoire à mon propre propos » (Luc 22, 17), « jusqu'à ce qu'il vienne » (1 Corinthiens 11, 26). Il ne s'agit d'ailleurs pas là seulement d'un délai futur qui se dévoilerait en attendant que (re-) vienne le Christ, mais bien — comme en conviennent les exégètes — d'un appel qui demande et, en un sens, hâte le retour du Christ : « ... afin qu'il revienne », devrait-on presque traduire (18). La présence à venir ne délimite pas l'horizon d'une simple possibilité, utopie tangentielle ou terme historique, comme s'il s'agissait d'une simple non-présence qu'il resterait à mener, finalement, à la présence. Au contraire, c'est sur le mode même de l'advenue que le futur détermine la réalité du présent. Le don eucharistique s'appuie, pour ainsi dire, sur la tension qui le soulève depuis et pour le futur. Le futur, *en tant que futur*, gouverne, traverse et polarise le don eucharistique, lui aussi « tendu (*epekteinomenos*) vers ce qui lui arrive » (Philippiens 3, 13). Le gage, que met en œuvre le mémorial, anticipe maintenant sur le futur, en sorte que le présent soit lui-même tout entier reçu comme cette anticipation vécue concrètement. L'épectase eschatologique qui temporalise le présent eucharistique par le futur s'énonce de multiples manières dans la tradition chrétienne. On dira que l'Eucharistie constitue la première parcelle de la création nouvelle, le *pignus* (gage) que le Christ nous en donne par son corps ressuscité sacramentellement présent (19). On dira encore que l'Eucharistie, corps du Vivant par excellence, introduit à la vie éternelle, puisqu'elle « est le remède d'immortalité, l'antidote qui nous épargne de mourir,

(18) Voir J. Jeremias, loc. cit., p. 301-305.

(19) Jean Damascène : « Ce pain offre les prémices du pain à venir, qui est *epiouision*. *Epiouision* veut dire soit ce qui est à venir, le temps à venir, soit ce que nous ferons pour sauvegarder notre être » (*De la foi orthodoxe*, IV, 13 ; voir tr. fr. par E. Ponsoye, Paris, 1966, p. 1975). Récemment, G. Marté-let a développé ce thème avec vigueur et rigueur dans *Résurrection, Eucharistie, Genèse de l'homme*, Paris, 1972.

nous fait vivre dans le Christ Jésus en tout H (20). On peut dire aussi que, dans l'Eucharistie, nous nous trouvons nous-mêmes en figure : l'opinion suppose tout naturellement qu'il manque quelque chose à l'Eucharistie pour manifester la présence corporelle du Christ, que l'évidence se dissimule à des regards avides ou curieux ; elle envisage, espère ou s'imagine des « miracles eucharistiques » ; en fait, c'est plutôt le don absolu dont la perfection anticipe sur notre mode de présence, qui surpasse notre attention, éblouit notre regard et décourage notre lucidité. L'Eucharistie anticipe sur ce que nous serons, verrons, aimerons : *figura nostra*, la figure de ce que nous serons, mais surtout nous-mêmes, face au don que nous ne pouvons pas encore accueillir, tel, au sens strict, que nous ne pouvons pas encore nous le figurer. Ainsi, « quelquefois l'avenir habite en nous sans que nous le sachions » (Proust) (21).

Le quotidien

Le mémorial et l'épectase traversent donc, de part en part, le présent. Loin qu'ils se définissent comme deux absences ou défaillances de *l'ici et maintenant*, leurs deux temporalisations absolument originaires déterminent, en tant que telles, ce simple entre-deux que nous privilégions d'habitude sous le nom de présent. Dès lors, au juste, qu'en est-il du présent ? L'exigence initiale — penser la présence comme un présent, et le présent comme un don — trouve maintenant un contenu infiniment plus concret. La présence doit se recevoir comme le présent, c'est-à-dire comme le don que gouvernent le mémorial et l'épectase. Chaque instant du présent doit nous advenir comme un don : le jour, l'heure, l'instant nous sont départis par charité. Il en serait du temps présent (don donné) comme de la manne : il faut le recueillir chaque jour, sans jamais pouvoir en faire provision, ni l'amasser jusqu'à se dispenser de le recevoir comme un don. La manne du temps aussi nous est quotidienne. « *Le temps est d'une précision littérale et tout miséricordieux* » (Hölderlin) (22). Si le chrétien nomme son pain le « pain quotidien », c'est d'abord parce qu'il reçoit le quotidien lui-même comme un pain, une nourriture dont nulle réserve n'épargnera de la recevoir, chaque jour, comme un don. La quotidienneté du pain donné à chaque instant, d'un don qui le rend (un) présent, culmine dans la demande du *Pater* : « Donne-nous aujourd'hui même notre pain quotidien », notre pain de ce jour et que ce jour seul peut nous donner, en même temps que ce jour même nous est donné. La quotidienneté du pain le constitue comme un don définitivement provisoire, toujours à répéter et reprendre ; elle garantit contre toute

(20) Ignace d'Antioche, *Ephésiens* 20, 2.

(21) M. Proust, *À la recherche du temps perdu*, éd. Pléiade, t. 2, Paris, 1954, p. 639.

(22) Hölderlin, *Lettre à sa mère*, n° 307, G.S.A., 6, 1 S. 467 ; tr. fr. dans *oeuvres*, éd. Pléiade, Paris, 1967, p. 1062.

prise de possession du présent : « ... renfermant ce pain réellement à un seul jour, afin que, à cause de celui qui nous a révélé cette prière, nous n'ayons pas l'audace d'étendre notre demande à un second jour » (Maxime le Confesseur) (23). Du temps au présent, on peut bien dire qu'il faut le recevoir comme un présent, c'est-à-dire un don. Mais cela implique que le présent du Pain consacré soit lui-même reçu comme le don, à chaque instant, de l'union au Christ (24).

LE présent eucharistique nous advient, à chaque instant, comme le don de cet instant même, et, en lui, du corps du Christ auquel il faut s'incorporer. Le présent temporel devant lequel dure le présent eucharistique lui ressemble : comme une gloire nimbe une apparition icônique, le temps se fait don présent pour nous y laisser recevoir le présent eucharistiquement donné. Le temps et le présent eucharistique ne durent en une apparente continuité, qu'autant qu'à notre regard myope se confondent les instants donnés et les dons instantanés. Ou plutôt, si le Pain et le Vin consacrés nous semblent emprunter leur indiscutable permanence à un présent permanent (sur le modèle de *l'ici et maintenant*), c'est que notre charité n'a pas assez de lucidité pour déconstruire ce présent subsistant en un don présent, sans cesse abandonné et repris, transi et fondé, jeté et projeté entre le mémorial (temporalisation par le passé) et *l'épectase* (temporalisation par le futur). Le présent eucharistique organise ainsi en lui, comme condition de sa réception, la temporalité proprement chrétienne, et ceci parce que le don eucharistique constitue le paradigme ultime de tout présent. — Cette interprétation suppose une dépossession de *l'ici et maintenant*, donc une critique de son primat dans le *x concept vulgaire du temps*. Cette critique repose à son tour sur la réinterprétation du présent à partir du mémorial qui le donne comme un gage, et de l'appel eschatologique qui en provoque l'accomplissement. Plus, l'importance du mémorial qui rend le temps présent (donné) toujours antérieur à lui-même dépend de l'irrépressible *épectase* eschatologique : si l'on veut, la temporalisation par le futur détermine tout, ici aussi (25). Temporalité où le présent, toujours déjà antérieur à, et anticipation sur lui-même, se reçoit pour autant que le

(23) Maxime le Confesseur, *Expositio Orationis Dominicae*, P.G. 90, 900 c-d.

(24) Saint Cyprien : « Et c'est pourquoi nous demandons que nous soit donné chaque jour notre pain, c'est-à-dire le Christ, afin que, nous qui vivons du Christ et demeurons en Lui, nous ne régressions pas loin de sa sanctification et de son corps » (*Dedominica oratione*, XVIII, P.L. 4, 531a).

(25) Voir M. Heidegger, *Sein und Zeit*, paragraphe 65 : « Le phénomène primordial de la temporalité originelle et authentique est le futur ». Nous ne prétendons évidemment pas soutenir ici le moindre concordisme. Reste que ce n'est sans doute pas par un hasard insignifiant que la théologie catholique du présent eucharistique soit amenée, dans sa rupture avec la conception métaphysique du temps, à emprunter un chemin non inconnu à la « destruction de l'histoire de l'ontologie ». Mais l'influence n'est peut-être pas celle que l'on pense. Voir la note 15.

passé et le futur, au nom de l'Alpha et de l'Omega, le donnent. Ce qui veut dire : ce qu'on nomme (et critique à tort) sous le nom de K présence réelle », sombre dans l'idolâtrie métaphysique de *l'ici et maintenant*, ou bien doit se recevoir selon la temporalité proprement chrétienne.

L'engagement de la charité

3. L'ÉCART entre cette exigence et notre abord spontanément idolâtrique peut-il se combler ? Dans un tel effort, la théologie de la transsubstantiation mérite-t-elle une attention privilégiée ? La première question trouvera un commencement de réponse si la prière peut transformer notre abord du présent eucharistique. Mais, avant d'esquisser en quel sens cela pourrait se réaliser, il faut satisfaire à une condition préalable : je ne puis transformer mon abord du présent eucharistique — et me modeler sur ses dimensions — que si le présent eucharistique lui-même se distingue de moi, et de la conscience que je prends de moi (que nous prenons de nous) à son occasion. Il faut admettre une distance pour que l'autre y déploie les conditions de mon union à lui. Or la théologie de la transsubstantiation offre seule la possibilité de la distance, puisqu'elle sépare strictement ma conscience de Celui qui la convoque. Dans la distance ainsi ménagée (26), l'Autre convoque, depuis son corps sacramentel irrémédiablement concret, mon attention et ma prière. La réponse à la première question suppose ainsi la seconde, tranchée au profit de la théologie de la transsubstantiation. Reste, pour avancer, à mieux comprendre l'aporie et, en un sens, à la construire. Le présent eucharistique persiste, selon la théologie de la transsubstantiation, au-delà de notre attention consciente, et pourtant cette persistance ne ressortit pas à l'interprétation du temps selon le primat (métaphysique) de *l'ici et maintenant*. Il faudrait donc concevoir l'irréductibilité factuelle — ce pain et ce vin comme Corps et Sang —, sans pour autant recourir à la perdurance du présent. Se trouverait-il comme une déduction (au sens kantien) de la persistance eucharistique à partir de la logique de la charité (donc de la Croix), sans emprunt ni détour ? Peut-être. Esquisons-la en trois temps.

PREMIÈREMENT, si le Corps et le Sang persistent dans une altérité qui va jusqu'aux espèces et à l'aspect du pain et du vin, ce n'est point pour assurer une permanence (idolâtrique et impérialiste) — Dieu n'« assure pas la permanence », même celle de l'Histoire —,

(26) Nous entendons ici la *distance* au sens où nous l'avons thématiquée dans *L'idole et la distance*. Paris, 1977, particulièrement p. 225-258. La théologie eucharistique nous semble (comme aussi celle des deux volontés du Christ) l'un des lieux privilégiés pour aborder la distance comme rigoureuse, contraignante et quasi expérimentale.

c'est pour continuer à se donner sans retour. Le Fils n'a pris corps de l'humanité que pour lui jouer humainement le jeu trinitaire de l'amour ; pour cela aussi, il a aimé « jusqu'au bout » (*Jean* 13, 1), c'est-à-dire jusqu'à la Croix ; pour que la démonstration irréfutable de la mort et de la Résurrection ne cesse de nous provoquer, il s'est donné avec insistance dans un corps et un sang qui persistent en chaque aujourd'hui que nous départit le temps. — Il ne consacre ce vin comme son sang qu'autant que ce sang est « répandu pour vous » (*Luc* 22, 20 ; voir *Matthieu* 26, 28 ; *Marc* 14, 24). Il ne consacre ce pain comme son corps qu'autant que ce corps est « donné pour vous » (*Luc* 22, 20) (27). L'engagement du Christ jusqu'au pain et au vin, le risque ainsi encouru du blasphème ou de l'idolâtrie (qui, en un sens, reviennent au même) relèvent uniquement, comme l'ensemble de la *kénose*, de la condescendance et de la « philanthropie » trinitaire. Il ne s'agit pas ici de je ne sais quelle « sécurité » qu'assurerait la permanence, mais de l'engagement absolument irrévocable de l'amour qui « endure tout » (*1 Corinthiens* 13, 1). Dans le présent eucharistique, toute la présence se déduit de la charité du don ; tout le reste n'y est qu'apparence pour un regard sans charité : les espèces sensibles, la conception métaphysique du temps, la réduction à la conscience, tout n'est que figure (ou caricature) de la charité : « *Tout ce qui ne va point à la charité est figure. L'unique objet de l'Écriture est la charité. Tout ce qui ne va point à l'unique but en est la figure* » (Pascal) (28). Le pain et le vin consacrés deviennent l'aspect ultime sous lequel la charité se livre corps et âme. Si nous sommes incapables d'y reconnaître cette ultime avancée de l'amour, la faute ne lui en incombe pas — l'amour est donné, même si « les siens ne l'ont pas reçu » (*Jean* 1, 11) ; l'amour accomplit entièrement le don, même si l'on méprise ce don : elle nous revient, comme le symptôme de notre impuissance à lire l'amour, c'est-à-dire à aimer. D'où notre tendance à réduire le présent eucharistique à tout, sauf à l'amour qui y prend corps ultimement. Si le Christ endure de prendre un corps sacramentel, de s'aventurer dans *l'ici et maintenant* qui pourra le blasphémer et/ou l'idolâtrer, c'est que, déjà, il a pris un corps physique jusqu'à 4(ne pas résister, ne pas reculer en arrière..., ne pas soustraire (sa) face aux outrages..., rendre (son) visage dur comme la pierre » (*Isaïe* 52, 3). Le corps sacramentel achève l'oblation du corps, oblation qui incarne l'oblation trinitaire — « Tu n'as voulu ni sacrifice, ni oblation,

(27) *1 Corinthiens* 11, 24 donne, selon les variantes, « corps rompu/broyé/donné/livré s. donné, ou encore trahi : le corps du Christ a été donné pour nous, au sens où le Christ a été « donné » par un traître, qui nous représentait tous. La liturgie de saint Basile dit : « Ceci est mon corps, qui est brisé pour vous en rémission des péchés » (voir dans A. Hamman. *Prières eucharistiques des premiers siècles à nos jours*, éd. F. « Foi Vivante » Paris, 1969. p. 20). Les canons II, III et IV (en ceci plus traditionnels que le canon I, « romain ») mentionnent tous le « corps livré pour vous » (*ibid.*, p. 120, 125. 132).

(28) Pascal. *Pensées*, éd. Brunschvicg, n° 670 (voir aussi 655 et 677). Sur l'engagement de la charité dans le présent, voir Jean Damascène : « Le pain et le vin ne sont pas le symbole du corps et du sang (loin de moi !) ; c'est le corps même du Seigneur déifié » (*loc. cit.*), et Théodore de Mopsueste : « 11 n'a pas été dit : " Ceci est le symbole de mon corps, ceci est le symbole de mon sang ", mais bien : " Ceci est mon corps et mon sang " » (*Fragments sur Matthieu* 26, 26. P.G. 66, 713).

mais tu m'as façonné un corps » (*Psaume* 40, 7 selon les LXX, repris en *Hébreux* 10, 5-10) ; *le présent eucharistique se déduit de l'engagement de la charité.*

L'assimilation en l'Eglise

Deuxièmement, le présent eucharistique ne s'enfonce pas avec persistance dans les interstices répétés de notre quotidien, pour y demeurer passivement, mais bien pour nous transformer, de gloire en gloire. Car ce pain — les déviances contemporaines sont justifiées à y insister — ne se donne que pour nourrir, ne se fait présent que pour sa consommation. Mais ce que manquent ces mêmes déviances, c'est ce que nourrir, ici, veut dire. En consommant cette nourriture, ce n'est pas le Christ que nous nous assimilons — à notre personne ou à notre « corps social », qu'importe — comme la nourriture qui trouve en nous sa fin et sa seule justification. C'est, au contraire, nous qui sommes assimilés par le corps sacramentel du Christ à son corps ecclésial. Celui qui communie dignement « *ne transforme pas en lui le Christ, mais, bien plutôt, se trouve transformé dans son corps mystique* » (29). La matérialité que provoque la transsubstantiation ne vise qu'à nous unir, par l'Esprit qui l'opère, au corps spirituel du Christ qu'est l'Eglise. Corps spirituel, c'est-à-dire corps infiniment plus uni, plus cohérent, plus consistant, en un mot plus réel, que tout corps physique. La condescendance du Christ jusqu'à la matérialité de *l'ici et maintenant*, jusqu'au risque de la chosification, vise à l'incorporation spirituelle par excellence : au Corps achevé, ce corps que l'Eglise nous permet de « compléter » (*Colossiens* 1, 24) par la conformité qu'il nous dispense de notre volonté à celle du Christ accomplissant le dessein du Père. Le détour par la matérialité du présent eucharistique joue un rôle bien précis telle que, spontanément, nous la concevons, l'union dite « spirituelle » contraind à moins de sérieux, de fidélité et d'engagement que l'union « matérielle » ; aussi, par le fait violent et insurpassable du corps eucharistique, — « ce discours est trop rude ! », cette remarque réagit au *Discours sur le Pain de Vie* (*Jean* 6, 60) —, le Christ nous indique une communion spirituelle non pas moins, mais plus étroite encore que toute union, à notre sens, « spirituelle ». Le pain et le vin doivent être consommés certes, mais pour qu'y soit consommée notre union définitive au Père, par la communion au corps ecclésial de son Fils. *Le présent eucharistique se déduit de l'éducation réelle du corps ecclésial du Christ.*

(29) *Saint Bonaventure, Breviloquium*, VI, 9, 6. Ce texte fait écho à celui, fameux, de saint Augustin : « Cibus sum grandium : cresce et manducabis me, nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me » (*Confessions*. VII. 10, 16). Voir aussi Guillaume de Saint-Thierry, *De Natura et Dignitate Amoris*, XIII, 38 (P.L. 184, 403) ; Richard de Saint-Victor, *Declarationes... ad B. Bernardum* (P.L. 196. 262c), etc.

Une réalité mystique

Enfin, le présent eucharistique ne peut s'accueillir, sous le double rapport de l'engagement sacramental et de l'édification ecclésiale, que compris comme corps mystique. En sa plus traditionnelle acception, en effet, la locution de *corps mystique* concerne le corps eucharistique du Christ — à l'encontre de son *corpus verum*, le corps ecclésial. La sémantique moderne a transféré le premier adjectif au second substantif (30). C'est que nous, qui privilégions le point de *l'ici et maintenant comme* la dimension par excellence du temps et donc de l'Être (de l'étant), ne pouvons guère attribuer la réalité qu'à une chose disponible et permanente. Ou plutôt, nous ne pouvons guère concevoir qu'une réalité se déploie hors de *l'ici et maintenant* disponible et permanent. Au contraire, un regard proprement théologique considère le présent eucharistique comme mystique, sans qu'il s'agisse là d'une réduction de sa réalité à quelque « mysticisme » vague ; le caractère mystique du présent eucharistique implique une pleine réalité ; ainsi peut-on parler de « la véritable manducation de la chair mystique du Christ (Anastase le Sinaïte) (31) : la chair, pour être mystique, n'en reste pas moins réellement consommable. Plus, le caractère mystique du présent eucharistique non seulement n'en détruit pas la réalité, mais la porte à un achèvement insoupçonnable, face auquel la réalité de *l'ici et maintenant* devient elle-même simple relai et support ; la réalité commune devient mystagogique pour la véritable réalité, celle du présent eucharistique comme don, qui lui, se donne comme mystique. Il faut ici raviver la doctrine commune, quoique tombée en désuétude, du couple *res et sacramentum* (32). Le pain et le vin consacrés et transsubstantiés au Corps et au Sang sont *res* — le Christ réellement donné en présent eucharistique —, mais, en même temps, ils restent encore un *sacramentum* à l'égard du corps ecclésial du Christ, l'Eglise, qu'ils visent et construisent ; seul ce Corps ecclésial doit s'appeler purement *res*. Que comprendre sinon que, du point de vue de *l'ici et maintenant*, la distribution des termes *res et sacramentum* s'inverserait radicalement ? Pour notre regard naturellement aveugle, le pain et le vin sont réels, le pain et vin consacrés sont réels en tant que pain et vin, sacramentels (« mystiques » au sens vulgaire) en tant que Corps et Sang du Christ, tandis que le corps ecclésial reste, purement sacramental (« corps mystique », selon une acception moderne). Or seul l'inverse est correct, théologiquement. Seul atteint à la réalité « ce que l'oeil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme », mais que « Dieu nous a révélé par l'Es-

prit » (1 Corinthiens 2, 9) — tout le reste n'a fonction que sacramentelle et indicative. Seul atteint à la réalité ce qui semble « mystique » au regard vulgaire — le Corps du Christ et son corps ecclésial. Quiconque craint qu'une idolâtrie de la présence selon *l'ici et maintenant* s'ensuive de la théologie de la transsubstantiation, avoue par là même qu'il ne voit pas que seul le présent eucharistique touche, dans l'hostie consacrée, au « réel », et que ce dont il craint la surestimation n'y joue qu'un rôle de *sacramentum*. En un mot, l'objection commune ne peut être adressée que du point de vue le plus radicalement non-théologique, le seul à partir duquel on peut, ne serait-ce qu'un seul instant, s'imaginer que la théologie de la transsubstantiation s'intéresse à *l'ici et maintenant* des espèces, alors qu'elle tente d'approcher par les espèces la *res* mystique du Corps et du sang. *Le présent eucharistique se déduit de la seule « réalité » théologique, qui est mystique.*

L'urgence contemplative

Cette triple déduction du présent eucharistique manifeste, au moins en esquisse, que sa présence dépend de la charité, vise le corps ecclésial, ressortit à une réalité mystique. Nous retrouvons ainsi les trois temporalisations (engagement kénotique, gage antérieur de l'Incarnation et de la Résurrection ; réalité mystique, *épectase* de la gloire eschatologique ; corps ecclésial, don quotidien de nos jours). Les éléments fondamentaux qui permettent de conjointre notre abord subjectif avec les exigences objectives du présent eucharistique reproduisent à leur tour les dimensions d'une temporalité proprement chrétienne. En sorte que chacune des justifications du présent eucharistique renforce l'originalité de cette temporalité. Nous en concluons, provisoirement, deux indications. — Ce qui sépare bon nombre des chrétiens d'une compréhension théologiquement correcte (sinon adéquate) du présent eucharistique, ce n'est rien de moins que le « *concept vulgaire du temps* », et donc le discours métaphysique sur la présence. Que certains reproches visent la théologie de la transsubstantiation comme « métaphysique », cela ne prouve pas qu'elle le soit, mais, au contraire, révèle que les critiques sont si pénétrés de l'essence et du destin de la métaphysique qu'ils ne peuvent s'empêcher d'y réduire même un discours aussi radicalement théologique que celui du présent eucharistique. Rien d'étonnant à cela : ici, comme en d'autres domaines moins décisifs, mais plus visibles (politique, épistémologie, etc.), les chrétiens affrontent, consciemment ou non, l'épreuve de la fin de la métaphysique. Et comme c'est à eux que le salut ne cesse d'advenir, c'est d'abord pour eux que le danger croît. Jamais sans doute la pensée théologique n'a été convoquée aussi impérieusement à produire sa propre logique, radicalement théologique (ce qui ne veut surtout pas dire « théologie dialectique », etc.) ; jamais peut-être sa responsabilité n'a été aussi grande à l'égard de toute pensée en attente d'un « nouveau commencement » ; mais jamais peut-être la pensée théo-

(30) Voir la démonstration qu'en donne H. de Lubac, dans *Corpus Mysticum*, Paris, 2e éd., 1948.

(31) 1ⁿ *Hexamem*, XII (P.G. 89, 1069c), cité dans H. de Lubac, *op. cit.*, p. 55.

(32) Voir la *Lettre* d'Innocent III à l'évêque de Lyon (Denzinger, 415) ; saint Thomas, *Somme théologique*, IIIa, q. 73, a. 3, *ad. resp.* ; a. 6, *ad. resp.* — Explications limpides dans H. de Lubac, *Catholicisme*, Paris, 1938, p. 63-65.

logienne ne s'est avec autant d'effroi dérobée à sa tâche théologique. — La conversion de la pensée théologique (et donc ecclésiale) à sa tâche et, ici, à la méditation du présent eucharistique, demande d'abord la prière. En ce sens, ce qu'on entend sous le nom de contemplation eucharistique prend ici son sens véritable : convoqué à la distance par le présent eucharistique, l'orant entreprend d'y laisser convertir son regard, donc, par surcroît, d'y modifier sa pensée. Dans la prière, seule devient possible une « explication », c'est-à-dire une lutte entre l'impuissance humaine à recevoir et l'insistante humilité de Dieu à combler. Et sans défaite en ce combat, jamais la pensée ne remportera la moindre victoire spéculative. La contemplation eucharistique, en ce sens, deviendrait une urgence : « *Non seulement nous ne péchons pas en L'adorant, mais nous péchons en ne L'adorant pas* ». (saint Augustin) (33).

Jean-Luc MARION

(33) Saint Augustin. *Commentaire du Psaume 98*. 9 (P. L. 37, 1264).

Jean-Luc Marion, né en 1946. Ecole Normale Supérieure en 1967 ; agrégation de philosophie en 1971 ; doctorat de troisième cycle en 1973. Assistant d'histoire de la philosophie à l'Université de Paris-Sorbonne depuis 1972. Publications : *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 1975 ; *L'idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977. Marié, deux enfants. Rédacteur en chef de *Communio*.

Mgr Daniel PÉZERIL :

Le curé d'Ars : Où donc était sa joie ?

Ce qui permet à un prêtre d'accéder à son sacerdoce et d'y persister, ce n'est pas un appel ou une force humains, mais bien le mystère même de la présence réelle.

LE Curé d'Ars présente une singulière énigme à tous ceux qu'attirent son appel et son exemple : comment cet homme frêle, soumis à un ministère écrasant, a-t-il pu tenir sous le coup des privations insensées, des mortifications implacables, de toutes les épreuves intérieures et extérieures qu'il a subies ? Où donc était sa joie ?

La tentation est évidente de projeter dans sa psychologie je ne sais quel masochisme dominateur. Il n'aurait vécu qu'en nourrissant et multipliant en lui les satisfactions morbides. Il n'aurait existé que par destruction de lui-même.

A ce soupçon, on opposera spontanément le réconfort que devait lui apporter son ministère. Si terrorisé qu'il fût par sa responsabilité de curé, si convaincu de son insuffisance, il n'a pu être témoin de l'oeuvre de Dieu par ses mains et n'en pas ressentir une continue action de grâces. Les premiers retours à Dieu qu'il a provoqués dans sa toute petite paroisse lui ont marqué le cœur pour toujours. Il a tissé entre les fidèles et lui des liens incomparables, et il le sait. N'est-ce pas à l'un des siens, l'abbé Monnin, qu'il disait : « *Un peu d'amitié, c'est tout ce qu'il me faut* » ?

Cette parole, il aurait pu la répéter à beaucoup d'autres. Quant aux foules qui l'ont visité, qui, sinon l'Esprit, les lui envoyait ?

Par contre, il est vrai que le spectacle du péché l'accablait. Non certes qu'il se prît pour meilleur que les autres. « *Je n'en peux plus*, confiait-il à la fin de sa vie, *les pécheurs tueront le pécheur* ». Malgré tout : « *Mon Dieu, que le temps me dure avec les pécheurs ! Quand donc serai-je avec les Saints ?* » Aussi bien, après nous avoir rappelé « *le foyer de tendresse*

et de miséricorde. qu'était son regard, l'abbé Monnin, qui l'a bien connu, ne peut-il nous cacher qu'au repos, « l'expression la plus familière de sa physionomie était « une mélancolie surnaturelle ». Il nous faut donc chercher ailleurs le secret de son extraordinaire endurance spirituelle. D'où la tirait-il ? Je répondrai : d'un excès de bonheur. Et d'où lui venait ce bonheur ? De l'Eucharistie.

ON sait aujourd'hui que les prédications publiées sous son nom étaient des extraits plus ou moins maladroits de quelques sermonnaires. Il y introduisait de temps à autre des ajouts de sa façon, tantôt bien, tantôt mal venus. Il est remarquable que ses exhortations eucharistiques étaient coupées toujours du même cri : « Oh ! mes Frères, quel bonheur... »

Ce qui le touchait avant tout, c'était le mystère de la Présence réelle. C'est déjà cette Présence qui confère à nos églises leur présence au sein d'un paysage. « Lorsque vous êtes en route et que vous apercevez un clocher, cette vue doit faire battre votre cœur... Vous ne devriez pas pouvoir en détourner vos regards ». On rapporte qu'arrivant en charrette à Ars avec les quelques affaires de son « ménage », il s'était écrié, à la vue du village : « Que c'est petit ! ». Seule était grande l'habitation de Dieu avec les hommes.

A part les courses apostoliques commandées par son ministère, Jean-Marie Vianney vivait pratiquement dans l'Eglise. Non seulement il y passait ses journées, mais il y revenait la nuit avec sa lampe-tempête. Il ne cessait de vouloir être présent à la Présence. Toute sa religion, nous atteste l'abbé Monnin, tournait autour du Corps adorable du Christ. Loin d'appauvrir sa foi, tout ce qu'il y avait de primitif et de terrible en lui conférait à celle-ci une vérité peu commune. Il prêchait la Présence réelle du Christ avec une audace extraordinaire, dont il n'avait même pas idée, employant à son sujet les termes mêmes par lesquels les Evangélistes nous rendent compte de la vie terrestre de Jésus.

Il parlait constamment de « voir », de « toucher », d'« entendre ». Nous sommes en pleine paraphrase de l'Incarnation. Non certes qu'il ait nié le Mystère, mais par une de ces magnificences des cœurs simples, il en traduisait les dons à sa manière. Après s'être écrié : t *Quelle joie avaient les Apôtres après la Résurrection de voir le Maître qu'ils avaient tant aimé !* », il affirme : t *Le prêtre doit avoir la même joie en voyant Notre Seigneur qu'il tient dans ses mains* ». Il ne se soucie plus des espèces sacramentelles. Il déclare du Christ : t *Je le porte à droite, il reste à droite ; je le porte à gauche, il reste à gauche* ». Il en arrive au défi d'amour d'un pauvre : t *Mon Dieu, si je savais que je ne dusse jamais vous avoir dans le Ciel, je ne vous lâcherais plus maintenant que j'ai le bonheur de vous tenir entre mes mains* ».

CETTE joie indicible de la Présence lui permet de s'associer dans un déchirement de l'âme tout entière au sacrifice de Jésus pour le pardon des pécheurs. « Pensez, dit-il à ses paroissiens, que vous suivez Jésus-Christ portant sa Croix au Calvaire et qu'il va mourir pour nous sauver ». Nous sommes invités à nous identifier au Bon Larron « pendant les trois heures qu'il se trouve en la compagnie de son Sauveur mourant ». A travers le rite, Jean-Marie Vianney s'efforce de revivre le don accompli par le Seigneur *une fois pour toutes*. C'est un dévôt du Vendredi Saint. Il est inconsolable des souffrances du Fils de Dieu. Il est dans l'adoration d'un Amour auprès duquel il intercède, comme prêtre, pour les péchés du monde entier.

L'instant de la communion marque l'achèvement de la plus divine des prières. Le Curé d'Ars ne sait comment s'exprimer. Alors le Christ ne nous quitte pas plus « que la respiration ». Sa présence s'étend dans le cœur comme l'huile dans la pièce de drap, « jusqu'au dernier fil ». C'est un « feu dévorant qu'on garde longtemps en soi ».

L'entourage de saint Jean-Marie Vianney a constaté combien il s'impliquait tout entier dans la célébration eucharistique. Il s'y jetait corps et âme, lui qui était « vif comme la poudre », parfois au mépris des catégories théologiques les mieux établies. A quel point son humanité fut quotidiennement comblée en cet instant de bonheur, dont la mémoire, pensait-il, le poursuivrait jusque devant Dieu — rien ne le prouve davantage que les paroles singulièrement déconcertantes prononcées sur son lit d'agonie : « C'est triste de communier pour la dernière fois ».

Mgr Daniel PEZERIL

Mgr Daniel Pézeril, né en 1911 au Chili. Etudes de philosophie à la Sorbonne, de théologie à l'Institut Catholique. Prêtre en 1937. Aumônier d'étudiants, il fonde la communauté de Saint-Séverin. Ensuite curé à Belleville, puis à Saint-Jacques, du Haut-Pas. Evêque auxiliaire de Paris depuis 1968. A publié, outre de nombreux articles, en particulier sur Bernanos, et un roman (*Rue Notre-Dame*, aux éditions du Seuil), *Pauvre et saint curé d'Ars* (Seuil, Paris, 1959, repris en « Livre de Vie », n° 56-57).

Donnez-nous des adresses de personnes susceptibles de lire Communio. Nous leur enverrons un spécimen gratuit.

Soeur MARIE-DOLORÈS :

Adorer en esprit et en vérité

Prier devant l'eucharistie, ce n'est pas se livrer à une dévotion particulière, mais entrer dans l'univers spirituel de l'adoration c'est-à-dire de la rencontre de Dieu.

“**L'**HEURE vient, et c'est maintenant, où les vrais adorateurs adoreront le Père dans l'Esprit et dans la Vérité, car tels sont les adorateurs que cherche le Père " (*Jean 4, 23*).

Le Père cherche — voilà le commencement du mystère. Chacun peut dire au fond de son cœur : le Père me cherche. La recherche de l'homme est le mouvement profond du cœur de Dieu. Dieu médite toujours de nous séduire et de parler à notre cœur.

Or, il se trouve que l'homme, l'homme du vingtième siècle surtout, est aussi un être qui cherche, un être affamé. Il est insatisfait. Son cœur est sans repos. L'argent ne le satisfait pas, le dépaysement ne comble pas ses désirs, l'érotisme le laisse finalement dans le dégoût. Et il ne peut en être autrement, parce que l'abîme qui est le cœur même de l'homme appelle un autre abîme, qui seul peut combler sa soif profonde. C'est cet autre abîme que, consciemment ou inconsciemment, nous cherchons tous.

Le Père cherche — et l'homme cherche.

“**P**ENDANT trente ans, disait un spirituel musulman, j'ai marché à la recherche de Dieu, et quand je l'ai rencontré au bout de ce temps-là, j'ai découvert que c'est Lui qui me cherchait ”.

Oui, chercher Dieu, c'est finalement découvrir que lui, nous ayant aimés le premier, s'est mis à notre recherche. Dieu est en quête de toi. Laisse-toi sauver par lui. Et ce que le Père veut, ce qu'il cherche, ce sont des adorateurs qui l'adoreront dans l'Esprit et la Vérité, et il les façonne par sa recherche même. L'adoration est le point de rencontre de Dieu et de l'homme. Le Père qui cherche et l'homme qui cherche se rencontrent dans l'adoration.

Qu'est-ce qu'adorer Dieu ? Comment adorer Dieu ? — Comment ? Cela, Jésus nous l'explique : il faut adorer Dieu en Esprit et en Vérité. Adorer Dieu en Vérité, c'est l'adorer en Jésus qui est la Vérité. Cela, nous ne pouvons le faire que dans l'Esprit. Le Père ne nous demande pas des choses compliquées. Nous *devons* adorer Dieu en Jésus-Christ par la puissance de l'Esprit. Méfions-nous d'en rester à des formules creuses dont nous aurions l'habitude. L'adoration n'est pas chose banale. C'est un très grand mystère qui prend tout l'être — réellement, tout l'être.

Pour se préparer et entrer dans ce mystère, il faut d'abord reprendre le chemin de son être profond, quitter la périphérie pour entrer dans le dedans, se délivrer peu à peu de la multiplicité pour devenir un homme simple, petit, unifié, silencieux.

Il y a une façon philosophique d'aborder le mystère de l'adoration. Il y a aussi les voies d'autres religions, où l'on procède par des méthodes de concentration. Je n'insisterai pas sur ces points, non par mépris ni dédain, mais parce que je veux témoigner de ce que je vis, précisément, avec mes soeurs. Notre procédé, c'est celui des tout-petits, des enfants du Royaume.

Notre Dieu est celui du repos, de la paix. Il n'use pas de violence, ne nous torture pas l'esprit pour nous faire aller vers Lui. Aux petits du Royaume, il a donné un chemin, et ce chemin, c'est Jésus.

JÉSUS est le parfait adorateur du Père. Il est l'unique adorateur. Nous avons à nous laisser happer par l'abîme de l'amour de Jésus. Non pas à produire ou déclencher l'activité de l'amour, mais à entrer en elle. Dans l'adoration, il ne s'agit pas de faire quelque chose, mais de laisser Dieu tout prendre de nous.

Et Jésus a fait tout le chemin pour nous. L'itinéraire, parcouru par l'amour de Jésus, qui va jusqu'à l'Adoration du Père, en y emportant l'humanité sauvée, c'est dans le *Credo* que je le trouve. Jésus était au commencement dans le sein du Père, tourné vers le Père. Il s'est fait homme pour notre salut. Il a pris chair de la Vierge Marie, et il est devenu semblable à nous en toutes choses, excepté le péché. Il a vécu comme nous, et sur la croix il a rendu l'Esprit. Il est ressuscité d'entre les morts, et siège à la droite du Père. Mais il a voulu rester avec nous jusqu'à la fin des temps : il a institué son Eucharistie.

Ce mystère merveilleux de Dieu avec nous, c'est l'invention de son amour. C'est le mystère des mystères, par lequel nous pouvons rendre à Dieu tout honneur, toute gloire, en une adoration parfaite. C'est le point où l'éternité fait irruption dans le temps. Oui, il est grand le mystère de la foi.

Tourné vers le Père de toute éternité, maintenant vivant en gloire dans l'Eucharistie, à la fois de notre monde et auprès du Père, Jésus est le pont

par lequel nous allons au Père. *«L'Eucharistie contient tout le trésor spirituel de l'Eglise, c'est-à-dire le Christ lui-même, lui notre Pâque, lui le Pain vivant, dont la chair vivifiée par l'Esprit Saint donne la vie aux hommes»* (Concile Vatican II, Décret «*Presbyterium Ordinis* A, ch. II, 5). Dans l'Ancien Testament, le Temple était le lieu de la présence divine. Depuis l'Incarnation, le Temple de Dieu où repose la plénitude divine, c'est le corps du Christ. Il récapitule en lui toute adoration en Esprit et Vérité. Cette adoration, en lui, se purifie et se conforme à l'Esprit, pour devenir parfaite, authentique. Ainsi, tout ce qui tend vers la sainteté de Dieu, et qui veut y avoir part, se trouve-t-il d'avance englouti dans le feu du Très-Saint-Sacrement. Adoration d'amour et en vérité, où tout est brûlé pour Dieu. C'est pour cela que nous devons ne pas nous disperser, mais nous couler en Christ, adhérer au Corps du Christ, et nous perdre dans son adoration. Nous n'avons rien à produire, mais tout à recevoir de lui — adhérer à son Corps dans l'Esprit.

TOUTE ma vie spirituelle a découlé du contact avec Celui qui est présent dans l'Eucharistie. Il m'a saisie d'une manière vitale plus qu'intellectuelle, et c'est ainsi qu'en retour je tâche de le saisir, lui l'insaisissable. Il m'a appelée à cela, moi et mes soeurs. Il m'a fait entendre son appel, lorsque j'étais encore une enfant, en Irlande : *« Va vers toi-même, loin de ta terre et de ta patrie, de la maison de ton père, vers la terre que je te montrerai »*.

Et je suis partie, ne sachant trop où j'allais — où j'allais spirituellement. Je ne savais en effet pas à quel point j'étais appelée à vouer toute ma vie à l'adoration. Cela, je l'ai appris peu à peu, en marchant dans les pas de mes soeurs aînées, qui ont organisé leur vie à la mesure de la prière perpétuelle et de l'adoration de Dieu, nuit et jour. Nous faisons cela devant l'Eucharistie exposée, avec l'aide de nombreux amis, qui, eux aussi, viennent adorer et qui découvrent, eux aussi, la source éternelle d'eau vive, celle que saint Jean de la Croix a si admirablement chantée (1) :

*« Bien sais-je la source qui jaillit et fuit
Malgré la nuit.*

*Cette source éternelle bien est celée,
Et pourtant sa demeure, je l'ai trouvée,
Malgré la nuit.*

*Cette source éternelle bien est blottie
au Pain vivant, afin de nous donner vie,
Malgré la nuit.*

(1) Traduction française du P. Cyprien, dans *Œuvres complètes*, DDB, 1958, p. 927 s.

*Elle est là criant vers toute créature
qui de cette eau s'abreuve, mais à l'obscur,*

Car c'est de nuit.

*Cette source vive, à qui tant me convie
mon désir, je la vois en ce Pain de vie,
Malgré la nuit ».*

Jésus façonne ainsi ses adorateurs. C'est en s'exposant à l'action de Jésus qu'on devient son adorateur. Je veux dire, comme le mystique musulman que je citais tout à l'heure, que j'ai passé de nombreuses années dans une activité anxieuse de dépouillement ; que j'ai traversé bien des nuits obscures, pour à la fin découvrir que je n'avais qu'à m'asseoir aux pieds de Jésus pour l'écouter et pour me recevoir de lui, ainsi que fit Marie-Madeleine, ainsi que fit Ruth chez son défenseur — *« Elle se glissa tout doucement, se découvrit une place à ses pieds et s'y étendit »* (Ruth 3, 7).

« Son corps est auprès de moi ; j'y adhère et il m'étreint. Je n'aurais pas su aimer le Seigneur, si lui-même ne m'avait aimé le premier. Qui peut comprendre l'amour si ce n'est celui qui aime ? J'étreins l'aimé et mon âme l'aime. Où est son repos, là je me trouve. Je ne serai plus un étranger, car il n'y a pas de haine près du Seigneur. Je suis lié à lui, car l'Amant a trouvé celui qu'il aime.

« Parce que j'aime le Fils, je deviendrai fils. Oui, qui adhère à celui qui ne meurt pas, sera lui-même immortel. Celui qui se complait en la Vie, sera vivant à son tour. Tel est l'Esprit du Seigneur, sans mensonge ».

UN des premiers éléments de l'Adoration, c'est le silence. Il me semble que l'Eucharistie conduit au silence, car celle-ci me paraît un don permanent et toujours silencieux du Corps du Christ. L'Eucharistie provoque au silence. Le lieu de l'Eucharistie ne devient-il pas, en effet, comme le désert où Dieu nous conduit pour nous parler seul à seul ? L'amour de Dieu pour nous est un Amour jaloux, comme le dit l'Écriture. Il exige donc que nous allions jusqu'à l'Adoration dans la solitude. Et cette solitude ne peut se trouver qu'au plus intime de nous-même.

Eucharistie. Silence d'Adoration. Mystère de silence.

L'Adoration d'amour et de contemplation exige le silence. Si Jésus se donne en silence, ce n'est pas pour que nous bavardions, mais pour que nous apprenions à nous taire. La première chose que Jésus apprit à Marie, ce fut le silence. Et le premier enseignement qu'il continue à donner à son Église, c'est encore le silence. Aussi Jésus dans l'Eucharistie commence-t-il par nous apprendre le silence plein d'adoration et de contemplation, grâce auquel nous serons davantage donnés et davantage abandonnés, jusqu'au bout.

Adorer suppose encore qu'on regarde Dieu. Celui qui adore cherche avec ses yeux et de son regard — l'Autre. Par ce regard, il semble lui donner le meilleur de lui-même et attendre, par son regard, le meilleur de l'Autre. Dès lors, comme s'expliquent les phrases des *Psaumes*, pleins de l'espérance de contempler et de voir face à face l'Autre ! « Dieu, c'est toi mon Dieu que je désire dès l'aube, mon âme a soif de toi », et « Mon âme a soif du Dieu vivant, quand le verrai-je face à face ? », et « Je cherche celui que mon coeur aime », et « Ma colombe au creux du rocher, fais-moi voir ton visage, fais-moi entendre ta voix », et encore « De toi mon coeur dit : Cherche sa face... C'est ta face, Seigneur, que je cherche, ne me cache pas ta face ». Nous voudrions voir le Seigneur tel qu'il est.

« Aujourd'hui, certes, nous voyons comme dans un miroir, d'une manière confuse, mais un jour ce sera face à face » (1 Corinthiens 13, 12), car « ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Nous savons que lors de cette manifestation nous lui serons semblable tel qu'il est » (1 Jean 3, 2). Nous soupignons après ce jour, mais nous sommes contraints, au milieu de tout notre désir, de garder la patience eschatologique. Souvenons-nous que « le monde entier est en état d'enfantement, et non pas lui seul mais nous-mêmes aussi, qui possédons les prémices de l'Esprit, nous gémissons aussi intérieurement dans l'attente de la rédemption de notre corps » (Romains 8, 22-23).

« Ecoute, Seigneur, mon cri d'appel ! C'est ta face que je cherche » (Psaume 26, 7-8).

ADORER suppose ainsi qu'on se laisse voir par Dieu, qu'on se laisse sonder par celui qui connaît nos fibres intimes, qu'on se laisse scruter par celui que l'Ancien Testament nomme « le Vivant qui voit ». Pour soutenir le regard de Dieu, il faut sans cesse nous souvenir de sa miséricorde — car « qui peut tenir devant lui ? ». Ce regard de Dieu sur nous est l'acte essentiel de la contemplation. Mais nous ne pourrions supporter cette relation avec le Seigneur, nous ne pourrions pas adorer une heure de suite, si nous pensions que cette Toute-puissance est arbitraire. Pour tenir en sa présence et rester saint devant Lui, il faut savoir qu'Il est l'amour. Pour tout dire en un mot, adorer, c'est aimer.

« Adorer, c'est aimer, » — ce fut le cri du coeur de notre fondatrice, Mère Marie-Thérèse. L'adoration est un acte d'amour : c'est le coeur qui adore parce que c'est lui qui aime. L'amour n'est ni dans les sens, ni dans la chair, ni dans l'imagination, mais dans le coeur seul. Le coeur nous a été donné pour établir des rapports parfaits entre Dieu et nous ; l'amour divin est le seul feu qui puisse s'élever vers Dieu, le seul qui puisse pénétrer jusqu'à l'intime du coeur de Dieu, le seul qui puisse plaire à Dieu, le seul enfin qui puisse l'adorer. L'adoration, c'est l'amour, la joie de ce que l'autre soit ce qu'il est. L'adoration dit : Tu es Dieu, je suis

homme. Tu es celui qui est, je n'existe que par toi. Tu es plénitude d'Etre. Pour moi, au contraire, le sens de mon existence vient de toi, je vis de ta lumière, et je sens en toi les dimensions de mon existence. Toi seul es grand, Seigneur. Toi seul es fort, Toi seul es bon. Toi seul es Dieu. Mère Marie-Thérèse disait à ce propos : « *L'acte d'adoration est un double mouvement par lequel le coeur se porte alternativement de l'abîme des grandeurs de Dieu à l'abîme de notre néant. L'amour et l'humilité, voilà les deux bases de la vraie adoration ; il ne faut jamais les séparer... Rappelons-nous que nous portons cet amour dans un vase fragile, que notre chair n'est pas pure, que par conséquent nous devons toujours avoir le sentiment de respect filial qui convient à la créature en présence de son Créateur. L'amour fort et sans bornes n'exclut pas dans le coeur le sentiment de sa petitesse ; réunis, ils constituent l'amour divin, l'acte d'adoration* ».

MAIS, allez-vous dire : comment atteindre cet état ? Je voudrais dire ici un mot des difficultés que j'ai rencontrées sur le chemin de l'adoration. D'abord l'Eucharistie est un mystère de foi. Il n'est pas évident qu'il y ait un sens à passer des heures devant un morceau de pain — même transsubstantié —, *a fortiori* de l'adorer. Dans la rationalité commune, la foi de qui adore est mise à l'épreuve. Déjà, au moment du discours sur le Pain de Vie, les Juifs trouvaient « dure à entendre » la parole du Christ, et plusieurs disciples le quittèrent. Mais à ces difficultés de la foi et de l'intelligence s'ajoutent celles d'un coeur à purifier. Ce sont l'encombrement, la suffisance et le repli sur soi.

De l'encombrement s'ensuit la dispersion. Or qui veut adorer doit tendre vers l'unité. Celui qui est appelé à adorer le Dieu unique doit supprimer une foule d'idoles. Il m'a fallu passer par des dépouillements successifs, souvent pénibles, avant de pouvoir m'asseoir dans la pauvreté du coeur, et accepter de me recevoir de Dieu, de minute en minute.

Il y a encore à vaincre la suffisance, ce besoin d'organiser sa vie par soi-même, de la maîtriser, de ne dépendre de personne et de se réaliser par ses seules forces. Or, adorer, c'est accepter de se recevoir, consentir à dépendre d'un autre, laisser Dieu prendre dans notre vie l'initiative. Sur ce chemin, c'est l'obéissance qui décape. Jésus, lui, le Fils de Dieu, a appris à obéir dans la souffrance. L'obéissance est une voie difficile — elle le fut pour moi —, mais il faut la suivre pour approcher de l'adoration en vérité. Il faut aussi tendre à toujours s'effacer devant les autres, et, devant chaque frère, avoir en son coeur le mot de Jean-Baptiste : « Il faut qu'il croisse et que moi, je diminue ».

Il reste enfin le repli sur soi. Le démon du repli sur soi reste toujours accroupi à ma porte, à vouloir me surprendre. Chacun pourrait peut-être en dire autant, mais il m'est des jours brumeux, légèrement troubles, vaguement tristes, où l'on est tenté de s'enfermer. Et cela contredit

l'Adoration. Je m'en guéris en m'exposant à Dieu, en demeurant devant lui dans ma misère et ma honte. Il vient toujours alors à mon secours.

Ces difficultés, on ne les supprime jamais complètement, car la vie reste un combat. Pourtant, peu à peu, au fil des mois et des années, en persévérant, vient la paix, qui nous détourne de nous-mêmes pour nous ouvrir à l'Autre. L'Adoration est un mouvement, celui du Fils qui, à travers nous et avec nous, va vers le Père dans la puissance de l'Esprit. Telle est l'extase, la sortie de soi vers l'Autre. « *Tu nous a faits pour toi, Seigneur, et notre coeur est sans repos tant qu'il ne demeure en toi* » (saint Augustin). Dans notre monde matérialiste, encombré, suffisant, replié sur lui, quelle plus grande contestation que l'Adoration du Corps du Christ, dans le silence et la pauvreté, au coeur de l'Eglise Sainte ?

Sœur MARIE-DOLORÈS

(d'après une conférence prononcée le 10 février 1976
en l'Eglise Saint-Gervais, à Paris) *

Breda O'Brien (Sœur Marie-Dolorès), Prieure Générale des Soeurs de l'Adoration Réparatrice (36, rue d'Ulm, Paris Se). Née en Irlande en 1934. Après des études à Wexford et Arklow, fait profession religieuse à Paris en 1955. Séjour à l'« Ecole de la Foi » (Fribourg, Suisse) en 1969-70. Prieure Générale depuis 1972. — L'Institut de l'Adoration Réparatrice, fondé en 1848 par Théodelinde Dubouché, se consacre entièrement à l'adoration perpétuelle de l'Eucharistie. Les communautés en sont ouvertes à tous ceux qui ont le désir de la contemplation et de l'adoration.

* Nous remercions le P. P.-M. Delfieux d'en avoir permis la reproduction.

Guy BEDOUELLE :

Analyses ou autopsies ?

Enquêtes sur le catholicisme français

De nombreuses publications récentes essaient de fixer le visage de l'Eglise de France dix ans après le Concile. Par la diversité de leurs options, elles sont elles-mêmes un reflet d'une situation complexe, mais en tout cas décisive.

POUR le grand public, c'est dans l'été 1976, au moment où « l'affaire Lefebvre » a vraiment éclaté, avec la suspense *a divins* de l'ancien archevêque de Dakar et le discours de Lille, que la crise de l'Eglise catholique s'est révélée avec une profondeur qu'il ne soupçonnait sans doute pas. A la première page des journaux et à la télévision, l'Eglise, et particulièrement l'Eglise de France, est apparue à la face du monde, divisée, défigurée. Monument sans fissure qu'on apercevait soudain lézardé après tant d'années de respectabilité, l'Eglise était vue « dans sa nudité » (*Lamentations 1,8*).

Aussi beaucoup de ceux dont la profession est d'informer ou d'instruire se sont-ils penchés de plus près sur l'Eglise de France, dix ans après Vatican II, pour évaluer l'ampleur d'une crise que les événements manifestaient au grand jour. On comprendra donc pourquoi la plupart ont adopté une présentation et un ton abordables pour tous, et pourquoi aussi certaines de ces publications se ressentent de la hâte avec laquelle elles tentèrent d'apporter des réponses. D'autres études, de plus longue haleine, parues au même moment, prenaient une actualité plus grande et complétaient la constellation d'ouvrages sur l'Eglise, qui s'est formée ces derniers mois.

Il n'est pas question ici de recenser ou de juger tous ces ouvrages venus de tous les côtés du prisme ecclésial, et même de l'extérieur du catholicisme (1). Mais ils ont une caractéristique commune : partant de l'analyse du passé ou survolant le présent, ils entendent porter un diagnostic sur le malade, après s'être

(1) Par exemple du protestantisme : Roger Mehl, *Le catholicisme français dans la société actuelle*, Paris, Le Centurion, 1977, 222 p. Ce livre, attentif à l'éveil du laïcat et au renouveau liturgique et pastoral du catholicisme, refuse la thèse d'une « protestantisation » de l'Eglise, « erreur de jugement et arme de combat des intégristes ».

assurés qu'il était toujours vivant, et n'hésitent pas à lui prescrire quelques remèdes. C'est sur cette intention qu'il faut porter l'attention.

Le passé controversé

Jean Delumeau, professeur au Collège de France, a écrit un essai séduisant et agréable à lire (2). Le lecteur n'en acquiert que plus de droits à se montrer exigeant. M. Delumeau mêle ses grandes connaissances d'historien de la période moderne à des notations plus actuelles et ne craint pas d'extrapoler parfois de la situation du catholicisme contemporain à une interrogation radicale sur la « mort du christianisme ».

Il convient en fait de distinguer, sans que l'auteur nous y aide toujours, trois niveaux dans son livre. En premier lieu, il pose un vrai problème historique dont la solution est capitale pour notre temps. Lorsque nous évoquons la « chrétienté » qui nous a précédés, au Moyen Age, à l'époque des deux Réformes du XVIe siècle, ou encore au XIXe siècle, de quoi parlons-nous exactement ? N'avons-nous pas construit un mythe ? Etre chrétien sous l'Ancien Régime, par exemple, n'était-ce pas comme être « marxiste » aujourd'hui en Union Soviétique ou dans les démocraties populaires ? La majorité dans les élites ou dans le peuple était-elle vraiment chrétienne, au sens exigeant où nous entendons ce mot, ou seulement « christianisée » en surface ? M. Delumeau a déjà montré qu'il penchait pour la seconde hypothèse (3). Ce débat, qui englobe celui de la « religion populaire », lui aussi fort actuel, est une véritable question posée aux historiens. L'auteur, dans sa leçon inaugurale au Collège de France (publiée en annexe du volume), les invite à distinguer « *le prescrit et le vécu* ».

A un deuxième niveau, vient l'inventaire des failles de « *l'Eglise comme pouvoir* », ses complicités, ses complaisances aux crimes collectifs, sa volonté de puissance déployée depuis qu'elle a été adoptée par l'Etat (pêle-mêle, on cite comme manifestations de ce pouvoir, l'Inquisition, la colonisation, l'Etat pontifical). « *Le christianisme officiel a dérapé à partir de l'époque constantinienne* » (p. 50) (4) ; « *le christianisme officiel a trahi l'Evangile en devenant pouvoir* » (p. 173). Ce sont certes là de réels problèmes, mais leur présentation en est ici vraiment par trop simplifiée : dès qu'on prétend en juger, il faut mentionner la lutte de l'Eglise latine contre l'Empire, faire valoir le contraste avec la situation en Orient, etc.

Vient enfin le stade des réflexions personnelles. Croyant pouvoir constater une « *inertie des formulations doctrinales* » chez les catholiques comme chez

(2) Jean Delumeau, **Le christianisme va-t-il mourir ?** Paris, Hachette, 1977, 214 p.

(3) Dans ses livres publiés, dans la collection « Nouvelle Clio », Paris, P.U.F. : *Naissance et affirmation de la Réforme*, 1973, 414 p. et, spécialement pour cette question, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, 1971, pp. 227-330. On trouvera dans le premier de ces ouvrages une des meilleures présentations du débat, issu des analyses de Max Weber, dont Alain Peyrefitte s'est servi pour opposer « Marthe » et « Marie », sociétés protestantes et sociétés catholiques, qui est une des thèses majeures du *Mal français*, reprise dans sa préface à Pierre de Boisdeffre, *La foi des anciens jours et celle des temps nouveaux*, Paris, Fayard, 1977, 336 p.

(4) Sait-on que saint Jérôme utilisait déjà cet argument, devenu une vraie « tarte à la crème » historique, et jamais prouvé ? Cf. *Vie du moine Malchus*, P.L. 23, 558 : « L'Eglise (...) quand elle s'en vint vers les princes chrétiens, fut bien plus grande par la puissance et la richesse, mais moindre par les vertus ». Sur ce problème, voir Charles Pietri, « Mythe et réalité de l'Eglise constantinienne », dans *Les Quatre fleuves*, 3, Paris, 1974, p. 22-39.

les protestants, M. Delumeau nous propose un christianisme unifié par « *un Credo fondamental* » et simplifié, pour lequel il invoque audacieusement le patronage d'Erasmus. Il suggère aussi, sans sourciller, de multiplier dès maintenant les intercommunions et d'élire le pape pour cinq ans, pour s'acheminer à terme vers « *un président élu par les représentants des communautés de fidèles* ». Puisque la définition de l'infailibilité pontificale « *fait difficulté* », elle sera tout simplement « *mise entre parenthèses* » (p. 137). On voit que les historiens eux-mêmes peuvent n'avoir pour la « Tradition » qu'une déférence limitée.

Le livre se clôt sur un cri d'espérance pour un christianisme plus fort de n'être pas vécu en chrétienté, dégagé de la peur, en un mot plus libre et plus « adulte ». La déchristianisation représenterait pour M. Delumeau, une manière de « *retour au bon sens et à ce qui est normal du point de vue de l'Evangile* » (p. 173). Nous trouvons M. Delumeau bien pessimiste pour le passé de l'Eglise, et subitement bien optimiste pour son avenir.

Malgré les réserves expresses qu'il inspire, ce livre à un tel don de provocation généreuse, qu'il reste sympathique et vrai comme est un appel à la prière, à la liberté, à l'humilité et à la charité ; mais il conviendrait, après lecture, de s'informer davantage par d'autres travaux, dont les plus recommandables sont souvent ceux de M. Delumeau lui-même.

LE livre de **Paul Vigneron** sur les crises du clergé français (5) restera un ouvrage précieux sur la vie des prêtres au XXe siècle. « *Désireux de ne pas en venir hâtivement à des affirmations générales et catégoriques* » (p. 20), l'auteur, professeur à l'Université de Nancy II, s'efforce non seulement de scruter les comportements du clergé, mais aussi de « sonder les cœurs » en intégrant dans son champ de recherche l'histoire de la spiritualité par une étude minutieuse de documents dont la bibliographie nous donne la liste impressionnante.

M. Vigneron part d'une analyse des courbes du nombre des ordinations du clergé diocésain : après les années fécondes de la fin du XIXe siècle, elle accuse un fléchissement progressif à partir de 1901 (1.713 ordinations cette année-là, jusqu'à moins de 700 en 1914 et 152 en 1918). Les « *années de ferveur* » commencent en 1920 ; elles culminent une première fois en 1938, puis, après la chute due à la guerre, à nouveau en 1947 (1.649 ordinations). On assiste ensuite à une dégringolade vertigineuse (868 en 1955, 646 en 1965, 161 en 1975). Une période de fécondité entourée de deux grandes crises : sommes-nous au creux de la seconde, ou la chute sera-t-elle plus dure encore ? Ces chiffres eussent été plus significatifs encore si l'on avait tenu compte des ordinations dans les ordres religieux.

Mais l'auteur essaie de rendre raison de cette évolution. La première crise, celle du modernisme, a été rapidement surmontée, mais elle s'est doublée, aussitôt après, de l'américanisme, auquel l'auteur accorde une importance rarement soulignée : c'est qu'il y décèle le poison de l'efficacité à tout prix. Un admirable

(5) Paul Vigneron, **Histoire des crises du clergé français contemporain**, préface de J.-B. Duroselle, Paris, Téqui, 1976, 494 p.

renouveau de la spiritualité permet au clergé de se ressaisir. Dom Chautard avec *l'Ame de tout apostolat* (1913), Dom Marmion, mais aussi Thérèse de Lisieux et Charles de Foucauld, par leurs écrits et leurs exemples, vont relancer le goût de la vie intérieure chez les chrétiens et susciter de nouvelles vocations.

Dans l'entre-deux-guerres, les témoignages de prêtres, émouvants et édifiants, abondamment cités, sont là pour confirmer que l'idéal sacerdotal était bien celui de l'apôtre enraciné en Dieu par la prière. Les deux terribles épreuves des années de guerre en virent les fruits et l'authenticité.

La nouvelle crise, qui allait se développer dès après la seconde guerre mondiale, « *durait depuis vingt ans déjà lorsque s'achevait le deuxième Concile du Vatican* » (p. 409). M. Vigneron en voit l'origine, et la cause, dans le changement de méthodes apostoliques, symbolisé par l'ardent plaidoyer des abbés Godin et Daniel. *La France, pays de mission ?* (1943), dont le titre est d'ailleurs toujours cité dans ce livre sans le point d'interrogation qui l'accompagnait. Ebranlés par les arguments dirigés contre le « *ghetto chrétien* » et l'apostolat des élites, les prêtres d'après-guerre voudront donc s'adapter aux masses et aux milieux où l'Evangile ne pénétrait pas; ils renieront, au moins pratiquement, l'Action catholique classique.

Les chapitres suivants apportent le témoignage des faits presque contemporains, bien connus de tous et diversement appréciés, par une analyse du comportement des prêtres dans l'évolution post-conciliaire. Pour M. Vigneron, sans nul doute, la crise a son fondement dans la « *remise en cause de la spiritualité* ». L'Eglise vit un nouveau modernisme; la crise du clergé est intérieure à lui-même, mal orienté par ses « *maîtres à penser* ». Quel remède trouver? « *Essayer tout simplement et loyalement ces méthodes d'apostolat et de spiritualité que nous avons rejetées, peut-être avec témérité, voici une trentaine d'années* » (p. 426).

Cet ouvrage défend donc une thèse et le fait avec talent. Les exemples fournis, les citations présentées sont authentiques, irréfutables: il plaide en définitive pour une « *primauté du spirituel* ». Pourtant, s'il est vrai que « *l'auteur a labouré le sol en profondeur* », comme le dit M. Duroselle dans sa préface, on se demande parfois si le champ n'était pas trop limité.

A vouloir tant insister sur la vie intérieure du prêtre, on risque de voiler d'autres causes tout aussi importantes de la crise et de minimiser le profond ébranlement *intellectuel* qui accompagnait le modernisme (avec, corrélativement, la trop maigre réponse de l'enseignement des séminaires), mais aussi les crises liées à la politique (sans lesquelles l'intégrisme français ne peut être compris), et enfin le changement très exceptionnel de la France et du monde après 1945 (6). Il aurait donc fallu, pour mieux situer les carences réelles que M. Vigneron déplore dans le clergé français, au moins évoquer ce contexte et ces enjeux, et ne pas dresser un tableau si univoque. On veut bien croire que le clergé de l'entre-deux-guerres ait été aussi unanimement fervent et zélé, mais on a l'impression que l'auteur n'a pas su voir ce qui restait de santé dans l'Eglise contemporaine. La réalité est sans doute plus nuancée.

(6) On pourra en lire une description très générale, mais intéressante par son essai de synthèse, dans Paul Gerbod, *L'Europe culturelle et religieuse de 1815 à nos jours*, « Nouvelle Clio » n° 39, Paris, P.U.F., 1977, 384 p. Voir par exemple ses chapitres sur les « sollicitations idéologiques », p. 269-306.

DES nuances, il y en a presque trop dans l'intelligent essai de l'abbé Gérard Defois, secrétaire général adjoint de l'Episcopat français, professeur de sociologie (7), qui prend presque le contrepied du livre de M. Vigneron. De façon significative, il choisit délibérément de se situer trente-cinq ans après *La France, pays de mission ?* non pour faire un bilan, mais pour proposer plus modestement de le « *relire à nouveaux frais* » (p. 56).

Son livre énumère, en les commentant, les enjeux fondamentaux de l'Eglise d'aujourd'hui, essentiellement dans le contexte français. Après avoir fait le point sur la situation issue de Vatican II, l'auteur analyse les efforts et les malentendus des années qui ont suivi, quand il a fallu, selon l'expression consacrée, « *faire passer le Concile* ». Il montre bien comment il y eut souvent là une contradiction flagrante avec l'esprit même du Concile, « *lorsque la liberté et l'ouverture furent érigées en savoir* » (p. 32). La rupture d'unanimité qui en résulta a des racines plus profondes que la situation ecclésiale elle-même: elle résulte aussi d'une vraie crise de civilisation. Mais il est vrai qu'à force de confronter la foi au « concret » et au « réel », à la « vie » et au « vécu », l'enseignement et la prédication en arrivent à couvrir, sous le flou de ces expressions stéréotypées, trop d'opinions purement personnelles et arbitraires.

Dans un bon chapitre, on nous montre que le destin de l'Eglise de France fut, au XXe siècle, de se trouver affrontée au problème de la politique. Viennent ensuite les nouvelles dimensions de la mission, devant le changement social, le monde ouvrier, l'urbanisation, le déracinement qu'elle entraîne. Quand enfin l'auteur note l'importance des méthodes de la transmission de la foi, on eût aimé que soit plus longuement évoqué le renouveau actuel de la prière, avec ses limites certes, mais aussi ses raisons d'espérer. Enfin, en présentant la confrontation de la théologie avec les courants modernes de pensée, l'accueil qu'il fait aux « *maîtres du soupçon* » semble un peu hâtif et insuffisamment soupçonneux.

Le ton du livre est toujours mesuré et équitable et il en résulte une certaine grisaille, renforcée par le manque d'exemples concrets. A l'inverse même de M. Vigneron, l'abbé Defois est étrangement pudique sur les faiblesses, les manques et les détresses de l'Eglise actuelle. Certes elle est vulnérable, engagée dans une aventure passionnante (p. 11, 172); certes l'espérance s'impose (p. 159), mais au milieu de tant d'analyses judicieuses, plus précises heureusement dans le dernier chapitre (« *Des hommes et des lieux pour l'Eglise* »), on aurait aimé entendre davantage l'écho des tumultes actuels et on aurait mieux compris alors, qu'au sein de la tempête, on puisse pourtant percevoir quelques cris d'espoir.

Le présent survolé

D'autres livres récents se sont résolument tournés vers le présent de l'Eglise de France. Pouvaient-ils faire autrement que de le survoler ?

« Un voyage parmi le peuple de Dieu », tel est le propos du livre de Bernard Gouley (8), qui ne se cache pas d'avoir voulu faire œuvre de journaliste. C'est sans conteste une réussite dans les lois du genre. Sa présentation de l'Eglise

(7) Gérard Defois, *Vulnérable et passionnante Eglise* (Les enjeux d'aujourd'hui), Paris, Cerf, 1977, 174 p.

(8) Bernard Gouley, *Les catholiques français aujourd'hui* (Survolt d'un peuple), Paris, Fayard, 1977, 404 p.

catholique en France aujourd'hui donne un panorama précis, à d'infimes inexactitudes près. Bien sûr, les citations ne pourront être vérifiées (il s'agit souvent d'entretiens accordés à l'auteur) ; il est vrai que les statistiques, pour la plupart tirées de grands magazines catholiques, sont parfois sujettes à caution, comme l'auteur nous en avertit lui-même ; il n'empêche qu'on trouvera dans ce livre, minutieusement tenu à jour au moment de l'impression, la quasi-totalité des renseignements concernant l'Eglise de France, avec pas mal de chiffres intelligemment interprétés. Une seule lacune, mais de taille, dont M. Gouley a eu conscience : la presse catholique n'est guère analysée, et on ne s'en console pas en lisant des pages, certainement exhaustives, sur les syndicats des employés paroissiaux.

C'est donc un reportage qu'on peut donner à lire à quiconque est peu ou mal averti de la réalité spirituelle et sociale de l'Eglise de France. Penchant plutôt du côté du catholicisme populaire, Bernard Gouley a l'intuition généreuse de commencer par une description du renouveau de la prière et de la vitalité des pèlerinages français. L'Eglise est ensuite présentée comme le serait n'importe quelle organisation, avec la terminologie en usage dans la sociologie religieuse. La reconnaissance des déchirures de l'Eglise entre progressisme et traditionalisme (soigneusement, et à juste titre, distingué de l'intégrisme) n'est ni caricaturale ni simpliste : il suffit de lire les textes des « progressistes » qu'il cite, extraits de *Notre combat*, où le meilleur alterne avec le pire. On peut penser toutefois que la dénomination « communauté de base » est trop strictement attribuée au vocabulaire « progressiste ». Vient ensuite une description du « personnel » de l'Eglise comme aurait dit Maritain, avec des anecdotes dignes des scènes de la vie cléricale écrites au XIXe siècle.

Peut-être le journaliste se révèle-t-il moins par le goût du détail ou du style familier et facile, que par l'importance exagérée donnée à de récentes Assemblées de la Conférence épiscopale. On sent notre auteur trop « collé à l'actualité » (9). Pendant quelques années au moins, on pourra recommander ce livre d'un observateur sympathique à la réalité qu'il décrit, où l'honnêteté fait bon ménage avec l'humour.

A l'aide du livre de B. Gouley et de cet autre voyage que nous proposons **Jean Puyo** et **Patrice Van Eersel**, on aurait assez facilement le Bottin de tout ce qui compte, ou paraît compter, dans l'Eglise de France en 1977, à droite comme à gauche, personnes et lieux. Les deux auteurs (10) nous entraînent à leur tour dans une randonnée durant laquelle nous rencontrons beaucoup d'ecclésiastiques dont la plus grande qualité semble d'être « *bien dans leur peau* » : nous sommes heureux de l'apprendre.

Egratignant « *ces messieurs de la religion populaire* », concluant leurs entretiens par de petites phrases ironiques ou sentencieuses, nos deux auteurs nous font ainsi rencontrer, d'horizons assez différents, Mgr Riobé, Mgr Poupard, les abbés Defois, Six et Sullivan, des laïcs, Jean Delumeau, Jean Guilton — dont

19) A cet égard, et dans des circonstances si pressantes, on peut admirer l'effort de recul de la Communauté Saint-Séverin-Saint-Nicolas dans *Le défi intégriste, Saint-Nicolas occupé*, Paris, Le Centurion, 1977, 208 p. « L'événement » est analysé en différentes « coupes » et dans toutes ses dimensions.

110) Jean Puyo et Patrice Van Eersel, **Voyage à l'intérieur de l'Eglise catholique**, Paris, Stock, 1977, 464 p.

les propos sont rapportés avec une certaine commisération —, des charismatiques, des moines, etc. De religieuses, point. Pour les prêtres, quatre portraits différents : deux qui l'ont subie ; deux qui ne l'ont pas rencontrée — la « crise », naturellement.

En bref, un livre vivant, fourmillant de notations intéressantes, mais anecdotiques et hétéroclites. Le prisme en est un peu déformant, mais ce texte, sans prétentions, manifeste bien le polymorphisme de l'Eglise, son éclatement, avec ses contradictions et ses intolérances, mais encore sa paradoxale unité.

AU fond, notre propre panorama, même s'il recouvre des livres d'ambitions différentes, reflète assez bien la situation de notre Eglise. Nous battant avec les interprétations divergentes de notre passé, regardant notre présent avec des lunettes différentes, quelle difficulté nous avons à porter sur la même réalité, le même regard de foi ! Certes, nous pouvons nous consoler en ne relevant aucun constat de mort, aucune autopsie, mais on ne s'entend pas toujours sur les remèdes. Car les bulletins de santé ne se recouvrent pas et les causes de la maladie sont attribuées à des facteurs différents.

S'il fallait pourtant tenter, à travers ces enquêtes sur le catholicisme français, de retrouver les grandes lignes qui apparaissent, on pourrait le décrire comme un peuple, conscient d'être à un tournant de son histoire, ballotté entre le pessimisme et l'espérance, confronté à quatre défis, et qui doit, en conscience, répondre à quatre requêtes.

1. Trancher, d'une manière ou d'une autre, le fameux débat entre une Eglise des élites et un christianisme qui s'avoue encore formé d'éléments épars et plus ou moins encore en connivence avec une mentalité religieuse populaire et traditionnelle. Le débat sur le catholicisme populaire en France engage en fait tout l'apostolat, la pastorale des sacrements, la catéchèse, la liturgie, etc.
2. Accueillir l'invitation à un ressourcement spirituel par la prière, l'étude de la Bible et des sources chrétiennes, que de nouvelles communautés, de bords différents, manifestent et qui répondent (paradoxalement, car les prêtres n'y sont pas majoritaires) au voeu émis par M. Vigneron. C'est un des fruits, sans doute, du renouveau liturgique, dont le bilan paraît somme toute positif, surtout si on ne le mesure pas à son aune française.
3. Savoir que la confrontation de l'Eglise au monde qui l'entoure ou plus exactement lui est coextensif, n'est pas seulement une tâche importante, mais un devoir inévitable, incontournable. Il ne s'agit pas de prêcher « l'ouverture », mais de voir simplement devant soi les enjeux politiques, sociaux, économiques, théoriques, esthétiques.
4. Enfin prendre conscience — et, à leur manière, ce sont les reportages sur l'Eglise qui en sont les témoins — des divisions du catholicisme français, juger jusqu'où il est possible de s'accepter différents, et surtout vérifier par la réflexion et la prière l'exigence de communion sans laquelle il n'est plus de « catholiques ».

Sans mettre en cause les livres que nous avons recensés, dont nous avons essayé de dire quels étaient, à notre sens, les qualités et les défauts, nous avouons être encore à la recherche d'une pensée plus synthétique, sensible

au passé et apte à voir le présent, animée par la foi et équilibrée, c'est-à-dire lucide.

Pouvons-nous faire en conclusion une suggestion qui ne se veut pas impertinente ? Celle de lire la remarquable conférence que **M. René Rémond** a prononcée et publiée récemment, et qui tient en cinq pages (11). On y trouvera acribie et profondeur, à la fois le sens des nuances et celui des perspectives. M. Rémond évoque les relations entre l'Eglise et l'opinion française, pose les débats et les enjeux dans leurs véritables proportions et y intègre la dimension spirituelle. En une phrase, il sait reconnaître « *le singulier amalgame d'élitisme inconscient et de sensibilité démocratique qui est un des paradoxes du catholicisme français* », et s'il refuse toute idée de sectarisme, c'est bien parce qu'il s'élève à la dimension mystique de l'histoire et de l'actualité : « *En définitive, l'histoire du catholicisme français depuis un siècle, c'est essentiellement celle de quelque cent millions de fidèles, de croyants plus ou moins assurés dans leur foi, de pratiquants intermittents ou pieux, qui humblement, silencieusement, se sont acheminés vers l'accomplissement de leur destinée* » (12).

Guy BEDOUELLE, o.p.

(11) René Rémond, *L'évolution du catholicisme français depuis cent ans*, conférence prononcée pour l'ouverture officielle de l'année du centenaire des Facultés catholiques de Lille, publiée dans la revue *Ensemble* (Lille) et reproduite dans *La Documentation catholique* n°1724, 17 juillet 1977, p.671-675. 112) Ibid., p. 675.

Guy Bedouelle, né en 1940, prêtre dans l'ordre dominicain en 1971, professeur à la Faculté de théologie de Fribourg (Suisse). A publié : *L'Eglise d'Angleterre et la société politique contemporaine*, Paris, 1968 ; *Lefèvre d'Étaples et l'intelligence des Écritures*, Genève, 1976. Membre du Comité de Rédaction de *Communio*.

Jean MESNARD :

L'Agonie de Gethsémani

A propos d'un livre récent

LA scène de l'agonie de Jésus au Jardin des Oliviers, prélude à la Passion, est l'une des plus émouvantes et plus riches de sens du Nouveau Testament. Sa méditation a nourri la piété de Pascal et fourni le thème du célèbre *Mystère de Jésus*. C'est en la reprenant et en l'interprétant à sa manière que Vigny, dans *Le Mont des Oliviers*, a défini, en un sens négatif, son attitude religieuse. Le nom de lieu Gethsémani, qui n'apparaît qu'à cette occasion dans la Bible, est universellement connu.

Il est naturel qu'à ce récit de l'agonie les exégètes aient consacré de nombreuses études. La dernière en date, due au P. André Feuillet (1), les synthétise et les renouvelle sur plus d'un point. Elle mérite une attention d'autant plus grande qu'elle réalise un équilibre difficile entre l'exégèse pure, prompte à verser dans une érudition aride, et le commentaire théologique et spirituel, dont la relation avec le texte est parfois assez lâche.

Plus précisément, le P. Feuillet a su trouver sa voie entre deux exégèses, celle qui, s'attachant à la lettre du récit, cherche surtout à reconstituer le détail des faits et à analyser en termes psychologiques l'angoisse éprouvée par le Christ, et celle qui, sensible à la densité doctrinale de l'épisode, en fait une matière de catéchèse, et en récuse plus ou moins l'historicité pour lui prêter une signification essentiellement symbolique. Il tient à préserver tout son contenu concret, toute sa valeur d'expérience vécue par l'Homme-Dieu à cette scène pathétique ; mais aussi à lui reconnaître une portée qui la dépasse, à y faire saisir un message dans lequel sont impliqués tout le dessein de Dieu et toute la destinée de l'homme pécheur et racheté.

Aucun texte peut-être ne requiert davantage la sagacité de l'exégète, confronté aux problèmes habituels de l'interprétation du Nouveau Testament, mais aussi à quelques difficultés très particulières. Le P. Feuillet consacre quelques pages brillantes et remarquablement informées au commentaire de quelques mots aussi obscurs que suggestifs : *l'heure* dont Jésus souhaite qu'elle passe loin de lui et qui pourtant est arrivée ; la *coupe* qu'il voudrait voir s'éloigner et qu'il consentira cependant à boire pour obéir à la volonté de son Père ; la *tentation* à laquelle les disciples sont invités à ne pas succomber, et que Jésus subit également pour son propre compte. Seule une mise en œuvre totale de la Bible permettrait de saisir l'exacte portée de ces notions.

(1) *L'agonie de Gethsémani* (Enquête exégétique et théologique suivie d'une étude du « Mystère de Jésus » de Pascal), Paris, Gabalda, 1977.

D'une façon plus générale, le commentateur est évidemment invité à effectuer une comparaison précise entre les synoptiques. Si Matthieu et Marc sont très proches l'un de l'autre (allant à contre-courant de la critique actuelle, le P. Feuillet tient pour l'antériorité de Matthieu et développe amplement ce point de vue), chacun d'eux a cependant sa perspective particulière, qui rend compte des menues divergences. Le caractère ecclésial de Matthieu est perceptible dans le besoin qu'éprouve Jésus souffrant de se tourner vers ses disciples endormis pour leur demander de veiller et prier *avec lui*. Chez Marc, le dessein est essentiellement christologique : il s'agit de montrer que « *Jésus est à la fois un Messie transcendant et un Messie souffrant* » (p. 139) : double motif d'incompréhension pour des disciples qui n'auront jamais été si éloignés que dans la scène de l'agonie. Avec Luc, les différences s'accroissent, qui s'expliquent encore par le message particulier de l'évangéliste, qui est aussi l'auteur des *Actes des Apôtres*. Jésus souffrant est le modèle des martyrs ; c'est dans sa Passion que prennent tout leur sens et les souffrances des anciens prophètes et celles des martyrs de l'Église ; les détails nouveaux soulignent cette portée exemplaire. Le quatrième évangile ne rapporte pas cette scène, mais il renferme un passage (12, 20-33) qui, en d'autres circonstances, prêle à Jésus un état d'âme tout semblable ; aussi complète-t-il les récits synoptiques. On peut tirer parti de la même manière d'un fragment de *l'Épître aux Hébreux* (5, 7-8).

Mais ces textes qui appellent des rapprochements évidents et nécessaires ne forment qu'une petite partie de ceux que le P. Feuillet mobilise pour éclairer d'une plus vive lumière la scène de l'agonie. A l'intérieur même du Nouveau Testament, il la relie à celle de la Tentation dans le Désert — à Gethsémani, Jésus lutte de nouveau contre Satan — ; et aussi à celle de la Transfiguration, dont les trois disciples préférés, Pierre, Jacques et Jean, sont les témoins, comme il le sont, d'une manière peu consciente sans doute, de l'agonie. De plus, lorsque Jésus prie que se fasse la volonté du Père, il reprend une demande du *Pater* : sa prière rejoint la parfaite prière qu'il a enseignée aux hommes. Mais l'accent est mis par le P. Feuillet sur le rapprochement implicite qui s'effectue chez les évangélistes avec le dernier des quatre *Poèmes du Serviteur* dans le livre d'Isaïe (52, 13-15 ; 53, 1-12). Le thème de ce poème, les souffrances du Serviteur qui s'offre lui-même en sacrifice expiatoire et que Dieu exalte à la suite de son martyre, reconnaissant en lui le médiateur qui intercède pour les pécheurs, aide à pénétrer la signification profonde de l'agonie du Christ. L'ample contexte ainsi fourni au récit évangélique permet non seulement de l'expliquer de la manière la plus rationnelle, mais aussi d'y saisir le dessein divin.

L'analyse du P. Feuillet fait découvrir chez les évangélistes, au-delà des narrateurs, des théologiens. La relation s'établit ainsi d'elle-même entre l'exégèse du texte et le commentaire doctrinal. Mais si l'on peut définir un message propre à chaque évangéliste, l'épisode de l'agonie offre aussi une signification globale, dont *Le Mystère de Jésus* de Pascal fournit déjà les principaux éléments. La leçon se dégage, d'un côté, de la personne de Jésus « triste à en mourir » ; de l'autre, du rôle joué par les disciples à la fois présents et absents.

L'angoisse du Christ peut-elle s'expliquer d'une façon simplement psychologique, par la peur de la mort imminente ? Oui, dans une certaine mesure. Par comparaison avec d'autres passages, où s'affirment la sérénité et la force devant la mort, la scène de l'agonie met en évidence l'humanité du Christ, plus totalement accordé à la condition humaine pour avoir refusé l'orgueilleuse grandeur d'âme du sage stoïcien. Mais le Christ est Dieu en même temps qu'Homme. Les tourments qu'il souffre, dit Pascal, sont ceux « *qu'il se donne à lui-même* ».

Il remplit par là son rôle messianique. Pour délivrer conjointement l'homme de la mort et du péché, il a voulu vivre la mort de l'homme pécheur, c'est-à-dire de l'homme dans la séparation totale d'avec Dieu : ce qui ne l'empêchait pas de réaliser paradoxalement la plus grande union avec son Père, dont il exécutait fidèlement et librement le dessein. Victime volontaire, comme le Serviteur souffrant d'Isaïe, il s'est solidarisé avec l'humanité pécheresse.

La présence des disciples dormants soulève une énigme d'autant plus difficile à résoudre que, dans tous les autres cas rapportés par les évangélistes, Jésus, pour prier, se retire dans la solitude. Mais l'épreuve qu'il traverse lors de son agonie intéresse l'humanité entière : d'où la présence nécessaire des disciples. Le sommeil auquel ils succombent accroît encore la solitude de leur Maître, auquel ils viennent pourtant d'être unis par le sacrement de l'Eucharistie. Les exhortant à veiller et à prier, Jésus les associe de nouveau à l'oeuvre qu'il accomplit et signifie à l'humanité la part qu'elle doit prendre à sa propre rédemption.

Le livre du P. Feuillet se lit aisément. Malgré l'importance de l'appareil érudit, l'exposé demeure toujours simple et direct, proche de la leçon orale. La reprise fréquente de certains thèmes, l'annonce constamment précise de la marche que suivra le développement, les conclusions successives rappelant les idées essentielles permettent à chacun de s'orienter sans peine et de faire le point aussi souvent qu'il est nécessaire. Fort suggestif pour le spécialiste, l'ouvrage est encore plus utile pour le chrétien cultivé, soucieux d'approfondir sa foi et de nourrir sa prière.

Jean MESNARD

Jean Mesnard, né en 1921. Agrégé de l'Université, docteur ès-lettres. Professeur de littérature française à l'Université de Paris-Sorbonne (Paris-IV). Marié, cinq enfants, quatre petits-enfants. Membre du Comité de Rédaction de *Communio*. Publications : *Pascal, l'homme et l'oeuvre* (Boivin, 1951, 5e éd., Hatier, 1967) ; *Pascal et les Roannez* (DDB, 1965) ; *Pascal*, Coll. Les Écrivains devant Dieu (DDB, 1965) ; *Les Pensées de Pascal* (SEDES, 1976) ; éditions de Pascal, *Textes inédits* (DDB, 1962) et *Œuvres complètes* (DDB, t. I, 1964 ; t. II, 1970 ; t. III à VI à paraître).

Stanislas FUMET :

Occasions-1 (suite)

* Pour moi, une idée n'est jamais assez simple. Mais la forme peut avoir besoin de se tirebouchonner pour la cerner.

* Le mythe du complexe. Les médecins aujourd'hui ôtent à la nature humaine ses dernières chances de salut.

* Nietzsche, cette magnifique mauvaise foi du coeur sincère.

* L'analyse des spirituels, des mystiques, notamment de saint Jean de la Croix, consistait à chasser de l'homme tout ce qui l'empêche d'aller à Dieu. La psychanalyse consiste à détecter dans l'homme, pour le supprimer, tout ce qui l'empêche d'aller à l'homme.

* Des pieds à la tête : l'ensemble des points harmonieusement distants de la sexualité.

* Le beau tient la sexualité en respect.

* La joie est l'expérience de la *bonté* de la vie. Or Dieu seul est *bon*.

* Les anges dorment en Dieu et veillent hors de Lui.

* A. : « Le mal, ce sont des plis. Dieu tirera sur l'étoffe et les plis disparaîtront ».

* J'essaye de ne pas nommer Dieu, je n'y arrive pas. Pour moi, il est dans la vie ce que le verbe être est dans la syntaxe.

* Etre chrétien : avoir les sentiments humains de Dieu. Tout mon souhait.

* Donnez votre imagination à Dieu, et non. Dieu à votre imagination.

* Je n'ai pas l'orgueil de ce que je suis, je n'ai pas l'orgueil de ce que je fais. J'ai l'orgueil de ce que j'aime.

* Mais si, Dieu est là ! C'est nous qui ne sommes pas là.

* Si nous n'aimons pas la vérité avec un petit v, est-il sûr que notre amour de la Vérité avec un grand V soit *vrai* ? D'autre part, si nous ne sommes pas attirés par la Vérité avec un grand V, aimons-nous *vraiment* la vérité avec un petit v ? Ou pourquoi l'aimerions-nous ?

* — Le diable cherche à séduire, dit A. Dieu, non : Il cache sa séduction, pour ne pas faire pression sur notre liberté. Mais le diable, n'ayant pas de séduction propre, vole à Dieu des reflets de la sienne. Sans ce miroitement du merveilleux, il n'attirerait pas. Ce n'est que pour cette usurpation illusoire qu'on lui court après.

* La philosophie chrétienne aujourd'hui consiste à s'excuser de croire.

* Dieu infiniment distant de chaque chose hors de lui, qui lui est infiniment intime.

* On est hors de la foi ou dans la foi. La foi est un territoire, un royaume.

* A. continue d'affirmer, comme quelqu'un qui le sait, et non pas qui le pense, que Dieu ne se sert pas du mal, ni ne tire le bien du mal, comme on le prétend. Dieu, dit-elle avec force, veut faire entrer le bien dans le mal et c'est ce qui produit les effets les plus étranges, les plus imprévisibles. L'innocence de Dieu est absolue. Le mal lui est tellement étranger. Dieu ne punit pas.

Ne serait-ce pas alors le mal qui punit ?

* L'Homme — Dieu a appris *l'homme* à l'homme. Les religions non-chrétiennes en restent incapables, soit qu'elles lui enseignent la puissance écrasante de Dieu, soit qu'elles lui enseignent son épouvantable inexistence.

* L'homme ne veut pas passer par Dieu pour être *soi*. Il préfère n'être à peu près rien, en tout cas peu de chose, plutôt que de s'ouvrir à la lumière de la sainte vérité, qui libère. Ce fils du néant amené à la conscience d'être n'arrive pas aisément à lâcher son originel néant. La félicité lui fait peur. « Un *tiens* vaut mieux que deux tu l'auras ». Il pratique la politique de la main fermée, du coeur recroquevillé.

* La foi les yeux fermés veille dans l'espérance.

* Dieu ne veut nous rencontrer que dans notre liberté, me dit A. Or nos deux libertés, celle de Dieu et celle de l'homme, se recherchent. « Elles sont faites l'une pour l'autre, pour s'aimer, pour s'unir. La liberté n'est pas faite pour enchaîner, mais pour entraîner ».

Elle dit aussi : « On ne tue pas le moi, on le laisse fondre ».

* Pour dire qu'on ne croit pas au diable, il faut être un crétin ou un menteur. Au choix.

* La seule liberté qui plaise à l'homme est la liberté de ne pas se déterminer. Il n'aime pas Dieu parce qu'il sent que c'est précisément celle-là que Dieu *aimé* pourrait lui enlever.

Stanislas FUMET

Quelques errata dans mes OCCASIONS-I, tome II, n° 3.

Page 95.

3e alinéa : il fallait lire : Un être complet dans l'humanité, un *humain* réussi, est celui qui...

Ibid., avant-dernière ligne : superpose, *sans que* rien soit tué...

7e alinéa, avant-dernière ligne : ensemble ? Sous l'explication, la chose...

Page 96.

5e alinéa : « Au dernier jour », disait *mon père*, « nous serons jugés par un Bébé ».

Dernier alinéa, première ligne : Ils haïssent la fixité, ils redoutent l'arrêt *sur* l'être...

Ces aphorismes sont extraits du recueil Occasions-1, qui appartient à un ensemble beaucoup plus vaste, pour l'essentiel achevé. Un premier choix a déjà été offert dans Communio, n° II, 3, mai 1977, p. 95-96.

Stanislas Fumet, né en 1896. Ecrivain et critique ; fondateur avec H. Massis et J. Maritain du « Roseau d'or ». A publié, entre autres : *Notre Baudelaire* (1925), *Le procès de l'Art* (1930), *La ligne de Vie* (1947), *Michaël qui est comme Dieu* (1954), *Claudiel* (1958), *Rimbaud, mystique contrarié* (1966), *Léon Bloy, captif de l'Absolu* (1967), *La poésie au rendez-vous* (1967), *Le Néant contesté* (1972). A paraître : *Mémoires de Dieu dans ma vie* (3 volumes en souscription chez Fayard).