

tome II, n° 5 - SEPTEMBRE 1977
L'EUCCHARISTIE

*Pour nous, notre façon de penser
s'accorde avec l'eucharistie,
et l'eucharistie en retour
confirme notre façon de penser:
car nous lui offrons ce qui lui est propre,
proclamant avec cohérence
la communion et l'union
de la chair avec l'Esprit.*
Saint Irénée Contre les hérésies IV, 18, 5.

Comité de rédaction en français :
Jean-Robert Armogathe*, Guy Be-
douelle, o. p.*, Françoise et Rémi,
Brague*, Claude Bruaire*, Georges
Chantraîne, 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
Ladrière, 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 Kdln 50, Moselstrasse 34) - Hans-Urs
von Balthasar, Albert Griffes, Franz Greiner, Karl Lehmann,
Hans Maier, cardinal Joseph Ratzinger, Otto B. Roegele.

AMÉRICAIN International Catholic Review
Communio (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
Ackeren, s. j., John H. Wright, s. j.

ITALIEN : Strumento internazionale per un layon'
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 : International Katholiek Tijdschrift
Communio (Hoogstraat 41, B 91100 Gent) - J. Ambaum,
J. De Kok, G. De Schrijver, K. Roegiers, J. Schepens,
P. Schmidt, J.-H. Walgrave, t V. Walgrave, A. Van der
Does de Willebois, P. Westermann; G. Wilkens.

SERBO-CROATE : Svěsci Communio (Krcanska
Sadastjost, YU 41000 Zagreb, Marulicev trg. 14 Stipe
Bagaric, Tomislav Ivancic, Adalbert Rebic, Tomislav Sagi-
Bunic, Josip Turcinovic..

**La Revue Catholique Interna-
tionale : 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** (sœur Arlette Meu-
nier) : 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 (indi-
viduelle ou communautaire) en théo-
logie 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 à 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,
Piéjade, p.1136-1137.

Michel SALES

page 2 Le sacrement de l'unité

Problématique

Louis BOUYER

page 9 La prière dans l'Esprit

Cardinal Joseph RATZINGER

page 21 De la cène de Jésus au sacrement de l'Eglise

Hans-Urs von BALTHASAR

page 33 Le Verbe se condense

Albert CHAPELLE

page 38 Le ministère de présidence

Paul TOINET

page 45 Les exigences de l'intercommunion

Intégration

Jean GUITTON

page 56 Logique de l'eucharistie

Olivier COSTA de BEAUREGARD

page 61 Le mystère de la foi

Attestations

Bernard JACQUELINE

page 64 Charles de Foucauld et le Saint-Sacrement

Maxime CHARLES

page 73 L'adoration eucharistique à Montmartre

Signets

Jean-Pierre SCHALLER

page 82 Direction spirituelle et anomalie sexuelle

Marie-Hélène CONGOURDEAU

page 89 L'œil théologique

*Les quelque quatre-vingts pages de ce numéro consacrées à l'Eucharistie
ne suffisent évidemment pas à traiter le sujet de manière exhaustive, ni même à
aborder certaines questions actuellement brûlantes. C'est pourquoi ce numéro
recevra un important complément dans la prochaine livraison de Communio.*

Michel SALES :

Le sacrement de l'unité

Le Christ est-il divisé ? 1
Corinthiens 1, 13

L'Eucharistie, « mystère de la foi », produit la communion des chrétiens entre eux et avec le Christ ; elle ne la présuppose pas. L'Écriture et la Tradition le rappellent.

L'EUCCHARISTIE est le sacrement de l'unité de l'Église. Elle est le sacrement de la communion de l'Église à la vie même de Dieu, à l'amour trinitaire. Elle réalise, par là, l'unité des croyants entre eux. « La coupe de bénédiction que nous bénissons n'est-elle pas communion au sang du Christ ? Le pain que nous rompons n'est-il pas communion au corps du Christ ? *Parce qu'il n'y a qu'un pain, nous ne sommes qu'un corps, car tous nous participons à ce corps unique* » (1 Corinthiens 10, 16s.).

Ce « mystère de foi » (1), vécu dès les origines de l'Église, a été formulé par Paul quelques années à peine après la mort et la résurrection du Christ, en des termes que la tradition a repris et commentés, sans jamais se lasser (2).

(1) *Mysterium Fidei* (Le mystère de la foi) : au centre de la messe, cette acclamation du célébrant suit immédiatement la consécration du pain et du vin, et introduit l'anamnèse (la commémoration) de la mort et de la résurrection du Seigneur. Sans doute est-ce à dessein que le Pape Paul VI a introduit par cette expression traditionnelle son importante encyclique sur l'Eucharistie du 3 septembre 1965. Publié quelques mois après la Constitution de Vatican II sur la sainte liturgie, ce texte vaudrait d'être relu dans les débats actuels autour de l'Eucharistie.

(2) Signalons ici le remarquable recueil de liturgies anciennes et de textes patristiques choisis par A. Hamman, *La Messe*, collection « Lettres chrétiennes », n° 9, Grasset, Paris, 1964. Voir aussi le magnifique florilège de textes exhumés par le P.H. de Lubac, il y a déjà quarante ans, dans *Catholicisme*, collection « Unam Sanctam », n° III, Paris, Cerf, 1937. Du même auteur, voir *Corpus Mysticum*, collection « Théologie », n° 3, Paris, Aubier, 2e éd., 1949. Le P. de Lubac a résumé les thèses essentielles de cet ouvrage dans le chapitre IV de sa *Méditation sur l'Église*, collection « Théologie », n° 27, Paris, Aubier, 1953 (rééditée dans la collection de poche « Foi Vivante »). On trouvera là la signification exacte de la formule, souvent détournée de son sens : « L'Église fait l'Eucharistie, l'Eucharistie fait l'Église ».

« Vous êtes le corps du Christ »

Lorsqu'il écrit aux chrétiens de Corinthe, vers l'an 57 de notre ère : « Vous êtes le corps du Christ, et membres chacun pour sa part » (1 Corinthiens 12, 17), l'apôtre des Gentils n'entend point utiliser une vague métaphore, comme celles qu'emploient parfois de nos jours les sociologues pour parler d'un groupe ou, comme on dit, d'un « corps » social. L'unité des chrétiens, avec le Christ et entre eux, est une unité substantielle, non pas moins, mais aussi réelle que celle d'une personne une et unique. Elle est l'unité de la personne humano-divine du Christ entier, tête et membres. Car l'Eucharistie étend à l'Église entière le mystère de l'Incarnation et de la Rédemption, par lequel Dieu se fait homme pour que l'homme lui-même devienne un avec Dieu. Comme le répète à l'envi saint Augustin, le Christ nous fait devenir avec lui « un seul et unique corps, la tête et le corps ». Il n'y a, autrement dit, qu'un seul corps du Christ, dont les membres participent à la réalité de la tête, qui est le Christ.

Cette unité, en un corps unique, des chrétiens avec le Christ et entre eux, n'est pas une promesse conditionnelle, dont la réalisation serait suspendue à quelque oeuvre de l'homme. Elle est une réalité actuelle offerte à notre foi, et non seulement une promesse ; aussi actuelle et aussi réelle que l'Incarnation du Fils unique, s'offrant une fois pour toutes à son Père en victime immaculée- pour le salut du monde (cf. *Hébreux* 9, 11-28). Il s'agit du présent de l'Église, non d'un avenir qui lui échapperait. L'unité du corps du Christ, il est vrai, n'englobe pas seulement les membres vivants de l'Église répandue à l'heure qu'il est sur toute la terre : elle inclut tous ceux qui sont morts marqués du signe de la foi, et non seulement ceux-ci, mais tous ceux qui, après eux et nous, croiront en Jésus-Christ. C'est dire que, dans sa plénitude, l'unité de l'Église transcende l'intégralité même de son actualité visible, même si celle-ci nous communique réellement, ici et maintenant, dans l'Eucharistie, la totalité du mystère du Christ, tête et corps.

Trouverons-nous ces paroles « trop fortes », comme les habitants de Capharnaüm quittant le Seigneur en grand nombre après le discours sur le Pain de Vie, dans lequel, en d'autres termes, l'évangéliste Jean rejoint pour le fond la pensée de Paul (cf. *Jean* 6) ? Il n'empêche que nous ne faisons ici que rappeler simplement le « mystère de la foi » reçu par l'Église de Jésus lui-même. « Pour moi en effet, écrit encore l'apôtre, j'ai reçu. *du Seigneur* ce qu'aussi bien je vous ai transmis : le Seigneur Jésus, la nuit où il était livré, prit du pain et, ayant rendu grâce, le rompit et dit : " Ceci est mon corps qui est pour vous ; faites cela en mémoire de moi ". De même, il prit aussi la coupe après le repas, en disant : " Cette coupe est la Nouvelle Alliance en mon sang ; faites ceci, chaque fois que vous boirez, en mémoire de moi ". Chaque fois, en effet, que vous recevez ce pain et buvez à cette coupe, vous annoncez

la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne » (1 Corinthiens 11, 22-26) (3).

« Le Christ est-il divisé ? »

On aurait tort de penser que cet enseignement sur l'Eucharistie soit un luxe pour la vie chrétienne, simple matière à discussion théologique, ou exégétique, dans une communauté paisible et soumise à l'Évangile. Écrivant aux dockers de Corinthe, saint Paul s'adresse à des chrétiens très ordinaires, ou plutôt même à des croyants qui ne vivent guère en conformité avec l'Évangile qu'ils ont reçu de lui et l'Eucharistie qu'ils célèbrent.

La *Première épître aux Corinthiens* nous brosse implicitement le portrait d'une communauté où tout va mal, ou presque. Le relâchement des mœurs y est tel que certains « saints » se livrent à la fornication (6, 12s.), et l'on y trouve même un cas d'inceste, « tel qu'il n'y en a pas même chez les païens » (5, 1s.). Non contents de se disputer entre eux, des fidèles font appel aux tribunaux païens pour régler leurs différends (6, 1s.). Au moment même de célébrer le Repas du Seigneur, les riches refusent de partager leur pain avec les pauvres (11, 17s.). Chacun se glorifie des dons qu'il a reçus de Dieu, au lieu de les faire concourir au bien de la communauté, et le désordre règne dans les assemblées liturgiques, où tout le monde prétend parler en même temps (v. 12-14). Il se trouve même des fidèles pour avoir des doutes sur le point fondamental de la Résurrection (v. 15). Mais par-dessus tout, et plus profondément, les chrétiens de Corinthe sont divisés dans leur appartenance ecclésiale elle-même. Il m'a été signalé, leur écrit saint Paul au début de la lettre qu'il leur adresse, « qu'il y a parmi vous des querelles. Je veux dire que chacun de vous dit : "Moi, je suis de Paul" — "Et moi, d'Apollos" — "Et moi, de Képhas" — "Et moi, du Christ" » (1, 11-13). Mais il y a pis. Cette division des fidèles, non contente de s'exprimer de manière sporadique et privée, s'étale au grand jour et va jusqu'à se prévaloir, pour se manifester, des réunions de prière et de l'Eucharistie elle-même (cf. 11, 17s.).

Tel est le contexte dans lequel saint Paul évoque et invoque le mystère de l'Eucharistie. Tels sont les chrétiens auxquels il rappelle qu'ils *sont* le corps du Christ et membres les uns des autres, en vertu de leur baptême. « De même, en effet, que le corps est un, tout en ayant plusieurs membres, et que tous les membres du corps, bien qu'étant plusieurs, ne sont qu'un seul corps, ainsi en est-il du Christ : aussi bien est-ce en un seul Esprit que nous tous avons été baptisés pour ne faire qu'un

(3) Pour l'exégèse de ce texte fondamental, voir Jacques Guillet, *Les premiers mots de la foi* (Paris, Centurion, 1977) p. 30-36. Cf. Joseph Huby, *Première épître aux Corinthiens* (Paris, Beauchesne, 1946) p. 254-271.

seul corps », et « c'est d'un seul Esprit que tous nous avons été abreuvés » (12, 12-13) (4).

Rappeler le « mystère de la foi » à une communauté chrétienne divisée, à des croyants qui se soupçonnent, se méprisent ou se condamnent mutuellement, ce n'est pas ajouter aux déchirements, voire aux ruptures, le poids d'une condamnation ou l'odieuse d'une affirmation hypocrite, tant elle correspond peu à la vérité vécue par la communauté. C'est désigner aux fidèles la source unique de la paix véritable et le remède à leurs divisions, à savoir, croire vraiment, c'est-à-dire vivre en conformité avec la foi qu'ils proclament et la prière qu'ils font lorsqu'ils participent à l'Eucharistie.

Aimer dans l'Eglise le corps du Christ

« Personne n'a jamais haï sa propre chair ; on la nourrit au contraire, on la choie, tout comme le Christ fait pour l'Eglise, parce que nous sommes les membres de son corps » (*Ephésiens* 5, 29-30). Si nous formons un seul corps avec le Christ, si nous sommes vraiment abreuvés par son Esprit, nous devons avoir en nous et entre nous « les sentiments mêmes qui furent dans le Christ Jésus » (cf. *Philippiens* 2). Selon l'exhortation pressante et inouïe de l'auteur de *l'Épître aux Ephésiens*, il nous faut « imiter Dieu comme des enfants bien-aimés », et nous conduire avec amour, « tout comme le Christ nous a aimés et s'est livré pour nous, offrande et sacrifice à Dieu, en parfum d'agréable odeur » (5, 1-2). Si cet amour n'est pas un vain mot, il doit *commencer* par se manifester à l'égard de nos frères dans la foi, comme nous y invite encore l'apôtre : « tandis que nous en avons le temps, pratiquons le bien envers tous, mais *surtout* envers ceux qui partagent notre foi » (*Galates* 6, 10). Ailleurs, traitant de ceux qui n'obéissent pas à ce qu'il dit, saint Paul, tout en demandant aux fidèles de ne pas les fréquenter, recommande cependant de les regarder, non comme des ennemis, mais comme des frères (cf. *2 Thessaloniens* 3, 15). Sages conseils, qu'il nous est bon de réentendre à l'heure qu'il est —, d'une sagesse qui, pour être vraiment théologique, n'en est que plus réaliste et plus humaine. Si nous traitons nos frères comme des ennemis, comment pourrions-nous prétendre aimer nos ennemis comme des frères ? Si nous haïssons ou méprisons notre propre corps, quel crédit aura jamais notre prétention d'aimer ceux qui nous sont étrangers ? Le témoignage chrétien authentique est lié à l'unité de l'Eglise dans l'amour du Christ. « A ceci tous vous reconnaîtront pour

(4) D'où l'extrême importance, au « canon », de la mention du pape et de l'évêque du lieu : c'est le signe de l'unité catholique, hors de laquelle la célébration eucharistique serait mensongère : Car l'Eglise, corps du Christ, est indivisiblement sociale et mystique, visible et invisible, « assemblée visible et communauté spirituelle » (*Lumen Gentium*, 8 ; *Gaudium et Spes* 40, 2). Le « mystère de la foi » est « mystère d'unité ».

mes disciples, dit Jésus après le lavement des pieds : si vous avez de l'amour les uns pour les autres » (*Jean* 13, 35). Et toute la « prière sacerdotale » du Christ, à son Père est centrée sur la demande de l'unité pour les siens, « afin que le monde croie » (*Jean* 17, 20-23).

Participer dignement à l'Eucharistie, communier sincèrement au corps et au sang du Christ, cela veut dire, en dernière instance, être prêt à partager la réalité de son sacrifice. C'est ce que demande le prêtre pour l'Eglise entière dans une des prières qui suit immédiatement la consécration du pain et du vin, lorsqu'il dit, s'adressant au Père : « *Regarde, Seigneur, le sacrifice de ton Eglise, et daigne y reconnaître celui de ton Fils qui nous a rétablis dans ton alliance. 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* ». « *Que l'Esprit Saint, continue le célébrant, fasse de nous une éternelle offrande* » à la gloire de Dieu ; cette invocation de l'Esprit sur la personne vivante des croyants, qui renvoie à la première invocation de l'Esprit sur les oblats, donne le sens ultime de la célébration eucharistique : la participation à l'amour du Christ, la vocation non seulement à être aimé de lui, mais à aimer *comme* lui, en présentant « nos corps comme une hostie vivante, sainte, agréable à Dieu » (cf. *Romains* 12, 1).

« **Reconnaissons que nous sommes pécheurs** »

Prendre part au sacrement de l'Eucharistie, commémorer le sacrifice du Christ, sans vouloir vivre ce qu'il signifie et réalise — l'unité du corps du Christ dans la charité répandue par l'Esprit — c'est, pour l'Eglise, se condamner soi-même. La communion eucharistique opère, en effet, un véritable discernement : elle juge celui qui y participe. « Quiconque mange le pain et boit la coupe indignement, écrit saint Paul, sera coupable à l'égard du corps et du sang du Seigneur. Que chacun donc s'éprouve soi-même, et qu'ainsi il mange de ce pain et boive de cette coupe ; car celui qui mange et qui boit, c'est sa propre condamnation qu'il mange et qu'il boit, s'il ne discerne le corps » (*1 Corinthiens* 11, 27-29).

A ce compte, dira-t-on justement, qui est digne de prendre part au repas du Seigneur ? Aucun de nous, en effet, ne *l'est* à proprement parler ; mais tous, à quelque degré de la hiérarchie que Dieu nous ait placés, ou si avancés que nous soyons sur la voie de la sainteté, nous avons à la *devenir*. La structure même de la messe implique, chez ceux qui y participent, un dynamisme de conversion autant qu'un acte d'humilité et de vérité théologiques. La première disposition du chrétien, c'est un « cœur brisé » (cf. *Psaume* 51), implorant le pardon de Dieu et de ses frères. « *Préparons-nous à la célébration de l'Eucharistie en reconnaissant que nous sommes pécheurs* », dit le prêtre au début de la célébration : ainsi nous reconnaissons-nous coupables envers l'unité du corps unique auquel nous avons été incorporés par notre baptême, facteurs

actuels de rupture de la communion avec Dieu et entre nous. La liturgie contribue encore à « faire la vérité » en nous, en nous laissant juger par l'évocation des merveilles de Dieu qui, ne cessant de nous prévenir, soulignent davantage encore notre ingratitude ou notre manque de générosité. Enfin, au moment même de consommer le corps et de boire à la coupe, l'Eglise met sur nos lèvres l'admirable acte de foi du centurion de l'Evangile : « Seigneur, je ne suis pas digne de te recevoir, mais dis seulement une parole et mon âme sera guérie » (cf. *Luc* 7, 7) (5). L'Eglise, on le voit, ne croit pas que nous soyons jamais dignes de communier au corps et au sang du Christ. Elle s'en remet à lui et nous demande de compter sur sa Parole. C'est en ce sens que l'Eucharistie est inséparable de la pénitence, de la reconnaissance et de la confession des péchés. Mais il y aurait illusion à penser que la communion au corps et au sang du Seigneur présuppose que nous sommes justes. Nous participons au sacrement de l'Eucharistie *pour* être sanctifiés, non *parce* que nous le sommes. Autrement dit, nous devons attendre du corps du Christ qu'il transforme notre existence charnelle et la convertisse en la sienne, « afin que notre vie ne soit plus à nous-mêmes, mais à lui qui est mort et ressuscité pour nous » (*Prière eucharistique IV* ; cf. *2 Corinthiens* 5, 15).

J'ai rencontré, ces dernières années, nombre de chrétiens, parmi lesquels des prêtres et des religieuses, qui se faisaient un scrupule de conscience de participer à l'Eucharistie avec certains de leurs frères dans la foi, sous prétexte qu'ils éprouvaient à leur égard des sentiments de méfiance, voire de haine, pour des motifs politiques, ou familiaux ou autres, afin, disaient-ils, de ne pas être hypocrites. C'était oublier que l'Eucharistie, non seulement signifie, mais *réalise* ce qu'elle signifie et que c'est là l'oeuvre de Dieu pour nous. « *Avant d'être latreutique* (= culte rendu à Dieu), *et pour l'être, le culte chrétien est théurgique* (= oeuvre de Dieu) *et sotériologique* (= réalisant le salut) : *il ne consiste pas d'abord à offrir, à faire monter quelque chose de nous vers Dieu, mais à recevoir le don opérant de Dieu* » (6). En d'autres termes, « *la disposition des fidèles à la messe est le fruit du sacrifice du Christ et de l'Eglise, et non son origine* » (7).

On ne peut, à vrai dire, communier dignement au corps du Christ qu'avec le cœur du publicain de l'Evangile (cf. *Luc* 18, 9-14), et par la

(5) Les prières que fait le prêtre à voix basse, avant de communier, sont plus explicites encore : « Seigneur Jésus-Christ, que cette communion à ton corps et à ton sang n'entrave pour moi ni jugement ni condamnation, mais qu'elle soutienne mon esprit et mon corps et me donne la guérison ». — « 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 me délivre de tout péché et de tout mal ; fais que je demeure fidèle à tes commandements et que jamais je ne sois séparé de toi ».

(6) Y. Congar, dans *Vatican II, les prêtres*. (Coll. « Unam Sanctam » n° 68, Paris, Cerf, 1968) p. 254. (Le contenu des parenthèses est de la rédaction).

(7) G. Philips, dans *Ephem. Theol. Lovanienses*, 1969, p. 115.

grâce qui nous fait croire que rien n'est impossible à Dieu. Ce n'est point par nous-mêmes, mais en implorant et recevant son Esprit, que nous aimons nos frères et, à plus forte raison, nos ennemis. Nous ne devons pas redouter d'être hypocrites, en communiant au corps et au sang du Christ pour trouver dans cette communion la lumière et la force de livrer notre vie, comme lui, jusqu'au bout.

L'Eucharistie dénonce nos divisions et nous invite à les surmonter comme le Christ et avec lui : non pas en leur cherchant quelque bouc émissaire, ni en commençant par condamner ceux que nous avons tôt fait de désigner comme coupables, mais en prenant sur nous, quelle que soit notre situation dans l'Eglise, pasteurs et fidèles, les sentiments de Celui qui s'est fait obéissant jusqu'à la Croix pour nous pauvres pécheurs.

Il va sans dire que ces dispositions, communes à tous ceux qui s'honorent du nom de chrétiens, valent au premier chef pour les hommes que Dieu a institués comme successeurs des apôtres pour faire l'Eucharistie en communion les uns avec les autres et avec le successeur de Pierre, auquel est spécialement échu le ministère de l'unité. Si la division des chrétiens est un scandale, que dire de la division de l'unique sacerdoce institué par le Christ pour faire l'Eucharistie et produire par elle, pour l'Eglise, son fruit essentiel : l'unité ?

Michel SALES, s.j.

Michel Sales, né en 1939 ; entre dans la Compagnie de Jésus en 1963 ; prêtre en 1970. Aumônier du Cercle Saint-Jean-Baptiste, professeur au Centre Sèvres (Paris). Membre du Comité de Rédaction de *Communio*.

ro t r n n e m e n t - :

Louis BOUYER :

La prière dans l'Esprit

Réponse de l'homme à la Parole de Dieu, la prière eucharistique s'est développée à travers l'histoire sainte et a été reprise et transfigurée par le Christ, dont l'Esprit nous permet de rendre grâce au Père : l'eucharistie est ainsi le prototype de toute prière chrétienne.

AU courant de dévotion eucharistique qui, au siècle dernier, a produit les congrès comme celui auquel nous participons aujourd'hui (1), a succédé ce que l'on appelle communément, au XXe siècle, le mouvement charismatique. Ce dernier est une redécouverte spontanée, dans l'Eglise catholique comme dans l'ensemble d'une chrétienté divisée, de la réalité du don de l'Esprit Saint. Et, à la mesure même de la profondeur et de l'intensité de cette redécouverte, a été renouvelée la compréhension de ce que signifie l'eucharistie : combien n'ont-ils pas, par l'intermédiaire de l'Esprit Saint, ravivé leur perception de l'eucharistie comme le moyen d'une réconciliation, d'un rassemblement dans ce Corps mystique du Christ qu'est l'Eglise, en recevant sacramentellement Son Corps même, autrefois mort sur la Croix et désormais vivant à jamais ?

C'est en effet à la fois la pierre de touche de l'authenticité du nouveau charismatique et un fruit merveilleux de son expansion, à l'intérieur comme à l'extérieur de l'Eglise catholique, que, d'abord, il ait ramené quantité de catholiques plus ou moins indifférents à comprendre soudain ce que devraient signifier pour eux la messe et la communion ; en même temps sont apparues même parmi les communautés chrétiennes dans lesquelles peu ou rien de la tradition sacramentelle n'était resté vivant, une faim et une soif de ces signes, donnés par le Christ à l'Eglise, de la permanence de sa présence à elle et de son inhabitation dans ses membres.

(1) Ce texte est celui de la conférence qu'a donnée le P. Bouyer lors du dernier Congrès eucharistique international à Philadelphie (U.S.A.). Nous remercions le P. Bouyer et la *Downside Review* (Grande Bretagne), qui a publié en juillet 1977 la version originale en anglais, d'avoir autorisé la traduction de ce texte dans *Communio* (N.d.I.R.).

Or ceci est d'autant plus remarquable que, dans les temps modernes au moins (pour ne rien dire des développements anarchiques du mouvement « pneumatique » dans un passé plus ancien, comme dans le cas du montanisme ou du messalianisme), la tendance générale a été non seulement d'opposer l'Esprit à tout ce qui est institutionnel dans le christianisme, mais encore de tenir pour évident qu'il est impossible de demeurer fidèle à la tradition tout en obéissant à l'expérience de l'Esprit. Remarquons cependant que déjà saint Paul, dans sa controverse avec les Corinthiens, avait maintenu contre eux que le premier signe de l'authenticité de l'Esprit était de nous faire reconnaître Jésus comme le Seigneur — ce qui implique bien sûr notre obéissance intelligente à ses prescriptions, tandis que la révélation finale de l'Esprit est de nous montrer que Dieu n'est pas un Dieu de confusion, mais de paix (cf. *1 Corinthiens* 12, 3 et 14, 33).

Car l'Esprit, l'Esprit Saint, l'Esprit de Dieu est l'Esprit d'amour : cet amour *véritable*, cet amour véritablement *divin*, qui ne peut être répandu en nos coeurs tant qu'ils ne sont pas grands ouverts à la vérité divine, la vérité qui ne fait qu'un avec le Christ, la Parole vivante de Dieu faite chair pour nous réconcilier tous au Père dans son corps même.

S'il en est ainsi, nous devons en même temps attendre de tout renouveau en nous du don de l'Esprit un sentiment renouvelé de la signification de nos célébrations eucharistiques, et de toute véritable dévotion eucharistique un approfondissement de notre expérience de l'Esprit. Plus précisément, notre *Amen* à la prière eucharistique de la messe prendra toute sa valeur grâce au travail de l'Esprit dans nos coeurs. Comme le dit saint Paul, seul l'homme spirituel est capable de juger et d'apprécier les choses spirituelles (*1 Corinthiens* 2, 13-14). Quelle réalité peut être plus spirituelle que l'eucharistie, et, dans la célébration eucharistique, la prière même à travers laquelle s'accomplit la consécration eucharistique ? Réciproquement, mieux nous comprendrons ce que nous faisons, et, en premier lieu, ce que nous disons en célébrant l'eucharistie, plus ouverts nous serons à l'action en nous de l'Esprit de Dieu.

Ce lien étroit entre l'expérience de l'Esprit et l'eucharistie, et particulièrement entre la prière eucharistique et la prière dans l'Esprit, est clairement attesté à la fois par le Nouveau Testament et par la tradition et l'enseignement de l'Eglise primitive. Il est d'abord tout à fait remarquable que, lorsque saint Paul cherche à décrire ce que devrait être, dans toute assemblée chrétienne, la conduite de ceux qui se vantent d'être divinement inspirés, il souligne les caractéristiques dont devrait faire preuve leur prière eucharistique. Bien sûr, en employant ici l'expression *eucharistia*, saint Paul ne désigne pas la prière eucharistique au sens « technique » du terme, c'est-à-dire la prière de la consécration à la messe, mais toute espèce de prière selon le même modèle. Par là néanmoins sont nettement affirmées l'affinité qui existe entre le don de l'Esprit et la célébration eucharistique et, plus largement, la nécessité de modeler toutes les formes de prière chrétienne sur la prière eucharistique.

De la même manière, lorsque la *Didaché*, le plus ancien manuel de discipline ecclésiastique, voudra distinguer entre les vrais et les faux prophètes, elle s'attachera à la manière dont est célébrée l'eucharistie.

Ceci deviendra plus clair en essayant d'abord de montrer ce qui est essentiel à ce modèle de la prière eucharistique, et pourquoi ce n'est qu'à travers une telle prière que l'eucharistie peut être valablement célébrée. Nous serons alors tout naturellement amenés à méditer sur le rôle de l'invocation de l'Esprit dans la prière de consécration eucharistique, et, au-delà, sur le rôle de l'Esprit dans la prière de l'Eglise rassemblée comme dans celle de chacun de ses membres pris individuellement. Nous en viendrons alors à envisager plus généralement ce qui doit être entendu par prière dans l'Esprit, et par conséquent à reconnaître pleinement pourquoi cette prière est si intimement liée à la célébration eucharistique.

L

Le premier point à clarifier est que, tandis qu'aujourd'hui, lorsque nous parlons d'« eucharistie », nous pensons d'abord au sacrement et ensuite au sacrifice qui lui est si étroitement lié qu'il n'y a pas de messe sans communion ni aucune possibilité d'une communion qui ne serait pas la conclusion plus ou moins directe d'une célébration de la messe, au contraire, dans la célébration eucharistique véritablement originelle de l'antiquité chrétienne, le mot *eucharistia* s'appliquait directement à ce que nous appelons maintenant la prière de consécration, le canon de la messe ou la prière eucharistique. C'est donc à partir de là que le terme en est venu à désigner à la fois le sacrifice eucharistique et la communion. Il sera alors très éclairant de dégager la signification de cette évolution sémantique.

Il apparaît tout d'abord que, dans la messe et avant qu'elle ne conduise à la communion, il doit y avoir une prière, et une prière d'un genre bien défini. Nous pouvons dire qu'à la racine de toutes les prières eucharistiques, et par-dessus tout de la prière de consécration au cours de la messe, il y a une prière qui est la réponse adéquate à la Parole de Dieu adressée à l'homme, et une réponse formée dans nos coeurs humains par cette Parole divine en même temps que par l'Esprit de Dieu, — la Parole et l'Esprit, ici comme toujours et plus que jamais, s'avérant inséparables.

Car la Parole de Dieu, cette Parole qui a atteint sa plénitude dans l'incarnation du Fils de Dieu, le Verbe divin fait homme, n'est pas simplement un message qui transmet une information ; c'est une parole agissante. Il va de soi que, si Dieu veut nous parler et quand Il s'adresse à nous, c'est d'abord pour nous faire connaître et nous enseigner quelque chose de précis. Ce n'est cependant jamais pour porter à notre connaissance des informations sophistiquées, plus ou moins abstraites et éloignées de notre vie quotidienne et concrète. Mais c'est au premier chef pour nous faire découvrir, et nous faire connaître intimement, qui Il est

Lui-même, sa personnalité, si l'on peut dire. Et ce n'est pas moins pour nous communiquer le dessein qu'Il a formé pour nous. Mais ces deux choses sont étroitement liées : son dessein est de nous rendre semblables à Lui, — plus exactement de nous associer à sa vie divine, de nous y assimiler. Lui, Dieu, est de toute éternité le Père, dans une plénitude et une pureté de la paternité dont notre expérience et notre conception très imparfaites et appauvries ne peuvent nous donner qu'une idée bien faible et insuffisante. Et pourtant, dans son Fils, son Fils éternel devenu notre frère dans la chair, il nous a été donné de comprendre ce que la paternité de Dieu doit signifier pour nous, — quel genre de vie nous devons mener, sachant que nous sommes destinés non seulement à être appelés enfants de Dieu, mais à *l'être* vraiment. Non seulement tout ce que Jésus a pu dire, tout ce que *Lui* seul a pu faire, mais encore, plus simplement, tout ce qu'il est apparu *être* dans toute son existence parmi nous, comme l'un de nous, est la meilleure et la seule expression possible de ce que signifie pour Dieu d'être le Père et pour nous de devenir ses enfants. Cela veut d'abord dire que Dieu est de toute éternité capable d'engendrer un Fils tel que le Christ. Mais, comme ce Fils a pris notre propre chair, cela veut aussi dire que nous pouvons et que nous devons devenir tels que Lui. Ainsi 'que le dit saint Jean : « Ce que nous serons n'a pas encore été manifesté_ Nous savons que lors de cette manifestation, nous Lui serons semblables, parce que nous Le verrons tel qu'Il est » (*1 Jean* 3, 2) (2).

Le Verbe divin, qui est allé jusqu'à éveiller en nous un espoir si merveilleux, ne se limite pas à nous dire ce que nous pouvons attendre, ce que nous devons faire, non seulement par un prodigieux effort d'imagination, mais aussi dans la réalité concrète de notre vie quotidienne. Car cette Parole veut et peut, en fait est seule à pouvoir réaliser tout cela, accomplir en nous ce qu'elle promet aussi bien que ce qu'elle demande. Comme l'a dit Jésus : « Mes paroles sont esprit et vie » (*Jean* 6, 63). Lorsque Dieu nous parle, et surtout lorsqu'Il nous parle en Jésus et par son intermédiaire, nous devons croire que la puissance de l'Esprit divin, de l'Esprit de la vie, la vie commune du Père et du Fils, est immédiatement à l'œuvre en nous, eh sorte que peut et doit s'accomplir en nous ce qui est porté à notre connaissance par Dieu Lui-même, à savoir inséparablement la révélation de Lui-même et la révélation de Son dessein de faire de nous ses enfants.

Rien de tout cela, cependant, ne se réalisera jamais sans la foi. Seule, la foi peut nous ouvrir à la puissance divine et nous faire accomplir le dessein divin. Par suite, il ne suffit pas que la Parole de Dieu nous soit adressée, se fasse connaître de nous, même dans sa plénitude, comme c'est le cas dans la venue en notre monde du Fils incarné. Elle doit s'em-

parer de notre être le plus intérieur par l'intermédiaire de l'Esprit. Et ceci, répétons-le, ne peut s'accomplir que par la foi qui s'éveille en nos coeurs et, petit à petit, les imprègne entièrement, si l'on peut dire, de la rosée divine de la grâce.

Dans son fond, la prière eucharistique n'est rien d'autre que l'expression de cette foi, qui croît en nous de cette communication intime de l'Esprit de Dieu à notre propre esprit : la foi qui ouvre à la Parole, à ses promesses, à ses exigences, — qui obéit au dessein divin, — qui accueille l'hôte divin, — qui se prête à la totale transformation de tout notre être dont toutes les pensées et affections doivent être enracinées dans l'Esprit.

Il s'ensuit que la prière eucharistique est, à proprement parler, la réponse totale de l'homme à la Parole de Dieu, et une réponse qui procède elle-même de la puissance propre à la Parole divine, lorsqu'elle s'exprime vraiment en nous avec la puissance de l'Esprit dont elle ne peut jamais être séparée.

ON peut le voir clairement dès les tout débuts de la Parole de Dieu dans l'histoire biblique. Les exégètes ont déjà depuis longtemps relevé certaines prières très anciennes, qui ont été conservées, apparemment sans modification aucune, dans le récit plus tardif, systématique et synthétique de l'histoire du salut, tout particulièrement dans les cinq premiers livres de l'Ancien Testament. Lorsqu'Éliézer, le serviteur d'Abraham a été envoyé au pays des ancêtres de son maître afin d'y trouver une femme pour son fils Isaac, et lorsqu'il comprend combien il est providentiel qu'il ait été conduit à la maison de la famille de son maître, et ait rencontré Rébecca, la fille du propre frère d'Abraham, le brave homme se répand en louanges, dans sa joie de toucher du doigt la réalité de la promesse de Dieu au croyant : « Béni soit le Seigneur, Dieu de mon maître Abraham, qui n'a pas ménagé sa bienveillance et sa bonté à mon maître. Le Seigneur a guidé mes pas chez le frère de mon maître ! » (*Genèse* 24, 27).

Nous pouvons dire qu'ici déjà se trouve en germe toute la substance de cette prière de foi qui sera appelée l'eucharistie, et qui est avant tout et restera par-dessus tout une louange de Dieu pour Sa fidélité à Sa Parole. Ici, néanmoins, l'obéissance de l'homme lui-même à la puissance de la Parole est seulement implicite. Elle ne sera pleinement exprimée que dans le second exemple que nous trouvons dans la Bible d'une prière de ce genre. Il s'agit de la prière de Jéthro, le beau-père de Moïse, lorsqu'il est venu voir toutes les merveilles que Dieu a accomplies par l'intermédiaire de Moïse dans le désert, où Dieu a mené les Hébreux, pour les libérer des Egyptiens et renouveler en eux la connaissance de Lui-même par et dans la connaissance de Sa Loi qu'ils devaient porter, comme l'empreinte même de Son Nom sur tout leur être. « Et Jéthro dit alors :

(2) Cf. l'entretien du P. Bouyer avec une jeune laïque sur ce même sujet dans *Communio*, n° II, 1, p. 11-20(N.d.I.R.).

" Béni soit le Seigneur qui vous a tirés des mains des Egyptiens et de celles de Pharaon, qui a libéré le peuple de la sujétion égyptienne. Je sais maintenant que Yahvé est plus grand que tous les dieux ". Et Jéthro, beau-père de Moïse, offrit à Dieu un holocauste et des sacrifices. Aaron et tous les anciens d'Israël vinrent, en la compagnie du beau-père de Moïse, participer au repas pris en présence de Dieu » (*Exode* 18, 10-12). Nous voyons donc ici pour la première fois l'homme s'exprimer dans une prière eucharistique, en rassemblant le peuple des croyants. Nous voyons aussi la prière eucharistique liée au sacrifice et au repas de communion.

Mais ce n'est que dans le *Livre de Néhémie*, c'est-à-dire après le retour d'exil, que nous voyons quel développement devait trouver cette forme de prière, en harmonie avec le développement de la Parole salvatrice de Dieu elle-même. Nous sommes alors au moment décisif où l'expérience de la souffrance, qui est devenue celle du Peuple élu, doit le préparer à la venue du Messie, annoncé comme le Serviteur souffrant du second *Isaïe* (chapitre 53). La restauration de ce Peuple, cependant, selon la prophétie d'*Ezéchiel* (chapitre 37) sur les ossements desséchés rendus à la vie par la puissance de la Parole et de l'Esprit, est comme un premier gage de la résurrection du Messie lui-même. Et c'est à ce moment précis que, après avoir lu la Loi désormais complète, nous voyons le scribe Esdras conduire le Peuple dans une prière eucharistique pleinement développée, qui fournira la définition et le modèle aussi bien de la prière eucharistique chrétienne elle-même que, auparavant, de la grande *beraka*, la grande action de grâces de la liturgie de la synagogue, laquelle devait préparer directement l'eucharistie chrétienne, de même que la conclusion de l'office des lectures et la solennisation des repas communautaires, surtout le repas pascal.

Nous trouvons ce texte au chapitre 9 du *Livre de Néhémie*. Il commence par une louange de Dieu pour toute l'oeuvre de Sa création, et se poursuit par une louange de Son oeuvre de rédemption, partant de la vocation d'Abraham et aboutissant aux souffrances de l'exil, reconnues comme l'épreuve par laquelle le Peuple devait être préparé à son renouveau. La conclusion est la reconnaissance de l'incapacité où se trouve le Peuple de répondre par ses propres moyens à sa vocation et une prière à Dieu pour qu'il intervienne et transforme les croyants en ce qu'ils ne peuvent devenir par eux-mêmes. Le passage se termine avec l'acceptation renouvelée d'une Alliance renouvelée, c'est-à-dire un consentement à l'accomplissement d'espérances qui ne peuvent être satisfaites sans un abandon total à la volonté de Dieu manifestée dans sa Parole salvatrice.

Nous avons montré ailleurs, essentiellement dans notre livre sur l'eucharistie (3), comment Jésus, ayant fait sienne cette prière au cours de son dernier repas avec ses disciples, après leur avoir fait ses ultimes recom-

mandations, y avait exprimé à la fois son abandon personnel à la volonté de son Père en acceptant de mourir en sacrifice, et la manière dont il transfigurait ce qui avait été jusque là le mémorial des actions salvatrices de Dieu, pour en faire, par la puissance du Verbe et de l'Esprit, le mémorial perpétuel de Sa mort et de Sa résurrection, jusqu'à Son retour où il entraînerait ses disciples avec Lui dans sa Parousie, dans son apparition et sa victoire finales sur toutes les forces du mal.

NOUS avons également montré, à la suite du grand exégète allemand Joachim Jeremias (4), que le terme de *mémorial* signifiait ici quelque chose de totalement différent du rappel exclusivement psychologique auquel les tendances rationalistes de certains protestants ont dans le passé réduit la célébration eucharistique. En premier lieu, le véritable sens du mot *mémorial*, à la fois dans la Bible et dans la liturgie juive, renvoie à ce que nous pourrions appeler une réalité sacramentelle, — qui pour être sacramentelle n'en est assurément pas moins réelle. Car le mémorial biblique est un gage donné par Dieu lui-même, avec sa Parole, de ce que cette Parole conservera et même développera dans l'avenir une efficacité dont elle a déjà fait preuve dans le passé. En conséquence, ce que nous commémorons dans la liturgie, à savoir les actions rédemptrices accomplies une fois pour toutes par Dieu, demeure efficace *hic et nunc*. Comme il est déjà dit dans la *Haggadah* destinée à expliquer aux jeunes Juifs le sens et le contenu du repas pascal qu'ils célèbrent pour la première fois avec leurs parents : *K Nous, aujourd'hui, sommes délivrés du joug de la captivité d'Egypte ; nous quittons la terre de l'esclavage pour la terre promise de notre liberté... »*.

Mais ce n'est pas assez dire. Dans la prière eucharistique par excellence, le *mémorial* a été placé par Dieu entre nos mains, *pour Lui être représenté*, comme notre sacrifice parfait, comme le gage de ce qu'Il a fait pour nous, tout spécialement dans la mort et la résurrection de Son Fils unique, qui nous donnent la pleine assurance de ce que nos prières seront exaucées.

Et ceci est particulièrement vrai du *mémorial* contenu dans cette prière, et qui n'est pas la conclusion, mais, pouvons-nous dire, l'épanouissement de toute la prière eucharistique. Dieu a été béni pour avoir créé toutes choses par sa Parole, pour avoir repris l'homme et le monde entier avec lui, par la mort et la résurrection de ce seul et même Verbe divin fait chair. Et maintenant, nous demandons : ce Fils de Dieu peut-il revenir parmi nous, pour nous prendre avec Lui, pour consacrer notre aban-

(3) Cf. Louis Bouyer, *Eucharistie*, Paris, Desclée, 1966 (N.d.I.R.).

(4) Cf. Joachim Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*. Göttingen, 1960 ; trad. fr. : *La dernière cène ; Les paroles de Jésus*, Paris, Cerf, 1972 (N.d.I.R.).

don total au dessein du Père sur nous : nous rendre parfaitement un avec Lui dans son Fils éternel, mort et ressuscité pour nous ?

C'est exactement ce que saint Paul voulait dire en écrivant : « Chaque fois que vous mangez ce pain et buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne » (1 Corinthiens 11, 26). Il a été prouvé de manière convaincante, toujours par Jeremias, que cette « annonce » de la mort du Seigneur dans l'eucharistie ne consiste pas tant en une proclamation au cours d'une célébration commémorative (bien que cela soit, sans doute, plus impressionnant que toute autre prédication), qu'en une annonce, une re-présentation à *Dieu lui-même* au cours du mémorial, afin que Dieu poursuive jusqu'à son terme son action rédemptrice en nous et pour nous. Et « jusqu'à ce qu'il vienne », les derniers mots de la phrase de saint Paul, qui sont une manière de rendre littéralement en grec l'original hébreu ou araméen, ne signifient pas seulement « jusqu'à ce que », mais encore « pour que », si l'on veut bien les comprendre. En d'autres termes, c'est la célébration eucharistique, si elle est vraiment accomplie dans la foi, la foi de l'Eglise, qui à la fois nous prépare à la venue finale du Seigneur, et, plus et mieux que toute autre chose, peut hâter la *parousia*, la consommation ultime de toutes choses dans le royaume éternel.

NOUS sommes ici au centre même de ce qui, par excellence, apparaissait aux premiers chrétiens comme l'œuvre de l'Esprit. Car, d'après l'enseignement de Jésus lui-même, surtout dans les derniers chapitres de *L'évangile de saint Jean*, c'est l'Esprit qui doit nous rappeler tout ce que le Christ a dit, et non seulement nous le rappeler, mais encore le faire de manière telle que nous puissions, enfin, le comprendre, parce que c'est devenu ce dont nous faisons l'expérience. Et c'est pourquoi nous sommes désormais en mesure de rappeler à Dieu ses propres promesses, avec la certitude d'être entendus : l'Esprit s'est emparé de notre être le plus intime, de notre volonté en même temps que de notre intelligence, pour nous faire nous ouvrir véritablement à l'accomplissement, en nous et par nous, des dernières choses que Dieu avait le dessein de réaliser au moyen de ce que le Christ avait fait pour nous. En d'autres termes, c'est par l'Esprit que le Christ se révèle être *en nous*, maintenant et à jamais, le même qu'il s'était montré *pour nous* sur la Croix et au tombeau vide.

Nous voyons ici la raison pour laquelle, en développant son expérience et sa méditation sur l'Esprit Saint, l'Eglise primitive a été amenée à placer *l'anamnèse*, la commémoration de ce que Dieu avait accompli dans le Christ, au cœur de la prière eucharistique, dans une *épiclese*, c'est-à-dire une invocation, et plus particulièrement une invocation de l'Esprit, à la fois sur nos offrandes du pain et du vin, pour les consacrer en Corps

et Sang du Christ, et sur nous, pour nous consacrer et nous rendre capables d'accomplir parfaitement son sacrifice, en sorte que nous soyons parfaitement un avec Lui et en Lui parla communion.

En même temps, nous pouvons former enfin une vision synthétique de cet enseignement unanime des Pères de l'Eglise, que la prière eucharistique consacre le sacrement et le sacrifice, mais aussi comprend une répétition devant Dieu des paroles de l'institution et encore *l'épiclese*, l'invocation, la prière adressée à Dieu par l'Eglise et supérieure à toute autre prière.

L'Occident a tendu, à travers le Moyen Age, à réduire cet enseignement à celui d'une consécration de l'eucharistie, accomplie dans une simple répétition des paroles du Christ. L'Orient a simultanément et parallèlement tendu à le réduire à une consécration par l'invocation formelle de l'Esprit. Mais la tradition véritablement catholique comprend ces deux éléments ou aspects dans l'unité d'une prière qui est, plus que n'importe quelle autre, une prière pour que s'accomplisse pleinement en nous ce que le Christ a une fois pour toutes obtenu pour nous, en nous abandonnant totalement à la signification et au pouvoir de la Parole divine : la Parole de la création et du salut, la Parole dans laquelle Dieu s'est totalement exprimé et a accompli, par l'incarnation rédemptrice de son Fils unique, son dessein éternel de faire de nous tous ses fils adoptifs, et pourtant véritablement ses enfants, dans le corps du seul Fils qu'il ait engendré, devenu le premier-né de nombreux frères, comme il avait été le premier-né de toutes les créatures et est déjà le premier d'entre les ressuscités.

I tout ceci a un sens, trois enseignements sur l'Esprit en découlent.

Le premier est que nous devons voir dans l'Esprit Celui qui nous permet de faire nôtre le contenu de la Parole divine, en créant en nous la, foi qui, spécialement dans les sacrements, et par-dessus tout dans le sacrement eucharistique, rend actuelles et efficaces les promesses de Dieu. Le second est que c'est essentiellement par l'Esprit que nous pouvons être assimilés au Christ, ou plutôt en Lui, en devenant les membres vivants de son corps mystique par une réelle participation à son corps physique en même temps qu'à sa mort et à sa résurrection. Le troisième enfin est que c'est l'Esprit, et l'Esprit seul, qui peut nous faire prier de manière vraiment chrétienne, qui ne revienne pas à tenter d'obtenir de Dieu tout ce qui nous passe par la tête, mais plutôt à nous abandonner à la volonté pleinement révélée de Dieu, telle qu'elle s'est manifestée à nous par sa Parole et surtout dans sa Parole faite chair : Jésus-Christ. Revenons sur chacun de ces trois points.

Lorsque Jésus dit aux Juifs : « C'est l'esprit qui donne la vie, la chair ne sert de rien. Les paroles que je vous ai dites sont esprit et elles sont

vie » (*lean* 6, 63), il va sans dire qu'il n'entend pas diminuer l'importance de l'eucharistie qu'il vient précisément de révéler dans son discours sur le « pain de vie ». Il est clair qu'il veut plutôt nous faire prendre conscience de la façon dont ce pain, pour reprendre les paroles de saint Paul, (*1 Corinthiens* 11,29) peut être non pas notre condamnation, mais véritablement notre entrée dans la vie divine devenue nôtre. Ce cheminement est à proprement parler celui de la foi. Et la foi n'est rien d'autre que d'accepter vraiment, en toute liberté, la Parole divine, autrement dit laisser volontairement cette Parole pénétrer à la racine même de notre être. Cette ouverture de notre être le plus profond au dessein de Dieu qui nous est manifesté par Sa Parole n'est pas la destruction, mais bien plutôt le seul plein exercice possible de notre liberté, par lequel ces vivantes images du Fils de Dieu que nous étions destinés à être sont restaurées, et non seulement restaurées, mais encore amenées à participer vraiment à la vie de leur modèle. Telle est toujours, fondamentalement, l'œuvre en nous de l'Esprit. Car l'Esprit est l'accomplissement de la liberté même de Dieu dans un parfait amour. C'est donc très précisément l'Esprit qui, en nous consacrant au même amour, nous donne notre pleine liberté. C'est l'Esprit accueilli en nos cœurs dans l'amour et la foi qui transforme la Parole de Dieu en parole de vie. Sans l'Esprit, nul ne peut croire ; ce qui signifie que sans l'Esprit, tous les dons de Dieu, même s'ils nous sont dispensés réellement dans la célébration eucharistique et dans la communion, demeurent comme des trésors enfermés dans un coffret bien scellé. Avec l'Esprit, ces dons sont pour ainsi dire libérés ; ils envahissent notre être tout entier et en prennent possession ; notre liberté est élevée et exaltée dans la participation à la liberté et à la libéralité mêmes de Dieu.

Dans les sacrements, et spécialement dans le sacrement eucharistique, ceci a deux conséquences. Tout d'abord, les éléments visibles du sacrement eux-mêmes, pour être porteurs du contenu de la Parole divine, doivent être intégrés, pour ainsi dire, dans la vie et l'activité mêmes de Dieu afin de devenir le lieu où Il se communique librement et généreusement Lui-même. Et ceci implique que les actions humaines et les éléments terrestres soient imprégnés de l'Esprit Saint. Mais ceci, en lui-même, pour des êtres tels que nous sommes, qui sont ce que nous sommes parce que nous avons été faits à l'image de Dieu et donc libres, ne servirait de rien si, en même temps, cet Esprit de Dieu qui est aussi l'Esprit de liberté, ne venait pas restaurer notre liberté ruinée par le péché, pour l'élever à une obéissance parfaite qui est la plénitude achevée de notre être nouveau, et par laquelle nous sommes en communion avec le Fils de Dieu réellement présent, devenant ainsi fils dans le Fils.

Nous sommes alors à même de comprendre pourquoi, alors que seule la prière accomplit tout cela, ou, pour mieux dire, une prière qui suppose que notre volonté rencontre parfaitement celle de Dieu et Lui obéisse, seul l'Esprit peut nous enseigner comment nous devons prier, ou, plus

exactement, se prie Lui-même en nous, bien mieux que, de nous-mêmes, nous pourrions jamais prier.

Paul a parlé des « gémissements ineffables » de l'Esprit (*Romains* 8, 26), dans lesquels toutes les aspirations doivent finalement trouver leur expression achevée et leur satisfaction ultime. Nous pouvons dire qu'en fait, ces aspirations n'ont trouvé leur expression parfaite que dans l'eucharistie chrétienne, dont le modèle s'est imposé à toute notre vie de prière. Ou plutôt, c'est notre vie tout entière qui, devenue prière, atteindra par là son plein épanouissement.

Ceci nous mène directement au dernier point de notre méditation : que devons-nous entendre au juste par « prière dans l'Esprit » ? Et pourquoi cette « prière dans l'Esprit » est-elle si étroitement liée à la célébration eucharistique de l'Eglise catholique ?

I tout ce que nous venons de dire est vrai, il en ressort clairement

S que la « prière dans l'Esprit » ne saurait être simplement n'importe quelle prière supposée inspirée, c'est-à-dire le produit d'une improvisation sur le moment, ou la création systématique quoique libre (libre signifiant ici essentiellement sans précédent) de prières par un individu ou un groupe d'individus. La « prière dans l'Esprit » est une prière où le souffle de l'Esprit de Dieu, qui est toujours à l'œuvre au plus profond de notre être, nous fait rencontrer et accueillir la Parole divine qui nous a été adressée comme de l'extérieur, et dans laquelle Dieu nous a concrètement exprimé Sa volonté de nous voir reproduire le modèle divin de la vie et de l'être de Son Fils fait homme, Jésus-Christ.

Ceci signifie deux choses.. La première est que, loin d'impliquer que l'Esprit doive sans cesse produire de nouvelles formes de prière spectaculaires et inattendues, la « prière dans l'Esprit » trouvera sa meilleure expression dans une harmonie ou une convergence spontanée, voire dans une identification pure et simple avec les grandes formes de la prière eucharistique que l'Eglise a progressivement mises au point et conservées dans sa Tradition, comme l'expression la plus achevée de l'acceptation dans la foi, de la part de l'homme, du contenu entier de la Parole divine, manifestée pleinement une fois pour toutes en Jésus-Christ, et principalement dans ce qu'Il nous a Lui-même révélé de Son Père en nous le faisant connaître à travers Sa mort et Sa résurrection.

Si telle est bien la « prière dans l'Esprit », cela signifie d'autre part que seul l'Esprit peut nous faire sonder toutes les richesses cachées sous les mots dans lesquels ces prières traditionnelles ont pour ainsi dire pris corps. Et surtout, seul l'Esprit peut nous donner accès à tout cela. Seul l'Esprit, finalement, peut saturer notre prière, et, à travers elle, toute notre vie, corps et âme, dans ce monde qui est le nôtre, en imprégnant tout de ce que nous appelons justement l'Esprit de prière. Et cet

Esprit est précisément l'Esprit de la prière eucharistique, — ce qui signifie d'abord un esprit de joie, de cette joie unique qui procède de la foi, la vraie foi en la vraie Parole du seul vrai Dieu ; — ce qui signifie ensuite et par conséquent un esprit d'amour, de charité réaliste pour tous nos frères les hommes, chrétiens ou non, connus ou non, l'esprit d'un amour qui nous rend capables d'œuvrer pour leur vrai bien, dans toute sa complexité et aussi dans toute son authenticité, — en d'autres termes le véritable esprit de service, non pas le service imposé à des esclaves, mais le service rendu entre frères libres et responsables.

Pourtant, et nous pourrions terminer par là, parce que c'est l'un des aspects aujourd'hui les plus oubliés, bien que le plus important, un tel esprit d'amour et de service ne peut survivre et ne peut même probablement pas être authentique, s'il ne procède pas d'un esprit de louange, de louange incessante du seul vrai Dieu, Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, le seul Père dont toute paternité digne de ce nom puisse à jamais procéder.

Louis BOUYER

(Traduit de l'anglais par Jean Duchesne)

Louis Bouyer, né en 1913. Ordonné prêtre de l'Oratoire en 1944. Professeur à la Faculté de théologie de l'Institut Catholique de Paris (1945-1960) ; professeur associé aux universités de Notre-Dame (Indiana), Brown (Rhode Island), Washington, D.C., Salamanque (Espagne), Lovanium (Zaire), etc. Nommé en 1968 et 1974 membre de la Commission théologique internationale. Dernières publications : *Religieux et clercs contre Dieu*. Paris, Aubier, 1975 ; *Mystère et ministères de la femme*, Paris, Aubier, 1976 ; *Le Fils éternel*, Paris, Cerf, 1974 ; *Le Père invisible*, Paris, Cerf, 1976.

Cardinal Joseph RATZINGER :

De la cène de Jésus au sacrement de l'Église

Pour sortir de l'opposition stérile du repas et du sacrifice, il faut découvrir qu'il n'y a pas de continuité formelle entre la dernière cène et la messe chrétienne, et surtout redécouvrir que l'eucharistie n'a pas la « structure » d'un repas, mais d'une action de grâces.

Position du problème ; la notion de « structure »

Si l'on veut comprendre les problèmes que pose aujourd'hui la réforme liturgique, il faut se remettre en mémoire un débat datant d'avant la guerre et presque oublié depuis, mais qui en contient le point central. Romano Guardini avait mis au cœur de son livre sur la messe, livre qui donna aux expériences et aux exigences des deux décennies précédentes leur expression classique, la question de la « structure » (*Gestalt*) essentielle de la messe (1). Cette préoccupation allait tout à fait dans le sens de la nouvelle conscience liturgique qui s'était développée entre-temps. Ce qui intéressait à l'époque la génération montante n'était pas les problèmes dogmatiques classiquement posés par la doctrine de l'eucharistie, mais la célébration liturgique comme structure vivante. On découvrit en la « structure » une réalité théologique et spirituelle irréductible. Ce qui était alors la chasse gardée des rubricistes et restait, comme forme purement cérémonielle, en dehors de l'étude dogmatique, s'avéra être partie intégrante de la chose même, sa manifestation, dans laquelle seule elle pouvait devenir vraiment visible. Joseph Pascher trouva quelques années plus tard cette formule : on n'avait jusqu'alors, en matière de forme liturgique, fait attention qu'aux « rubriques », à ce qui est imprimé en rouge ; il était temps de ne plus regarder les seules rubriques, mais aussi les « nigriques » : « On n'a pas le droit d'oublier ce qui est imprimé

(1) *La messe*, Cerf, Paris, 1956 (réédité coll. « Foi Vivante », 1965). L'édition allemande originale date de 1939.

en noir au profit de ce qui l'est en rouge... La structure des textes et de la célébration entière est plus exigeante que ne le sont les rubriques ^{A (2)}.

La forme sous laquelle la messe se présente ne fut plus considérée comme un assemblage plus ou moins arbitraire de cérémonies ne devant leur forme qu'aux dispositions d'un règlement, autour d'un noyau dogmatique qui n'en était pas touché, mais comme l'expression du cœur même de la réalité spirituelle qui est en jeu. Il fallait donc reconnaître, derrière le caractère contingent des divers rites, la structure sous-jacente à la messe dans sa totalité, structure qui révèle en même temps l'essence de ce qui se déroule dans l'eucharistie. Cette structure d'ensemble peut ainsi fournir un outil pour des réformes. Elle permettait de se demander quelles prières, quels gestes devaient être considérés comme des additions secondaires qui obstruent plutôt l'accès à la structure qu'elles ne l'ouvrent, et donc de déterminer ce qu'il fallait supprimer et ce qu'il fallait renforcer. Avec la notion de « structure » faisait son entrée dans la discussion théologique une catégorie inconnue jusque-là, et dont on ne pouvait méconnaître la puissance de réforme. On peut même dire qu'avec la découverte de cette catégorie, la science moderne de la liturgie était née. Le niveau liturgique apparaissait ainsi pour la première fois dans sa spécificité par rapport à la dogmatique et au droit canon ; on eut une réforme qui concernait la théologie et se fondait sur elle, mais dans laquelle la dogmatique n'intervenait pas directement. On ne voit vraiment ce que le procédé a de révolutionnaire que lorsqu'on se demande comment définir la structure fondamentale ainsi cherchée. Pour la trouver, une méthode très simple s'offrait : le modèle même de la célébration eucharistique, son institution par Jésus lui-même, nous sont décrits d'une façon relativement complète dans le Nouveau Testament : ce fut le Jeudi Saint pendant la dernière cène. On semblait devoir en déduire avec une certitude irréfutable que la structure fondamentale de l'eucharistie était le **repas**. C'est ainsi que Jésus lui-même l'a célébrée ; et cela semble fermer la bouche à toute objection. **K** *La structure fondamentale est celle du repas* *v*, selon la formule de Joseph Pascher (3). Guardini et d'autres avaient eu avant lui des formules analogues. Ceux qui militaient pour la réforme liturgique appliquèrent la parole : **K** Faites ceci », expressément à la structure du repas. On aimait à remarquer sarcastiquement que Jésus avait dit : **K** Faites ceci », et non pas « faites ce qui vous chante ».

De telles formulations devaient faire dresser l'oreille aux dogmatiques. N'était-ce pas là la position de Luther, condamnée par le concile de Trente ? Ne niait-on, pas le **caractère sacrificiel** de la messe pour n'y voir qu'un repas ? Les liturgistes répondaient aux objections de cette sorte qu'elles méconnaissaient le niveau auquel le problème était posé.

La caractérisation de la messe comme un sacrifice serait un énoncé dogmatique portant sur l'essence théologique cachée de ce qui s'y passe ; affirmer que sa structure est celle d'un repas ne toucherait que la forme liturgique visible et ne nierait nullement le contenu théologique défini à Trente. Ce qui se manifeste, dans la liturgie, sous la figure d'un repas peut très bien avoir le contenu dogmatique d'un sacrifice. Mais répondre par une telle juxtaposition ne pouvait satisfaire à long terme. C'est justement quand la structure n'est pas simplement la forme contingente de la cérémonie, mais, de façon essentielle et centrale, l'irremplaçable manifestation du contenu lui-même, que l'on n'explique plus rien en les séparant sans les relier. En ce domaine aussi, même pendant le Concile, l'obscurité persista à propos du rapport entre les niveaux dogmatique et liturgique. Cette hypothèse grève la plupart des problèmes particuliers avec lesquels nous nous débattons depuis.

OS réflexions doivent donc viser à rendre ce rapport plus clair.

N Non par une recherche purement formelle, mais par une analyse critique du contenu de la position qui voit dans le repas le caractère fondamental de l'eucharistie. Car cette position est telle qu'elle sépare, sans qu'on puisse passer de l'un à l'autre, contenu dogmatique et structure liturgique, quand elle ne refuse pas toute validité à la position qui affirme le caractère sacrificiel de la messe. Mais puisque la séparation des deux domaines n'existe pas et ne peut pas exister, cette position doit apparaître sujette à caution. On l'a reconnu très tôt ; nous essayerons dans ce qui suit de parcourir les étapes du rapprochement qui ont été élaborées au cours des controverses à ce propos, et d'éclairer par là le fond du problème. On trouve une première tentative de conciliation chez Joseph Pascher, qui parle d'une structure de repas, dans laquelle la symbolique sacrificielle est gravée : la séparation des dons du pain et du vin, qui renverrait symboliquement au sang versé par Jésus jusqu'à la mort, introduirait le signe du sacrifice dans la structure fondamentale du repas. J.A. Jungmann apporta à cette idée une restriction discrète, mais de grande portée, qu'il tirait, comme spécialiste de la liturgie, des sources liturgiques elles-mêmes. **II** montra que déjà dans les formes les plus primitives de liturgie, l'**eucharistia** — la prière en mémorial sous la forme d'une action de grâces — avait la prépondérance sur le repas en tant que tel. La structure fondamentale est selon lui, depuis la fin du premier siècle au moins, non pas le repas, mais *l'eucharistia* ; chez Ignace d'Antioche déjà, ce terme recouvre l'ensemble du processus (4). Dans un travail ultérieur et complémentaire, Jungmann montra que l'emploi par Luther du mot *cène* pour désigner la célébration est une nouveauté qui contredit toute la tradition : *après 1 Corinthiens 11, 20*, et jusqu'au XVI^e siècle, on ne rencontre plus la désignation de l'eucharistie

(2) J. Pascher, *Eucharistie. Gestalt und Vollzug*. Münster - Krailling, 1947, p. 8.

(3) *Ibid.*, p. 27.

(4) J.A. Jungmann, *Missarum solennia*, tr. fr., 3 vol., Aubier, Paris, 1951-1954, t. 1, p. 29 s.

comme un repas, si ce n'est dans les citations directes du texte de Paul, et pour désigner le repas où l'on se nourrit (à distinguer de l'eucharistie) (5). La position qui voit dans *l'eucharistia* la structure fondamentale permet de passer facilement du niveau dogmatique au niveau liturgique. L'antiquité tardive avait déjà développé l'idée d'un sacrifice par la parole, idée qui est entrée (entre autres) dans le canon romain avec la formule de *l'oblato rationabilis* : le sacrifice fait à la divinité se ferait, ainsi, non en ce qu'on lui offrirait des choses, mais en ce que l'esprit s'offre lui-même, tel qu'il prend figure dans le langage. Cette idée avait pu facilement devenir chrétienne. La prière eucharistique pénètre dans la prière de Jésus lui-même ; l'Église pénètre ainsi à l'intérieur du Verbe, de la Parole du Père, de l'abandon au Père du Verbe, qui sur la Croix est devenu en même temps abandon de l'humanité au Père (6). L'élément formel de *l'eucharistia* jetait ainsi un pont d'une part vers les paroles de bénédiction de Jésus à la dernière cène (paroles dans lesquelles il avait de l'intérieur anticipé sa mort en croix) (7), d'autre part vers la théologie du Verbe. (et par là vers un approfondissement trinitaire de la théologie de la cène et de la Croix), et enfin, vers une notion plus spirituelle du sacrifice (parfaitement apte à interpréter ce qu'avait de particulier le sacrifice de Jésus, dans lequel l'événement d'une mort avait été transformé en une parole d'acceptation et d'abandon, et où même le fait illogique de la mort était devenu l'affaire du Verbe, du *logos* : le Verbe était mort, et, par là, la mort était devenue vie).

On le voit : si la structure fondamentale de la messe n'est pas le repas, mais *l'eucharistia*, la différence, nécessaire et féconde, entre les niveaux liturgique (structure) et dogmatique subsiste, mais les deux, loin de diverger, convergent et se déterminent réciproquement. L'élément de repas n'est d'ailleurs pas purement et simplement exclu, car *l'eucharistia* est aussi (mais pas uniquement) la prière d'action de grâces qui accompagne le repas sacré ; mais la symbolique du repas est subordonnée à et englobée dans quelque chose de plus vaste. On pourrait cependant faire

(5) Du même auteur, « Abendmahl als Name der Eucharistie », dans *Zeitschrift für katholische Theologie* 93 (1971), p. 91-94. Cf. p. 93 : « Il s'avère ainsi que la désignation de l'eucharistie par le mot *cène* était au XVI^e siècle une nouveauté sans précédent ».

(6) Voir à ce sujet O. Casel « Logikè thusia, La mystique antique et son interprétation chrétienne et liturgique », dans *Paroisse et Liturgie* 1949 / 3 (Saint-André-lez-Bruges), p. 159-165 ; J. Pascher, op. cit., p. 94-98. Cette vision de l'eucharistie réapparaît, enrichie de perspectives nouvelles, chez L. Bouyer, *Eucharistie, théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Desclée, Paris-Tournai, 1966. L. Bouyer montre les racines juives de la compréhension du sacrifice comme sacrifice spirituel, et peut ainsi développer de façon convaincante l'unité intérieure qui lie Jésus et l'Église justement grâce à la notion d'*eucharistia*. Voir aussi H.-U. von Balthasar, « Die Messe, ein Opfer der Kirche ? », dans *Spiritus Creator*, Einsiedeln, Johannes, 1967, p. 166-217.

(7) A ce sujet, voir surtout H. Schürmann, *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort ?* tr. fr. Paris, Cerf, 1977 ; puis K. Kertelge (éd.), *Der Tod Jesu im Neuen Testament*, Freiburg, 1976, surtout l'article de R. Pesch, « Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis », p. 137-187.

à cette synthèse l'objection suivante : en premier lieu, aussi loin qu'on puisse remonter, d'ailleurs déjà en *1 Corinthiens 11*, et même dans sa structure, la liturgie de l'Église n'est pas un repas, mais elle est déterminée par un élément de nature verbale, *l'eucharistia*. Qu'est-ce que cela change au fait que la dernière cène de Jésus fut, justement, un repas ? Ne faut-il pas placer l'hiatus, le commencement de la dégénérescence par rapport à l'origine, déjà dans la première génération chrétienne ? Peut-il y avoir un autre modèle que, justement, Jésus lui-même, — quelle que soit l'antiquité de ceux des usages de l'Église qui vont dans le sens contraire ? Comme on le voit, cette question mène au problème fondamental de toute la théologie actuelle, placée sous le signe de la divergence de l'histoire et du dogme : la question du passage de Jésus à l'Église. En ce sens, elle coïncide avec la problématique qui fonde le catholicisme, et elle permet d'en éprouver la validité sur un exemple partiel. Que les recherches exégétiques modernes tendent à séparer de plus en plus radicalement la cène de Jésus du sacrement de l'Église et à défaire l'idée de son « institution » par Jésus, il n'est plus nécessaire de le remarquer ; c'est toujours le même problème fondamental qui s'y exprime de façon symptomatique (8).

Les formes successives de l'eucharistie aux origines de l'Église

Les recherches de H. Schürmann ont contribué de façon décisive à éclairer la question de savoir comment s'est effectué le passage de la dernière cène de Jésus à l'eucharistie de l'Église. Il n'est pas question pour nous de nous engager ici dans l'immense domaine de questions posées par la transmission du récit de la cène ; nous ne traiterons que la « structure » et son évolution. Le travail de Schürmann en a distingué trois stades : 1. l'eucharistie lors de la dernière cène de Jésus ; 2. l'eucharistie liée aux repas communautaires des temps apostoliques ; 3. la célébration eucharistique séparée des repas communautaires, après l'époque des apôtres (9). On ne peut, dans les limites de cet article, reproduire les détails de cette évolution ; contentons-nous de marquer les transitions décisives et d'en rechercher la signification. En ce qui concerne l'eucharistie à la dernière cène de Jésus, on peut reconstituer, avec quelque exactitude, à partir des données des évangiles et des coutumes juives, le moment où Jésus a placé ses gestes eucharistiques. Il s'agissait d'un repas pascal, divisé en quatre parties : début du repas, liturgie pascale,

(8) Pour s'orienter dans la problématique contemporaine, cf. R. Feneberg, *Christliche Passafeier und Abendmahl, Eine biblisch-hermeneutische Untersuchung der neutestamentlichen Einsetzungberichte*, Munich, 1971.

(9) H. Schürmann, « Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier », dans *Ursprung und Gestalt, Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament*, Düsseldorf, 1970, p. 77-99.

repas principal et rites terminaux. Il faut situer l'offrande du pain avant le repas proprement dit, et la coupe de bénédiction après lui, comme le remarque déjà *Luc 22, 20* : « *Après le repas, il prit la coupe...* ». Schürmann en tire deux conclusions : « *1. L'événement eucharistique au cours de la dernière cène a été partie intégrante, et même constitutive d'un repas ; et 2. il a eu par rapport au repas une indépendance relative et une signification propre r (10)*. Ce que le Seigneur fait ici est quelque chose de nouveau, qui est pris dans un contexte ancien — celui du repas rituel juif —, mais qu'on peut nettement reconnaître comme un élément indépendant. Ce fait nouveau est donné pour être répété, et peut donc être dégagé du contexte dans lequel on le rencontre.

Si nous allons jusqu'au fond de ce résultat, on voit que cette compénétration de l'ancien et du nouveau n'est rien de contingent, mais qu'elle est l'expression exacte et nécessaire d'une situation donnée dans l'histoire du salut. La prière nouvelle de Jésus se trouve encore à l'intérieur de la liturgie juive. Nous sommes encore avant la crucifixion, même si elle commence ici, pour ainsi dire de l'intérieur. La séparation entre Jésus et la communauté du peuple juif n'est pas encore accomplie, ce qui veut dire que l'Eglise n'existe pas encore comme Eglise ; le fait historique de l'« Eglise » au sens étroit naît seulement par l'échec de la tentative de gagner Israël tout entier. Puisque le fait chrétien n'existe pas encore comme réalité indépendante, mais seulement sous une forme intérieure au judaïsme et historiquement ouverte, il ne peut pas non plus y avoir encore une structure liturgique indépendante et proprement chrétienne. Ce qui nous mène à une thèse fondamentale, dont la méconnaissance est l'erreur de toutes les tentatives qui cherchent à déduire tout uniment de la cène la structure liturgique chrétienne : **la dernière cène de Jésus est bien le fondement de toute liturgie chrétienne, mais elle n'est pas encore une liturgie chrétienne.** L'acte fondateur du christianisme s'accomplit à l'intérieur du judaïsme, mais il n'a pas encore trouvé sa structure propre de liturgie chrétienne. La situation à l'intérieur de l'histoire du salut est encore ouverte ; l'obligation pour le christianisme de sortir du judaïsme et d'acquérir ses dimensions propres n'est pas encore définitivement décidée. Nous pourrions aussi, pour être aussi clair que possible, dire en retournant exactement les premières formules du mouvement liturgique : **la dernière cène fonde le contenu dogmatique de l'eucharistie chrétienne, mais non sa structure liturgique.** Celle-ci, une liturgie chrétienne, n'existe justement pas encore. Il fallut que l'Eglise, à mesure que sa séparation d'avec l'ensemble d'Israël devint inévitable, trouvât sa structure liturgique propre et adaptée au sens de ce qui lui avait été transmis.

Ceci n'est pas une dégénérescence, mais une nécessité fondée dans l'essence même de l'événement. Il me semble qu'on a ici un point central,

(10) *ibid.*, p.83s.

non seulement pour les discussions autour de la forme liturgique, mais pour la manière fondamentale dont il faut comprendre le fait chrétien en général. La théorie selon laquelle le christianisme, même le plus ancien, n'aurait pas été fidèle à Jésus, et avec elle tout le fossé que l'on veut voir aujourd'hui entre l'Eglise et Jésus (11) viennent de la méconnaissance de ces faits. Ceux-ci montrent qu'il *ne peut pas y* avoir de continuité formelle directe entre Jésus et l'Eglise ; le fait que le centre de la prédication se déplace du « règne de Dieu » vers la christologie trouve ici sa raison (12). Il faut donc chercher l'unité avec Jésus dans une discontinuité nécessaire de la forme, laquelle correspond au passage de l'annonce du royaume, faite à Israël, à l'Eglise des païens.

TOURNONS-NOUS maintenant vers la seconde des phases que Schürmann a dégagées dans l'évolution de l'eucharistie : celle de l'eucharistie apostolique, liée au repas communautaire. Pour plus de brièveté, citons tout de suite les phrases par lesquelles Schürmann en fournit les caractéristiques centrales, afin de pouvoir en donner un prolongement critique : « *Le repas communautaire des premiers chrétiens n'était pas la répétition de la dernière cène de Jésus (que Jésus n'avait pas non plus commandé de répéter), mais la prolongation de la communauté de table quotidienne de Jésus avec ses disciples... S'il fallait rattacher le double geste eucharistique de Jésus à ce repas communautaire, il faudrait voir en ce geste bien plus une addition qu'une reprise du repas habituel.* (13).

Deux points, qui tombent très certainement juste, sont importants pour notre propos. En premier lieu, il est clair que l'ordre donné par Jésus de répéter ses gestes ne s'appliquait pas au dernier repas en tant que tel et dans sa totalité, mais seulement aux actes spécifiquement eucharistiques. Par suite, ce ne fut pas la dernière cène en tant que telle qui fut à chaque fois répétée ; ce qui eut pour résultat automatique (et c'est le second point) une modification de la cérémonie, par laquelle se dégagea pour la première fois une structure liturgique proprement chrétienne : le repas normal, comme réalité se suffisant à elle-même, précède la célébration eucharistique ; les gestes eucharistiques, désormais reliés l'un à l'autre, suivent comme une action autonome, que la prière d'action de grâces — *l'eucharistia* — situe à une place à part et plus élevée. *1 Corinthiens 11,17-34* montre déjà nettement que les choses se passaient ainsi. C'est également ce qu'on devine derrière la manière dont Matthieu

(11) Très symptomatique est de ce point de vue le portrait de Jésus que dresse H. Kung dans son livre *Christsein*, Munich, 1975 ; cf. mes réflexions dans l'ouvrage collectif *Diskussion über Hans Küngs K Christsein r*, Mayence, 1976, p. 7-18.

(12) J'ai étudié ces questions de plus près dans une eschatologie, à paraître à Ratisbonne, chez Pustet.

(13) *Ibid.*, p. 85.

et Marc mettent sur le même plan les paroles dites sur le pain et celles dites sur le vin.

En revanche, nous nous écarterons de Schürmann sur un troisième point. La thèse selon laquelle l'eucharistie des temps apostoliques se rattacherait à la communauté de table quotidienne de Jésus avec ses apôtres ne vaut, selon l'exégète d'Erfurt, que pour expliquer l'origine de la structure de la célébration. Mais cette opinion est largement reprise dans une version radicalisée, qui refuse tout caractère fondateur à la dernière cène, et qui fait dériver l'eucharistie, plus ou moins exclusivement, des repas de Jésus avec les pécheurs. L'eucharistie comme l'entendait Jésus est ainsi identifiée à une doctrine strictement luthérienne de la justification comme grâce faite au pécheur ; si l'on ne maintient comme unique fait bien attesté, parmi les traditions sur le Jésus historique, que les repas avec les pécheurs, on est amené à réduire à ce seul aspect l'ensemble de la christologie et de la théologie (14). On obtient alors une représentation de l'eucharistie qui n'a plus rien de commun avec les pratiques des premiers chrétiens : si Paul caractérise la façon dont le pécheur participe à l'eucharistie comme « manger sa propre condamnation » (1 *Corinthiens* 11, 29), et s'il use de l'anathème pour protéger l'eucharistie contre les abus (*ibid.* 16, 22), on voit bien par là qu'il est justement essentiel à l'eucharistie d'être offerte à tous, sans distinction ni condition ; elle est interprétée comme le signe de la grâce de Dieu, qui ne pose pas de conditions, mais s'offre sans détours même aux pécheurs, même aux incroyants — ce qui n'a d'ailleurs plus grand'chose à voir avec la manière dont Luther comprenait l'eucharistie. Le fait que cette thèse radicalisée entre en contradiction avec l'ensemble de ce que le Nouveau Testament transmet sur l'eucharistie en réfute le point de départ : l'eucharistie chrétienne n'a jamais été comprise à partir des repas de Jésus avec les pécheurs, et ne peut pas non plus être considérée comme le prolongement de la communauté de table quotidienne de Jésus avec les siens. On peut faire valoir contre cette dérivation :

a) le caractère festif de l'eucharistie, que Schürmann met lui-même en relief. Le don du vin la rend exceptionnelle et la désigne comme fête. Que, même aux temps apostoliques, l'eucharistie ait été célébrée chaque jour — comme on devrait le déduire de la thèse de Schürmann — n'est attesté par rien. Il nous faut au contraire prendre pour point de départ

(14) Vont dans cette direction divers travaux de E. Fuchs, p. ex. *Das urchristliche Sakramentsverständnis, Schriftenreihe der kirchlich-Theologischen Sozietät in Württemberg*, cahier 8, 1958 ; cf. là-dessus James M. Robinson, *Le kérygme de l'Église et le Jésus de l'histoire*, Labor et Fides, Genève. La conception de l'eucharistie de W. Pannenberg va aussi dans cette direction ; cf. son article (par ailleurs très instructif) « Die Problematik der Abendmahlslehre aus evangelischer Sicht », dans G. Krems - R. Mumm (éd.), *Evangelisch-katholische Abendmahlsgemeinschaft ?*, Ratisbonne - Gottingen, 1971, p. 9-45 ; Pannenberg, *Thesen zur Theologie der Kirche*, Munich, 1970, surtout les thèses 77 et 85, p. 34 et 36.

sa célébration dominicale, comme nous le montre *Apocalypse* 1, 10 (cf. *ibid.* 20, 7 et 1 *Corinthiens* 16, 2) (15).

b) Contre l'idée que l'eucharistie dériverait des repas de Jésus avec les pécheurs, on peut faire valoir le caractère K fermé » de l'eucharistie, qui suit en cela le rituel pascal : de même que le repas pascal est fêté dans une communauté familiale bien définie, de même il y avait dès l'origine des conditions précises d'admission à l'eucharistie ; elle fut dès l'origine célébrée pour ainsi dire dans la communauté familiale de Jésus, et elle a, « à partir de là, édifié l'Église ».

N

OUS voici donc devant une situation qui comporte des nuances remarquables. L'eucharistie chrétienne comme telle n'est pas la répétition de la dernière cène, qui comme telle ne pouvait pas être répétée ; si celle-ci (beaucoup de choses portent encore à le croire) fut un repas pascal, elle s'en distinguait pourtant déjà par sa possibilité d'être répétée : la pâque est une fête solennelle, liée au calendrier lunaire ; l'eucharistie est en revanche célébrée chaque semaine. D'autre part, elle emprunte cependant les éléments essentiels à la tradition de la pâque, à savoir qu'elle demande un aspect de fête et une communauté limitée avec des conditions d'admission précises. Elle commence à se bâtir une forme propre déjà pendant la période apostolique. On pourrait peut-être faire comprendre cette évolution en disant que les gestes eucharistiques furent ôtés au contexte de la pâque et reçurent comme nouveau contexte le « jour du Seigneur », c'est-à-dire le jour de la première rencontre avec le Ressuscité. L'apparition du Ressuscité parmi les siens est le nouveau commencement qui laisse derrière lui le calendrier des fêtes juives, et qui place le don eucharistique dans son nouveau contexte. Dans cette mesure, le dimanche, le premier jour de la semaine (qui vaut comme premier jour de la création en même temps qu'il ouvre la création nouvelle) est le lieu à partir duquel prend figure l'eucharistie, en tant que chrétienne. Le dimanche et l'eucharistie sont originellement liés ; le jour de la Résurrection est l'espace de l'eucharistie (16).

La forme définitive

Dans cette deuxième phase ; nous avons acquis le résultat suivant : l'élément chrétien nouveau s'est dégagé et rassemblé à partir de la cène ;

(15) Ceci ne dit rien contre la pratique de la célébration quotidienne de l'eucharistie, bien attestée en Occident depuis le troisième siècle. Elle put se développer, pour de très bonnes raisons, dès que la liturgie chrétienne eut trouvé sa structure propre — ce qui supposait la liaison avec le dimanche.

(16) On trouve de très importants développements sur le rapport entre l'eucharistie et le dimanche dans J.J. von Allmen et al., *L'eucharistie, Mame*, Tours - Paris, 1970.

il suit un repas normal pris par les apôtres. Les deux apparaissent reliés ensemble par l'idée chrétienne fondamentale de *l'agapè* (charité). La charité réciproque dans la communauté doit fournir l'espace dans lequel s'introduit la charité transformante du Seigneur. Mais cette belle vision ne tint pas dans le développement réel des communautés. Il s'avéra que ce qui avait été conçu comme charité communautaire, comme une manière d'ouvrir la porte au Seigneur, dégénérait en un signe d'égoïsme et devenait impropre à préparer la rencontre avec le Christ. C'est pourquoi Paul procède, en *1 Corinthiens* 11, 22, à la séparation entre le repas où l'on se nourrit et l'eucharistie : « N'avez-vous pas des maisons, pour manger et boire ? ». Cette séparation a dû s'imposer plus ou moins vite. La porte était alors ouverte sur la troisième phase de l'évolution, phase au cours de laquelle s'élabora la structure définitive du sacrement de l'Église (17).

Cette structure est attestée pour la première fois par la lettre de Plin le Jeune à Trajan, qui témoigne de l'usage de célébrer l'eucharistie le matin (18) ; nous trouvons le premier exposé complet de la nouvelle forme chez Justin le Martyr (mort vers 165). Le dimanche matin s'affirme comme le moment réservé par les chrétiens au culte de leur Dieu, et souligne la liaison du culte à l'événement de la Résurrection ; le choix de ce moment rend également définitive la séparation d'avec les racines juives et l'autonomie acquise par l'élément chrétien.

Cette séparation a encore une autre conséquence : aussi longtemps que l'eucharistie était directement rattachée à un repas normal, elle supposait la participation antérieure à la liturgie synagogale de la parole. Les chrétiens s'étaient bien séparés rapidement (même si ce ne fut pas dès l'origine) du sacrifice au temple ; mais ils s'étaient rassemblés sous le portique de Salomon et avaient continué de participer aux lectures et aux prières par lesquelles Israël, dans ses synagogues, rendait un culte à son Dieu. Ils avaient tenté, à l'intérieur de ce culte, de faire comprendre leur interprétation de l'Écriture, c'est-à-dire de l'Ancien Testament, qu'ils rapportaient au Christ, et de référer ainsi sans rupture la parole de la Bible à leur Seigneur (19). L'évangile de Jean marque le moment où cette continuité fut définitivement rompue (20). Il fallut alors créer une liturgie de la parole proprement chrétienne, qui forma avec la célébration eucharistique, naguère elle aussi indépendante, une liturgie chrétienne unifiée. Le schéma liturgique fondamental, tel qu'il se forma ainsi,

(17) Cf. Schürmann, article cité, p. 92, surtout note 77. Sur la problématique théologique de *l'agapè*, voir encore J.J. von Allmen.

(18) Cf. Schürmann, p. 92.

(19) Cf. F. Mussner, « Die Una Sancta nach Apg 2, 42 », dans *Praesentia salutis*, Düsseldorf, 1967, p. 212-222, surtout 221 ; J. Ratzinger, « Auferbaut aus lebendigen Steinen », dans W. Seidel, *Kirche aus lebendigen Steinen*, Mayence, 1975, p. 30-48, surtout 39 et 43, note 12.

(20) Voir à ce sujet R. Leistner, *Antijudaismus im Johannesevangelium* ?, Francfort, 1974.

est exposé dans sa logique interne avec l'histoire des disciples d'Emmaüs (*Luc* 24, 25-31) : d'abord la recherche, à l'écoute de la Sainte Écriture, interprétée et actualisée à partir du Seigneur ressuscité ; puis l'écoute et la compréhension deviennent invitation faite au Seigneur à qui l'on demande de rester ; puis finalement la réponse du Seigneur qui rompt le pain pour ses amis, qui leur offre sa présence et se retire en même temps, pour envoyer les apôtres comme ses messagers. Nous avons là une structure globale cohérente et conséquente, que l'on obtint nécessairement quand l'Église ne put plus participer à la synagogue et qu'elle fut totalement devenue une communauté indépendante, la communauté de ceux qui ont foi au Christ.

La structure qui se forma ainsi (et qui n'est pas seulement devenue la forme normative pour toute évolution liturgique dans la chrétienté, mais doit le rester à cause des exigences essentielles de cette liturgie), ne peut guère être caractérisée par une seule notion. Schürmann parvient lui aussi à ce résultat, même s'il croit devoir séparer, pour résoudre la question de la structure liturgique, liturgie de la parole et liturgie eucharistique au sens étroit, et préférerait parler d'une structure de repas en mouvement. Même s'il suppose — ce qui est douteux — que la liturgie de la parole est exclue de la question, il doit finalement apporter à la notion de structure de repas des restrictions telles qu'il l'abandonne en fait. t *Si nous appelons le processus eucharistique, tel qu'il s'est formé chez Justin, une structure de repas, cela ne nous satisfait pas entièrement s, commence-t-il par dire* (21). Il formule ainsi les deux limites de cette caractérisation. D'une part, la forme du repas serait si fortement stylisée qu'on ne pourrait plus parler d'un repas réel, mais seulement d'un repas « symbolique ». Cette refonte du repas se montre d'une manière très frappante dans l'attitude de ceux qui participent à la célébration eucharistique : tandis qu'ils sont assis pendant la liturgie de la parole, ils sont debout pendant l'acte eucharistique, ce qui ne peut certes pas indiquer que l'on va procéder à un repas normal. Du reste, la prière, *l'eucharistia*, a tellement pris le rôle principal que Schürmann se sent obligé de déclarer la forme du repas non seulement « symbolique », mais encore « déformée » (22).

Il vaut mieux, dans ce cas, abandonner carrément la notion inadéquate de structure de repas. L'élément sur quoi tout repose est *l'eucharistia* ; *comme celle-ci* est une participation à l'action de grâces de Jésus et

(21) Schürmann, *op. cit.*, p. 95.

(22) *Ibid.*, p. 92-95. Une utile comparaison p. 96 s. : « Un grand nombre de paraboles de Jésus contiennent, dans leur partie narrative, un procédé littéraire qui fait que l'image ne « marche » plus, est trop chargée, tourne au paradoxe, au grotesque, à l'in vraisemblable. C'est aussi le point où le contenu caché derrière le récit est tangent à l'image, où la réalité désignée transparait dans l'image et la fait éclater. C'est d'une façon analogue que la structure de repas de l'eucharistie fait transparaitre, par l'exagération de la prière d'action de grâces, ce qu'il y a derrière la structure de repas ». On voit en fait une fois de plus que l'on ne peut en réalité pas parler d'une structure de repas.

qu'elle englobe aussi l'action de grâces pour les dons de la terre, elle suffit à exprimer ce que la liturgie contient vraiment en fait de structure de repas.

L'ANALYSE de l'évolution historique confirme et approfondit ainsi la thèse que Jungmann avait prudemment indiquée en se fondant sur les sources liturgiques ; il s'est en même temps avéré que, en ce qui concerne la détermination de la structure, on doit refuser de lier sans nuance la liturgie chrétienne à la forme de la dernière cène, sans pour autant poser un hiatus entre Jésus et l'Eglise. Le don du Seigneur n'est pas une forme rigide, mais une réalité vivante, ouverte à la croissance historique ; et ce n'est que là où l'on admet cette croissance que l'on entre dans une vraie continuité avec Jésus : au fond du progressisme avide de tout réformer, on trouve, en ce domaine comme si souvent ailleurs, une vision rigide des origines chrétiennes, qui réduit l'histoire à n'être que l'assemblage de morceaux isolés et que rien ne relie en profondeur. Une vision sacramentelle de l'Eglise repose au contraire sur une unité interne de croissance, qui reste fidèle précisément parce qu'elle progresse, et qui unit les époques changeantes de l'histoire dans la puissance de son unique Seigneur et de son don.

Ce côté formel de la question aussi bien que son résultat, qui concerne le contenu, peuvent avoir pour les débats actuels dans l'Eglise une extrême importance. Ainsi, quand on recommence à comprendre que la notion de structure de repas est une simplification historiquement insoutenable, et que l'on voit d'une manière plus exacte que ce que le Seigneur nous a légué est avant tout une *eucharistia*, bien des alternatives contemporaines disparaissent comme d'elles-mêmes. Avant tout, la dangereuse séparation du niveau liturgique et du niveau dogmatique se dissout, sans que l'on fasse disparaître ce que ces deux niveaux ont de propre en les mélangeant indûment : *l'eucharistia* signifie aussi bien le don de la communion, dans lequel le Seigneur devient notre nourriture, qu'elle caractérise l'abandon de Jésus-Christ, qui accomplit son « oui » trinitaire au Père dans le « oui » de la Croix, et, dans ce sacrifice, nous réconcilie tous avec le Père. Entre repas et sacrifice, il n'y a pas d'opposition ; dans le sacrifice nouveau du Seigneur, ils sont liés de telle sorte que nul ne pourra jamais les séparer.

Cardinal Joseph RATZINGER

(traduit de l'allemand par Rémi Brague)

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).

Hans-Urs von BALTHASAR :

Le Verbe se condense

La manière dont le Christ unique se rend présent en chaque eucharistie aide à comprendre comment Jésus, qui a vécu en un lieu et un temps particuliers, peut sauver tous les hommes.

" **LE** Verbe se condense " (ou " se raccourcit ") (" *Ho logos pachynetai* ou *brachynetai* ") : la formule se retrouve d'un bout à l'autre de la patristique grecque. Le Verbe divin, qui, en soi, est de par sa nature spirituelle présent dans tout l'univers qui baigne en lui, épouse en se faisant homme une figure limitée, condensée, imperméable (1). Mais si, pour notre salut, il prend un corps et s'enfonce radicalement dans l'opaque et le dense, ne faudrait-il pas que l'intelligence spirituelle des chrétiens le fasse remonter à son état originel en le résolvant dans l'Esprit ? Une vision chrétienne plénière complètera cette version unilatérale, spiritualiste, en y ajoutant deux autres considérations. D'une part, le chrétien doit accompagner le Verbe de Dieu dans ses *deux* mouvements : il doit condenser et concrétiser le spirituel en l'incarnant authentiquement, et changer la chair en esprit en comprenant plus profondément le sens de l'incarnation (2). Et d'autre part, pour que cela soit possible, il faut concevoir — idée chère en particulier à Grégoire de Nysse — que la chair du Verbe incarné, une fois ressuscitée, est libérée des limites où elle se condensait pour être « mélangée » à l'infinité divine, sans bien sûr perdre son humanité (3).

(1) Cf. Origène, *Des principes* I,2,8 : « Le Fils de Dieu, entré dans la forme abrégée (*brevis-sima*) du corps humain », y fait pourtant connaître « la grandeur immense et invisible du Père ». La formule même remonte à Grégoire de Nazianze (*Sermon sur l'Epiphanie* ; PG 38,313 b). Maxime le Confesseur la commente dans les *Ambigua* (PG 91,1285 c -1288).

(2) Ainsi (d'après Evagre), Maxime le Confesseur, *Centuries gnostiques* II, 37 : « Dans la vie active du chrétien, le Verbe se condense par les vertus ; dans sa vie contemplative, il devient subtil par des pensées spirituelles et redevient ce qu'il était au commencement, Dieu-Verbe » (PG 90,1141 cd).

(3) Il est souvent question, dans la *Réfutation d'Apollinaire*, de ce « mélange », qui ne signifie pas une fusion mutuelle, mais, d'après le vocabulaire stoïcien, une compénétration mutuelle dans laquelle les substances se maintiennent (dans *GNO* III, I, éd. F. Müller, t. 1, 1950).

Ne pourrait-on placer ces idées dans leur pleine et véritable lumière en les pensant dans leur rapport au mystère de l'eucharistie ? Sans celle-ci, l'idée d'un Verbe qui se retire de son amplitude cosmique pour s'enfermer dans un unique corps de chair aurait quelque chose d'effrayant : tous les fragments, tous les pressentiments de la raison cosmique (*logoi spermatikoi*) accessibles aux hommes de tous les pays et de tous les temps se seraient-ils vraiment tellement concentrés et cristallisés dans la personne de Jésus qu'ils ne seraient désormais plus accessibles qu'en elle et nulle part ailleurs ? Comment est-ce possible, car il faut que ce le soit, si Jésus-Christ doit être l'ultime, et par là, la plus universelle et définitive révélation de la sagesse et de l'amour de Dieu le Père ? Comment concilier rétrécissement à une corporalité concrète — « celui qui ne mange pas ma chair et ne boit pas mon sang » (*Jean* 6,53) — et ouverture décidée à l'universel ?

Une autre doctrine patristique, qui se maintint à travers le Moyen-Age, nous fournit la clef pour la solution : puisque le Verbe de

Dieu, éternel et préexistant, prend une figure humaine, cet événement touche et appelle concrètement la nature humaine tout entière, et quiconque y a part (saint Hilaire) (4). « Le Verbe se fait chair » est l'étape définitive du dialogue de Dieu, dans l'Ancienne Alliance, avec un peuple limité : « chair » veut dire homme (en général) ; ce n'est donc que dans sa totalité que l'humanité, dans l'incarnation du Verbe, peut devenir l'interlocutrice de Dieu. Et puisque, déjà au plan naturel, un nouvel homme ne peut naître sans recevoir d'autres hommes ce qui fait l'humanité de l'homme, sans « réciprocité de la conscience », cette loi anthropologique fondamentale se retrouve à un plus haut degré dans le cas de l'incarnation du Verbe divin, lequel reçoit, de façon universelle) la propriété de tous les hommes — et cette propriété de chaque homme, mais avant tout sa manière déficiente, pécheresse, de ne pas mener le dialogue, avec Dieu, de respecter ou de rompre l'alliance de Dieu avec les hommes (5). C'est seulement par cette relation de ce qui est nôtre dans l'Incarnation que l'Alliance entre Dieu et l'homme devient véritablement réciproque ; même si cette assumption, faite, par le Fils de Dieu est la plus pure de toutes les grâces, l'imputera et nous la revaudra pourtant comme un don et uni

(4) Que cette doctrine n'a rien à voir avec du « platonisme » et qu'elle n'est justifiée à partir d'une théologie biblique, Reinh. M. Hubner le montre dans *Die Einheit der Christologie bei Gregor von Nyssa, Untersuchungen zum Ursprung der « physikalischen » Christologie*, Brill, Leyde, 1974.

(5) Maurice Nédoncelle, « Le Moi du Christ et le Moi des hommes à la lumière de la réciprocité des consciences », dans Bouessé-Latour, *Problèmes actuels de Christologie*, Paris, 1965, p. 201-226.

que nous lui aurions accordé, en nous restituant, transformé - dans l'*admirabile commercium* — ce qu'il a reçu de nous (6).

On voit déjà que les fondements de ce qui sera l'eucharistie résident dans l'événement de l'Incarnation. Mais il nous faut encore les dégager de plus près, en regardant l'attitude du Fils, qui *laisse* le Père l'incarner, par l'Esprit Saint. C'est le Père qui veut réconcilier avec lui, dans le Fils, le monde en sa totalité (2 *Corinthiens* 5,18), et qui donc attend de celui qui doit devenir homme quelque chose qui dépasse de loin le pouvoir d'un homme. Même s'il a une authentique volonté de correspondre à ce que le Père demande de lui, le Fils ne peut ainsi, en dernière instance, que — au-delà des forces humaines — se *laisser* mettre à la disposition de la volonté du Père (7). Que Celui qui fut fait homme abandonne tout ce qu'il a aux autres hommes, c'est d'une certaine manière moins important que le fait qu'il se livre et s'abandonne lui-même aux mains du Père qui l'offre, le partage, le disperse à l'infini. C'est seulement parce que le Père lui-même nous invite à sa table eucharistique et fait s'accomplir sur l'humanité du Fils le miracle de la multiplication des pains, que le miracle est, pour l'humanité en sa totalité, définitivement vrai et définitivement accompli.

NOUS l'avons dit : l'abandon de soi dans l'Incarnation est *fondement* de l'eucharistie ; il n'est pas l'eucharistie elle-même. Les conséquences de l'assomption de ce qui est nôtre ne seront tirées jusqu'au bout que dans la Passion : ce n'est qu'à ce moment que l'on voit quelles conséquences a dans la conscience de Jésus l'assomption de la faute universelle, quand il faut en acquitter la dette pour rétablir l'ordre de Dieu. Le Dieu de justice ne regarde pas cette faute, dans celui

qui réprésente l'humanité, pour faire semblant, mais d'une manière toute réelle ; elle est alors tirée au jour, « confessée » (8), chargée de la dette qu'est l'abandon de Dieu, et elle reçoit, dans la résurrection, le pardon universel.

« La conscience de son humanité est faite de toutes nos consciences ; vous me demandez comment cette humanité du Christ n'est point fondue par la chaleur de la fournaise divine, je réponds que ce sont des humanités qui servent d'écran à la sienne ; que, si nous sommes hommes par nous ; qu'il est, à la lettre, le *Fils de l'Homme* ; et que, si la Création est la connaissance parfaite et en la volonté amoureuse du Christ, le Christ est par l'universel aboutissement de toute vie et de tout être créé en lui ». Hilgel du 12.02.1903, dans Marié, *Au coeur de la crise moderniste*, p. 135 s.).

On ne saurait dispenser de croire — ce qui serait nécessaire autrement — que révoquant plus que ce qu'il avait à réaliser activement. Si l'obéissance filiale, ne pas savoir peut être plus important que savoir, dans la foi permet un abandon de soi plus profond.

Adrienne von Speyr, *Die Beichte*, Einsiedeln, Johannes, 1960.

La concentration de la faute sur l'unique « corps qui porte les péchés » (*ho logos pachynetai*; cf. *Jean* 1,29 ; 2 *Corinthiens* 5,14.21 ; *Galates* 3,13 ; *Ephésiens* 2,14-16) est en même temps l'extension à l'universel de cet homme unique, exemplaire et « dernier » (cf. 1 *Corinthiens* 15, 45s.) ; ainsi, sa résurrection signifie aussi bien l'inversion que la suite logique de ce qui a été commencé dans l'Incarnation et dans la Passion : Celui qui « a puissance sur toute chair » (*Jean* 17,2), la puissance de tout assumer en soi, a maintenant la puissance correspondante de se donner à tout ce qu'il a représenté, dans une eucharistie à laquelle aucune limite n'est fixée, ni par l'existence personnelle de Jésus « au ciel » après la Résurrection (9), ni par la transfiguration de toute la Création après la Parousie, car le Fils de Dieu fait homme est pour l'éternité la médiation eucharistique à travers laquelle nous pourrions avoir part à la vie trinitaire de Dieu (10).

Dans la mesure où cette médiation se communique à nous comme quelque chose de suprêmement concret — Jésus en chair et en os —, elle se donne à nous en même temps comme ce qui nous est le plus familier, comme ce qu'il y a de plus élémentaire dans le fait d'être homme, comme ce qui est l'objet de notre plus ardente nostalgie, comme un style d'humanité qui ne constitue plus un écran fini devant l'infini, qu'il faudrait percer pour atteindre ce dernier, mais qui est « le chemin », « la porte » unique (*Jean* 14,6 ; 20,7), et comme une humanité que sa sainteté ne sépare pas éternellement de notre condition pécheresse, mais où, parce que c'est *notre* péché qu'elle a porté nous voyons les traces des clous de ses mains et de ses pieds, et sa plaie au côté —, est fournie la preuve que justement dans ces blessures, nous sommes à l'abri, chez nous pour toujours.

O N ne pourra dire que ceci : l'ultime eucharistie du Fils après la Parousie.— aux « noces de l'agneau » (*Apocalypse* 19,7) — sera un acte d'engendrement et de don de soi in-fini sous tous les rapports, car, à ce moment-là seulement, la fiancée Eglise sera définitivement devenue « épouse de l'agneau » (*ibid.* 21,9).

En attendant, l'eucharistie reste liée au régime sacramentel valable à l'intérieur du temps ; non pas (comme on l'a souvent cru) parce que Jésus aurait à surmonter une distance entre son existence céleste et la manière dont il se rend présent sur terre ; mais parce que nous-mêmes, dans notre existence temporelle, nous avons besoin que nous soient alloués des « temps forts », des événements qui taillent pour ainsi dire

(9) Comme s'il était obligé, à cause de sa présence eucharistique sur terre, de se « déplacer » on ne sait trop comment, ou d'exercer une « action à distance ».

(10) Karl Rahner, « Die ewige Bedeutung der Menschheit Christi für unser Gottesverhältnis » dans *Schriften zur Theologie* III, 1956, p. 47-60.

dans l'écoulement continu du temps des encoches où notre pied puisse s'appuyer dans sa marche vers l'éternité. Il serait stupide et ingrat envers Dieu de vouloir aller au-delà de cette « économie », par exemple parce que le Christ, simplement comme homme transfiguré, serait déjà sans elle présent partout et qu'on pourrait se passer d'une présence eucharistique « particulière ». Autant dire qu'on pourrait se passer d'une absolution sacramentelle, parce que l'absolution est déjà universelle à partir de la Croix ou du baptême, voire parce que la grâce du Christ se rend présente pour tout homme, même non baptisé (de façon « transcendantale »), etc.

Il ne faudra pas, enfin, négliger le caractère trinitaire de l'eucharistie. Le Père est, comme on l'a dit, l'hôte, et le Fils est le repas royal qu'il distribue. Le Fils lui-même lui en rend grâce, et nous le faisons avec lui dans la prière d'action de grâce (*eucharistie*), qui dans le canon de la messe s'adresse exclusivement au Père. Mais c'est l'Esprit qui est, comme toujours, celui qui accomplit, qui rend présent. Il est du même coup celui qui unit : de même qu'il constitue et qu'il annonce l'unité du Père et du Fils dans la disposition qui les fait se donner l'un à l'autre, de même il accomplit l'unification du Christ et de l'Eglise (et la nôtre, dans la mesure où nous sommes membres de l'Eglise). Et de même qu'en Dieu, il est ce qu'il y a de plus subjectif (l'union dans l'amour), et ce qu'il y a de plus objectif (ce qui atteste l'amour entre le Père et le Fils), il est aussi les deux dans cette unification : ce qu'il y a de plus subjectif (l'amour eucharistique de Dieu répandu en nos cœurs, l'Esprit dans lequel, comme frères et membres du Fils, nous crions « Abba, Père »), et ce qu'il y a de plus objectif (car, de même qu'il était la règle divine qui donnait sa forme à l'obéissance du Fils fait homme, il forme maintenant l'ordre sacramentel et liturgique de l'institution ecclésiale, afin de nous communiquer, dans une forme vivante, la vie ainsi formée).

Hans-Urs von BALTHASAR

(Traduit de l'allemand par Brague)

Hans-Urs von Balthasar, né à Lucerne en 1905, prêtre en 1936. Membre associé de l'Institut de France ; membre de la Commission Théologique Internationale. Sa dernière bibliographie (Einsiedeln, Johannes Verlag, 1975) compte 58 pages. Dernières œuvres parues : *Theodramatik*, II, « Die Personen des Spiels, I (Der Mensch in Gott) » (Einsiedeln, Johannes Verlag, 1976) ; en français : *Le complexe anti-romain, Essai sur les structures ecclésiales* (Paris-Québec, Apostolat des Editions et Editions Paulines, 1976) ; *Adrienne vori Speyr et sa mission théologique* (Paris, Apostolat des Editions, 1976).

Albert CHAPELLE :

Le ministère de présidence

Seul le sacrement de l'ordre, où s'exprime le fait que le Christ est la tête du corps ecclésial, permet de présider à la célébration eucharistique.

I. - Caractère sacerdotal du ministère sacramental (1)

1. L'unité de la médiation du Christ

La Parole de Dieu nous rassemble par la médiation salvifique du Seigneur. La « royauté » des chrétiens, leur responsabilité envers le monde, le ministère « prophétique » par lequel ils édifient la cité future pour l'éternité, s'accomplissent dans le Christ, qui leur donne un accès direct à Dieu. Cette médiation assure et oriente leur démarche, attestant ainsi l'efficacité de la Parole pour réaliser la communion de l'humanité en elle-même et avec Dieu. Le ministère ordonné est le témoin et l'instrument de cette Parole divine du Christ et de cette communion dans l'Esprit Saint. En notre monde de péché et de mort, il est plus précisément le sacrement du sacrifice et de la médiation sacerdotale du Verbe incarné, notre Sauveur crucifié dans la chair et glorifié dans l'Esprit, à la louange du Père.

2. L'unité du ministère sacramental de l'Eglise

Le ministère sacerdotal implique, dans toute sa puissance de salut, le ministère de la Parole, et celui-ci n'est jamais autant parole de vie que dans l'Eucharistie (2) ; tout comme le ministère de l'Evangile du Christ implique la puissance de rassembler l'Eglise dans le sacrement de son sacrifice.

Le ministère des prêtres (*sacerdotes*) implique donc la présidence de la communauté, et singulièrement celle de l'assemblée eucharistique (3) ; tout comme

(1) Ces pages sont extraites d'un ouvrage sur le Sacrement de l'Ordre, à paraître prochainement.

(2) Cf. Karl Rahner, « Le premier point de départ théologique d'une recherche pour déterminer l'essence du sacerdoce ministériel », dans *Concilium*, n° 43 (1969), p. 77-82 ; *Serviteurs du Christ, Réflexions sur le sacerdoce d l'heure actuelle*, Paris, 1969.

(3) « Présidence », au sens théologique du terme.

le ministère de gouvernement de la communauté locale ou de l'Eglise particulière (diocèse) implique la proclamation authentique de l'Evangile de Dieu et la présidence de la communauté ecclésiale en acte d'Eglise, c'est-à-dire encore de l'assemblée eucharistique.

Le ministère des prêtres suppose la mission de l'Eglise (4), à la fois évangélisatrice, pastorale et sanctifiante. Il est celui du Bon Pasteur (5) qui donne sa vie pour ses brebis et dont le pastorat s'exerce dans la proclamation de l'Evangile et l'offrande de l'Eucharistie.

Nous ne voyons pas ce qu'on gagnerait à privilégier comme « spécifique » *un* des moments de cette constellation de symboles. Mais nous croyons voir ce qui est perdu à ne pas respecter la surdétermination de ces symboles dans la vie de l'Eglise. En fait, c'est la qualité sacerdotale qui fait problème à certains (6).

3. Mise en cause du sacerdoce ministériel

Cette mise en cause amène à ne déterminer le principe du ministère de l'Eglise que dans l'Eglise et par rapport à ses fidèles. Cela est indispensable, mais insuffisant. Car le principe du ministère n'est ni dans le sacerdoce commun des fidèles, ni dans l'Eglise — particulière ou universelle — mais dans le Christ en Dieu (7). C'est dans le Christ que la réflexion théologique peut discerner le principe d'articulation de la symbolique du ministère sacramental — puisque celui-ci n'est ministère de l'Eglise apostolique qu'en étant sacrement de la consécration et de la mission du Christ. Le Christ est Docteur et Prophète, Prêtre et Pontife, Seigneur et Roi dans son Eglise et pour elle : le sacrement de sa mission implique toutes ces charges. Mais peut-on discerner dans le Christ même un principe d'articulation de ces titres et des autres que lui donnent l'Ecriture et la Tradition de l'Eglise ? C'est ici que nous rejoignons la grande question posée par la méfiance actuelle à l'égard du sacerdoce ministériel.

4. Le sacerdoce du Christ, principe du ministère sacerdotal

Le Christ est notre Grand Prêtre ; il est notre Maître ; il est notre Pasteur. Mais l'unité du Christ n'est pas à chercher dans ses « fonctions » — en ce qu'il est pour nous. Elle réside en ce qu'il est en lui-même, en sa personne : il est per-

(4) Cf. Joseph Ratzinger, « La collégialité épiscopale, Développement théologique », dans *L'Eglise de Vatican II*, t. III, Commentaires, Paris, 1966, p. 763-790.

(5) Cf. Walter Kasper, « Neue Aspekte zum Verständnis des Priesteramtes », dans *Theologisch-pmktische Quartalschrii* t 122 (1974), p. 5 ; V. Vajta, « Le dialogue oecuménique sur le ministère », dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse*, 35 (1975), p. 444.

(6) Il y a là une question sérieuse pour l'oecuménisme, mais d'autres facteurs semblent bien en cause. Cf. J.-M. Tillard, « La " qualité sacerdotale " du ministère chrétien », dans *Nouvelle Revue Théologique*, 95 (1973), p. 481-514.

(7) Il est certes heureux de ne pas spécifier le sacrement de l'Ordre par la seule référence au sacrement de l'Eucharistie, mais celui-ci à toute la vie organique de l'Eglise. Cependant, plusieurs efforts actuels ne cherchent-ils pas le point de départ de la théologie du ministère dans les réalités ecclésiales, sans exprimer à proportion la référence explicite au Christ Jésus dont l'Eglise est le Corps ? La perspective christologique nous paraît devoir être en la matière plus expressément élaborée.

sonnellement le Fils, le Fils du Père, le Verbe de Dieu. C'est dans l'unité de ce qu'il est en soi, pour le Père, que réside le principe d'intégration des divers aspects de sa mission pour notre salut. C'est de même en sa personne que se trouve le principe d'articulation des diverses charges (évangélisatrice, pastorale et sacerdotale) qu'il exerce sacramentellement par les ministres de son Eglise. Or l'acte sacerdotal du Christ indique tout ensemble l'engendrement de Jésus par le Père et l'accueil des frères que Dieu lui a donnés. Cet engendrement et cet accueil ne font qu'un dans l'offrande médiatrice de son sang pour nos péchés — une fois pour toutes. Jésus est notre Grand Prêtre, dont le sacrifice et l'offrande nous donnent accès à Dieu parce qu'il est le Fils unique et le frère universel.

Le sacerdoce et le sacrifice de la Nouvelle Alliance sont confiés par le Christ à son Eglise, à son Eucharistie, sacrement de l'unique sacrifice, et à son ministère, sacrement de l'unique sacerdoce. Dans et par l'Eucharistie, le sacrement de l'Ordre œuvre à la communion filiale et fraternelle que l'Eucharistie du Seigneur réalise et célèbre.

Le sacerdoce de la Nouvelle Alliance se définit dans le Christ, chargé de rassembler en son sang et en son corps qui est l'Eglise la multitude de ses frères qu'il a reçus et réconciliés en étant parmi eux le Fils du Père. Le sacerdoce de la Nouvelle Alliance en laquelle s'accomplit l'Ancienne est sacramentel et véritablement rituel, parce que dans le Christ, et donc dans l'Eglise, il est personnel. Le Christ est notre Prêtre parce qu'il est le Fils unique qui, dans son sang, nous réconcilie en frères avec le Père. L'unique sacrifice et l'unique sacerdoce de Jésus sont une réalité proprement personnelle, filiale et fraternelle. C'est pourquoi, dans le langage de l'Eglise et dans sa dispensation sacramentelle du salut, le sacerdoce de Jésus demeure, en sa nouveauté imprescriptible et permanente, comme le principe d'une concentration symbolique si puissante.

La confession de la fraternité humaine et l'offrande dans l'accès à Dieu expriment conjointement dans l'Esprit Saint le sacerdoce de Jésus ; elles montrent de surcroît comment le sacrement de son action en son Eglise, pour elle et pour le monde, est ministère pastoral. C'est au nom de Jésus, au nom de sa fraternité spirituelle et de sa filiation divine, au nom de son sacerdoce, que le ministère sacramentel est humble service (*diaconia*) et fidèle vigilance (*épiscopè*). Le mystère personnel du Christ nous initie fraternellement à sa filiation divine ; le ministère sacramentel de son sacerdoce y reconnaît la Parole livrée et répandue, à proclamer encore, et la communion infrangible et restaurée, à attester et à toujours servir. Etre sacramentellement ordonné au ministère de la médiation du Christ, c'est devenir celui en qui le Christ est dans l'Esprit Saint parmi les siens le Fils qui accueille et réconcilie ses frères. Etre ordonné dans l'Eglise au ministère sacerdotal de Jésus, c'est être par ses frères et pour eux, en Lui et comme Lui, crucifié comme un esclave pour être libéré et les libérer du mal, comme le Ressuscité à la louange de la gloire.

Telle est la qualité « sacerdotale » éminemment personnelle du ministère des évêques et des prêtres (tous *sacerdotes*) dans l'Eglise de Dieu. Le ministère sacerdotal de l'Eglise est dans l'Eucharistie le ministère sacramentel de l'acte du Christ en son unité pascale et dans l'universalité de la Pentecôte. Le ministère sacerdotal chrétien est sacrement de la médiation personnelle du Fils unique et du Père universel. Dans le sacrement de l'Ordre, le Christ donne ce qu'il repré-

sente et signifie ce qu'il accorde : il introduit le monde par le caractère sacrificiel et sacerdotal du ministère de son Eglise à l'intime de son Coeur, dans l'intimité du Père.

II. - Sacrement de l'Ordre et présidence de l'Eucharistie

Une conclusion est à tirer de cette réflexion sur le ministère sacramentel et sacerdotal de l'Eglise : c'est le lien infrangible de la célébration de l'Eucharistie à l'ordination sacerdotale (8). L'identité sacramentelle de l'unique sacrifice, de l'unique offrande et de l'unique sacerdoce de Jésus est en acte et en œuvre dans le mémorial de l'Eglise, son Eucharistie sacrificielle et son ministère sacerdotal.

1. La célébration de l'Eucharistie dans l'Eglise

La nécessité de l'ordination (presbytérale ou épiscopale) pour la présidence de la célébration eucharistique a été rappelée, entre autres, par l'épiscopat français, à son assemblée de Lourdes en 1973. Ce texte, rédigé dans la perspective d'une réflexion sur le ministère des évêques et des prêtres comme présidence de l'assemblée chrétienne, n'évoque ni la médiation sacrificielle et sacerdotale du Christ, ni par conséquent la qualité sacerdotale du prêtre et de l'évêque, ni le caractère sacramentel de l'ordination. Il suffit déjà cependant à montrer que l'Eucharistie se reçoit dans la communion de l'Eglise apostolique au Christ vivant en son Eglise : en effet, nous est-il dit, l'évêque ou le prêtre ordonné représente le Christ face à la communauté qu'il préside. Il est le signe et l'instrument de l'initiative de Dieu et de son Christ, comme il est dans le Christ témoin de l'accueil fait par l'Eglise au Christ et à son Esprit. C'est là une donnée constitutive de la foi catholique. La mission du prêtre (*sacerdos*) structure et fonde sacramentellement l'assemblée eucharistique, dont la prière ecclésiale est en premier lieu l'Eucharistie de Jésus-Christ.

A ce niveau de réflexion théologique, une question a été posée. En des cas extrêmes, n'y aurait-il pas suppléance possible par des laïcs au ministère sacerdotal dans la célébration eucharistique ? Selon certains, une célébration liturgique de l'Eucharistie (au sens formel du terme ?) pourrait avoir lieu, sous la présidence d'un ministre non ordonné — à condition de respecter dans le fait l'ordination *in voto* (d'intention) de cette célébration à la pleine vérité de l'Eucharistie.

Laissons de côté les difficultés pastorales et spirituelles de cette hypothèse. Doctrinalement, elle contredit la Tradition de l'Eglise. Cette problématique surgit, d'une manière ou d'une autre, à partir du moment où la réflexion sur le ministère sacramentel est « axée principalement sur l'Eglise » sans exprimer suffisamment la référence au Christ, le Fils de Dieu. Dans cette perspective,

(8) Ce point est enseigné par Latran IV, Florence, Trente et Vatican II. « On peut noter la diversité de qualification théologique explicite de différents documents, mais on ne peut pas ne point souligner la continuité de la conviction » (G. Rambaldi, « Sacerdoce du Christ et sacerdoce ministériel », dans *Sacerdoce et célibat*, Louvain-Gembloux, 1971, p. 282, n. 47 ; cf. P. Hacker, « Sacerdoce et Eucharistie à l'heure présente », *ibidem*, p. 257-258).

« on n'est pas surpris... des efforts déployés pour justifier qu'en cas de nécessité, c'est-à-dire quand la vie de l'Eglise demande des actes sacramentels, qu'elle en a besoin et qu'il n'y a pas de prêtre, c'est-à-dire de chrétien explicitement consacré par le sacrement de l'Ordre, l'Eglise puisse agir avec la même efficacité par le moyen d'un autre fidèle choisi ou accepté par elle pour cette occasion, — l'occasion étant à comprendre de façon stricte ou pouvant se prolonger tant que dure une situation anormale dans l'Eglise du Christ » (9).

2. L'Eucharistie, sacrifice du Christ

Une telle position devient intenable dès lors que la mission de l'Eglise se réfléchit plus explicitement comme ministère sacerdotal du Christ-Tête en personne.

La médiation sacerdotale et sacrificielle de Jésus s'exerce en acte et au présent dans et par le mémorial sacramentel de son salut et de son sacerdoce ; ceux-ci sont confiés à son Eglise et, en elle, pour elle, aux hommes consacrés par lui à cette mission. Le ministère sacerdotal configure sacramentellement ces hommes — les prêtres — au sacerdoce de Jésus pour que celui-ci en eux et par eux s'offre personnellement et présentement au Père dans son Eglise pour le salut du monde. Suivant l'économie visible et effective de sa présence actuelle et de son action présente, le Christ agit en personne, dans son Eglise et pour elle, dans les prêtres et par les prêtres qu'il lui a donnés — sans rien se réserver — comme ministres et instruments du mémorial sacramentel de son sacrifice et de son Eucharistie (10).

C'est par son action personnelle que le Christ confie à son Eglise sa présence divine irréductible. Sa médiation sacrificielle et sacerdotale ne s'accomplit présentement, en son éternelle nouveauté et dans la puissance du salut, que dans et par les prêtres sacramentellement ordonnés. C'est en effet dans l'irréversibilité et l'irréductibilité de leur configuration sacramentelle à sa médiation unique, que le Christ notre Prêtre atteste et accorde (en personne et au présent) à son Eglise la médiation vivante — sacerdotale — de son sacrifice et du don de son Esprit. En configurant les prêtres à son sacerdoce une fois pour toutes, le Christ leur a sacramentellement confié une fois pour toutes — et sans réserve — son corps, pour que dans son Esprit ils le rendent présent dans l'oblation de son sacrifice personnel et ecclésial, filial et fraternel. Dans l'économie visible de son Eglise, le Christ lui a donné en ses prêtres l'intégrité de son action sacerdotale.

3. Le sacrifice du Christ et le don de l'Esprit

L'annonce de l'Evangile et la construction — (la conduite) — de l'Eglise s'accomplissent grâce à la présence sacramentelle du Christ en sa personne et en son acte : c'est dans le mémorial sacramentel de son sacrifice et de son sacerdoce que Jésus en personne donne maintenant à son Eglise l'Esprit Saint de la commu-

nion divine. Les sacrements de son Eucharistie sacrificielle et de son sacerdoce ministériel ne se divisent pas plus dans l'histoire que sa personne vivante et son action vivifiante dans l'éternité.

L'autorité du Christ glorifié sur son Corps (qu'il rassemble, sanctifie et dirige) ne s'exerce que dans l'éternel accomplissement de son oeuvre, dans l'accomplissement sacrificiel de sa médiation sacerdotale. Ainsi en a-t-il été, ainsi en est-il une fois pour toutes dans l'Eglise et l'Esprit Saint. Livré pour son Eglise, le Christ se l'est acquise pour toujours : im-maculée et sainte en Marie déjà. Livré une fois pour toutes et à jamais en son Eucharistie, le Christ donne à son Eglise d'accueillir visiblement son Esprit en le recevant visiblement et réellement de Lui dans le sacrement de son sacrifice. Il s'est livré à son Eglise en son Eucharistie, jusque dans le geste sacrificiel de son sacerdoce. Livré une fois pour toutes et sans réserve en ceux et par ceux que son Eglise lui a présentés pour qu'il les configure sacramentellement à son propre geste sacerdotal, il donne à son Eglise de pouvoir à jamais compter sur ses prêtres et de recevoir d'eux, et d'eux seuls, le geste visible et fécond de son offrande eucharistique.

4. L'unité de l'économie sacramentaire

Il n'est pas possible de dissocier dans la dispensation visible du salut le sacrement de l'Eucharistie et le sacrement du sacerdoce ministériel. Ce serait instituer une rupture dans le don de Dieu, comme si le Christ ne s'était pas lié à jamais et sans reste à son Eglise, à son Eucharistie et à son ministère sacerdotal pour donner au monde l'Esprit de Dieu.

Il est vain d'invoquer l'Esprit Saint pour s suppléer » au ministère sacerdotal sacramentellement ordonné. C'est dans le ministère sacerdotal de son Eglise que Jésus crucifié accomplit à jamais l'éternelle nouveauté de sa Croix : l'Esprit ne se donne que là où Jésus est livré. L'Esprit nous est accordé dans le témoignage des signes visibles que le Verbe glorifié donne de sa présence. Ce don n'est pas mesuré par la visibilité de la figure, mais il ne se livre pas sans référence à lui et il n'y supplée pas.

Dieu connaît l'urgent besoin pour notre salut du don de la grâce et de l'Esprit, de la réconciliation et de la communion. Celles-ci nous sont données dans l'Eglise, son Eucharistie et son ministère, sans commune mesure avec la visibilité de ces signes humiliés de l'humilité du crucifié. Sous peine de perdre coeur, il nous faut respecter, dans l'adoration et l'action de grâce, la pénurie peut-être des signes donnés à une communauté ecclésiale, — qui est l'Eglise quand elle accepte en son humiliation de faire mémoire de l'Eglise et de son économie sacramentelle. Dans cette mémoire, l'Esprit lui est donné pour sa sainteté et sa béatitude, non pour suppléer à la visibilité des signes sacramentels de la présence et de l'action de Jésus-Christ. Si manquent ces témoins, c'est toujours par notre péché (pas nécessairement de la communauté qui reçoit la grâce rédemptrice de souffrir de cette carence). Pécheurs, la tendresse miséricordieuse de notre Dieu et Sauveur Jésus-Christ nous rejoint aussi dans l'absence de signes sacramentels.

Le respect de l'humble effacement du Christ humilié (dans la chair et dans les visibles pénuries de son Eglise) est reconnaissance de la miséricordieuse bonté de Dieu par son Fils en son Esprit pour ceux qui l'aiment en se pardonnant les

(9) G. Rambaldi, *op. cit.*, p. 289 et 290. L'auteur n'accepte pas cette position (cf. p. 291, n. 69, qui renvoie aux p. 282-285).

(10) Cf. P. P. Hacker, *op. cit.*, p. 245-246.

uns les autres. C'est pourquoi il faut récuser toute hypothèse ou toute pratique qui s'imagineraient pouvoir suppléer aux déficiences de la visibilité effective du sacerdoce du Christ. Ce serait meurtrir le visage de la vocation sacerdotale et inscrire en fait une rupture, un irrespect et une méconnaissance de plus dans l'économie sacramentaire de l'Eglise.

L'Esprit de Dieu et le don de Jésus à son Eglise sont nôtres dans les sacrements. La célébration de ceux-ci ne mesure pas la venue du Seigneur et le don de son Esprit (*Deus non alligatur sacramentis*). Le Père de toute miséricorde les envoie à son Eglise : celle-ci rend grâce dans l'humble respect du Christ, dont elle a humilié la présence visible, et dans l'espérance vivante de l'Esprit — qui lui est livré par le Crucifié en gloire.

Albert CHAPELLE, s j.

Albert Chapelle, né en 1929. Entre dans la Compagnie de Jésus en 1946. Etudes de philosophie et de théologie à Eegenhoven-Louvain et Fribourg-en-Brisgau. Docteur en philosophie et en théologie. Professeur à l'Institut d'Etudes Théologiques de Bruxelles. A publié : *L'Ontologie phénoménologique de Heidegger* (1962) ; *Hegel et la religion*, 4 vol. (1963, 1967, 1971) ; *Sexualité et sainteté* (1977).

Après Catholique (d'Hans-Urs von BALTHASAR) et Contemplation, Croissance de l'Eglise (du cardinal Jean DANIELOU, la collection COMMUN/O-FAYARD va publier à l'automne 1977 Le Dieu de Jésus-Christ (du cardinal Joseph RATZ/NGER) et La confession de la foi (par un collectif dirigé par Claude BRUAIRE). En vente chez votre libraire habituel.

Paul TOINET :

Les exigences de l'intercommunion

Le légitime désir d'intercommunion oecuménique n'est authentique que s'il se fait une idée assez haute de l'Eglise et de l'eucharistie.

CHRÉTIENS encore séparés au sujet de la foi, et notamment de la foi eucharistique, nous lisons et aimons en commun des textes bibliques attestant la vérité de la foi, la vérité de l'Eucharistie, et donc aussi celle de l'Eglise. Ces textes nous parlent d'unité, et jamais n'autorisent la division. Ainsi : x La coupe de bénédiction que nous bénissons, n'est-elle pas communion au sang du Christ ? Le pain que nous rompons n'est-il pas communion au corps du Christ ? Parce qu'il n'y a qu'un pain, à plusieurs nous ne sommes qu'un corps, car tous nous participons à ce pain unique » (1).

Mais un texte comme celui-la renvoie à un « corps de textes », à un *corpus scripturarum* résistant à toute tentative faite pour le diviser. Nulle parole de l'Ecriture qui n'exige, pour être comprise, son intégration à la totalité de l'indivisible Parole de révélation. Et de plus, parce que le corps des Ecritures se forme et demeure nécessairement au sein de l'unique Eglise suscitée ici-bas par l'action commune du Père, du Fils et de l'Esprit, il n'y aura aucune possibilité de saisir en vérité l'identité de ce corps et de ses parties, à moins de demeurer soi-même là où, dans l'Eglise, le sens s'articule, c'est-à-dire au coeur de la Tradition catholique. Et à supposer — c'est pour les catholiques une certitude de foi — que l'Eglise soit pourvue d'un organe apostolique de compréhension et de prédication authentiques du mystère d'unité, c'est nécessairement de cet organe qu'il faudra attendre l'énoncé de ce mystère. Au centre de celui-ci, l'Eucharistie du Seigneur. Elle procède de l'unité des Trois, et à cette unité elle achemine le peuple voyageur des chrétiens. Mais voici que ces chrétiens, ferment d'unité pour le monde, sont gravement divisés au sujet de l'unité ecclésiale, et de l'Eucharistie en laquelle l'unité s'accomplit. Alors, que penser et que faire ? Telle est la question oecuménique en ce qu'elle a d'essentiel.

Que penser et que faire ? D'abord prendre au sérieux et prendre à coeur le scandale ainsi rencontré, là précisément où devraient se vivre la paix et l'amour reçus de Dieu en Jésus-Christ. Ensuite, dans la souffrance du repentir, confesser le péché de division, mais sans renoncer jamais à *penser* rigoureusement l'origine de la division et les conditions du retour à l'unité. Ne pas se substituer à Dieu pour abolir l'obstacle, mais entrer fidèlement, humblement, sacrificiellement, dans le dessein oecuménique du Père, du Fils et de l'Esprit. Ce dessein concerne la guérison de la blessure survenue en profondeur à la Sainte Eglise, et spécialement de la frustration dont pâtissent tant de baptisés en désir impuissant d'eucharistie catholique. Enfin, prier pour ce qui demeure impossible aux hommes soit miséricordieusement et comme miraculeusement accordé par Dieu à la prière des pauvres que nous devons apprendre tous à devenir.

Tel est l'esprit de la réflexion proposée ici. Quant aux points abordés, de manière nécessairement bien hâtive, ils seront les suivants : d'abord les conditions d'une juste perception chrétienne du mal constitué par la division des chrétiens relativement à l'Eucharistie. En second lieu : quels moyens sont pris aujourd'hui, et avec quels effets, en vue de hâter l'événement d'une célébration qui rassemblerait dans l'unité l'ensemble des baptisés ? Enfin : des succès et des échecs rencontrés là où se manifeste activement cette préoccupation oecuménique, quels enseignements tirer qui permettraient de mieux comprendre ce qui est en cause en tout cela, et d'aboutir à une meilleure épiphanie de l'unité catholique ?

I. Qu'est-ce que « prendre conscience » du scandale des divisions ?

Voilà une question préalable dont plus d'un chrétien sera porté à juger qu'elle est superflue et dangereuse, bonne tout juste à compliquer un problème déjà suffisamment embrouillé. Je la maintiens pourtant, et j'essaie d'en suggérer l'importance et l'enjeu.

Thème trop facile — du moins dans l'exploitation que beaucoup sont tentés d'en faire — que celui de la division comme signe de non-vérité. Thème auquel certains recourent déjà à l'encontre des chrétiens, et même plus généralement à l'encontre des adeptes des religions positives. Celles-ci ne constituent-elles pas un objet de discorde entre les hommes ? Ne s'est-on pas séculièrement et dévotement entretenu au nom de Dieu ? Dès lors, si quelque religion est concevable, qui pacifierait et unirait, ne sera-ce pas nécessairement une religion de type inédit ? Synchrétisme éclairé, philanthropique, conforme aux exigences d'un âge nouveau de l'humanité... Contre ce synchrétisme supérieur, nul ne sera fondé à élever une critique : ce serait retomber aux fanatismes du passé.

Telle est la thèse religieuse, et supposée ouverte et tolérante. Il arrive'aujourd'hui à des chrétiens de la faire leur, à l'adresse d'autrui. Mais que vaut-elle ? Certes, l'idée que toute division renvoie à un passé défunt, et que l'avenir est en attente d'unité, ne peut être tenu *a priori* pour fausse. Tout dépend de la manière dont chacun l'entend et s'applique à la justifier. En sa forme abstraite, elle ne dit rien de très éclairant ni de très utile, faute de se comprendre elle-même. Elle repose sur une ignorance bien-pensante de « ce qu'il y a dans l'homme ». Aussi son triomphalisme apparaît-il fort suspect. Et c'est le cas, éminemment, lorsque

le niveau d'un certain oecuménisme chrétien ne dépasse guère, dans l'ordre de la réflexion, celui d'une médiocre lapalissade se donnant un air de compétence théologique et de zèle péremptoire. Plutôt que de fournir ici un échantillonnage, rappelons quelques données sérieuses de l'expérience ecclésiale vraie touchant le mal de division.

Comme tout mal de nature morale, l'état de division comporte un aspect actif et un aspect passif ou subi. Ni pour les individus ni pour les communautés ecclésiales, un dosage précis ne peut en être fait. Lorsqu'un homme *né* de la race d'Adam cherche à s'accomplir comme personne, c'est nécessairement en un contexte collectif où s'entremêlent éléments favorables et défavorables. De cela, on ne conclura pas que ce contexte serait partout et pour tous également favorable ou défavorable. En ce qui concerne la condition ecclésiale, on en conclura plutôt que le lieu de la meilleure et plus intégrale vérité doit être objet de recherche, et les voies qui y conduisent objet de vérification systématique. L'enjeu vaut bien qu'on s'y applique. Plus complexes apparaîtront les données du problème, plus aussi il y aura de raisons de mettre en oeuvre les plus sûrs moyens d'aboutir.

Ceux-ci ne sauraient être simplement humains. La nature même de ce qui est en cause — la vérité et le salut de Dieu — s'y oppose ; car Dieu seul est en mesure de dévoiler son propre mystère. Mystère de son être et de son action aux secrètes profondeurs de l'histoire humaine. Prétendre soumettre les pensées et les voies de la Sagesse éternelle, si élevées au-dessus des pensées et des voies humaines (2), à un examen de passage devant quelque jury ecclésiastique ou laïque omniscient, ce serait déjà manquer de sens du ridicule, entre autres manques. Or, c'est ce qui se passe assez souvent, surtout là où est refusée l'idée d'une autorité apostolique divinement instituée pour se prononcer au nom de l'Esprit Saint. Selon la foi catholique, c'est pourtant ainsi que Dieu a librement disposé l'économie de son salut. En confiant à l'Eglise une telle responsabilité magistérielle, et en exigeant que celle-ci soit acceptée dans la foi, comme l'ensemble du mystère.

L'E mal de division appartient au mystère de l'unité divine, étant son négatif à surmonter par méthode de rédemption pascale. Ce qu'on nomme couramment le « scandale » des divisions intra-chrétiennes doit être tenu, assurément, pour un scandale : pierre d'achoppement pour la foi de beaucoup. Le Seigneur n'a-t-il pas voulu que l'unité de ses disciples soit le signe authentifiant leur mission devant les hommes, et donc aussi la sienne, en provenance du Père ? Seulement, s'il y a scandale, c'est d'abord par l'effet d'un péché contre Dieu, dont les répercussions jusqu'à l'intime de l'histoire dite profane seront quasi illimitées. Ce dont il importe de prendre conscience, c'est donc d'abord de l'essence cachée du péché situé aux origines des ruptures phénoménalement repérables. Souvent, on se débat et l'on argumente sur fond de situation culpabilisante : moyen assuré de manquer la perception théologique vraie du mal. L'on se dit : il devrait y avoir unité, et voici que les disciples du Seigneur se sont,

(2) Cf. *Isaïe* 55, 8-9.

au cours de l'histoire chrétienne, opposés jusqu'à la rupture. Et l'on sous-entend : que n'étaient-ils éclairés et tolérants comme nous le sommes devenus ! Ce sous-entendu trahit quelque méconnaissance de la question.

Certes, le mal apparaît grand et douloureux à ce niveau de perception, mais combien plus grand, et méconnu, en son principe. Car tout provient d'un refus d'obéissance dans la foi, et d'un refus d'amour. Les choses se passèrent ainsi déjà lors de la tentation en Eden, et ainsi tout au long de l'histoire du peuple de l'Alliance. Le mal de division a toujours résulté d'un refus opposé par l'homme au dessein déconcertant de l'Amour créateur et te-créateur d'unité.

Nous rejoignons ainsi le fond de la théologie du péché. Celle-ci constate que la perception et l'intelligence du péché par l'homme pécheur suppose un don de grâce, et la lumière de l'Esprit Saint l'introduisant dans la vérité de Dieu. Trop souvent, ce que nous désignons comme un sens du péché ou du mal ne l'est que très imparfaitement, car il ne s'agit pas d'une vue proprement théologique et surnaturelle, mais d'abord d'un certain malaise subjectif éprouvé en conséquence d'un état de refus de l'autorité aimante du Père. Ainsi, en ce qui concerne le scandale des divisions entre chrétiens : ce que l'on en ressent, ce que l'on en dit théoriquement et pratiquement, se tient à un niveau second. Les virtualités décisives du refus d'unité, son opposition à l'Amour divin disposant l'Eglise pour le salut du monde, ne sont pas discernées vraiment. Aussi, les arguments avancés et les moyens employés en vue de provoquer une « prise de conscience oecuménique » chez les chrétiens, obéissent davantage, en bien des cas, à la logique de l'échec et de la culpabilité qu'à celle de la repentance devant Dieu. Celle-ci proviendrait de la contemplation de Celui que nous avons transpercé (3). Il ne faut pas dire, certes, que dans la prise de conscience ainsi proposée rien ne correspond aux exigences authentiques de la foi, de l'espérance et de la charité : ce serait méconnaître le travail intérieur de la grâce, la sincérité de tant de chrétiens encore embarrassés d'idées trop humaines, et l'efficacité de la prière adressée pour eux par l'Eglise à son Seigneur. Rien n'est aussi simple dans les relations entre Dieu et l'homme pécheur et grâcié.

Reste que les procédés courants de la « conscientisation » ne sont pas identiques au processus de conversion. Seule la conversion suscite à l'intime du sujet une lumière proportionnée à l'exigence divine d'unité. En dernière instance, elle se fonde toujours sur la découverte bouleversante que « l'Amour n'est pas aimé », et qu'en nous le péché ne cesse de crucifier notre Sauveur, lequel se livre « pour rassembler dans l'unité les enfants de Dieu dispersés » (4). Il est assez évident que maintes argumentations et exhortations en faveur de la conversion « oecuménique », voire « confessionnelle », sont fort éloignées de telles motivations spirituelles. Il arrive même qu'elles en prennent le contrepied. On s'affaire donc à « conscientiser » les chrétiens dans l'intention de les conduire à reconnaître une unité chrétienne supposée déjà vécue par eux et correctement comprise par les « spécialistes en relations oecuméniques ». Seule l'inertie de l'Eglise « officielle », prisonnière orgueilleuse et aveugle de problématiques doctrinales

(3) Cf. Zacharie 12,10 ; Jean 19, 33-38 ; Apocalypse 1, 7.

(4) Cf. Jean 11, 52.

révolues, retarderait la reconnaissance de « l'unité-déjà-là ». Juger ainsi de ce que devrait être la « prise de conscience » des divisions chrétiennes, c'est parfois donner la preuve d'un zèle sincère et mal éclairé et d'une angoisse explicable, mais non point correspondre objectivement aux impératifs de la vérité et de l'amour. L'inconscience peut militer ainsi en vue de déterminer dans l'Eglise une « prise de conscience ». Et la fausse reconnaissance d'une unité imaginée en termes d'utopie empêche de percevoir dans la foi l'essence véritable de l'unité catholique.

II. Vérité et illusions de la volonté d'unité eucharistique

Ce qui vient d'être dit a une portée générale, et ne suffit pas à juger concrètement de ce qui stagne, progresse, régresse ou se fourvoie dans le cœur et l'esprit des chrétiens sur le point de l'idéal et des réalisations oecuméniques actuels. Définissant le mouvement oecuménique moins comme une organisation que comme une idée-force, voyons en lui la réponse active, souvent tâtonnante, des chrétiens encore séparés, à la volonté du Christ pasteur et de l'Esprit Saint qui travaille à rassembler le troupeau en un bercail unique. Quiconque « aime l'avènement du Seigneur » (5) comprend qu'une préoccupation de cette sorte est aujourd'hui essentielle. Tous les temps ne sont pas concernés de la même manière par l'urgence de certaines tâches d'Eglise, en soi permanentes. Pour diverses raisons, notre temps est celui où l'urgence de la recomposition de l'unité blessée (*unitatis redintegratio*) s'impose, afin que le monde croie (6). Le second Concile du Vatican a manifesté non pas seulement en ses textes relatifs aux rapports avec les non-catholiques, mais encore dans l'ensemble de son œuvre doctrinale, l'importance de la dimension oecuménique des questions dogmatiques, morales, pastorales. D'ailleurs, pour quiconque réfléchit aujourd'hui sérieusement à la mission de l'Eglise dans le monde, il devient évident que la confession chrétienne de la Vérité ne saurait se désintéresser, sans grave dommage pour tous, des conditions oecuméniques de retour à une fidélité doctrinale unanime.

Cependant, il s'en faut de beaucoup que ceux qui partagent cette conviction de principe soient tous en état de la justifier et de rendre possible l'unité espérée. Il est vrai que l'Eglise catholique s'est exprimée là-dessus avec netteté et tact. Elle l'a fait notamment au Concile Vatican II, en particulier dans le décret *Unitatis redintegratio*, et elle continue de le faire en toutes sortes d'occasions. Elle s'efforce d'apporter, en restant fidèle à elle-même, sa collaboration exigeante à l'effort des autres chrétiens qui, sans partager intégralement sa foi, sont en recherche d'unité, et s'intéressent de plus en plus à ce qui vient de Rome. Mais les obstacles à surmonter par elle et par ses partenaires sont, pour diverses raisons, considérables et toujours renaissants lorsqu'il s'agit de s'accorder en vérité sur ce qui doit être tenu et confessé ensemble.

Or, au premier rang des convictions plus ou moins communes aux chrétiens encore séparés, il y a celle-ci : entre les requêtes d'unité partout formulées, d'une

(5) Cf. 2 Timothée 3,8.

(6) Cf. Jean 17, 21.

part, et la doctrine et la pratique de l'Eucharistie, d'autre part, existe un lien très étroit. D'une certaine manière, ils sont d'accord pour estimer que leur désaccord en ce domaine est particulièrement scandaleux, et retarde de manière décisive l'avènement de l'unité chrétienne. C'est donc que leur accord aussi serait décisif. Or ici les points d'interrogation et de dissentiment sont connus. Ils ne concernent pas de l'accessoire, mais du fondamental. De proche en proche, ils renvoient au tout du mystère. Ainsi : quel est le sens divin et quel est *l'être* du mémorial sacré que le Christ laissa à son Eglise avec ordre de le célébrer jusqu'à la Parousie ? Qu'est-ce que « rappeler » la mort du Seigneur et sa résurrection selon un mode sacramentel ? Quelle réalité de présence faut-il reconnaître, « conformément aux Ecritures », là où, au cœur de la célébration, les paroles consécatoires sont prononcées, et l'Esprit Saint invoqué pour la « merveilleuse conversion » du pain et du vin au corps et au sang du Christ ? Qui dans l'assemblée a reçu mission et pouvoir de consacrer, de par l'autorité même de Dieu ? Comment l'Eglise doit-elle comprendre le caractère « sacrificiel » de cette eucharistie où elle-même s'offre dans l'offrande de son Rédempteur ? Bref, quel rapport entre l'Eucharistie, l'Eglise, et dans l'Eglise le Sacerdoce ministériel requis pour l'Eucharistie ?

UTANT de questions sur lesquelles l'Eglise catholique a toujours main-

A tenu des positions doctrinales très fermes, compte tenu des processus du développement théologique de l'expression de sa foi eucharistique. Il est inexact de laisser entendre que les « variantes » adoptées par les réformateurs du XVI^e siècle auraient eu quelque fondement à l'intérieur de la confession de foi catholique antérieure. Inexact également de parler *d'une* doctrine eucharistique de « l'Eglise protestante », comme si les communautés issues de la Réforme n'avaient pas, depuis quatre siècles et demi, connu sur ce point de doctrine toutes sortes de variations. Quant à la justification des refus opposés à la doctrine catholique de l'Eucharistie au nom de la vérité de la Parole de Dieu, elle ne pourrait échapper à la critique exégétique et théologique que si elle réussissait à se fonder sur une critique plus pertinente des positions catholiques. On devine dès lors quelles pentes doivent être remontées pour que soit reçue unanimement par les chrétiens une compréhension de l'Eucharistie et de l'Eglise dont on a répété de génération en génération, depuis la Réforme, qu'elle est en opposition avec la Révélation.

Du côté de l'Eglise d'Orient momentanément séparée de Rome, l'ancienne doctrine et la vénérable pratique se sont, par contre, maintenues telles qu'aux origines apostoliques. S'il existe un certain contentieux eucharistique entre l'Eglise de Rome et les sœurs d'Orient, celui-ci est très délimitable, ne remettant pas en cause la validité d'une célébration dont les ministres ont été régulièrement ordonnés, mis à part le problème de juridiction. C'est seulement par le biais des controverses touchant à d'autres points de foi, et notamment à la nature et à l'exercice du ministère des Papes successeurs de Pierre, qu'entre l'Occident et l'Orient la relation de l'Eglise à l'Eucharistie peut provoquer la discussion. La divergence ne survient qu'à l'occasion du débat concernant l'autorité de l'évêque

de Rome au sein du Collège épiscopal auquel revient la garde et la célébration des saints mystères.

Du côté de la Réforme, c'est bien, par contre, le cœur de la foi eucharistique qui s'est trouvé atteint, à travers la négation du pouvoir d'ordre. Du point de vue de l'Eglise catholique, ceux qui sont désignés comme « pasteurs », et même comme « évêques », au service des communautés réformées, sont en réalité des laïcs chrétiens sans pouvoir ni droit ecclésiastique en matière eucharistique. On n'en conclura pas qu'accomplie de bonne foi et religieusement, la prière de la « sainte cène » serait sans valeur aucune pour ceux qui pensent posséder en elle le mémorial authentique du Seigneur (7). Mais l'Eglise catholique, elle, trahirait la vérité divine de l'Eucharistie si elle partageait ce point de vue protestant. Elle ne reconnaît nullement dans la cène célébrée sous la présidence du pasteur le vrai sacrement qu'elle-même accomplit dans la continuité des apôtres, moyennant transmission ininterrompue du pouvoir d'ordre. A ses yeux, et selon un jugement où il y va de l'intégrité de sa foi, « pasteurs » ou « évêques » protestants ne se tiennent pas dans la chaîne de la succession apostolique. Certes, eux-mêmes, cherchant à adapter leur situation de fait au « modèle » catholique jadis et encore rejeté, se persuadent que la succession apostolique leur est aussi donnée. Ils affirment qu'elle consiste essentiellement dans la fidélité de « toute Eglise » à la « vérité évangélique ». En quoi ils présumant, contre le jugement et de l'Eglise catholique et de l'Eglise orthodoxe d'Orient, qu'à défaut de pouvoir d'ordre (secondaire à leurs yeux), les Réformés ont maintenu et même restitué la doctrine apostolique. Le Nouveau Testament serait là, selon eux, pour en témoigner, Le malentendu est, on le voit, plus grave que certains ne veulent l'admettre.

Une question relativement moins grave, mais plus obscure à certains égards, se pose au sujet de l'Eglise d'Angleterre. En dépit de la rupture consommée avec Rome au XVI^e siècle, l'anglicanisme s'est convaincu de la nécessité de maintenir en lui le principe épiscopal, à l'encontre des influences calvinistes et luthériennes. La réalité du pouvoir d'ordre subsiste-t-elle en lui malgré la soustraction de sa hiérarchie à l'autorité du Saint-Siège romain ? C'est là une question délicate, sur laquelle les débats ne sont pas clos. Seul le Siège apostolique pourra prononcer en cette affaire un jugement définitif, une fois que les conversations doctrinales actuellement en cours (très officiellement) auront fait apparaître des convergences suffisamment explicites. Les progrès réalisés dans les relations avec l'Eglise d'Angleterre depuis quelques dizaines d'années, et surtout dans le sillage du récent Concile, sont encourageants. Tout n'a pourtant pas été clarifié en ce qui regarde la doctrine de l'Eucharistie dans son rapport au ministère aposto-

(7) Sur la nature et les limites de l'acte religieux constitué par la cène protestante, le décret *Unitatis reintegratio* s'exprime ainsi : « Certes, les communautés ecclésiales séparées de nous n'ont pas avec nous la pleine unité dérivant du baptême, et nous croyons, surtout par la suite de l'absence du sacrement de l'ordre, qu'elles n'ont pas conservé toute la réalité propre au mystère eucharistique. Néanmoins, en célébrant à la sainte Cène le mémorial de la mort et de la résurrection du Seigneur, elles professent que la vie consiste en la communion au Christ et elles attendent son retour glorieux » (paragraphe 22) ; — « Par ailleurs, leur culte comporte plus d'une fois des éléments remarquables de l'antique liturgie commune » (paragraphe 23).

ligue. Mais il y a lieu de constater qu'à l'heure actuelle, dans les milieux anglicans « catholicisants », le principe de la primauté romaine est mieux compris, et envisagé avec plus de faveur qu'en bien des milieux orthodoxes (8).

Si l'on considère maintenant l'ensemble des « esquisses d'accord » (9), qui tendent à se multiplier entre théologiens catholiques, anglicans, protestants, au sujet de la doctrine de l'Eucharistie et des ministères, les plus sérieux discernements s'imposent. Mis à part les cas où l'initiative des confrontations revient à la hiérarchie, ce qui se présente hâtivement comme « accord » n'engage guère que des signataires sans mandat précis. C'est le cas, en particulier, pour les trois « accords » ou « éléments d'accord entre catholiques et protestants » publiés par le « groupe des Dombes » (10). Leur poids est moindre que ne le supposent les voix de la renommée. Sans méconnaître la difficulté propre à ce genre de confrontation, et les inévitables approximations de tous travaux d'approche, je serais personnellement assez sévère face aux équivoques graves apparemment entérinées par les signataires catholiques. Celles qui *semblent* évitées, lorsqu'il est question de la doctrine de l'Eucharistie, réapparaissent dès qu'est posée la question des ministères, que l'on tient absolument à « réconcilier ». Mais s'est-on assuré que l'Esprit Saint exige qu'ils le soient ?

A l'encontre du jugement de l'Eglise catholique, on présuppose systématiquement que les divers types de communautés réformées, désignées chaque fois comme « Eglise » (et cela contre l'enseignement de Vatican II) (11), disposent

(8) On pourra lire ce texte, avec un commentaire critique autorisé, bienveillant et rigoureux du P. Dumont, o.p., dans le n° 1713 de la *Documentation catholique*, p. 118-130. Voir également les propos tenus par le Pape Paul VI et par l'Archevêque de Cantorbéry lors d'une récente visite de celui-ci à Rome, dans *Documentation catholique*, n° 1720, p. 457-463.

(9) Ce terme positif et pourtant réservé est employé par le Pape Paul VI dans une allocution au *Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens*, 12 novembre 1976. Texte dans *Documentation catholique*, n° 1709, p. 1001-1002. D'une manière générale, le Saint-Père s'exprime, en matière oecuménique, avec un souci de grande rigueur allié à un tact psychologique qui n'exclut pas la fermeté, et cela dès sa première encyclique : *Ecclesiam suam*, n° 113-117.

(10) Les accords des Dombes, compte-rendu d'échanges entre catholiques et protestants dans le cadre de l'Abbaye cistercienne de Notre-Dame des Dombes, ont été publiés par les Presses de Taizé. Le texte le plus récent, sur le ministère épiscopal se trouve dans le n° 1711 de la *Documentation catholique*, p. 10-18. Assez nombreux sont les documents plus ou moins officiels ou officieux, et aussi privés, qui touchent aujourd'hui à l'oecuménisme, et spécialement les conversations au sujet de l'Eucharistie et des ministères qui lui sont liés. Impossible d'en donner une idée d'ensemble, tant est considérable la diversité des circonstances et inégales la compétence et la justesse doctrinales. En tenant compte de commentaires théologiques plus ou moins autorisés, je relève, dans la *Documentation catholique* des années 1970-1976 (inclus), 48 textes faciles à consulter.

(11) Si l'utilisation du terme Eglise (particulière) pour désigner les églises qui ont gardé une structure épiscopale valide va de soi, il n'en est pas de même pour les communautés de chrétiens qui ne disposent plus d'une telle structure. Elles ne sont pas des églises au sens plénier du terme. Et c'est pourquoi les textes de Vatican II leur réservent l'appellation de

(fin de la note page suivante)

d'un ministère doctrinal et sacramental presque régulier, et en tout cas aisément régularisable par voie de « réconciliation » et de « conversion confessionnelle » : concepts indéfendables en rigueur de termes. Et parce que, finalement, toute entente au sujet du réalisme eucharistique se trouve suspendue à la doctrine professée au sujet de l'Eglise et de son sacerdoce, on risque de créer, par certaines publications prématurées et trop peu fondées en doctrine, des illusions et des revendications dont pâtira le travail oecuménique lui-même. Car il ne suffit pas que les ministres reçus par des communautés réformées soient persuadés subjectivement de leur bon droit pour qu'il devienne obligatoire — par décision « oecuménique » — de leur accorder ce qu'eux-mêmes s'attribuent abusivement. La « prise de conscience commune », d'où l'on voudrait faire résulter un accord sur l'Eucharistie et sur les ministères, ne s'affirme telle qu'au prix de beaucoup d'inconscience. Une opinion publique acquise par incompetence, légèreté ou utopie, sur des solutions « oecuméniques » improvisées représente, certes, une terrible force de pression sur ceux qui se doivent d'obéir à la Révélation et à elle seule. Mais en ce contexte « culturel » pseudo-libéral, c'est toujours la foi qui remportera la victoire sur les séductions du monde (12). Et c'est elle qui permettra de sauver ce qui, sans elle, irait à sa perte. Comme toute entreprise humaine, l'oecuménisme a besoin d'être sauvé de ses contrefaçons.

III. Conversion à l'Eglise et conversion eucharistique

Contrairement à l'impression que certains lecteurs pourraient retirer des paragraphes précédents, je ne professe aucun « pessimisme » quant à la cause de l'oecuménisme et de son avenir. Cette cause est divine et, comme telle, ne relève ni de jugements pessimistes ni de jugements optimistes. Elle relève de jugements théologiques conformes à la Tradition. Ceux-ci doivent s'ajuster au dessein de Dieu, car il ne revient pas à l'homme, même préoccupé de « faire avancer les choses », de souffler sa conduite à l'Esprit Saint. Que Dieu veuille la réalisation d'une unité eucharistique plénière entre ceux qui ont été baptisés au nom de Jésus, qui pourrait en douter ? Que, de sa part, les conditions en soient données avec la structure de l'Eglise, sans négociation possible, comment le nier ? Que l'aspiration des chrétiens encore frustrés de la plénitude ecclésiale soit agréée par lui, pour autant qu'elle s'en remet à sa volonté et à sa conduite sur chacun d'eux, c'est l'évidence même. Mais la difficulté surgit lorsqu'on entreprend de

(fin de la note II)

« communautés ecclésiales ». Malheureusement, beaucoup de théologiens généralisent l'emploi du terme d'Eglise sans aucune référence à cette norme ecclésiologique, à mon sens impérative. Après quoi ils déclarent : puisque le terme d'Eglise est désormais généralisé par les oecuménistes « ouverts », il convient de considérer les diverses confessions chrétiennes comme des écoles théologiques légitimement pluralistes au sein d'une même Eglise chrétienne. Cf. *Le Nouveau livre de la foi* (trad. fr., Paris, Centurion, 1976, p. 627-634). Cet ouvrage « oecuménique » diffusé avec des moyens considérables de publicité, ne comporte pour l'édition française aucun *imprimatur*. L'édition allemande l'a malheureusement reçu (cf. édition française, p. 12, en note).

(12) Cf. 1 Jean 5, 4-5. 53

nous persuader que l'heure serait venue pour l'Eglise de passer outre aux jugements qu'elle a portés depuis les origines au sujet du mystère de l'Eucharistie et du ministère sacerdotal, concluant pour cela des compromis avec la situation de fait créée par la Réforme, à la suite d'une négation résolue du sacerdoce ministériel. Ici, le « oui, si c'est oui ; non, si c'est non » de l'Evangile s'impose comme pure et simple exigence de foi. « Tout le reste vient du Malin » (13).

Assurément, au long des siècles, la pratique du ministère pastoral au sein de l'Eglise catholique a donné lieu à des fautes morales graves. Les scandales n'ont pas manqué de détourner de la foi des esprits et des coeurs sincères. Les hommes étant ce qu'ils sont, les catholiques et d'abord les prêtres doivent reconnaître ce que fut et ce que demeure leur responsabilité dans le mal des divisions intra-chrétiennes. Et cela doit entraîner chez eux une humble et aimante réserve dans les jugements portés sur les *intentions* de ceux qui, aujourd'hui encore, refusent de s'en remettre au magistère de l'Eglise catholique pour apprendre d'elle ce qu'elle est, ce qu'est son Eucharistie et son sacerdoce (aspects du même mystère de foi), et ce qu'ils sont eux-mêmes. Une telle réserve s'accorde fort bien avec un jugement doctrinal rigoureux.

Justement, parce que ce sont là des choses à la mesure de Dieu et non point à celle de l'homme, on ne s'étonnera pas trop de refus et de réticences dont il devrait être évident qu'ils finiront par céder un jour, si l'unité eucharistique doit advenir entre chrétiens aujourd'hui séparés. Mais comment adviendrait-elle jamais si elle n'était déjà présente substantiellement, si elle ne s'était pas maintenue fidèlement quelque part, en dépit de tant d'infidélités d'ordre moral ? Car Dieu demeure fidèle à ses promesses et veille sur leur accomplissement. Toujours un « reste » subsiste à partir duquel, par la puissance de l'Esprit, Jérusalem se reconstruit en condition de gloire. Mais où ce reste se laisserait-il reconnaître ? En quelque communauté protestante en rupture de tradition apostolique ? Qui ne voit que l'arbitraire pur présiderait à la désignation de ce « reste »-là ? Toute reconstitution de l'unité à partir de ce vestige devrait être une opération de réinvention de l'Eglise, c'est-à-dire l'édification de Babel. Or voici qu'on nous invite sans cesse aujourd'hui à entrer dans la voie d'une « conversion ecclésiale » sur laquelle on ne nous dit d'ailleurs jamais que des choses vagues, mais dont la logique ne pourrait être que celle d'une fausse conversion à quelque impensable nouvelle église. Sous le terme de *conversion*, on s'ingénie en effet à confondre des choses qui ne doivent pas l'être.

L arrive — il arrive même souvent aujourd'hui — que grâce à des échanges I privés ou publics avec des catholiques ouverts aux patiences du dialogue, des protestants soient conduits à reconnaître la présence dans l'Écriture et dans la Tradition d'éléments doctrinaux qui avaient été rejetés théoriquement et pratiquement par les réformateurs, ou à leur suite. Cela entraîne pour eux une certaine révision de leur point de vue sur l'Eglise. Mais faut-il voir là l'équivalent

(13)Matthieu 5,35.

d'une « conversion ecclésiale » ? Ou un aspect de conversion personnelle ? Ce serait à apprécier dans chaque circonstance, et il faudrait alors préciser de quoi il s'agit. En tout cas, un catholique ne jugera pas que ce genre de modification doctrinale équivaut à une meilleure fidélité à l'idée protestante. N'en constitue-t-elle pas plutôt le rejet progressif ? Mais le plus souvent, c'est la logique de ce rejet qui est refusée, en sorte qu'il s'agirait de reconquérir peu à peu l'ensemble des certitudes catholiques, sans pourtant renier une appartenance confessionnelle d'abord définie par leur négation.

Autre est la situation d'un catholique qui, au contact de ses frères séparés, découvre mieux et la plénitude de sa doctrine eucharistique et la qualité de certaines aspirations « catholicisantes » parmi les réformés, surtout en notre temps où les outrances polémiques deviennent moindres chez les esprits sincèrement religieux et suffisamment instruits de la complexité des choses d'Eglise. Ce catholique comprend mieux l'origine et les remèdes possibles des ruptures confessionnelles. Il cherche à en atténuer les effets, à faciliter certains cheminements chez l'autre, à se repentir des formes orgueilleuses de sa certitude, mais non de cette certitude elle-même. Pourquoi trahirait-il sa foi, alors que tout homme est en droit d'attendre de lui qu'il s'approfondisse toujours plus dans la compréhension du don de Dieu ? Etre catholique est une grâce, non un dû. Mais c'est une grâce dont je suis redevable à Dieu et à mes frères. Ma « conversion ecclésiale » ne peut être que conversion à plus de fidélité catholique, et non point reddition face au prestige pseudo-oecuménique des syncrétismes inconsistants. Mes frères protestants sont, sans le savoir, intéressés par cette conversion-là, et non par une contre-conversion protestantisante.

Ces considérations en appelleraient beaucoup d'autres, qui ne peuvent prendre place en cet article. Evoquons seulement, pour finir, telle perspective théologique qu'il serait urgent d'approfondir, à la lumière des progrès et des impasses de l'effort oecuménique actuel : quel rapport y a-t-il, en profondeur métaphysique, entre le radicalisme de la conversion ecclésiale vraie (qui apparaîtra de plus en plus impératif dans un proche avenir), et la *merveilleuse conversion* eucharistique, par laquelle le Christ se rend réellement présent sous les apparences de notre pain et de notre vin ? Pourquoi y a-t-il présence *réelle* là seulement où sont remplies toutes les conditions ecclésiales et sacerdotales sans lesquelles l'Eglise n'est plus l'Eglise ? Pourquoi ce lien entre le mystère apostolique culminant dans le ministère de Pierre et le *fiat* réalisant la transsubstantiation eucharistique ? C'est un traité d'ecclésiologie et de théologie sacramentaire qu'il faudrait écrire pour bien fonder la réponse.

Paul TOINET

Paul Toinet, né en 1924 ; prêtre en 1948. Longtemps professeur de grand séminaire ; enseigne actuellement à l'Institut Supérieur d'Etudes OEcuméniques de Paris (Institut Catholique). Publications : *Existence chrétienne et philosophie : L'homme en sa vérité* (Aubier) ; *Promotion de la foi* (Beauchesne) ; *Le problème de la vérité dogmatique* (Téqui) ; et de nombreux articles.

Jean GUITTON :

Logique de l'Eucharistie

Le mystère de la présence réelle dépasse infiniment les explications (pourtant éclairantes) des philosophes.

IL est classique, depuis Platon jusqu'à Newman, de distinguer plusieurs degrés dans *l'assentiment*. Saint Augustin enseignait qu'il y a plus dans la pensée que dans le langage, et plus dans l'être que dans la pensée. En ce qui regarde l'Eucharistie, les théologiens n'ont jamais placé sur le même plan le dogme et sa traduction, conceptuelle et nominale. Ainsi la transmutation mystérieuse (*mysterium fidei*), impliquée par les paroles du Christ dans l'institution du sacrement, demeure l'essence inaltérable, alors que l'expression de « transsubstantiation » appartient à la zone de l'explication. Comme le disait Mgr P. Batiffol (1), le concile de Trente énonce le mystère par les mots : « *Mirabilem illam et singularem conversionem* » ; il justifie ensuite le mot de *transsubstantiation*, assez récent, comme « étant très apte à désigner la *conversion*, singulière et miraculeuse ». La *transsubstantiation*, bien que les Pères de Trente l'aient prise dans son sens commun, et sans vouloir canoniser une métaphysique, ne pouvait manquer de faire penser à la philosophie d'Aristote, que saint Thomas avait assimilée. Mais lorsque une autre philosophie, fondée sur une autre physique, détrôna Aristote, il était inévitable qu'une autre théorie de l'Eucharistie fût proposée, dans le sillage de Descartes : on le comprendra en lisant les travaux de J.-R. Armogathe (2).

En considérant, à travers l'histoire de la Pensée, ces diverses théories philosophiques du *mysterium fidei*, celles connues dans le passé, celles que j'imaginai dans le présent et même dans l'avenir, je me demandai si je ne pouvais les ramener à quelques grands *types* ; et, passant à la limite, selon l'idée d'Aristote dans sa Logique, à trois « schèmes », ou à trois « figures », selon qu'on argumentait dans une philosophie de la

(1) *Etudes d'Histoire et de Théologie positive*, II, 496.

(2) Voir sa *Theologia Cartesiana*. (L'explication physique de l'eucharistie chez Descartes et dom Desgabets), Nijhoff, La Haye, 1977.

NATURE, de l'ESPRIT ou de l'EXISTENCE (3). Ici, quelques explications préalables sont nécessaires.

ANS une philosophie de la Nature (*phusis*), on part de ce qui D paraît le plus immédiat, le plus concret, le plus « matériel », que ce soit un donné ou un germe. Si ce donné évolue, on cherchera la loi de cette mobilité. Aristote, les Stoïciens, Lucrèce, mais aussi Comte, Spencer, Bergson argumentent dans ce schème réaliste, où *l'en-soi* n'est pas distinct du *pour-soi*. Et à la limite, il semble qu'on pourrait faire l'économie du sujet pensant, le tenir pour un épiphénomène. L'être est *nature*.

La philosophie de l'Esprit part de ce qui est la condition de tout, à savoir : l'acte de pensée. A la rigueur, la pensée suffirait à expliquer cette « hallucination vraie » que nous appelons *l'univers*. La chose est une pensée qui ne se pense pas, suspendue à ma pensée qui se pense. Descartes a donné le branle à cette méthode de sécurité. Elle ne conduit pas nécessairement à l'idéalisme absolu et au panthéisme, puisque, ne laissant subsister que l'esprit, elle met face à face, sans autre intermédiaire qu'un langage, le Créateur et sa créature, (Berkeley). Pourtant elle incline à faire du moi le seul Dieu, générateur des essences et des existences (Spinoza, Hegel).

Par une convention tacite, en Occident héliénisé, il n'y avait pas pour la pensée d'autres issues que ces deux voies. Et je me souviens que mon maître Brunschvicg les opposait sans cesse. Je lui parlais un jour (comme Gabriel Marcel) de *la mort* : « Ce n'est pas, disait-il, un objet de la philosophie »... De nos jours, on a réintroduit en philosophie, après deux guerres terribles, l'existence, l'angoisse, le temps irréversible, la finitude, la mort (Pascal, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger...). Le danger de cette forme de pensée est de substituer à la méthode réflexive une description du sentiment, et souvent une négation confuse. Il faudrait pouvoir associer selon une juste structure ces trois perspectives. En général, elles se critiquent, chacune triomphant de l'autre.

ONSIDÉRONS ces trois types d'explication, en les appliquant à l'Eucharistie. J'exprime le mystère en termes relevant d'une « philosophie de la nature ». Et la théorie d'Aristote, génie systématique et concret, se présente avec sa puissante autorité. On pourrait

(3) J'ai appliqué cette méthode au *problème de Jésus*, tentant d'en proposer l'éternelle logique et les trois (seuls) types de solution. Voir dans les *Œuvres complètes, tome II* (Critique religieuse), p. 373 et 477 à 552.

dire qu'à ses yeux, il existe dans toute existence singulière, dans tout être concret (si l'on creuse à l'intérieur jusqu'au point où il faut s'arrêter) une sorte de socle, qui demeure par dessous les apparences et la variation, qui *subsiste* dans ses aspects, qu'on nommera des *espèces*. Alors l'Eucharistie s'explique, trop aisément peut-être. Il suffira de dire que ce qui fait que le pain est pain, sa « substance » disparaît soudain pour faire place à cette réalité mystérieuse que sont le « corps » et le « sang » du Christ. Rien n'est changé pour les sens et l'observation. Mais ce que nous voyons, touchons, goûtons, ce ne sont que des « accidents », privés de leur ancienne « substance ». Saint Thomas a incorporé cette manière de penser à son système ; elle lui a servi à exprimer sa piété. Et on peut même se demander si ce n'est pas cette adéquation du système aristotélicien à l'intelligibilité du *mystère*, centre de sa mystique et de son adoration, qui conduisait saint Thomas à préférer Aristote.

Dans l'âge cartésien, la matière se réduit à « l'étendue », que la mathématique réduit à des nombres et à des relations. Et, si l'on pousse cette vue à sa limite, la *chose*, la « substance », la « nature » même deviendront des modes de la pensée. On peut considérer la théorie de Leibniz sur l'Eucharistie dans cette perspective, bien que l'esprit conciliant de Leibniz n'ait pas rejeté le mot « substantiel », sans y adhérer (puisqu'il demeurait luthérien). Leibniz a proposé au Père jésuite Des Bosses une explication de la *transsubstantiation*, qu'il jugeait intelligible. Je ne puis exposer ici cette controverse fameuse qu'après Blondel, J.-R. Armogathe va prochainement nous retracer. Disons que la substance n'est plus une « chose », n'est pas un « signe • », qu'elle est une relation. Et quelle relation ? Celle qui unifie, qui intègre. Songez à la pointe d'une croisée d'ogive dans une église gothique. C'est un *lien* (*vinculum*) plus qu'un *lieu*. Dès lors on peut concevoir le miracle eucharistique comme la substitution d'un lien à un autre lien. Avant la consécration, ce lien était la « monade ». Après, le « lien substantiel » devient le « corps » et le « sang » du Christ (4).

On dira par exemple que la consécration rend le Christ présent réellement et même *surréellement*, sous la forme (historique) de son sacrifice,

(4) Dans la pensée de Leibniz, qu'admirait le jeune Blondel, l'union des substances s'opère par un *vinculum* supérieur. Blondel aimait à citer ce beau texte de Leibniz que j'ai cité dans mon livre, *Pascal et Leibniz*, p. 53 : « En dehors de ces relations réelles, on peut concevoir une perfection qui, de plusieurs substances, en fasse surgir une nouvelle. Et cette substance nouvelle ne sera pas un simple résultat, ne proviendra pas des seules relations vraies ou réelles, mais ajoutera une substantialité nouvelle, un lien substantiel (*vinculum substantiale*) et ne sera pas l'effet du seul entendement divin, mais aussi de la volonté divine. Cet ajout aux monades ne se produit pas n'importe comment, où n'importe quoi qui serait par ailleurs dispersé s'unirait dans une nouvelle substance ; rien de déterminé non plus ne naîtrait dans des corps contigus, mais il suffit d'unir ces monades qui se trouve sous la domination d'un seul — ou qui constituent un seul corps organique ou une seule machine organisée par la nature. Le lien métaphysique de l'âme et du corps consiste en ce qu'ils composent un seul sujet ; analogue à cela est l'union des deux natures dans le Christ, qui constituent un seul en soi, ou un seul sujet » (Gerhardt, *Philosophischen Schriften* 2, 428-429).

symboliquement représenté par le pain et le vin. Cette présence, existentielle au plus haut degré, fait qu'un événement historique singulier, unique, se reproduit mystérieusement, non dans son *ablation*, qui n'a lieu qu'une fois pour toutes (*ephapax*) mais dans son *oblation*, qui se renouvelle, se répète, se réitère, à la fois, dans l'éternité et dans le temps, joignant ontologiquement ces deux modes d'être, comme l'ont montré *l'Épître aux Hébreux*, et les théologiens les plus profonds de l'Eucharistie, de Cyrille à Thomas, de Thomas à la Taille. Alors cette surprésence du Christ réveille dans la conscience du communiant une surprésence de son moi profond : l'Eglise toute entière est virtuellement présente à chaque consécration.

E

XAMINONS enfin ce que pourrait être une théorie de l'Eucharistie selon une philosophie de l'existence. Dans les marges de K.

Barth ou de R. Bultmann, je puis concevoir un schéma. Il serait possible d'appliquer à cette explication les thèmes de Merleau-Ponty dans sa *Phénoménologie de la perception*, où les objets ne sont plus conçus en eux-mêmes, ni dans la pensée, mais dans leur relation avec l'homme. Alors on dirait qu'au moment de la consécration, le pain cesse d'avoir ce rapport avec le sujet qu'ont les objets ordinaires de la perception, mais qu'il est devenu « existentiellement » le Christ mort et ressuscité. Le communiant cesse d'être lié au monde par ce pain qui n'est plus du pain, mais qui est « le corps, le sang, l'âme est la divinité de Jésus-Christ ».

Et peut-être pourrait-on raisonner de manière comparable dans une philosophie de la « structure » ; alors on insisterait sur une transformation soudaine de la structure essentielle, de la *structure*, conçue comme un lien. Nous nous rapprocherions alors de Leibniz. Et c'est ici l'occasion de dire que les *trois* types d'explication (*nature, esprit, existence*) se trouvent plus ou moins associés l'un à l'autre. Ainsi la mystique eucharistique de saint Thomas, « expérience d'existence », colore et anime sa théorie de la transsubstantiation, dont on trouve l'écho chez Leibniz. Et il est remarquable aussi, que, dans ces trois perspectives, l'analyse des implications philosophiques du « mystère de la foi » jette une lumière seconde sur l'ontologie rationnelle : c'est ce qui avait frappé Blondel, qui voyait dans le *vinculum* de Leibniz non seulement un noeud vital du leibnizianisme, mais aussi l'annonce de la cellule-mère du blondélisme (5).

(5) Voir l'édition de la petite thèse de Blondel, par Claude Troisfontaines (Louvain, 1972), p. 110, 128 et surtout 285.

R ESTE à porter un jugement sur ces trois types d'explication eucharistique, selon leurs avantages et leurs désavantages. La « transsubstantiation » a l'avantage d'être *réaliste* : elle ne dissimule pas le mystère opéré dans l'être, et non dans le sujet. Son inconvénient est d'incliner à un certain « naturalisme ». Toutes les fois que le mot « substance », ou « être » (*ousia*) intervient, cette pente est tentante. Et même le « consubstantiel » retenu à Nicée avait été contesté auparavant par un concile local. L'explication *idéaliste* côtoie le péril inverse. Elle ne peut être comprise du peuple ; elle est subtile. Elle risque de faire évanouir le mystère. Une perspective *existentielle* nous place dans le mystère même de la rencontre entre le moi profond et le Christ éternel, devenu présent. Mais on peut glisser vers une réduction de la foi à une expérience subjective.

L'idéal serait sans doute de considérer ces trois types d'intelligibilité et de les surmonter, de les sublimer jusqu'à une approche de l'Inexprimable. Pour comprendre le mystère de la foi, il faut dépasser ce que Pascal appelait « la chair ». Il faut même dépasser ce que nous appelons la nature des choses, les analogies de l'expérience, les lois du psychisme, les possibilités de la technique, les expériences les plus intimes. Il faut s'élever dans ce troisième domaine, que Pascal appelait « l'ordre de la charité », mot assez vague, et que j'aimerais nommer l'ordre du *pneuma* : ce domaine divin, dont il est difficile de se faire un concept adéquat et qu'on ne peut connaître que par ses effets. Ce *pneuma* existe en nous, au-delà de la *psuchè* (*âme*) et du *sôma* (corps). Et, dans le texte le plus dense, le plus riche, le plus divin que nous possédons sur l'Eucharistie en saint Jean, le Christ, à mon sens, nous indique cette voie lorsqu'il dit : « C'est l'Esprit (*pneuma*) qui vivifie, la chair ne sert de rien. Les paroles (*rémata*) que je vous ai dites sont esprit et vie ».

Jean GUITTON

Jean Guitton, né en 1901. Professeur à la Sorbonne (chaire d'Histoire de la Philosophie et de Philosophie). Membre de l'Académie française (1961).

Olivier COSTA de BEAUREGARD :

Le mystère de la foi

Réflexions simples et sincères d'un scientifique

Du point de vue de la physique quantique, tous les éléments matériels de l'Eucharistie relèvent des espèces et non de la substance. C'est pourquoi aucune réflexion d'origine scientifique ne saurait s'opposer à la théologie traditionnelle — et encore moins à l'adoration du mystère.

"L E pain descendu du ciel est tel que quiconque en mange ne mourra pas... C'est moi, le pain vivant descendu du ciel ; si quelqu'un mange de ce pain, il aura la vie éternelle... Et le pain que je donnerai, c'est ma chair livrée pour le salut du monde ». Reconnaissons-le : aujourd'hui comme alors, « ces propos sont vraiment durs à avaler ». Cependant, aucun chrétien ne saurait douter de leur absolue véracité, car Jésus poursuit : « Cela vous scandalise ? Les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie. Mais il y en a parmi vous qui ne croient pas ».

Sans prétendre à l'intelligence d'un mystère qui est bien au-delà de nos capacités d'ici-bas, du moins essayons de le situer adéquatement, en évitant des contradictions certainement nocives et des malentendus qui, je tiens à le préciser, n'ont jamais été le fait d'« aucun témoin authentique de la foi de l'Eglise, du premier siècle à nos jours » (1).

Un « pain vivant descendu du ciel », et qui est « la chair de Jésus livrée », ne saurait avoir d'autre « nature humaine » que celle de nous autres hommes une fois ressuscités. A ce sujet, saint Paul énonce : « Autre est l'éclat des corps célestes, autre celui des corps terrestres. On sème de la corruption, il ressuscite de l'incorruptibilité. On sème un corps psychique (animal), il ressuscite un corps spirituel ». Du corps spirituel,

(1) On consultera à ce sujet H. de Lubac, *Corpus mysticum*, 2e édition, Aubier, Paris, 1948.

le corps « psychique » ne saurait être qu'une ébauche dont la vue masque l'essentiel, comme le grain (avant de mourir en terre) masque la fleur, ou la chrysalide le papillon. Malgré les apparences, du corps spirituel et du corps psychique, c'est le premier qui est le plus « substantiel » des deux : le plus *substantiel* est celui qui n'est pas matériel. Comme l'écrivait excellemment Victor Hugo dans *Pierres*, sur un sujet parent : « L'Univers, qui sur l'invisible met le masque du visible, est une apparence corrigée par une transparence ». Lors donc que Jésus nomme « Sa chair, livrée pour le salut du monde », il énonce une *métaphore* : une métaphore qui réfère à une existence plus substantielle que celle tombant sous les sens, et dont la souffrance d'être livrée est d'autant plus vive que celle subie par le corps psychique de Jésus, qu'elle est celle de l'incorruptible corps spirituel.

ST-IL raisonnable de soutenir qu'au-delà de la matière sensible existe une substantialité plus essentielle, d'où elle émane, et qu'elle masque ? La physique quantique incline assez clairement à le penser. La « théorie quantique des champs » conçoit les multiples variétés de particules comme « émises », ou « créées », à partir de l'état « vide », sur lequel elles sont des « fluctuations ». Le concept central dont elle use dans ses calculs et ses raisonnements, noté w , n'est relié qu'indirectement à ce qui est mesurable, ce qui finalement « tombe sous le sens ». En lui-même, le W , qui sert à évaluer des probabilités, est, si l'on ose dire, une *essence d'information* (les deux concepts étant liés bi-univoquement). Et l'information (Thomas d'Aquin l'a écrit après Aristote, et plus clairement ; la cybernétique l'a redécouvert), c'est symétriquement une *connaissance que l'on peut acquérir* et un *pouvoir d'action ou d'organisation*. Le dernier mot de la physique quantique sur la matière pourrait bien être ce qu'en avait pressenti Pascal (on dit que l'habitude est une seconde nature, mais la nature ne serait-elle pas une première coutume ?), Ravaisson et Peirce (les lois de la nature seraient analogues à des habitudes d'un psychisme).

Quoi qu'il en soit, tout essai de faire de la *présence eucharistique réelle* celle du corps phénoménal du Christ, tel que le voyait ou le touchait saint Jean, ne saurait aboutir qu'à la contradiction, car « aucune entité ne saurait à la fois, et sous le même rapport, être et ne pas être ». Et, encore une fois, cette contradiction n'a jamais été soutenue par une théologie digne de ce nom.

En peu d'années, la *totalité* des constituants physico-chimiques d'un corps humain est renouvelée, et il serait proprement insensé de parler de la présence *matérielle* de mon corps d'enfant dans mon corps d'adulte. Il serait tout aussi contradictoire d'énoncer que les *espèces physico-chimiques* du pain ou du vin consacrés soient autres que ce qu'elles sont, apparemment et *matériellement*. S'il plaît à Dieu de faire un miracle

eucharistique en *transmutant* ces espèces physico-chimiques en celles d'un cœur et d'un sang humains, afin d'aviver par là notre foi en la présence *substantielle* du « corps spirituel » du Christ sous la *matérialité* (antécédente) du pain et du vin, libre à Lui bien sûr, puisqu'Il est *le Créateur !* Mais cela ne saurait empêcher que le pain et le vin consacrés *n'étaient pas* le corps *phénoménal* et le sang *phénoménal* perceptibles aux apôtres, ni ne saurait mettre en vacances l'énoncé physico-chimique qu'une *matière* dotée des propriétés physiques et chimiques d'une certaine matière type, ne soit *par définition* cette *matière* — cette apparence.

L A présence eucharistique réelle consiste, me semble-t-il, en ce que la Divinité du Verbe créateur condescend pour notre salut à s'incarner à nouveau autant de fois que le prêtre répète les paroles dites à la Cène. Et la ré-incarnation fait habiter le corps spirituel et substantiel du Ressuscité dans l'hostie consacrée, comme ce corps de gloire était venu habiter son corps psychique d'homme charnel semblable à nous autres.

Devant un si grand mystère, où l'Eternel s'abaisse, pour nous grandir jusqu'à Lui, jusqu'à Se cacher dans notre nourriture terrestre *et* céleste, l'adoration seule est de mise, avec un acte d'amour à jamais inégal à un pareil Acte d'Amour.

Olivier COSTA de BEAUREGARD

Olivier Costa de Beauregard, docteur ès-sciences en 1943 ; docteur ès-lettres en 1963 ; directeur de recherches au C.N.R.S. Publications : *La théorie de la relativité restreinte* (Masson, Paris, 1949), *Le second principe de la science du temps* (Seuil, Paris, 1963), *Précis of special relativity* (Academic Press, 1964), *La notion de temps* (Hermann, Paris, 1964), *Précis de mécanique quantique relativiste* (Dunod, Paris, 1967) ; et de nombreuses contributions à des revues scientifiques, ouvrages collectifs, encyclopédies, actes de congrès, en français et en anglais. Membre du Comité de Rédaction de *Communio*. Marié, quatre enfants.

Donner nous des adresses de personnes susceptibles lire
Communo Nous leur enverrons un spécimen gratuit

Bernard JACQUELINE :

Charles de Foucauld et le Saint-Sacrement

En se convertissant, le frère Charles de Jésus redécouvrit l'Eucharistie et se laissa entraîner par elle dans le sacrifice dont elle est le mémorial.

PRÈS une *K l'ongue et bonne préparation* », Charles-Eugène A de Foucauld fit sa première communion à Nancy, le 28 avril 1872, *t entouré des prières et des encouragements de toute une famille chrétienne* » (*Retraite de Nazareth*, 1897). L'image-souvenir de ce jour représentait le Sacré Cœur surmonté d'une croix ; cet emblème sera repris, plus tard, comme insigne par Frère Charles de Jésus. Ayant perdu la foi, durant ses études secondaires au lycée de Nancy, il fut *K reconduit, après treize ans d'éloignement, in terra longinqua, à la Sainte Eucharistie et à la Sainte Table* » (*Lettre à Mme de Bondy*, 28 avril 1902) (1) par sa cousine Marie Moitessier, épouse du vicomte Olivier de Bondy, qui lui fit connaître « *les expositions du Très Saint-Sacrement et les bénédictions et le Sacré Cœur* A (*ibid*) (2). Après sa conversion à l'église Saint-Augustin de Paris, l'abbé Henri Huvelin « *l'envoya communier séance tenante* A, et la communion « *fréquente, presque quotidienne* A entra dans les habitudes du converti.

Comme on l'a justement fait observer, ainsi qu'il arrive souvent aux convertis (3), Charles de Foucauld a d'abord été frappé par le dogme

(1) Cf. Ch. Huot et Colomb, « Le Père de Foucauld et l'Eucharistie » dans *Cahiers Charles de Foucauld*, 17, pp. 95-105 ; P. Labigne, « Le Père de Foucauld et l'Eucharistie », dans *Revue eucharistique du clergé*, octobre-décembre 1952, janvier-mars 1953 ; M. Becquart, *Porte ce festin aux pauvres, Etude sur l'Eucharistie et la charité chez le Père de Foucauld et le Père Peyriguère*, Paris, 1969, 159 p.

(2) L'abbé Huvelin avait eu pour professeur à Rome Giovanni Battista Franzelin, dont il recommandera la lecture à Charles de Foucauld et qui est l'auteur d'un *Tractatus de SS. Eucharistia et Sacrificio*, Roma, 1868.

(3) André Frossard, *Dieu existe : je L'ai rencontré*. Paris, Fayard, 1969.

de la présence réelle (4), et ce n'est que par la suite qu'il aspirera au sacerdoce, percevra le lien entre eucharistie et évangélisation, et sera conduit au sacrifice total. Trois expressions nous aident à jalonner ce progrès dans la compréhension du mystère eucharistique : adoration, rayonnement, substitution.

Adoration

Durant les années que Charles de Foucauld passa à la Trappe, la communion fut, écrit-il, « *mon grand soutien, mon tout* A (*Lettre à Mme de Bondy*, avril 1890) ; il passe de longues heures devant le tabernacle et « *y trouve la paix* A. Dès son arrivée à la Gare de Termini à Rome, le 6 novembre 1896, il se précipite à la basilique Sainte-Marie-Majeure, puis à l'église de Saint-Alphonse *K pour adorer le Saint-Sacrement* A (*Lettre au Père Jérôme*, 8 novembre 1896). A son arrivée à Nazareth, il se rend, le 6 mars 1896, dès l'aube, à la chapelle des Clarisses et y reste en adoration devant le Saint-Sacrement exposé jusqu'à onze heures. Durant son séjour en Palestine, le service des messes et des bénédictions eucharistiques sera sa principale fonction. Il lit et médite l'Écriture Sainte, « *le plus souvent possible devant le divin tabernacle, à la fin de la journée* A. Lorsque le travail finit à l'approche du crépuscule, *K je n'ai plus*, écrit-il, *qu'à me reposer à ses pieds et adorer dans le recueillement des heures paisibles du soir* A (*ibid.*).

De passage à Rome en août-septembre 1900, logé près de Saint-Claude des Bourguignons, église des Pères du Saint-Sacrement, Charles de Foucauld écrit : « *Je suis à la porte de ces bons pères qui ont le Saint-Sacrement exposé jour et nuit, et je jouis de leur chapelle autant que si j'étais dans leur couvent* » (*Lettre à Dom Martin*, 4 septembre 1900). A l'abbaye de Notre-Dame des Neiges, il se prépare aux ordres en passant de longues heures et parfois des nuits entières « *profondément incliné ou le regard fixé obstinément sur le tabernacle* A. Ordonné à Viviers le 9 juin 1901, en la solennité de la Fête-Dieu, et revenu à l'abbaye dans la nuit, il restera jusqu'au matin de sa première messe aux pieds du Saint-Sacrement.

L'adoration eucharistique restera, pour lui, au Sahara, « *le repos, le rafraîchissement, la force et la joie* A (*Lettre à Mme de Bondy*, 19 janvier 1903). A Béni-Abbès, « *le Très Saint-Sacrement est toujours exposé huit heures par jour* » (*Lettre à Mme de Bondy*, 2 mars 1903). Et il écrit de Tamanrasset : « *Je suis très heureux ; je ne quitte guère le Saint Tabernacle : que puis-je désirer de plus et trouver de mieux ?* A (*Lettre à Mme de Bondy*, 18 mars 1906). Il se réjouit le 7 décembre 1907, parce qu'avec les permissions reçues, *K le Saint-Sacrement pourra être exposé... de 6 h à 9 h du soir, peut-être aussi de 3 ou 4 h du matin à 6 ou 7 h, et davantage les jours chômés* A.

(4) R. Voillaume, *Les Fraternités du Père de Foucauld, Mission et Esprit*, Paris, 1946, pp. 84-87.

Cette adoration de l'Eucharistie s'enracine chez Charles de Foucauld dans le dogme de la présence réelle affirmé par le Concile de Trente : *t Puisque vous êtes toujours avec nous dans l'Eucharistie, soyons toujours avec elle ; tenons-lui compagnie au pied du Tabernacle... Oh ! ne soyons jamais hors de la présence de la Sainte Eucharistie pendant un seul instant où Jésus nous permet d'y être (Retraite de 1897).*

Cette dévotion s'enracine aussi dans la piété du XIXe siècle : l'adoration perpétuelle du Saint-Sacrement, lancée, à Rome, en 1810, par le Chanoine Sinibaldi, fut introduite à Paris par l'abbé de la Bouillerie en 1844 et établie à Notre-Dame des Victoires le 6 décembre 1844 par le R.P. Hermann Cohen, o.c.d., juif converti, élève de Liszt, qui avait fréquenté le milieu romantique et qui a composé des poèmes que Charles de Foucauld se plaît à citer. Recommandée par Pie IX, l'adoration perpétuelle fut propagée en France par Philibert Vrau (1829-1905) et le Commandant de Cuers lança l'adoration nocturne (1852), qui fut établie à la basilique du Sacré-Coeur de Montmartre le vendredi (1876), puis trois fois par semaine (1881) et enfin chaque jour (1885). Dans la nuit du 21 au 22 février, Charles de Foucauld plongera son ami Louis Massignon, *K pour toute une nuit, lente, sombre, nue, sans consolation, dans cette tombe glaciale et hautaine du Sacré-Coeur* » (5).

A

PRÈS le Concile de Trente étaient apparus les instituts et congrégations religieuses voués à l'adoration du Saint-Sacrement : Institut de l'adoration perpétuelle (fondé par Zamet, évêque de Langres), Bénédictines du Saint-Sacrement (de Catherine de Bar), Prêtres du Saint-Sacrement (d'Authier de Sisgaud). Mais c'est surtout au XIXe siècle que se multiplient les congrégations adoratrices du Saint-Sacrement : Religieuses des Sacrés Coeurs et de l'Adoration perpétuelle de Picpus, Congrégation des Pères du Saint-Sacrement, Servantes du Saint-Sacrement, Religieuses de l'adoration réparatrice, Soeurs de Marie réparatrice, Religieuse de Marie-Auxiliatrice, Bénédictines de l'adoration perpétuelle, Soeurs de l'adoration perpétuelle, Société des Missionnaires adoratrices, etc.

C'est aussi l'adoration perpétuelle du Saint-Sacrement qui sera le but des instituts religieux dont Charles de Foucauld projette l'établissement. Le règlement des Petits Frères du Sacré Coeur, rédigé à Nazareth en 1899 et révisé à Béni-Abbés en 1902, est très explicite à cet égard : *t Les Petits Frères du Sacré Coeur de Jésus ont pour vocation particulière d'imiter la vie cachée de Notre Seigneur à Nazareth, d'adorer jour et nuit le Très Saint-Sacrement exposé et de vivre dans les pays de mission... Leur but est de glorifier Dieu en conformant leur vie à celle de Notre Seigneur Jésus, en adorant la Sainte Eucharistie et en sanctifiant les peuples*

(5) Louis Massignon, *Parole donnée*, Paris, 1962, p. 56.

infidèles par la présence du Très Saint-Sacrement, l'offrande du divin sacrifice et la pratique des vertus évangéliques... Le Très Saint-Sacrement sera exposé perpétuellement nuit et jour dans chaque Fraternité et il y aura toujours deux Petits Frères en adoration devant lui. Tous les jours il sera donné une bénédiction du Très Saint-Sacrement ».

Cette orientation est à maintes reprises réaffirmée dans la correspondance de Frère Charles de Jésus : *t Je dois demander à établir, si Dieu m'en donne les moyens, en Galilée, une petite fraternité vouée à l'imitation de la vie cachée de Jésus, pauvreté, recueillement, en même temps qu'à l'adoration du Saint Sacrement* » (Lettre à l'abbé Huvelin, 1er juin 1900). Il se propose le lancement d'une *K petite fraternité vouée à l'adoration perpétuelle du Saint-Sacrement* » (Lettre à Dom S. Wyart, 1er juin 1900). Les Petits Frères doivent être *a destinés à adorer nuit et jour la Sainte Eucharistie perpétuellement exposée* » (Lettre à Mme de Bondy, 28 mai 1902). *K On adorera le Très Saint-Sacrement nuit et jour exposé* » (Lettre à Suzanne Perret, 15 décembre 1904).

Le Concile de Trente (6) a prescrit l'adoration du Saint-Sacrement, et le R.P. Billot, s.j., professeur de Charles de Foucauld au Collège romain en 1896, consacre à cette question un long passage de son *De Ecclesiae Sacramentis*, édité cette année-là (7). Le Concile Œcuménique Vatican II déclarera à son tour que les prêtres, *K pour pouvoir accomplir avec fidélité leur ministère, doivent avoir à coeur de converser chaque jour avec le Christ Seigneur dans la visite et le culte personnel de la Sainte Eucharistie* (8) et il incitera les fidèles à la *« piété surtout envers l'Eucharistie »* (9). Depuis, le clergé pratique moins la visite au Saint-Sacrement et le respect des fidèles pour l'Eucharistie a subi certaine éclipse, ce qui pourrait bien expliquer les défections sacerdotales et la raréfaction des vocations.

N tout cas, ce qui est évident, c'est que Charles de Foucauld sera éporté de l'adoration du Saint-Sacrement au désir du sacerdoce en vue de glorifier Dieu par l'offrande de l'Eucharistie. Initialement, il apparaît en effet que Charles de Foucauld n'éprouvait aucun goût pour le sacerdoce : quand ses supérieurs de la Trappe ont voulu

(6) Session XIII, *De Eucharistia*, cap. V, et canon 6.

(7) Sur le R.P. Louis Billot, s.j., on consultera : I. Lebreton, art. e Billot (Louis) », dans *Catholicisme* II, col. 61-63 ; l'ouvrage en question cite abondamment Bossuet ; le jour de sa première communion, on offrit à Charles de Foucauld les *Elévations sur les Mystères*, qui l'aideront à retrouver la Foi. Bossuet s'est longuement expliqué sur l'Eucharistie dans les *Méditations sur l'Evangile*, et l'on a tiré de ses œuvres divers recueils à thème eucharistique : *Les heures eucharistiques* (1864), *Traité de la Sainte Communion* et surtout *Méditations sur l'Eucharistie*, qui eut dix éditions de 1861 à 1902.

(8) Décret *r Presbyterorum Ordinis* r, n° 18.

(9) Décret *« Apostolicam actuositatem »* n° 17.

l'orienter vers la prêtrise, il n'a pas caché qu'il n'avait a aucun attrait pour cette nouvelle vocation » (Lettre à Mme de Bondy, 22 août 1892). Il étudie la théologie avec goût, mais c'est avec l'espoir de a rester toujours ce qu'il est », c'est-à-dire frère trappiste (Lettre à l'abbé Huvelin, 14 juin 1893). x Des Saints Ordres, il n'est pas question » (Lettre à Dom Eugène, 7 février 1893), et il t conserve l'espoir de ne pas recevoir les Saints Ordres. (Lettre à Dom Eugène, 11 avril 1893).

C'est le spectacle de la persécution des Arméniens par les Turcs en 1896 qui lui fera d'abord songer au sacerdoce : a Une fois j'ai regretté de ne pas avoir reçu la vocation sacerdotale et de ne pas être revêtu de ce saint caractère : c'est au fort de la persécution arménienne. J'aurais voulu être prêtre, savoir la langue des pauvres chrétiens persécutés et pouvoir aller de village en village les encourager à mourir pour leur Dieu » (Lettre au Père Jérôme, 24 janvier 1897).

Mais c'est surtout la perspective de glorifier Dieu par le sacrifice eucharistique qui va attirer Charles de Foucauld vers la prêtrise. Il perçoit, comme le dira le Concile Œcuménique du Vatican, que c'est par l'Eucharistie qu'on obtient, avec le maximum d'efficacité, la glorification de Dieu, car à ses yeux le Saint Sacrifice a glorifie (Dieu) tellement plus que toute autre oeuvre humaine (Lettre à l'abbé Huvelin, 3 mars 1898). a Une seule messe glorifie... plus Dieu que ne le ferait le martyr de tous les hommes uni aux louanges de tous les saints A. a Rien ne glorifie plus Dieu sur la terre que l'offrande de l'Eucharistie » (Lettre à l'abbé Huvelin, 1900). a Une seule messe offerte vaut mieux, infiniment mieux que toutes les oeuvres que je pourrais faire » (Lettre à l'abbé Huvelin, 1er juin 1900). a Rien ne glorifiant tant Dieu ici bas que la présence et l'offrande de la Sainte Eucharistie, par le seul fait que je célébrerai et que j'établirai un tabernacle, je rendrai à Dieu la plus grande gloire et ferai aux hommes le plus grand bien A (Lettre à l'abbé Huvelin, 26 avril 1900).

Rayonnement

C'est qu'en effet, pour Charles de Foucauld, comme pour le deuxième Concile du Vatican, l'Eucharistie n'est pas seulement le moyen le plus efficace pour obtenir la glorification de Dieu ; c'est aussi, pour lui, le moyen le plus efficace pour sanctifier les hommes dans le Christ.

Si une perspective pastorale lors des massacres d'Arméniens avait éveillé le désir de la vocation sacerdotale chez Charles de Foucauld, c'est aussi le désir d'une conformité plus grande avec le Seigneur qui a pu le faire aspirer à recevoir, comme Frère Jérôme, le caractère sacerdotal, car a jamais un homme n'imité plus parfaitement Notre-Seigneur que quand il offre le sacrifice de la messe » (Lettre à l'abbé Huvelin, le 20 avril 1900). Mais c'est après son ordination sacerdotale que sa vocation missionnaire prendra toute son ampleur. En effet, comme l'ensei-

gne Vatican II : a Puisque par leur ministère propre — qui consiste principalement dans l'Eucharistie, laquelle donne à l'Eglise sa perfection —, les prêtres sont en communion avec le Christ Tête et amènent d'autres êtres à cette communion, ils ne peuvent pas né, pas sentir combien il manque encore à la plénitude du Corps et par conséquent tout ce qu'il faudrait faire pour qu'il s'accroisse de jour en jour » (10).

L'Eucharistie apparaît à Charles de Foucauld, ainsi que l'enseignera le Décret *Presbyterorum Ordinis*, comme a la source et le sommet de toute l'évangélisation ».

Le but de sa présence à Béni-Abbès est l'évangélisation non par la parole, mais par la présence du Très Saint-Sacrement, l'offrande du divin Sacrifice A (Lettre à Henry de Castries, 23 juin 1901). Le 8 juillet 1904, après avoir apporté le Saint-Sacrement pour la première fois en pays Touareg, il écrit dans son journal : a Une chapelle en branchages surmontée d'une croix de bois a été construite ; une tente dressée dessous en forme de dais au-dessus de l'autel le protège de la poussière ; l'autel et le Saint-Sacrement sont sous la tente ». Et il ajoute cette prière : a Coeur Sacré de Jésus, merci de ce premier tabernacle des pays touareg ! Qu'il soit le prélude de beaucoup d'autres et l'annonce du salut de beaucoup d'âmes ! Coeur Sacré de Jésus, rayonnez du fond de ce tabernacle sur le peuple qui vous entoure sans vous connaître. Eclairez, dirigez, sauvez ces âmes que vous aimez. Convertissez les Touareg, le Maroc, le Sahara, les infidèles, tous les hommes ! Envoyez de saints et nombreux ouvriers évangéliques chez les Touareg, au Sahara, au Maroc, partout où il en faut ; envoyez-y de saints Petits Frères et Petites Soeurs du Sacré Coeur, si c'est votre volonté. Convertissez-moi, misérable que je suis, Coeur Sacré de Jésus ! A vous louange, gloire et bénédiction dans les siècles des siècles ! Omnis Spiritus laudet Dominum. Cor Jesu Sacratissimum, adveniat regnum tuum ».

Nous retrouvons là les sentiments qui étaient ceux de sainte Thérèse d'Avila : a C'est, dit-elle dans ses Fondations, une consolation très vive pour moi de voir une église de plus où se trouve. le Saint-Sacrement ».

A DIVERSES . reprises, l'influence de l'Eucharistie est exprimée dans la correspondance de Charles de Foucauld par le terme l(rayonner ». a Quand on voit, écrit-il, la Sainte Hostie, que dire, sinon que la nuit de cette vie a perdu ses ténèbres ?... Cette pauvre terre, si noire, se transforme en une illumination délicieuse sous les rayons de la Divine Hostie A (8 mars 1900). Il envisage de a porter le plus avant possible parmi les infidèles la divine Hostie, le Saint Tabernacle, afin d'augmenter la zone où elle rayonne M (Lettre à l'abbé Huvelin, 17 décembre 1904). a Ma présence, écrit-il à Mme de Bondy, fait-elle quelque bien ici ? Si elle n'en fait pas, la présence du Très Saint-Sacrement en fait certaine-

(10) Décret *Ad Gentes Divinitus M*, n° 39.

ment beaucoup. Jésus ne peut être en un lieu sans rayonner » (18 novembre 1907).

Dans une *Lettre à Mme de Bondy* (20 septembre 1900), la pensée de Charles de Foucauld à ce sujet s'explique : « *Merci de tout mon cœur de me faire une chasuble. Tâchez de la faire toute blanche, excepté le cœur rose, sa petite croix brune ; les flammes autour de la croix, surtout du Cœur, et les rayons jaunes rayonnent bien loin tout autour. Faites un cœur bien rayonnant, qu'il rayonne sur toute cette pauvre terre, sur ceux que nous aimons et sur nous-mêmes* ».

Pour Charles de Foucauld, l'ostensoir est comme « *une lampe ardente en un lieu obscur jusqu'à ce que le jour vienne à poindre* » (2 Pierre 1,19). Et, dans l'Eucharistie, comme sur la montagne de la Transfiguration, le Christ est étincelant dans la nuit, « *source et sommet de l'évangélisation* » (11), comme dira le Concile Vatican II, qui n'instaure pas de dichotomie entre le rôle prophétique et le rôle sacramentel du prêtre et qui, bien loin de faire passer l'évangélisation avant le ministère sacramentel, met au contraire l'Eucharistie à la source et au sommet de l'activité missionnaire.

On comprend, dans ces conditions, que Lyautey ait pu écrire : « *Je n'ai jamais vu dire la messe comme la disait le Père de Foucauld* » (29 janvier 1905). C'est que celui-ci s'est habitué à faire passer la messe « *par dessus tout* » (*Lettre à l'abbé Huvelin*, 20 octobre 1905) et estime qu'« *il faut continuer à faire passer la messe avant tout* » (*Lettre à l'abbé Huvelin*, 1er décembre 1905).

La conclusion du beau livre de M. Ali Merad, *Charles de Foucauld au regard de l'Islam* (Paris, 1975), nous touche profondément quand nous nous souvenons que, pour Frère Charles de Jésus, la lampe du tabernacle était le signe de la présence rayonnante de Notre-Seigneur Jésus-Christ : « *Parce qu'il a décidé un jour d'y planter son ermitage (mai 1910), face au paysage tourmenté de Ahaggar, le promontoire de l'Asekrem est devenu un de ces hauts-lieux où souffle l'esprit. Là où elle s'est exprimée pour toujours, l'image de Charles de Foucauld est devenue source de rayonnement dans la solitude et le silence ; ainsi, la « lampe du moine », chère aux poètes arabes antiques et dont la lueur fait battre d'allégresse le cœur du voyageur solitaire, à la pensée qu'à travers la nuit insondable du désert, cette fragile lumière est l'annonce joyeuse d'une fraternelle présence* ».

Substitution

Arrivé à Tamanrasset, le 6 juillet 1907, Charles de Foucauld, faute de servent, va se trouver privé de célébrer la messe jusqu'à la fin de

janvier et il en souffre terriblement : « *Ma vie serait la solitude rêvée s'il n'y avait un point attristant, celui de ne pouvoir que bien rarement célébrer la messe* » (*Lettre à Mgr Guérin*, 18 novembre 1907). « *Le séjour au Hoggar serait d'une douceur extrême grâce à la solitude sans le manque de messe* » (*Lettre à Mgr Guérin*, 21 novembre 1907). « *Pas de messe : puisse le Bon Dieu me faire accorder la permission de célébrer seul ou me donner un compagnon* » (*Lettre à Mgr Guérin*, 8 décembre 1907). « *Cette nuit, pas de messe pour la première fois depuis vingt et un ans ; que la volonté du Bien Aimé se fasse... Jusqu'à la dernière minute, j'ai espéré qu'il viendrait quelqu'un, mais rien n'est venu, ni un voyageur chrétien, ni un militaire, ni la permission de célébrer seul. Il y a trois mois, plus de trois mois, que je n'ai reçu de lettres... Que la volonté du Bien Aimé soit bénie avant tout* » (*Lettre à Mme de Bondy*, 25 décembre 1907). Cette privation de messe est une sorte de Gethsémani qui conduit Frère Charles de Jésus à accepter la volonté de Dieu.

Enfin, la joie éclate : « *Deo Gratias, Deo Gratias, Deo Gratias ; mon Dieu que vous êtes bon ! Je reçois aujourd'hui lettre Laperrine m'annonçant que le Pape m'a accordé autorisation de célébrer Sainte Messe absolument seul, sans servent ni assistant. C'est sur la demande du Procureur des PP. Blancs que le Saint Père m'a fait cette grande faveur. Demain, je pourrai donc célébrer la Sainte Messe. Noël. Noël. Merci, mon Dieu* » (*Journal*, 31 janvier 1908). « *Je viens de recevoir une grande faveur du Saint-Père et qui me comble de joie, celle de pouvoir célébrer la Sainte Messe absolument seul sans assistant ni servent ; depuis le 1er février, j'ai pu célébrer la Sainte Messe tous les jours. Je vais bien, je ne souffre plus* » (*Lettre à Mme de Bondy*, 8 mars 1908). « *Je viens d'avoir un très grand bonheur. Mgr Guérin a obtenu pour moi de Rome la permission de célébrer la Sainte Messe absolument seul sans servent ni assistant. Je puis donc célébrer le Saint Sacrifice chaque jour ; grand changement, grande grâce pour moi et grande grâce pour la contrée entière. Depuis fin octobre, je n'avais pu célébrer la Sainte Messe, étant seul au milieu des musulmans. Depuis le 1er février, je la dis tous les jours ; c'est une nouvelle vie pour moi et une grâce infinie pour ce pauvre pays* » (*Lettre à l'abbé Huvelin*, 9 février 1908). A notre époque, trop négligente du culte eucharistique, on se demande ce qu'il faut le plus admirer ici, le respect obéissant des normes liturgiques fixées par l'Eglise, ou la foi de Charles de Foucauld dans la valeur de la Messe.

Comme chez Léon Bloy, le thème de la substitution se retrouve chez Louis Massignon, ami de Charles de Foucauld (12), qui avait constitué la « *Badaliya* », sodalité de rite oriental, basée sur la « *mise à la disposition spirituelle, toute offerte au désir que Jésus a des âmes pour répondre à leur appel* ». Jésus, « *prémice de ceux qui se sont endormis* », s'est substitué à ses frères pour s'offrir à leur place et profit.

11) Décret n° *Presbyterorum Ordinis*, n° 5.

(12) Cf. R.L. Moreau, « *La Badaliya* », dans *Louis Massignon*, Paris, 1962 ; Louis Massignon, *Parole donnée*, Paris, 1962.

HARLES de Foucauld avait, dès 1897, envisagé sa mort : *t Pense Cque tu dois mourir martyr, dépouillé de tout, étendu à terre, nu, méconnaissable, couvert de sang et de blessures, violemment et douloureusement tué... et désire que ce soit aujourd'hui* ». Ce désir de 1897 devait trouver son accomplissement le 1er décembre 1917, quand Frère Charles de Jésus fut massacré par un rezzou. Prêtre et victime, il en était venu à désirer *e s'exhaler en pure perte de soi devant Dieu... comme de l'encens, comme des lampes douces et lumineuses, comme un son mélodieux s (L'évangile présenté aux pauvres du Sahara)*. Le jour même de sa mort, il écrivait à Mme de Bondy : *t Notre anéantissement est le moyen le plus puissant que nous ayons de nous unir à Jésus et de faire du bien aux âmes k* (1er décembre 1917). Sa mort le situe dans la ligne de la pensée paulinienne : *t Dieu m'a donné d'être officiant de Jésus Christ auprès de païens, prêtre de l'Evangile de Dieu, afin que les païens deviennent une offrande qui, sanctifiée par l'Esprit Saint, soit agréable à Dieu* » (Romains 15,16).

L'adoration de l'Eucharistie a conduit Charles de Foucauld à désirer le sacerdoce, qui lui est bientôt apparu comme le moyen de faire rayonner l'Evangile parmi les pauvres du Sahara ; et, s'identifiant au Christ, prêtre et victime, il a été conduit, au sacrifice total. Combien est significatif le fait que l'on ait retrouvé dans le sable, près de son cadavre, l'ostensoir qu'il était venu apporter au Hoggar pour éclairer les pauvres du Sahara : *K Si le grain ne tombe en terre et meurt* »...

Bernard JACQUELINE

Mgr Bernard Jacqueline, né à Saint-L6 le 13 mars 1918 ; prêtre en 1944, aumônier d'étudiants à Paris en 1944-1946, professeur de philosophie à Cherbourg (1947-1951), aumônier du Lycée et Chapelain de Saint-Louis des Français à Rome (1951-1961). Responsable à la Sacrée Congrégation de Propaganda Fide des départements d'Extrême-Orient et du Sud-Est Asiatique (1961-1973). Missions au Vietnam en 1966. Postulateur de la Cause de béatification de Charles de Foucauld, dont il édite intégralement les Ecrits spirituels. Docteur-ès-lettres en Sorbonne pour une thèse sur : *Papauté et épiscopat chez saint Bernard de Clairvaux r*. Chargé de Recherche au C.N.R.S., et Sous-Secrétaire du Secrétariat pontifical pour les incroyants.

Maxime CHARLES :

L'adoration eucharistique à Montmartre

La Fraternité du Sacré-Coeur de Montmartre compte près de quinze mille membres, qui assurent l'adoration perpétuelle et silencieuse du Saint-Sacrement : une forme de prière fondée sur la foi en la présence réelle et en la communion des saints, dans la logique de l'incarnation et de la rédemption.

IEN qu'en langage chrétien, le terme *d'adoration* dépasse de beaucoup le sens restreint du culte rendu à l'hostie consacrée, l'usage est tel que la question est souvent posée en ces termes : *e L'adoration continue-t-elle au Sacré-Coeur, le jour, la nuit ?* ». On en a entendu parler ; on a peine à y croire en ces temps de remise en question. Au courrier des lecteurs d'une revue bien pensante, quelqu'un s'interroge *N Il y avait autrefois des associations pour favoriser le culte du Saint-Sacrement. Est-ce qu'il en existe encore ?* ». Le rédacteur en réponse ne signale que des congrégations religieuses; il pense sans doute qu'à près de cent ans d'âge, l'adoration perpétuelle s'est éteinte dans la basilique. Ces quelques lignes voudraient porter témoignage de la vitalité actuelle de cette forme de prière et en donner quelques raisons.

A MONTMARTRE

L'adoration au Sacré-Coeur existe non seulement plus que jamais, mais se diversifie et inspire des initiatives nouvelles.

L'adoration proprement dite

Les hommes viennent passer les nuits, même pendant les vacances et les week-ends qui dépeuplent Paris, même au soir des grandes fêtes comme Noël qui imposent déjà un coucher tardif. Le roulement s'opère selon les paroisses de la région parisienne ; mais lorsque cela est néces-

saire, l'appel aux plus fervents est toujours entendu, et beaucoup montent vers la basilique au-delà des deux nuits annuelles réglementaires. Celles-ci commencent toujours par un accueil qui oriente la prière nocturne et propose des intentions. Puis c'est la messe, dont l'adoration n'est que le prolongement. Les **adorateurs** appartiennent à toutes les classes sociales, et c'est une singulière fraternité qui naît entre eux de leur rencontre devant l'ostensoir. La plupart ont des engagements apostoliques ou caritatifs. Beaucoup portent dans ces nuits le poids de leurs responsabilités familiales ou professionnelles, comme ce président de cour d'appel indécis sur la rédaction d'un arrêt dont dépend la vie ou l'honneur d'un homme et qui vient soumettre son problème au rayonnement de l'hostie ; comme aussi le prouve la demande insolite d'une intercession par une très haute personnalité politique au moment d'une décision importante pour l'avenir du pays.

Les progrès de la spiritualité conjugale ont conduit à instituer les **foyers adoreurs**. Bien sûr, à la place des boxes du dortoir, sont offertes aux couples les chambres d'Ephrem, la maison de retraites de la basilique. C'est un spectacle peu banal de voir arriver certains de ceux-ci avec un bébé dans son berceau portatif ou de jeunes enfants qui sont confiés à des nurses bénévoles pour permettre à leurs parents une nuit de recueillement. Il faut déjà accorder un tiers du calendrier à ces foyers. Grâce à eux, la prière s'enracine dans la vie la plus concrète, qu'elle transforme et inspire. Il y a certains problèmes difficiles des couples chrétiens de ce temps qui trouvent leur solution dans une longue prière.

L'adoration dans ces deux catégories comporte un aspect pénitentiel. Ce n'est pas toujours facile, après une journée trop chargée et malgré la prévision d'un nouveau travail le lendemain, de passer une nuit coupée d'heures de prière. Mais cela n'arrête pas ceux qui pensent mieux établir leurs relations avec le Christ par une certaine participation à son effort rédempteur.

Tout au long de la journée, les **adoratrices** se succèdent dans la nef, de 8 h à 22 h. Leur présence, toujours nombreuse, même aux jours d'hiver et de grand froid, est ce qui frappe le plus la foule des visiteurs qui circulent le long des bas-côtés. Ceux-ci entrent pour parcourir un monument et s'étonnent de trouver une communauté en prière. Un organisme catholique de tourisme, à la suite d'une enquête, en faisait la remarque : outre l'accueil sur le parvis, il y a à Montmartre un accueil spirituel qui interpelle. Mais les femmes qui disposent de leur temps se font plus rares aujourd'hui. Elles sont donc depuis plusieurs années renforcées par des adoratrices qui travaillent en dehors de chez elles et qui, de façon très généreuse, montent à la basilique à partir de 6 h 30 du matin et le soir après 19 h 30. Celles-ci n'ont aucun mal à présenter le monde du travail au Christ eucharistique.

Dans un tout autre registre, le groupe des **enfants adoreurs** prouve que, moyennant une certaine pédagogie active, les jeunes de 6 à 11 ans sont parfaitement aptes à l'adoration eucharistique, pourvu que celle-ci

soit courte et pleine de joie. Sans doute, il ne faut pas trop collectionner les mots d'enfants, mais certains permettent peut-être de deviner des relations inattendues entre eux et Celui qui les aime tant.

Les groupes de prière communautaire et spontanée qui connaissent une telle vogue aujourd'hui ont leur place à la basilique où un oratoire du Saint-Esprit a été préparé pour eux. Ils s'adonnent régulièrement à l'adoration du Saint-Sacrement.

Tous ces fidèles de l'adoration ont abandonné à peu près les formules de prière qui -occupaient autrefois le temps passé devant l'autel. Ils s'orientent résolument vers l'oraison silencieuse. Et pourtant, plus que jamais, ils ont conscience de remplir un service d'Eglise, un service de cette partie invisible de l'Eglise qui a nom la *communio des saints* : pape, évêques, prêtres, catholiques engagés, missions, diocèses, paroisses, mouvements, et surtout grandes questions de l'heure — celles qui concernent la vie interne de l'Eglise, et celles qui concernent le monde auquel l'Eglise doit apporter la lumière et la force, sont toujours présentes à l'esprit des fidèles de l'adoration. L'union plus intense avec le Christ acquise dans cette prière avive en effet la charité fraternelle et le sens des responsabilités ; mais, plus mystérieusement encore, le Seigneur passe à travers ceux qui s'unissent à Lui sans oublier les autres. Certains s'en sont bien aperçus, qui ont osé demander des miracles aux membres de l'adoration et les ont obtenus. Seule, la discrétion empêche d'en dire ici davantage.

L'adoration des « théologiens », des « apostoliques » et des jeunes

Plusieurs sections spécialisées de la Fraternité du Sacré-Coeur s'adonnent à des études théologiques (cours et discussions) en vue d'une diffusion de la foi (carrefours à domicile). Ce sont les **Missionnaires de Montmartre**, les jeunes gens du **Centre Saint-Jean**, les étudiants des **équipes Saint-Paul**, les lycéens et collégiens de **Bible et Adoration** et des **Jeunes Catholiques de Montmartre**. Les jeunes universitaires de **Résurrection** explorent les sources de la Révélation (Ecriture, Pères de l'Eglise), les confrontent aux sciences humaines et éditent une revue d'où sont issus plusieurs animateurs de *Communio*. Or tous pratiquent assidûment l'adoration eucharistique, non comme une activité parallèle ou de pur ressourcement spirituel, mais comme la contemplation de Celui qu'ils s'efforcent de mieux connaître, pour le communiquer aux autres, non comme une science abstraite, mais comme une relation personnelle au Christ lui-même. Le P. H.-U. von Balthasar ne s'y est pas trompé, lui qui leur écrivait naguère avoir deviné sous les balbutiements de leurs recherches une certaine appréhension de Dieu que la prière eucharistique leur avait donnée.

Les jeunes gens dont la tâche est surtout apostolique, ceux de **Rencontre** chargés de l'accueil et du dialogue avec les visiteurs sur le parvis de

la basilique, et ceux d'Echanges qui offrent une communauté fraternelle aux marginaux, passent régulièrement de longues heures de jour ou de nuit devant l'hostie. Ils déclarent se sentir bien petits devant leur immense tâche, devant les difficultés de faire naître la foi en ces touristes ou ces « paumés » que le Seigneur leur envoie, mais tout à fait d'attaque lorsqu'ils perçoivent que la victime ressuscitée de l'autel les accompagne et les inspire. Sans l'adoration, l'accueil à la basilique n'aurait certes pas l'importance qu'on lui reconnaît.

De leur côté, les élèves qui animent le collège-maltrise de la basilique ont fait la même découverte. Les aînés d'abord, qui organisent des nuits d'adoration à leur manière, puis les plus jeunes qui, par émulation, ont réclamé des soirées du même genre. Ainsi que le disait l'un d'entre eux : « *Quand, en vacances, j'entre dans une église, je cherche comme malgré moi l'hostie pour parler au Christ* ». Pratiquer une prière si directe et si personnelle à l'heure de l'adolescence, c'est traverser celle-ci de la meilleure façon et s'orienter vers une vie croyante et rayonnante.

Tous ces chrétiens réunis dans la Fraternité du Sacré-Coeur atteignent presque le chiffre déjà considérable de 15.000. Leur dénominateur commun, c'est leur goût pour la contemplation eucharistique. C'est elle qui les attire à Montmartre. Ils ne permettraient pas qu'on l'abrège ou qu'on la liquide, car ils le déclarent nettement : leurs autres activités, et elles sont nombreuses, procèdent comme une conséquence nécessaire et possible de leur expérience spirituelle.

POURQUOI L'ADORATION EUCHARISTIQUE ?

Deux remarques préalables. D'abord, cette manière de prier n'a rien d'obligatoire. Elle n'a pas toujours existé dans l'Eglise. Elle est moins en honneur là où d'autres chemins sont utilisés pour aller à Dieu. L'Eglise, certes, la favorise ; mais elle ne l'impose pas. D'autre part, elle dépend au premier chef de la foi en la présence réelle du Christ au sacrement de l'Eucharistie, et spécialement de la permanence de celle-ci entre les célébrations eucharistiques. Ce n'est pas ici le lieu de démontrer que cette présence appartient au dogme catholique. Mais il est facile de constater que là où cette foi est vive, elle se traduit par l'adoration de l'hostie, quelles qu'en soient les modalités, et que là où elle est contestée, l'adoration périclité aussitôt.

Un peu d'histoire

L'Eglise prend son temps pour explorer les richesses qui lui ont été confiées par le Christ. L'Esprit Saint veille à ce que cette découverte progressive et multiforme ne se fourvoie pas. Le signe de cette action est la cohérence, sans rupture et sans banale répétition, de son enseignement. Malgré leur foi simple et peu explicitée en la présence réelle, les

premiers siècles du christianisme ne pratiquent pas, en dehors de la célébration eucharistique, l'adoration de l'hostie, que pourtant ils conservent avec respect en vue de la communion des malades. Au contraire, les mises en cause de la présence réelle aux XI^e et XII^e siècles, qui provoquent une meilleure définition de celle-ci par le magistère et par les théologiens, suscitent du même coup, surtout au XIII^e siècle, un grand culte en sa faveur. Il en sera de même lors de la Réforme protestante, qui la nie ou la limite au temps de la célébration ; la Contre-Réforme — et ce n'est pas une bonne référence aujourd'hui ! — réagit non seulement sur le plan théologique, mais sur le plan liturgique. Le Saint-Sacrement devient vraiment l'hôte reconnu et vénéré des églises, le centre du culte chrétien. Les spirituels français du XVII^e siècle lui font une très large part. Les adorations des quarante-heures se multiplient, et les permissions d'« exposer » le Saint-Sacrement. Au XIX^e siècle, c'est une vague qui envahit tout : les congrégations religieuses dont certaines en font leur exercice principal, les paroisses par roulement à travers les diocèses, les associations de laïcs qui se forment pour elle, spécialement sous sa forme nocturne. Mais ce qu'il faut souligner, c'est la place qu'elle tient dans la prière des saints de tous ces siècles. Que l'on songe à saint Louis, au Curé d'Ars, à saint Julien Eymard, et aussi au P. de Foucauld ! Pendant ce temps, les plus fervents des chrétiens vont à l'église pour la « visite au Saint-Sacrement », en si grand nombre que saint Alphonse de Liguori écrit pour eux un livret spécial. C'est dans ce contexte, et spécialement dans celui de l'adoration nocturne des hommes lancée à Rome et propagée en France par un artiste israélite devenu carme, le P. Hermann Cohen, que, dès 1885, l'adoration de jour et l'adoration de nuit se rejoignent à Montmartre pour former l'adoration perpétuelle, manifestation d'un lien ancien et évident entre le culte du Coeur du Christ et celui de son Corps.

Mais il faut ici faire une nouvelle remarque. La foi en la présence réelle et permanente du Christ eucharistique a permis en un temps de rigueur rituelle d'organiser en dehors de la messe et de l'office un culte plus souple et plus populaire, fait de processions, d'heures d'adoration avec chants et paroles en langue vulgaire, de saluts (courtes expositions de l'hostie, avec des chants sans grande variété, mais très connus des fidèles, ou au contraire avec des morceaux de concert goûtés des délicats). Cette liberté a engendré sans doute quelques maladroites qui aujourd'hui sont sévèrement jugées : une solennité (cierges, fleurs, chants) plus grande plutôt donnée au salut qu'à la messe (c'est le temps des messes basses), l'impression que la messe avait surtout pour but de « confectionner » le Saint-Sacrement en vue de l'adoration, une certaine phraséologie romantique du « divin prisonnier du tabernacle », l'usage discutable des messes devant le Saint-Sacrement exposé, qui négligeait la présence du Christ dans la communauté rassemblée et dans la parole proclamée. Ces peccadilles vont justifier une défaveur grandissante à l'égard de l'adoration eucharistique à l'heure où, après Vatican II, la messe retrouve toute

son importance. C'est ainsi que les ostensoirs vont être relégués en haut des armoires de sacristie, parfois même aux étagères des antiquaires. Or l'adoration eucharistique n'est liée à aucune de ces liturgies ; elle consiste plutôt en une prière silencieuse faite au gré de chacun. Sous cette forme, on ne voit pas ce qu'on pourrait lui reprocher sans intolérance, à moins de tirer les dernières conséquences de certaines explications récentes de la présence réelle qui ont mis celle-ci en danger et de lui substituer une eucharistie purement psychologique et sociale. C'est pourquoi le P. Rahner a défendu théologiquement l'adoration sacramentelle en la situant entre une communion qu'elle prolonge et une communion qu'elle prépare (1), tandis que Paul VI dans l'encyclique *Mysterium Fidei* lui rendait hommage en des termes émus, manifestant sans doute une expérience personnelle.

Dans la logique de l'Incarnation

Le Fils de Dieu, pour rejoindre les hommes, a consenti à prendre leur humanité et à leur offrir ainsi la possibilité d'entrer en contact avec lui à leur propre niveau. Ce serait bien étonnant qu'il ait réservé ce privilège à ses seuls contemporains et compatriotes. Les chrétiens ont toujours besoin, pour connaître et aimer, d'une certaine relation sensorielle, même si celle-ci comporte toutes les zones d'obscurité de la foi. A moins de prétendre prier comme un philosophe ou comme l'ont fait certains mystiques païens, il n'y a pas d'autre chemin pour aller à Dieu que l'humanité du Fils de Dieu, et celle-ci ne peut être atteinte aujourd'hui que par l'Eucharistie. Sans doute, cela se fait-il surtout à la messe et par la communion où le Christ offre son corps et son sang aux fidèles de telle façon qu'ils les voient, les touchent et s'en nourrissent. Mais la célébration de la messe comporte bien d'autres éléments : le rassemblement des chrétiens, la liturgie de la parole, les rites nécessaires et accessoires. Il reste peu de temps pour ce que les anciens appelaient la communion spirituelle ». Le désir de voir l'hostie n'est pas satisfait par la brève élévation, malgré les avantages de la messe tournée vers les fidèles. Chacun d'ailleurs a son temps particulier d'assimilation. Beaucoup désirent un contact personnel et prolongé que seule permet une mise en lumière de l'hostie, qui n'aurait pas le même effet si, cachée dans le tabernacle, elle demandait outre la foi un effort d'imagination peu conforme à la théologie sacramentelle. Cette présence signifiée facilite grandement l'authenticité de la prière qui ne doit pas être une projection de la subjectivité, mais la perception d'une altérité. « Tu es là, toi qui n'es pas moi, mais avec qui je suis en relation ». Que de témoignages de cette sorte nous recevons à Montmartre ! Aînés, jeunes, simples et cultivés goûtent dans l'adoration eucharistique une familiarité heureuse et vraie.

(1) Karl Rahner, *L'Eucharistie et les hommes d'aujourd'hui, Réflexion pastorale et spirituelle*, tr. fr., Marne, Tours, 1966, spécialement p. 153 (N.d.I.R.).

Dans la logique de la Rédemption

Un danger est toujours possible : c'est celui de dégrader la présence de la deuxième personne de la Sainte Trinité devenue fils de Marie en celle d'une chose. Il est là, à la manière d'une chose, celle de son corps substitué au pain ; or il n'est pas une chose, il n'est pas un cadavre, mais quelqu'un de vivant qui pense et aime, un Dieu qui doit être adoré, c'est-à-dire aimé sans doute, mais avec un sentiment de vertige. C'est pourquoi les prêtres de Montmartre s'efforcent, dans le service (transport et manœuvre de l'Eucharistie) auquel les contraint l'humilité du Christ, de garder une attitude qui exprime une relation de personnes.

Certes, la célébration eucharistique, appelée à bon droit le sacrifice de la messe, manifeste clairement que le Christ actualise son sacrifice de la Croix avec tout ce que cela comporte de sentiment et de volonté ; mais si l'on croit à la présence réelle, on ne peut douter que le Christ caché sous l'apparence de l'hostie continue à s'offrir même en dehors de la messe. N'est-ce pas pour cela que cette parcelle de pain transsubstantiée en son corps s'appelle hostie, c'est-à-dire victime ? Le Christ qui intercède sans cesse pour nous (*Hébreux* 7, 25) le fait sans doute de la droite du Père, mais aussi de l'autel eucharistique.

Le rapport évident de la messe et de l'adoration eucharistique est bien marqué dans un rite imaginé à Montmartre et qui est celui de la messe avec adoration. Entre la fin de la prière eucharistique et la prière du Seigneur, tandis que le célébrant dit la doxologie qui se prête si bien à cette présentation, l'hostie est dressée sur la patène placée sur le calice. D'un même mouvement et longuement (un quart à trois quarts d'heure), le corps et le sang du Christ sont adorés sous la forme choisie par lui. Toute la liturgie de la parole déjà entendue alimente cette prière ; celle-ci à son tour approfondit l'acte de foi à la présence et prépare ainsi la communion. Cette façon de faire, instituée en faveur des jeunes et qu'ils pratiquent assidûment, est adoptée par tous dans certains rassemblements présidés parfois par des évêques. Elle a remplacé avantageusement les messes devant le Saint-Sacrement exposé, et permet de mieux se rendre compte de ce que fait le Christ à la messe et de s'y adapter au gré de chacun. C'est la fameuse prière silencieuse si prônée par les nouvelles règles liturgiques, mais en fait peu pratiquée.

On l'a peut-être aperçu, ce qui fait l'intérêt de l'adoration eucharistique, c'est qu'elle joint la perception d'une présence concrète à celle de la vie intérieure d'un Vivant, — ce qu'à Montmartre, à la suite de l'Écriture et des spirituels du XVII^e siècle, nous appelons son Coeur. Or nous connaissons celle-ci non seulement à l'heure privilégiée de la Passion, mais au cours de toute sa vie grâce à la Bible tout entière, ancien et nouveau Testaments, car si ce dernier lu avec attention révèle les pensées, les sentiments, les vœux du Christ, celui-là par ses annonces et aussi par la manifestation des moeurs de Dieu nous permet de connaître quelque chose des profondeurs humano-divines de Jésus. D'ailleurs, le Christ

étant ressuscité a retrouvé l'unité de son corps et de son âme. Nous ne cédon's à aucune imagination en les liant l'un à l'autre dans notre adoration. De plus, ces états psychologiques et corporels, étant ceux d'un Homme-Dieu, ont la permanence de la divinité. Devant l'hostie, je sais que telle attitude que Jésus a prise durant sa vie terrestre à l'égard du Père, à l'égard des hommes, à l'égard de lui-même, subsiste toujours dans sa perfection et son ruissellement de grâce. On peut y puiser non seulement un exemple, mais une lumière et une force qui sont l'Esprit Saint, l'Esprit de Jésus que précisément la communion eucharistique communique et dont l'adoration me donne la conscience, le désir, la saveur. Ceci explique qu'à Montmartre, les feuilles proposées aux adorateurs soient faites de textes bibliques médités et priés.

Comprise ainsi, l'adoration eucharistique n'est pas une pieuse rêverie, un simple moment de délectation religieuse. Le Christ perçu de tout près et dans sa vivacité se manifeste avec toutes ses exigences, exigences non pas communes et générales comme dans une célébration, mais particulières et insistantes. Il est vrai qu'il donne ce qu'il ordonne. C'est le principe de ce renouvellement intérieur que provoque l'adoration, avec toutes ses dimensions personnelles- et altruistes. Que d'engagements ont été pris devant l'Eucharistie exposée ! D'ailleurs, agacés par l'aspect de triomphalisme purement rituel que risqueraient de prendre certaines expositions du Saint-Sacrement, nous avons l'habitude de dire à Montmartre que c'est moins le Christ eucharistique que nous aimons exposer que les chrétiens que nous désirons exposer à son action.

ET L'ADORATION PERPÉTUELLE ?

On n'y est pas arrivé en vertu d'un projet systématique, mais plutôt d'une surenchère de générosité : une heure, deux heures, toute la journée, la nuit, puis tout le temps. De ce chef, ce fut déjà assez beau, et l'on peut admirer que cela se maintienne aujourd'hui, malgré la baisse incontestable de la piété catholique.

Ceux qui assurent cette perpétuité et les prêtres qui y veillent ont compris deux choses. La première, c'est qu'elle offre à chacun, et spécialement à ceux qui en usent peu, les bienfaits de l'adoration eucharistique. Grâce à ceux qui s'y adonnent et se plient même à un contrôle indispensable pour éviter toute interruption, n'importe qui peut à toute heure entrer en contact de regard avec le Christ eucharistique. La seconde, c'est que la communion des saints réclame un signe. La communauté perpétuellement en adoration permet à tous de réaliser à travers une intercession permanente la relation incessante de Dieu avec les hommes par Jésus-Christ en son Eglise. On aime à répéter cette phrase d'un pasteur protestant : « Quand la journée a été lourde, de ma fenêtre, je me tourne vers la coupole du Sacré-Coeur et je m'encourage en pensant que des chrétiens là-haut prient pour moi ». Et quel témoignage pourraient

porter les visiteurs entrés en touristes et qui, après avoir interrogé le prêtre d'accueil, se sont retrouvés au confessionnal ?

Certes, il est d'autres façons d'obéir au premier précepte du décalogue : « Tu adoreras le Seigneur ton Dieu, lui seul ». Il en est peu qui soient plus conformes à la foi catholique et plus efficaces que l'adoration eucharistique. Le peuple chrétien qui est lui aussi sous l'influence du Saint-Esprit en a eu l'intuition et l'initiative. C'est lui qui l'a proclamée ; c'est lui qui à Montmartre l'organise et l'assure. Puisse-t-il parvenir à partir de ce haut-lieu à l'instaurer de nouveau dans toute l'Eglise !

Maxime CHARLES

Mgr Maxime Charles, né en 1908. Etudes de philosophie et de théologie à la Sorbonne et à l'Institut Catholique de Paris ; ordonné prêtre en 1935 ; vicaire à Malakoff, puis aumônier des Chantiers de Jeunesse ; directeur-fondateur du Centre Richelieu (étudiants catholiques de Sorbonne) de 1944 A.1959 ; recteur du Sacré-Coeur de Montmartre, prélat d'honneur ; directeur de l'adoration perpétuelle, directeur des revues *Résurrection et Montmartre-Orientations*.

ERRATA : Des erreurs de montage ont rendu incompréhensibles deux passages du dernier numéro de *Communio* (II, 4).

1° Dans l'article du P. de Lubac, page 11, la quatorzième ligne à partir du bas aurait dû être : « de la tradition, mais dès les origines, et déjà dans l'Ecriture. Si l'on voulait en ».

2° Dans l'article de R. Spaemann, page 54, il convient d'ajouter tout en bas la fin de la phrase : « le Christ ? », on cherche à se libérer de tout préjugé sur ce qu'il aurait dû dire ».

Jean-Pierre SCHALLER :

Direction spirituelle et anomalie sexuelle

L'intransigeance sur les principes (ici la condamnation de l'homosexualité) non seulement n'interdit pas, mais rend possible l'accueil pastoral et l'attention spirituelle.

C HACUN se plaît à reconnaître aujourd'hui que le confesseur ou le guide spirituel peuvent beaucoup contribuer au rétablissement d'un équilibre général chez le pénitent. Ceci est d'autant plus vrai lorsque le péché, isolé ou devenu une habitude, déränge l'harmonie intérieure par les chocs qu'il produit ou simplement par un douloureux malaise qu'il entretient. Même si le pécheur assure qu'il n'est pas malheureux, il y a en lui une ombre qui exclut la véritable sécurité intérieure. Cette culpabilité peut être normale ou pathologique ; elle est toujours pesante.

Un tel phénomène s'avère fréquent chez les homosexuels. Que ce soit au parloir ou au confessionnal, le guide spirituel est frappé par la persistance d'une certaine souffrance, même chez ceux qui proclament qu'ils ne sont pas des « cas », ou que les inversions sexuelles n'ont rien de morbide. Il y a plus de vingt ans que le Dr E. Bergler écrivait : « Il n'y a pas d'homosexuels heureux; et il n'y en aurait pas, même si le monde extérieur les laissait en paix » (1). Ce jugement serait condamné aujourd'hui, à haute voix, par tous ceux qui clament dans leurs écrits, à la radio ou à la télévision qu'ils font bon ménage avec leur anomalie, parce que précisément ils ne considèrent pas cette dernière comme telle. Mais quand on rencontre des homophiles dans un discret dialogue, et que les masques tombent, on persiste à croire que le Dr Bergler n'avait pas tout à fait tort.

On dira que la société est fautive, car elle crée des complexes. On soulignera que la religion, en enseignant la culpabilité qui favorise la névrose (2), ne fait qu'ajouter encore à ce malaise, ne serait-ce que par des interdits tels que ceux lancés par Rome en 1976. On oublie d'ailleurs de remarquer, dans la déclaration sur la morale sexuelle, une observation déjà faite par le Pape Paul VI quelques années auparavant, disant : « Venu non pour juger mais pour sauver, le Christ fut, certes, intransigeant avec le mal, mais miséricordieux envers les personnes » (3).

(1) Dr Edmund BERGLER : « Le point de vue psychiatrique », dans *Les Homosexuels*, Paris, Buchet-Castel, 1955, p. 218, traduction de Pierre Martet.

(2) Dr Pierre SOLIGNAC : *La névrose chrétienne*, Paris, Editions de Trévise, 1976. Partant de cas réels, le défaut de cet ouvrage est de tomber dans une trop hâtive généralisation.

(3) « Déclaration sur certaines questions d'éthique sexuelle » (*Persona humana*), Dans la *Documentation catholique*, 1er février 1976, n° 1691, p. 112. Ce texte est tiré de l'Encyclique *Humana Vita* de Paul VI, en 1968.

Les médecins qui s'occupent de psycho-pathologie reprocheront à certaines positions éthiques de considérer l'homosexualité « comme une réalité isolée à extirper, telle une verrue sur une peau saine », alors qu'il importe d'envisager « le comportement homosexuel comme une dimension de la personne et exprimant le sens profond de toute une destinée » (4). Un pasteur d'âme doit précisément aider les autres à « réaliser » le sens profond de la vie.

Enfin, on estimera de mauvais ton d'appeler un « mal » une tendance que des homosexuels nommeront plutôt un « instinct inné ». Dès lors, on devrait parler d'une inclination « naturelle » aboutissant à « une sincère communion de vie et d'amour ». En réalité, on sait la diversité des avis concernant l'étiologie de l'homosexualité. Deux thèses s'affrontent souvent. Les uns prétendent que cette anomalie a des racines dans la constitution même de l'individu et qu'elle serait organogénique et donc innée. D'autres, refusant cette base congénitale ou hormonale, traitent l'homosexualité de psychogénique, trouvant sa source dans le passé et l'éducation du sujet. Un spécialiste précise la « conception négative du rôle de l'hormonologiste dans la compréhension des perversions sexuelles, notamment de l'homosexualité » (5). En ce qui concerne la thérapeutique, cet auteur ajoute, au nom des progrès de la physiologie génitale : « // ne faut pas craindre de dire que l'effet de l'hormonothérapie est nul de façon constante chez tous les sujets qui consultent le médecin pour homosexualité, même dans le cas où ils désirent fortement se libérer de leurs habitudes ». La médication sera donc d'abord psychique. Voilà pourquoi le rôle d'un guide spirituel, par exemple d'un prêtre, peut devenir très positif.

Néanmoins, de nombreux homophiles, soucieux d'écartier le douloureux fardeau d'une existence solitaire, ne tolèrent pas qu'on parle d'un côté morbide ou d'une pathologie incurable dans leur comportement. Cependant, on devine vite une véritable souffrance derrière cet acharnement à légitimer ou à authentifier une inclination que les manuels de psychiatrie ont toujours rangée dans les perturbations et les déviations du caractère, dans les anomalies qualitatives, dans les manifestations de psychopathie et dans les névroses comprenant les troubles des instincts sexuels (6).

Pareillement, on ne saurait ignorer ce que montre l'expérience, à savoir que le pourcentage des suicides ou des tentatives de suicide est nettement plus élevé pour le groupe homophile que pour le reste de la population (7). Dès lors, si l'on voulait nier toute pathologie dans le comportement homosexuel, il faudrait donc s'en prendre non seulement aux théologiens et aux moralistes, mais aussi aux médecins et aux psychiatres. Face à de telles constatations, les pasteurs et les prêtres rappelleront simplement que « le message biblique le plus important

(4) Dr Jacques CORRAZE : *Les dimensions de l'homosexualité*, Toulouse, Privat, Bibliothèque de psychologie clinique, 1969, p. 245.

(5) Prof. Jean RIVIERE : « Les connaissances endocriniennes permettent-elles d'établir une thérapeutique médicale des perversions sexuelles ? », dans le *Supplément de la Vie Spirituelle*, mai 1965, n° 73, t. X VIII, p. 137.

(6) A titre d'exemples on peut citer : Guy PALMADE : *La Psychothérapie*, Paris, PUF, 1957; Dr A. POROT : *Manuel alphabétique de Psychiatrie*, Paris, PUF, 1960 ; Henri BARUK : *Psychoses et Névrotes*, Paris, PUF, 1960.

(7) *Dieu les aime tels qu'ils sont*, Paris, Fayard, 1972, p. 64. Exposés faits le 13 juin 1968, lors d'une journée d'étude organisée par le Centre national protestant d'hygiène spirituelle de La Haye et le Bureau national catholique d'hygiène spirituelle d'Utrecht. Cette « pastorale pour les homophiles » est traduite du néerlandais.

pour les homosexuels, c'est que le Christ est le Libérateur de tous les hommes qui croient en lui ». Aucun texte officiel de l'Eglise ne nie pareille affirmation.

Une spiritualité éclairée

Par rapport à leur trouble, les homosexuels réagissent en général de trois façons dans le domaine moral et religieux. Les uns en veulent à Dieu qui les a « faits comme cela » ; et en raison d'un sentiment inconscient d'agressivité, ils abandonnent toute pratique pieuse. D'autres assouplissent le verdict, disant que si Dieu a permis cette tendance dans leur vie, il saura et « devra » également les juger en fonction de cette inclination. Enfin, il existe un nombre impressionnant d'homosexuels qui traînent leur fardeau comme un boulet et qui n'arrivent même plus à développer les côtés positifs de leur vie, tant cet aspect négatif devient une obsession. Ces êtres malheureux passent de confesseur en confesseur — comme souvent aussi de médecin en médecin —, car ils ne supportent pas l'idée de vivre en désaccord avec Dieu à la suite d'une nouvelle faiblesse.

Une autre souffrance se découvre encore, et c'est celle d'homosexuels qui sont d'autant plus déchirés qu'ils ont fondé un foyer apparemment normal. La bisexualité n'est pas uniquement le fait de ceux qui, au gré de leurs caprices sensuels, s'en vont tantôt d'un côté, tantôt d'un autre, parce que la variété leur plaît. C'est en l'absence d'une telle légèreté qu'on rencontre des homosexuels qui doivent faire des miracles de diplomatie pour cacher à l'épouse une amitié masculine souvent plus absorbante que la vie conjugale. Le Dr M. Eck l'a observé : « *l/ ne faut pas oublier que, psychologiquement et instinctivement, la tendance déviée est toujours prédominante. Si elle ne l'était pas, elle serait éteinte dans des conditions normales de vie* » (8).

D'une manière générale, le confesseur mettra tout en oeuvre pour écarter l'homophile d'un sentiment de culpabilité devenant si obsédant que l'équilibre psychique pourrait s'en trouver altéré. Il est évident que la tension vécue par ces hommes, que tourmentent tant de conflits, met en péril leur santé nerveuse. Le problème moral et religieux augmente souvent encore cette impression de se débattre en une crise insoluble. Un guide spirituel comprendra que l'aspect pathologique d'une telle situation doit nuancer l'application du principe général au cas singulier. La compassion — au sens d'une compréhension de la souffrance — ne demande pas une sermonne implacable qui installerait encore davantage le sujet dans son angoisse ; tout au contraire, elle l'exclut (9).

Ce côté bénéfique d'une intelligente direction spirituelle de l'homophile n'échappe pas aux médecins. Ces derniers savent l'influence qu'exerce sur l'équilibre du sujet l'épanouissement ou la faillite de la vie religieuse. Le Dr M. Eck souligne l'importance d'un directeur compétent, capable d'aider l'homosexuel à vivre une déviation qu'il n'a pas choisie, en face de Dieu, de sa religion et de sa

181 Dr Marcel ECK : *Sodome : Essai sur l'homosexualité*, Paris, Fayard, 1966, p. 287.

(9) A ce propos, on peut émettre un vœu : c'est que tous les moralistes, papes, évêques, prêtres ou théologiens, consacrent régulièrement dans leur vie un temps au confessionnal ou au parler ! Ces responsables de l'enseignement de l'Eglise continueraient certes de maintenir et de soutenir les principes généraux : c'est la tâche du Magistère. Mais grâce au contact direct, fréquent et varié avec les individus, ces moralistes ajouteraient, au nom du Christ souffrant, des précisions d'ordre pastoral. Ces dernières éviteraient souvent la révolte de certains pécheurs qui abandonnent l'effort parce qu'ils se sentent rejetés et parce qu'ils découvrent que jamais, au fond de leur cœur, ils ne pourront tout à fait réaliser la paix avec eux-mêmes.

conscience : « *Pus qu'au sujet normal, la direction de conscience peut être utile à l'homosexuel qui ne peut pas toujours peser lui-même ce qui est de son état et ce qui est de sa volonté* » (op. cit., p. 271).

Il faut relever que beaucoup d'homosexuels ont une soif d'absolu extrêmement marquée, et la nostalgie d'un Dieu qui sécurise et apaise. On peut expliquer cela également par le fait que, très souvent, une amitié en ce domaine ne tient pas très longtemps — il y a des exceptions —, et qu'il est usant et douloureux pour le sujet d'aller d'échec en échec et de rester toujours à la recherche d'un amour éperdu qui est plus un rêve qu'une réalité.

C'est sans doute en fonction d'une telle épreuve que les spécialistes de la question insistent sur la grande solitude que connaît l'homosexuel, et sur « *cette mélancolie dont sa vie peut être accablée* » (10). Dans les milieux homosexuels, on admet bien que le grand drame de ces hommes et de ces femmes se ramène toujours à la notion de solitude : « *C'est pour la fuir, souvent, qu'ils se jettent d'aventure en aventure, à la recherche de l'ami, toujours désiré, jamais trouvé, même s'ils portent en eux, le plus souvent à leur insu, l'incapacité profonde de partager leur vie avec un autre être* » (11). Les « directeurs » d'âme rencontrent fréquemment ce drame et la souffrance qui en résulte ; ils peuvent faire usage d'une telle nostalgie un peu ulcérée pour guider d'autant mieux tel homme ou telle femme vers l'espérance en Dieu.

Les romanciers ont également relevé cette solitude de l'homophile. Ainsi, Van der Meersch présentait en 1958 un jeune homosexuel hanté par sa misère et se disant « *condamné à l'isolement éternel et condamné à souiller tout ce qu'il voudra aimer* » (12). Le héros ajoutait : « *Il faut l'amour pour extraire en nous ce qui se cache de meilleur. Le meilleur de moi est condamné à mourir en moi* ». Il estimait qu'était un « *objet de nausée pour les autres et pour lui-même* », il n'y avait plus « *que Dieu pour ne pas perdre courage, car Dieu ne se dégoûtera pas de l'homme* ».

Tant le prêtre que le médecin ne sauraient laisser un individu dans une pareille désespérance intérieure. Le héros du roman cité reproche précisément à un prêtre de l'avoir considéré comme un monstre condamné à l'enfer... Il est évident que l'Eglise n'a pas à traiter d'objet de nausée ou de monstre un pécheur quel qu'il soit ! Les déclarations de Rome infirment une telle mentalité et rejoignent plutôt ce qu'écrivait Julien Green assurant que « *% Eglise prie pour tout le monde* » et ne se contente pas de soupirer en pensant aux homosexuels (13).

La solitude peut provoquer des comportements d'inversion sexuelle : il arrive qu'un homme qui a été délaissé par une jeune fille ou qui a connu des déboires conjugaux, se hasarde à fréquenter des milieux homosexuels. Cette démarche a des motivations aussi multiples que nuancées : l'amertume occasionnée par l'autre sexe, la déception, un désir inconscient de vengeance, une tendance oubliée ou latente montant à la surface, une curiosité qui fait diversion, bref ces

110) Dr A. OVERING : « *Aspects psychiatriques de l'homosexualité* », dans *Homosexualité*, Paris, Mame, 1967, p. 76. Traduit du néerlandais par Y. Huon. On peut d'autant plus déplorer alors que certains spectacles donnent une idée assez lamentable des problèmes et des souffrances d'un homophile. A Paris, par exemple, au mois d'avril 1976, une pièce de théâtre 1 « *La cage aux folles* » faisait de cette question une grosse farce et un film (« *Histoire d'homme* ») soulignait le côté obscène de l'homosexualité.

(11) Marc DANIEL et André BAUDRY : *Les homosexuels*, Tournai, Casterman, 1973, p. 120-121.

(12) Maxence VAN DER MEERSCH : *Masque de chair*, Paris, Albin Michel, 1958, p. 178. 113) Julien GREEN : *Chaque homme dans sa nuit*, Paris, Plon, 1960, p. 301.

mobiles conduisent le sujet à une situation difficile en l'orientant vers une direction qu'autrement il n'aurait peut-être pas choisie. Il sera bon qu'un conseiller éclaire cet être désorienté sur son attitude qui, parfois, le surprend lui-même.

Morale et pastorale

Si les déclarations de l'Eglise se doivent de rappeler certains principes fondamentaux de la morale, elles ne sauraient ignorer les tâches pastorales qu'entraînent les situations particulières de certains chrétiens. Le médecin lui-même se sent « concerné » par l'attitude du pasteur d'âme. Il est en effet exclu qu'un croyant puisse profiter des soins donnés par un psychothérapeute ou un psychanalyste si, parallèlement, les remarques impitoyables du confesseur ou du directeur l'accablaient ou le décourageaient.

Pastoralement, si l'on veut demeurer respectueux d'une hiérarchie des valeurs et attentif aux textes du Magistère, on considérera non pas « les fidèles » en général, mais « cette âme » que, actuellement, l'on secourt. On appliquera les principes en dédramatisant la situation : « *Nul n'est responsable des tendances qu'il trouve en lui. Chacun est responsable de l'usage qu'il fait librement de ces tendances* » (Dr M. Eck, *op.cit.*, p. 270). Ce sera donc l'« usage » des tendances que, sereinement et patiemment, le directeur spirituel saura traiter. Telle est du reste également l'optique d'un médecin consciencieux.

En Suisse, un vaste Synode, qui s'était ouvert en 1972, a soulevé ce problème et enseignait de « *surmonter la proscription sociale à l'égard des homosexuels* ». Le texte ajoutait : « *La société doit assurer à chacun la liberté de se réaliser dans une égale dignité. Une limitation de cette liberté se justifie, lorsque le bien commun et en particulier la protection de la jeunesse l'exigent. Ce principe reste valable, qu'il s'agisse que le danger vienne d'homosexuels ou d'hétérosexuels. En tout cas, la société doit respecter la dignité humaine de ceux qui sont attirés par des personnes de même sexe* » (14).

Il serait certes bon de relever que, pour « se réaliser », la liberté doit respecter des normes et qu'une éducation de la conscience reste toujours indispensable. Mais de tels textes veulent surtout éviter le désespoir chez l'homosexuel. Lorsque la situation est « sans correctif », l'acceptation de soi-même est très difficile ; il ne convient pas alors de jeter la pierre à des chrétiens douloureux ou d'user

114) *Manage et famille dans l'évolution sociale actuelle*, textes adoptés par le Diocèse de Bêlé au Synode 72. Commission spéciale 6, p. VI/22. Ce texte, concernant l'homophilie, pourrait éventuellement paraître suspect à ceux qui le compareraient avec la Déclaration *Persona humana*. Il faut simplement se rappeler que les propos d'un Synode national n'ont pas la même portée que l'enseignement officiel du Magistère de l'Eglise universelle; mais cela ne signifie point qu'on doive manquer de respect ou d'attention à l'égard des premiers. Les évêques catholiques américains, à l'occasion de leur réunion d'automne à Washington, en 1976, ont rendu publique une lettre pastorale traitant des valeurs morales et où il est dit ceci : « Certaines personnes découvrent, sans qu'il y ait faute de leur part, qu'elles ont des tendances homosexuelles. Comme pour n'importe quelles autres personnes, les droits humains fondamentaux des homosexuels doivent être respectés. Ils ont le droit au respect, à l'amitié, à la justice. Ils doivent jouer un rôle actif dans la communauté chrétienne. Mais l'activité homosexuelle, à la différence de la tendance homosexuelle, est moralement condamnable. Tout comme les hétérosexuels, les homosexuels sont appelés à témoigner de la chasteté, en évitant, avec la grâce de Dieu, un comportement qui est mauvais pour eux, tout comme les relations sexuelles extraconjugales le sont pour les hétérosexuels. Toutefois, étant donné que les hétérosexuels peuvent en général envisager le mariage, alors que les homosexuels risquent ne pouvoir le faire tant que dure leur inclination, la communauté chrétienne doit les entourer, sur le plan pastoral, d'une compréhension et d'une attention particulières » (*Documentation catholique*, 16 janvier 1977, n° 1712, p. 65).

à leur égard de répression pénale, sauf, encore une fois, dans les cas où le bien commun et la protection de la jeunesse l'exigent.

Souvent aujourd'hui, les propos des évêques sont d'ordre pastoral, alors que les rappels des papes veulent surtout rejoindre la théologie morale. Il est indispensable d'unir les deux domaines lorsqu'on a devant soi un être déchiré par les conflits entre la chair et l'esprit. La déclaration dite *Persona humana*, de la Congrégation pour la Doctrine de la foi, qui a suscité des critiques acerbes, comme aussi de vives approbations, assure que « *dans l'action pastorale, les homosexuels doivent être accueillis avec compréhension* » et que « *leur culpabilité sera jugée avec prudence* ». On peut dire qu'ainsi l'Eglise montre une souplesse qui n'exclut personne des voies du salut.

La synthèse entre la théologie morale et le souci pastoral revient au confesseur et au guide spirituel. Ceux-ci, face à un homophile, le mettront en garde contre une vue de sa vie morale ne considérant que les problèmes d'ordre sexuel. Dieu demande à chacun une grande générosité également en d'autres sphères. L'homophile est invité à une profonde fidélité à de multiples valeurs qui ne sauraient être omises ou simplement ternies par le fardeau de l'inversion sexuelle.

Tant le prêtre que le médecin doivent ramener le sujet à ses responsabilités humaines : celles-ci demeureront le plus possible indépendantes d'une sexualité risquant de devenir obsédante. Le confesseur sait bien que le bouleversement causé par une passion de la chair suscite un terrible attachement aux nourritures terrestres sans nécessairement manifester un rejet profond de Dieu. Mais si cette situation dure trop longtemps, alors la préoccupation sexuelle rongera peu à peu le souci de vaquer aux choses de Dieu. Tout le combat d'un homosexuel est souvent, en définitive, de rendre, chaque jour, l'amour de Dieu et l'amour pour Dieu plus forts que des « liaisons » qui portent en elles leur côté relatif et caduc, alors que l'homme est toujours en train de rêver d'absolu. Le confessionnal enseigne ce drame aux prêtres qui savent patiemment écouter, sans se contenter de menacer ou d'absoudre hâtivement.

Le « jugement » de Dieu sera empreint de « tendresse » devant celui qui aura combattu avec les armes dont il disposait et au sein des handicaps dont il était affligé. On a dit avec raison que le prêtre doit se garder de confondre la sainteté avec une totale perfection morale. Nous cheminons tous vers la vision de Dieu, mais il n'est pas prévu dans l'économie du salut que le chemin soit libre d'obstacles, de chutes, de blessures et de larmes. Thomas d'Aquin affirme, comme tout moraliste chrétien, que le péché de la chair est moins coupable que le péché de l'esprit, parce qu'on est plus fortement poussé à accomplir le premier (lallae, q. 73, a.5). L'auteur observe, en outre, que l'infirmité diminue le libre mouvement de la volonté et presse celle-ci en dehors de sa nature et de son ordre, alors qu'elle devrait pouvoir se manoeuvrer elle-même en toute liberté (a.6). Ainsi se justifie l'effort pastoral de ceux qui veulent rappeler à l'homosexuel la bonté du Christ, et pas seulement son verdict, ainsi que la compassion de celui qui « a pris nos infirmités et s'est chargé de nos maladies » (*Matthieu* 8,17 ; cf. *Isaïe* 53,4).

N sait que les homophiles rejettent souvent le terme de « culpabilité » et prétendent que c'est une erreur qui estime que la loi de la nature, dans les rapports intimes, se résume à l'hétérosexualité. A ceux qui voient dans cette dernière l'« *unique forme licite de la sexualité* », les homophiles répondent qu'il est temps de rompre avec un tabou et de « *reconnaître que l'homosexualité et l'hétérosexualité sont deux formes égales d'exercice de la sexualité* ».

On apporte comme argument le fait que d'épanouir sexuellement sa personnalité autorise à utiliser son corps dans la réalisation de tous ses besoins, sans penser que ceux-ci sont liés à un usage déterminé, selon des conditions et des buts fixés avec précision.

L'anthropologie chrétienne ne peut faire écho à un pareil programme. Elle maintient fermement certaines valeurs fondamentales qui caractérisent la profondeur de l'être raisonnable, et elle sait que la sexualité humaine est façonnée dans « *le respect d'un irréductible noyau instinctif* » car tant la notion de nature que celle d'instinct « *ne sont pas indéfiniment malléables au gré des tendances de chacun* ». Afin que ces valeurs ne connaissent pas de déviation morale, le chrétien choisit « *une option d'ouverture consciente, volontaire et libre* ». C'est ce que rappelait récemment un théologien, avec pertinence, en ajoutant : « *Dans cette option, se posent, au plan de l'intentionnalité, les valeurs de l'être ; mais cette intentionnalité peut être retardée et bloquée par des facteurs externes. Et c'est ici que la sexualité, comme valeur, est perturbée chez l'homosexuel à des degrés divers qui peuvent aller jusqu'au blocage total. Là se trouve la déchirure intérieure de la personnalité de l'homosexuel, décrite phénoménologiquement par les sciences humaines* » (15).

Devant une telle déchirure, la théologie pastorale ne saurait rester insensible ou sourde à toute la souffrance que cette tension entraîne. Un médecin rappelait que beaucoup de gens, se découvrant éventuellement homosexuels, sont alors préoccupés avant tout de nier en eux-mêmes la présence de pareilles tendances. L'auteur cite le cas d'*t'un jeune garçon qui se scia une oreille pour prouver qu'il était trop courageux pour être homosexuel*» (16). L'effolement d'un tel jeune homme deviendra encore plus catastrophique si, étant croyant, il se sent rejeté par l'Eglise. Et aucun texte du Magistère ne propose cette condamnation implacable car le Christ est venu pour le salut de tous (2 Corinthiens 5,15).

Face à la complexité inextricable de certains problèmes moraux, les théologiens modernes ne cherchent point à scruter les faits au point de décourager les êtres et de jeter ainsi une « *ombre triste sur /es sacrements et sur l'Eglise* ». Les sciences pastorales proposent l'optimisme, qui est une forme de l'espérance, et condamnent la tristesse, qui peut devenir un mal, dit saint Thomas, lorsqu'elle est immodérée, ce qui est souvent le cas quand elle provient d'une déficience corporelle (*corporalis defectus* : Ilallae, q.35, a.1, ad 2). On ne peut s'empêcher d'appliquer cette sagesse aux homosexuels dont la vie est rendue lourde par les échanges psychosomatiques. L'Eglise invite chacun à s'aimer soi-même avec patience et, toujours selon un mot de Thomas d'Aquin (Ilallae, q.25, a.5, c.), à aimer son propre corps par charité.

Jean-Pierre SCHALLER

(15) P.D. CAPONE : « Quelques réflexions sur l'homosexualité », dans la *Documentation catholique*, 7 mars 1976, n° 1693, p. 215. L'auteur est doyen de l'Academia Alfonsiana, à Rome.

(16) Dr G.S. SPRAGUE : « Manifestations diverses de l'homosexualité », dans *Les Homosexuels*, Paris, Buchet-Castel, 1955, p. 193, traduction de Pierre Martet.

Jean-Pierre Schaller, né en 1924 ; prêtre du diocèse de Bâle (Suisse) ; docteur en théologie (Fribourg) et docteur ès-lettres (Sorbonne) ; a enseigné au Canada, à l'Université Laval. Parmi plusieurs ouvrages de l'auteur, il faut citer : *Secours de la Grâce et secours de la médecine* (Desclée de Brouwer, 1955), *Direction des âmes et médecine moderne* (Salvator, 1962). A la recherche, l'auteur joint, depuis plus de vingt ans, la pratique du confessionnal et du parler dans des paroisses du centre de Paris et à l'étranger. A paraître prochainement chez Beauchesne (Paris), un ouvrage sur la direction spirituelle.

Marie-Hélène CONGOURDEAU :

L'oeil théologique

La mode des icônes nest qu'esthétisme facile si leur contemplation n'apprend pas à la prière la vision de -l'invisible. C'est ce que montre un livre récent.

L'OCCIDENT découvre l'icône. Elle qui depuis les premiers siècles a été l'objet d'une vénération ininterrompue dans les Eglises orientales était jusqu'à nos jours quasiment inconnue dans l'Eglise latine. Par le biais de l'art, elle a pénétré notre univers esthétique et religieux, mais elle demeure encore bien souvent étrangère, « exotique » à nos yeux. L'engouement pour sa beauté — qui nous reste très mystérieuse — s'accompagne d'une méfiance envers le culte qu'elle suscite. Et pourtant, nous sentons que si nous la maintenons dans le domaine de l'art et de l'esthétisme, nous passons à côté de sa vérité.

C'est l'intérêt du livre du P. Christoph von Schönborn, o.p. : **L'icône du Christ, Fondements théologiques** (Editions universitaires, Fribourg (Suisse), 1976), de nous aider à mieux cerner le sens théologique et spirituel de l'icône, particulièrement de l'icône du Christ : c'est elle en effet qui fut vigoureusement contestée aux VIIIe et IXe siècles dans l'empire byzantin, par les « iconoclastes » ou « briseurs d'icônes » ; et cette crise politico-religieuse, dont certains aspects sont très actuels, fut à l'origine d'un grand mouvement de réflexion sur l'icône. Ce livre n'est pas une étude de plus sur l'histoire de l'iconoclasme et la théologie des défenseurs des icônes : « *Le but principal de ce travail, écrit l'auteur, est de discerner l'enjeu théologique du refus ou de l'acceptation de l'icône* » (p. 17).

L'enjeu est en effet d'importance, et il le demeure, bien que le contexte ait changé : le refus de peindre l'image du Sauveur (centre de la contestation iconoclaste) apparaît en effet comme la conséquence d'une fausse appréhension du mystère du Christ. Le projet du P. von Schönborn est donc de montrer l'unité organique de la Tradition, depuis le concile de Nicée (325), premier concile oecuménique, qui confessa la consubstantialité du Père et du Fils, jusqu'au second concile de Nicée (787), qui rétablit les images après la crise iconoclaste, septième et dernier grand concile oecuménique reconnu par l'Orthodoxie. Il ne s'agit pas de placer sous la plume des Pères du IVe siècle une défense des images qui n'était pas leur propos, mais de montrer que, si la foi est une, l'atteinte à un aspect de cette foi (en l'occurrence la possibilité de peindre l'icône du Christ — possibilité d'ailleurs largement exploitée, sous les formes propres à chaque culture, dans toute la chrétienté, et non seulement en Orient —) s'accompagne nécessairement d'une distorsion de tout le reste.

/ - Fondements théologiques

Voici la démarche suivie par l'auteur : la personne (ou *hypostase*) du Fils de Dieu se définit dans la Trinité par ce qu'elle est l'image parfaite du Père. Par l'Incarnation, la divinité et l'humanité sont indissolublement liées en cette personne du Fils qui est en même temps la personne de Jésus : c'est donc le visage de Jésus, lieu où se révèle sa personne, qui manifeste le Père dont il est l'image. L'icône du Christ, re-présentant ce visage, témoigne donc de la réalité du mystère du Christ, Dieu et homme en une seule personne, mystère de salut.

A) Fondements trinitaires

L'auteur remonte aux controverses trinitaires du IV^e siècle qui ont permis de mieux discerner en quoi le Fils est « l'image du Dieu invisible » (*Colossiens* 1, 15) et comment cette notion d'image n'implique pas une infériorité.

Contre l'hérétique Arius qui soutenait que le fait pour le Fils d'être l'image du Père était le signe de son infériorité, saint Athanase confesse, en y apposant le sceau de sa persécution, que le Fils est l'image parfaite du Père, c'est-à-dire une image « consubstantielle ». Cette notion paradoxale qui sauvegarde à la fois la distinction (« image ») et l'égalité (« consubstantielle ») entre le Père et le Fils, est développée par Grégoire de Nysse. Celui-ci part de la phrase : « (Le Fils) est le rayonnement de la gloire (du Père) et l'empreinte de sa substance » (*Hébreux* 1, 3), et l'éclaire par la comparaison du miroir : « De même que si l'on observe dans un pur miroir le reflet de la forme qui s'y est produite, on a une connaissance nette du visage qui y est représenté, de même, si l'on connaît le Fils, on reçoit dans son cœur l'empreinte de l'hypostase (la personne) paternelle par la connaissance du Fils ». En effet, « on reconnaît la beauté inengendrée dans la beauté engendrée », mais c'est l'unique beauté de Dieu. Ainsi, la personne du Fils « devient comme la forme et le visage de la parfaite connaissance du Père » (11).

La personne du Fils comme image du Père se précise si l'on aborde le domaine non plus de la nature mais de l'agir divin : le Fils, image du Père, lui est-il égal même lorsqu'il lui obéit ? Grégoire utilise à nouveau l'exemple du miroir : « L'image ne peut bouger ni s'incliner, si le mouvement et l'inclination ne procèdent de l'original (...) Le Père a voulu quelque chose, le Fils qui est dans le Père a voulu la même chose que lui, ou mieux, il est devenu lui-même le vouloir du Père » (2). Le caractère propre de la personne du Fils est donc d'accomplir en tout librement la volonté du Père. Le propre du Fils dans la Trinité est de vouloir ce que veut le Père, d'être son image fidèle et libre.

B) Fondements christologiques

La « forme d'esclave » revêtue par le Fils dans le mystère de l'Incarnation est-elle un voile opaque à cette image du Père qu'est la seconde personne de la Trinité ? Autrement dit, Jésus de Nazareth est-il encore la parfaite image du Père ? L'auteur se réfère maintenant au concile de Chalcédoine (451), qui proclame dans le Christ deux natures (divine et humaine) en une seule personne ou hypostase.

(1) *Lettre* 38, attribuée à saint Basile, citée p. 41-42.

(2) Cité p. 48.

Cyrille d'Alexandrie, connu surtout par sa lutte contre les Nestoriens qui séparaient dans le Christ l'humanité de la divinité, commence par écarter de faux problèmes et pose plus finement la question. Pour lui, la phrase : « Qui m'a vu a vu le Père » (*Jean* 14, 9) s'applique bien au Christ Jésus et pas seulement au Fils dans la Trinité. Mais on se tromperait à comprendre cette phrase comme si l'humanité du Christ était l'image de sa divinité : ce n'est pas la chair du Christ qui est l'image de sa nature divine, mais c'est la personne du Christ (Fils de Dieu fait homme) qui est l'image du Père. Si le Christ Jésus est l'image du Dieu invisible, ce n'est pas parce que son humanité, sa chair, reflète sa divinité, mais *parce qu'il s'est fait chair* pour notre salut. L'opacité même de la chair est une transparence supplémentaire puisqu'elle n'a pas arrêté le mouvement d'amour du Fils s'incarnant.

C'est donc le fait même de s'incarner, acte d'obéissance libre et aimante du Fils, qui révèle le Père dont il est l'image : « Qui m'a vu — moi, le Fils, dans une chair mortelle librement assumée — a vu l'amour pour les hommes du Père qui m'a envoyé ».

L'union de la nature humaine et de la nature divine dans la personne du Christ est donc du domaine de l'agir (en l'occurrence l'acte de s'incarner) : c'est cette parfaite union sans contrainte, cette *co-opération* (3) entre le Verbe et la chair dans le Christ, qui rend possible notre propre divinisation (laquelle ne relève pas de la nature — nous restons des hommes — mais de l'agir) : l'accord entre la volonté de Dieu et la nôtre ne pourra se faire que sur le modèle de la coopération libre et aimante entre la volonté humaine et la volonté divine en Jésus. C'est ainsi qu'il nous faut comprendre la phrase de saint Athanase : « Dieu s'est fait homme (par obéissance à la volonté du Père) pour que l'homme soit fait Dieu (en disant : Père, que ta volonté soit faite) ».

Il n'est donc pas étonnant que ce qui avait été simplement esquissé par Cyrille soit développé par **Maxime le Confesseur**, adversaire de l'hérésie monothélite qui ne reconnaît dans le Christ que la volonté divine et donc rend impossible la liberté humaine.

Pour Maxime, le Christ Jésus manifeste en sa personne l'harmonie parfaite entre le vouloir divin et le vouloir humain, inaugurant par là le *mode d'agir* des fils de Dieu (4) : ce mode d'agir filial est celui du don total, de la *kénose* (cf. *Philippiens* 2, 7), selon laquelle l'abaissement du Verbe incarné est la manifestation « en creux » de son exaltation. Nous en voyons un exemple dans la scène du Jeudi-Saint où Jésus, « sachant que le Père a tout remis dans ses mains, qu'il est né de Dieu et retourne à Dieu », lave les pieds de ses disciples et manifeste ainsi sa divinité selon un mode paradoxal.

Le mode d'agir filial inauguré par le Christ pour être communiqué aux hommes (« Vous devez vous aussi vous laver les pieds les uns aux autres »), est la Charité, « avenir divin de l'homme », selon le titre du livre du P. Garrigues qui écrit : « Pour sauver l'homme, le Christ a dû assumer sa volonté naturelle d'être et son instinct de conservation, mais l'accomplir selon un mode hypostatique inouï celui de l'obéissance filiale au Père jusqu'à la mort » (5).

(13) En grec, la *synergie*, notion fondamentale de la spiritualité byzantine.

(4) Mode d'agir : en grec *tropos*, autre notion capitale. Cf. J.-M. GARRIGUES, *La Charité, avenir divin de l'homme*, Paris, Beauchesne, 1976 ; A. RIOU, *Le monde et l'Eglise selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, Beauchesne, 1976.

(5) J.-M. Garrigues, *op. cit.*, p. 147.

Ainsi, le lieu de la Charité, mode d'agir du Fils de Dieu, est bien cette coopération de la volonté divine et de la volonté humaine dans le Christ. Elle s'accomplit par un choix douloureux, car la volonté humaine est depuis la Chute sous un régime non d'obéissance, mais d'opposition. « *Le combat du Christ à Gethsémani*, écrit le P. von Schönborn, *scelle dans la décision ultime la communion des volontés : le mouvement spontané de la nature humaine en face de la mort est dépassé parla complète soumission au dessein du Père de la volonté humaine du Christ* ». Les hommes ont pour tâche d'imiter ce mode d'agir filial.

Aussi la confession intellectuelle de Maxime reçoit-elle toute sa force de sa confession existentielle dans le martyre. Pour le P. Garrigues, Maxime a revêtu le mode d'agir du Christ qui pour convertir n'a pas voulu d'autre voie que le don de sa vie : « *(Maxime) a consommé (sa vocation) dans le martyre qui l'a définitivement configuré à la ressemblance du Fils de Dieu dans sa kénose hypostatique* ». La langue arrachée, les mains coupées, Maxime ne peut plus parler ni écrire mais c'est cette impuissance même qui est le *grand cri* (cf. *Matthieu 27, 50*) de sa confession.

Quel rapport a tout cela avec la question des icônes ? Nous n'en sommes peut-être pas si loin. Maxime, rendu semblable au Christ par son martyre, en est une icône vivante, en tant qu'il rend présente en sa chair la Croix du Christ. « *Si /icône de saint Maxime le Confesseur est toujours vénérée par l'Eglise*, conclut le P. Garrigues, *c'est que, comme le dit le deuxième concile oecuménique de Nicée, la précieuse et vivifiante Croix est le type de toutes les icônes* » (6). Autrement dit, la première icône et le modèle de toutes est la Croix. Un épisode de la querelle iconoclaste porte sur ce point significatif : l'acte qui inaugura la politique iconoclaste de l'empereur Léon III en 726 fut d'abattre l'icône du Christ qui surmontait la porte de la Chalce à Constantinople, et de la remplacer par la Croix, seule image admise par les iconoclastes. Lors du rétablissement des images en 843, l'icône du Christ de la Chalce fut remise en place, mais sans que la Croix fut ôtée (7).

Contrairement aux affirmations des iconoclastes, la Croix n'exclut pas l'icône du Christ, elle la fonde : « *En accomplissant en tant qu'homme le commandement de la Charité divine jusqu'à aimer ses ennemis, l'humanité du Christ est devenue l'image parfaite de l'amour de Dieu lui-même (...)* En gravant dans la nature humaine le mode d'être de son amour filial, le Christ a pu nous montrer, dans son humanité même, l'icône vivante de l'amour de Dieu » (8). La Sainte Face du Christ, icône « *qui est faite de son sang, de ses larmes et de nos crachats* » (9), manifeste l'amour du Père qui a donné son Fils unique.

- Théologie de l'icône

Il s'agit maintenant de passer de la face humaine du Christ à sa représentation figurée sur le bois. Dès 787, le second concile de Nicée donnait la clé de la théologie de l'icône : « *Celui qui révère l'icône révère en elle la personne de celui*

(6) *Ibid.*, p. 199.

(7) Cf. Schönborn, p. 169.

(8) *Ibid.*, p. 130-131.

(9) Paul Claudel, *Chemin de Croix*.

qui s'y trouve peint». Il faut pourtant attendre le début du siècle suivant, avec **Théodore Studite**, pour que cette définition reçoive une explication théologique appropriée.

Cette définition n'aurait pu être élaborée sans la sévère crise iconoclaste, véritable guerre de religion qui secoua l'empire byzantin pendant plusieurs décennies. Les arguments des iconoclastes, minutieusement recensés par le P. von Schönborn, sont multiples ; nous nous attacherons aux arguments *christologiques* énoncés par l'empereur iconoclaste Constantin V : celui qui peint l'image du Christ ou bien sépare les deux natures qui le composent (puisqu'il ne représente que sa nature humaine), ou bien, prétendant représenter les deux natures, *circonscrit* dans une forme la nature divine qui est incirconscriptible. Dans les deux cas, conclut Constantin, « *celui qui fait l'icône du Christ (...) n'a pas pénétré la profondeur du dogme sur l'union sans confusion des deux natures du Christ* » (10). Cette argumentation résulte d'une fausse conception de la christologie.

Face au système iconoclaste, le P. von Schönborn déroule la fresque des grands défenseurs des images. Nous retiendrons deux patriarches de Constantinople, symboles de la résistance de l'Eglise, et deux moines, témoins de la fidélité monastique aux icônes jusqu'au martyre.

Le patriarche **Germain** rappelle que l'image n'est pas seulement un objet matériel (ce que beaucoup d'iconoclastes invoquaient pour la mépriser), mais qu'elle est avant tout l'image de *quelqu'un*.

Le moine **Jean Damascène** précise cette pensée en rappelant que c'est le *nom* gravé sur l'icône qui sanctifie cette icône : or le nom est bien ce qui désigne une personne à l'exclusion de toutes les autres.

Le patriarche **Nicéphore** insiste sur la *ressemblance* nécessaire entre l'icône et celui qu'elle représente ; l'image n'a pas avec son modèle une identité de substance, mais de ressemblance. Or la *ressemblance* renvoie à la personne.

Seul le moine **Théodore Studite** a cependant, selon le P. von Schönborn, vraiment cerné le caractère personnel, hypostatique de l'icône. C'est lui qui démonte le sophisme de Constantin V : celui qui peint l'icône du Christ ne peint pas la seule nature humaine de Jésus, et il ne circonscrit pas davantage la nature divine ; car l'icône de quelqu'un — icône d'une personne — ne représente pas sa nature, mais sa personne. Nul ne prétend peindre la nature humaine, mais Pierre ou Paul, avec « *le nez crochu ou camus, les cheveux frisés, le teint agréable, la beauté des yeux ou autre chose caractéristique pour son propre aspect qui le distingue des autres individus de la même espèce* » (11).

Les iconoclastes posaient mal le problème lorsqu'ils disaient que le peintre circonscrit la nature divine incirconscriptible ; car l'icône ne circonscrit aucune nature, mais bien la personne du Fils, cette personne qui s'était elle-même circonscrite en se rendant visible en Jésus. D'où l'importance de la *ressemblance* et du *nom*, qui garantissent la communion entre la personne représentée et celle qui la contemple.

La question montre ici sa vraie dimension qui est spirituelle autant que théologique. L'icône n'est pas sainte en soi, mais comme *instrument de prière*, et médiatrice entre deux personnes : la véritable vénération de l'icône n'est pas celle

(10) Cité p. 171.

(11) Cité p. 218.

qui fait se prosterner, mais celle qui met face à face, les yeux dans les yeux, la personne de l'orant et la personne de Jésus représentée sur le bois. Telle est du moins la contemplation iconique qui se dégage de la pensée de Théodore Studite.

Pour lui, la contemplation de l'icône du Christ, forme privilégiée de prière, est aussi importante que la contemplation intellectuelle du mystère du Christ. Car « *l'icône est le témoin fidèle de ce que le Verbe s'est fait semblable aux hommes* » (12). Une conception « élitiste » de la contemplation sans représentation figurée nie la réalité de l'Incarnation. La vision iconique, vision du Christ en son visage humain, ne sera dépassée que par la vision eschatologique du modèle venant en personne. Entre l'Ascension (où le visage de Jésus a été dérobé aux siens) et la Parousie (où nous le verrons revenir de la même manière), notre temps est celui de l'Écriture et de l'image. Le maître spirituel que fut Théodore Studite conseille à ses moines : « *Grave le Christ là où il convient (...) afin que, lu dans un livre ou vu sur une icône, tu le connaisses par les deux connaissances sensibles et que tu apprennes à voir avec les yeux ce dont tu as été instruit parla parole* » (13).

Le Christ s'est abaissé pour nous jusqu'à l'Incarnation (où il s'est fait librement circonscrit) et à la Croix (« *ce Dieu... qui tient entre quatre clous* », dit Claudel dans son *Chemin de Croix*). Celui qui s'est ainsi fait circonscrit dans la chair ne refuse pas d'être circonscrit dans les couleurs de l'icône. Au contraire, sa circonscription par l'icône est le signe de son abaissement.

- L'icône et nous

Étude de christologie autant que d'iconologie, ce livre ne prétend pas répondre aux multiples questions que notre temps se pose à propos des icônes. Au temps de l'iconoclasme, les deux principales questions étaient : Peut-on représenter le Christ sans commettre un sacrilège ? Le culte rendu aux icônes est-il légitime ?

À la première, le livre du P. von Schönborn apporte une réponse convaincante : nier la possibilité de représenter le Christ, c'est méconnaître la christologie des Pères de l'Église, c'est commettre un contresens sur le mystère du Christ et sur ce qu'est son icône : représentation d'une personne qui s'est elle-même rendue visible dans l'Incarnation. Cette réponse concerne aussi l'Occident, riche d'une imagerie chrétienne variée.

La seconde question nous est plus étrangère, le culte des images ayant été souvent en Occident l'expression d'une déviation de la piété. Les réticences de l'Église latine sont peut-être dues à des mauvaises traductions des textes grecs en latin : si Jean Damascène distingue la vénération de l'icône (*proskunésis*) de l'adoration due à dieu seul (*latréia*), la traduction de *proskunésis* par *adoratio* n'a certes pas contribué à la compréhension mutuelle. On peut laver la pratique orthodoxe du soupçon d'idolâtrie en considérant d'une part que la vénération est due aux icônes « *semblablement au type de la Croix vénérable et vivifiante* » — pensons à la cérémonie de l'*adoration* de la Croix le Vendredi-Saint —, et d'autre part que cette vénération est analogue à celle qui s'adresse à tout objet sacré. :

(12) Cité p. 229.

(13) Cité p. 197.

« *Comme on fait pour l'image de la Croix précieuse et vivifiante, pour les saints Évangiles et pour les autres choses sacrées, on offrira de l'encens et des lumières en leur honneur selon la pieuse coutume des anciens* » (Nicée II, cité p. 143).

Si nous acceptons donc volontiers, à la suite de cette étude, la possibilité de représenter le Christ et de vénérer cette représentation, nous sommes plus réticents lorsqu'il s'agit d'admettre la *nécessité* de l'icône. Or les théologiens byzantins sont formels : qui rejette l'icône rejette l'Incarnation et le salut. Pour rendre cette assertion acceptable, il faut affirmer avec force que la rencontre de l'icône est de l'ordre non du sacrement, mais de la prière. L'icône n'est pas un sacrement, et c'est pourquoi les iconoclastes se trompent lorsqu'ils acceptent comme seule icône valable l'Eucharistie : l'Eucharistie est le contraire d'une image, puisqu'en elle il y a la « substance » de la chair du Christ et non sa « forme », alors que l'image représente la « forme » du Christ, et non sa « substance ». La différence est donc essentiellement entre l'adoration eucharistique pratiquée surtout dans l'Église latine, et la vénération de l'icône.

La rencontre de l'icône est de l'ordre de la prière. Le P. von Schönborn établit un parallèle intéressant entre la descendance de Jean Damascène, qui voit dans l'icône un objet porteur de grâce en lui-même, et celle de Théodore Studite, plus « personnaliste » : « *Ainsi voit-on un staretz Silouane inondé de joie, de componction et de tendresse, contempler les yeux dans les yeux l'humble majesté du Christ dans son icône* » (p. 197).

À cette question se rattache celle de la beauté des icônes. Notre époque se trompe quand elle cherche une réponse esthétique à la fascination que les icônes exercent sur elle. La beauté des icônes ne vient pas de l'art du peintre mais de la beauté du modèle ; elle ne sont pas faites pour être admirées, mais pour servir de support à la prière : condamnables si elles arrêtent sur soi l'adoration due à leur

ABONNEMENTS

Un an (six numéros)

France : 80 FF
 Etranger : 90 FF
 Par avion : 95 FF ou leur équivalent
 Suisse : 45 FS
 Belgique : 780 FB
 (« Amitié Communio »,
 C.C.P. : 000-0566-165-73,
 rue de Bruxelles 61, 5000 Namur)

Abonnement de parrainage (en plus de son propre abonnement) : 70 FF ; 650 FB ; 40 FS ; par avion 85 FF (ou leur équivalent)

Abonnement de soutien à partir de 150 FF, 1200 FB, 90 FS, etc.

28, rue d'Auteuil - F 75016 Paris

Tél. : (1) 527.46.27

C.C.P.: 18.676.23 F Paris

Les abonnements partent du dernier numéro paru (ou de celui indiqué sur le bulletin d'abonnement au verso).

Pour tout changement d'adresse, joindre la dernière enveloppe et la somme de 3 FF (ou leur équivalent) en timbres.

Pour éviter erreurs et retards, écrire lisiblement nom, adresse et préciser le code postal.

Dans toute correspondance, joindre autant que possible la dernière enveloppe, ou le numéro de l'abonnement.

Bulletin d'abonnement :
 au dos, p. 96.

modèle, elles ne tirent leur sainteté que de ce qu'elles sont, au même titre que tout autre objet liturgique (les « vases sacrés » par exemple), un chemin vers le Christ, lui-même chemin vers le Père. « L'honneur rendu à l'image remonte à l'original n disait déjà saint Basile (cité p. 144).

La théologie de l'icône n'est pas une question fermée : elle ouvre sur celle de la beauté de Dieu, de la beauté du Verbe incarné, de la beauté paradoxale et kénologique de la Sainte-Face, figure défigurée — beauté qui n'est pas de l'ordre de l'admiration, mais du *ravissement* (14) : si l'icône est essentielle, c'est qu'elle nous dévoile, en même temps que le mystère du Christ, celui du Père qui nous attire (Jean 6,44).

Marie-Hélène CONGO URDEAU

(14) Cf. H.-U. von BALTHASAR, *La Gloire et la Croix*, I, introduction.

Marie-Helene Congourdeau, née en 1947 à Amiens. Agrégée d'histoire en 1971. Thèse de troisième cycle d'histoire byzantine en 1976. Enseigne dans un lycée. Mariée, trois enfants.

BULLETIN D'ABONNEMENT

à retourner 28, rue d'Auteuil - F 75016 Paris

(pour la Belgique : « Amitié Communio », rue de Bruxelles 61, B 5000 Namur)

N O M • Prénom •

Adresse •

Code postal •

Tarif (voir au dos, p. 95)

à partir du n° inclus (voir ci-contre, page III de couverture).

Règlement joint par : C.C.P. - Mandat-carte - Chèque bancaire - Espèces (1).

Date • 1977

Signature :

(1) Rayer les mentions inutiles.

Prochain numéro (novembre 1977) : L'EUCHARISTIE (II.) - J.-L. Marion, M.-P. del Rosario Adriaola, etc. ; LA LOI DANS L'EGLISE - Cl. Dagens, E. Corecco, A. Passicos, etc. ; G. Bedouelle, etc.

Encore disponibles pour l'instant : n°1,6 (LES CHRÉTIENS ET LE POLITIQUE) : C. Marion ; S. Cotta, C. Bruaire, J. Ladrière, S. Decloux ; Mgr M. Müller, v.-J. Peter, M. Costantini, L. Giussani, S. Grygiel ; P. Poupard ; n°1, 7 (EXÉGÈSE ET THÉOLOGIE) : G. Chantraine ; A. Deissler, H.-U. von Balthasar, H. Riedlinger ; M. Costantini, E. Cothenet ; C. von Schonborn, F. Russo ; O. Costa de Beauregard, R. Pernoud, M. Gilbert, C. Bruaire, J. Madaule ; n°1, 8 (L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE) : J. Duchesne ; H.-U. von Balthasar, R. Brague, J.-R. Armogathe ; A. Millot, J. Loew ; A. Cugno, P. Mommaers ; J.-L. Marion, J. Pieper ; n°II, 1 (JÉSUS, né du Père avant tous les siècles) : J. Duchesne ; L. Bouyer, G. Schneider, K. Reinhardt, W. Loser, H.-U. von Balthasar ; G. Bedouelle ; C. Foullon et M.-F. Madelin ; A. Frossard, H. Zamoyska, J. Mouton, J. Pieper ; n°II, 2 (LES COMMUNAUTÉS DANS L'ÉGLISE) : C. Bruaire ; K. Lehmann, P.-M. Delfieux, J.-G. Pagé ; R. Pannet ; L. Ar Floc'h, J. et A. Allemand, Monastères de Bethléem, Mgr J. Buchkremer ; J.-R. Armogathe, E. Brito, J. Bastaire ; n°II, 3 (GUÉRIR ET SAUVER) : N. Gaultier ; J. Lévêque, J. Guillet, H.-U. von Balthasar, A. von Speyr ; P. Eyt, P.-A. Bertazzi, Docteur H. ; B. Bilet, R. et J.-L. Breteau, Educateurs de l'Arche, J. Mesnard ; S. Fumet ; n°II, 4 (AU FOND DE LA MORALE) : J.-R. Armogathe ; Ph. Delhaye, H. de Lubac, A. Chapelle, H. Schürmann, R. Spaemann ; M. Nodé-Langlois, C.-J. Pinto de Oliveira, H.-J. Tesse, R. Brague ; C. Marion, Michèle ; Ch. Pietri.

Les n° 1 (La confession de la foi), 2 (Mourir), 3 (La création), 4 (La fidélité), 5 (Appartenir à l'Église) du tome I sont épuisés.

COMMUNIO est aussi une collection de livres, dans le même esprit que la revue.

Premiers volumes parus (chez votre libraire) :

Hans-Urs von Balthasar :

Catholique

'Jean Daniélou :

Contemplation, croissance du Royaume

et à l'automne 1977 :

Joseph Ratzinger :

Le Dieu de Jésus-Christ

Collectif dirigé par Claude Bruaire :

La confession de la foi

Peter G. Van Breemen :

Comme du pain rompu

COMMUNIO-FAYARD

Dépôt légal : troisième trimestre 1977, Commission paritaire : 57057 - N° ISSN 0338 781X - Imprimerie TIP, 8, Bert : 75018 Paris. tél. : 606.87.91 - Le directeur de la publication : Jean D u