

MESSE ET ESCHATOLOGIE

Le problème central de cette session 1950 est incontestablement au cœur du christianisme, et les conjonctures présentes de la vie de l'Église lui donnent, penserais-je volontiers, une actualité et une urgence hors de pair*.

Action catholique et renouveau liturgique.

Le divorce ou, tout au moins, l'absence de véritable corrélation que, fût-ce à l'intérieur même des zones où s'affirme le mieux la vitalité du renouveau chrétien, on peut constater présentement, aussi bien au niveau des ouvriers qu'à celui des problèmes, entre l'Action catholique et le mouvement liturgique, sont, à mon sens, parmi les toutes premières causes de notre relative inefficacité. Personnellement, il m'est donné de travailler, en liaison assez étroite, je crois, à la fois avec le C.P.L. et avec plusieurs mouvements d'Action catholique; et ce m'est toujours une souffrance de constater, à des degrés divers, que ce qui se fait ici s'ignore à peu près complètement là, et plus encore qu'il y a comme une tension spirituelle, de très belle qualité d'ailleurs, qui fait que ceux qui sont sensibilisés dans une ligne de recherche et d'activité le sont beaucoup moins dans l'autre ligne. C'est un fait : si cette tension s'accentuait jusqu'à un véritable divorce, elle aboutirait — et très vite, je pense — d'une part à un ésotérisme liturgique que le Centre de *Pastorale* liturgique a toujours refusé, et d'autre part à une confusion du sacré et du profane qui sera toujours le danger grave menaçant l'Action catholique. Dans un cas comme dans l'autre, nous serions en dehors du véritable christia-

* Nous publions ici la sténographie, revue par l'auteur, de sa conférence à Versailles.

nisme. Croyant profondément à l'importance tant d'une Action catholique dont il me semble que, seule, — à condition de la bien entendre, — elle pourra sauver notre monde que d'un renouveau liturgique hors duquel il est vain de vouloir saisir véritablement l'essence du christianisme, je me réjouis donc profondément de voir cette session porter résolument son attention sur ces zones frontières, ou mieux sur ces liaisons organiques qui existent et doivent exister de plus en plus entre le mystère chrétien vécu en sa totalité, dans la liturgie, et le rayonnement sauveur de ce mystère exercé par les chrétiens engagés dans l'Action catholique.

Mystère eucharistique et efficacité.

Or, il me semble que le point particulier que j'ai à proposer à votre réflexion est lui-même au cœur de ce problème central. Ce que je veux marquer ici, c'est que la dimension eschatologique de l'Eucharistie, du mystère eucharistique, qui est tout à fait essentielle à ce mystère, impose au chrétien qui le fréquente — et donc au chrétien d'Action catholique — une efficacité, non pas quelconque, mais toute caractérisée elle-même par cette qualité, cette dimension eschatologique.

Définissons d'abord nos termes : « Messe » et « Eschatologie ». Pour le premier, il n'y a pas de difficulté. Marquons seulement qu'il y a, en effet, intérêt, et notamment intérêt pastoral, à parler ici de la messe, c'est-à-dire de l'assemblée au cours de laquelle se célèbre le mystère eucharistique, et non pas seulement — bien qu'il soit au cœur de cette célébration — de ce mystère considéré abstraction faite de tout son accompagnement d'enseignements, de prières, voire d'orchestration, chants, arts scéniques, etc. Toute l'avant-messe, notamment, est ou devrait être très efficace pour rappeler et manifester aux fidèles cette dimension eschatologique qui est au cœur même du mystère que l'on célèbre à la sainte messe et qui devrait donc être aussi, avec cette intensité, au cœur de toute la vie chrétienne, y compris de cet efficace témoignage que toute vie chrétienne doit donner présentement dans l'Action catholique.

Le second terme est plus ésotérique, et il faut confesser, en effet, que nous commençons à peine à retrouver cette

dimension eschatologique, cependant essentielle, de nos mystères chrétiens et singulièrement de nos mystères eucharistiques. Qu'entend-on par eschatologie ? Littéralement le mot peut se traduire par « science des derniers temps », comme nous disons de la théologie, quel que soit l'objet particulier qu'elle considère, qu'elle est toujours finalement la science de Dieu. L'eschatologie, c'est donc la science, ou plus exactement la connaissance de foi des mystères chrétiens en tant que ces mystères chrétiens se trouvent tout engagés, d'une façon qu'il s'agit justement de préciser, dans la durée et dans le mouvement des derniers temps. Avec l'eschatologie, nous nous situons donc encore au plan de l'économie concrète et historique du mystère caché en Dieu et maintenant révélé et communiqué dans la durée, dans le temps, dans le devenir, dans une évolution progressive à la fois pédagogiquement instructive, mais aussi efficacement communicatrice de valeurs surnaturelles et proprement divines.

Dieu transcendant et Dieu engagé dans l'histoire.

L'eschatologie va concerner non pas l'ensemble de la durée, mais cette fraction de la durée qui s'appelle « les derniers temps ». Il faut donc dégager les caractéristiques de cette eschatologie chrétienne.

On peut les répartir en deux groupes : il y a d'abord celles qui sont communes à l'eschatologie et à toute l'économie en laquelle Dieu révèle, amorce, puis finalement communique son mystère aux hommes. Cette révélation et cette communication du mystère de Dieu sont ce à quoi finalement tout tend. Ici, je crois qu'il est bon de rappeler ce qui m'apparaît de plus en plus important au fur et à mesure que j'essaie de comprendre notre tradition biblique divinement inspirée, à savoir l'originalité, si je puis dire, de ce Dieu qui se communique aux hommes dans l'économie. Les deux traits absolument essentiels, absolument inséparables, étroitement complémentaires de ce Dieu qui est, non pas le Dieu des philosophes et des savants, mais le Dieu de la Révélation positive qui commence avec Abraham, me semblent être les suivants.

D'une part, le Dieu transcendant dont le premier témoin

est l'incomparable Melchisédech. Melchisédech qui, dans un milieu d'idolâtrie, c'est-à-dire de confusion du Dieu transcendant avec l'une quelconque de ses créatures, qu'il s'agisse de la lune, du soleil, d'une source, adore *El Eliôn*, le Dieu au-dessus, le Dieu Très-Haut. Melchisédech est l'homme religieux naturel, si vous voulez. Je parle de Melchisédech première manière, avant la rencontre d'Abraham. Homme religieux première manière, mais authentiquement religieux. Il affirme en effet l'existence d'un Dieu absolument insaisissable en lui-même, qui est toujours au-dessus de tout ce qui achemine vers lui, toute chose étant ainsi le témoignage irrécusable de l'Insaisissable, du Très-Haut, du Au-dessus, du Transcendant...

D'autre part, — et c'est de cela que Melchisédech a l'intuition extraordinaire dans sa rencontre avec Abraham, — il s'agit du Dieu personnellement engagé dans l'aventure humaine et dans l'histoire, du Dieu immanent¹ dans l'histoire, dans le déroulement historique d'un peuple qui commence avec Abraham, du Dieu qui a pris fait et cause pour Abraham, dans le premier combat de celui-ci lors de la guerre des dix Rois (Gen., xiv). D'où l'importance extraordinaire de cette bénédiction formulée par Melchisédech en cette rencontre avec Abraham : « Béni soit le Dieu Très-Haut qui t'a donné la victoire sur tes ennemis (qui est entré dans ton histoire). Béni soit Abraham par le Dieu Très-Haut qui a créé le ciel et la terre » (Gen., xiv, 19-20). Nous rencontrons ici le Dieu *Provident*, pour reprendre un terme qui est peut-être plus chrétien que le mot immanent. Il s'agit d'une Providence qui s'insère elle-même dans les affaires humaines d'une façon personnelle, dans un mystère d'Incarnation. Voilà le Dieu de l'économie providentielle dont nous avons à considérer la fraction eschatologique.

Il fallait rappeler cela au point de départ. Ce Dieu qui va se communiquer aux hommes dans toute l'économie du salut au terme de laquelle nous allons considérer l'Eucharistie, ce Dieu est à la fois et reste toujours, jusque dans les progrès les plus extraordinaires de cette Révélation et de

1. Non pas au sens métaphysique — encore que ceci ne soit pas en cause et soit inséparable pour les métaphysiciens de la transcendance, mais ce n'est pas mon objet d'en parler.

cette communication, à la fois le Dieu transcendant, inaccessible, et cependant le Dieu qui se communique, le Dieu qui s'incarne.

Ces deux dimensions sont inséparables, et ce qu'il y a de plus remarquable dans le progrès de cette révélation, — ce n'est pas le lieu de le marquer dans le détail, — c'est que, à chacune des étapes pédagogiques par lesquelles l'Ancien Testament prépare le Nouveau et la communication qui va être faite finalement aux hommes du mystère de Dieu *en* et *par* Notre-Seigneur, à chacune de ces étapes caractéristiques, dis-je, sont affirmées, sous un nouvel aspect et avec une nouvelle insistance, à la fois la transcendance irréductible de Dieu et sa proximité de plus en plus immédiate. Lorsque nous arrivons au Sinaï, à la révélation du Dieu Yahweh, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob est à la fois le Dieu allié du peuple et le Dieu qui est ce qu'il est, c'est-à-dire l'Inconnaissable. Quand nous arriverons à l'autre grande période, celle des prophètes, et aux grandes révélations, d'Isaïe d'abord, et ensuite d'Ézéchiël, Dieu deviendra le Dieu *goël*, le Dieu rédempteur, le Dieu qui rachète, dans le temps même où ces mêmes témoins manifesteront en lui le Dieu trois fois saint (Is., vi), absolument saint, absolument séparé, absolument impervertissable, ne pouvant tolérer en lui-même aucune espèce de souillure humaine. Au moment où l'on affirme la proximité de Dieu par rapport au péché de l'homme, on affirme corrélativement sa transcendance par rapport à ce péché. Il en est ainsi à chacune des étapes de la Révélation de Dieu, à travers l'Ancien et, naturellement, le Nouveau Testament ; nous trouvons toujours la même insistance à marquer la corrélation de ces deux dimensions du Dieu révélé.

Je souligne en passant l'importance de cette donnée de la Tradition inspirée dans notre prédication du mystère de Dieu : ne jamais parler de la transcendance sans parler en même temps d'une providence qui finalement éclate dans cette proximité extraordinaire du Fils de Dieu incarné.

Voilà donc ce qui est commun à toute l'économie, et cela, naturellement, nous allons le retrouver dans la fraction eschatologique de l'économie du salut, et notamment dans le mystère eucharistique : une totale transcendance et une immédiate proximité.

Eschatologie : possession et attente.

En quoi consiste l'eschatologie néo-testamentaire ? Je dis néo-testamentaire parce que, si nous considérons les valeurs que nous allons préciser avant le commencement du Nouveau Testament, elles sont constamment bloquées avec une autre valeur dont précisément l'originalité du Nouveau Testament sera de les dissocier, à savoir le messianisme. Avant le Nouveau Testament, avant l'arrivée de Notre-Seigneur, sa prédication et ensuite la prédication des apôtres, il est difficile de distinguer, dans les textes prophétiques notamment, ce qui relève du messianisme (de l'attente du Messie) et ce qui relève de l'eschatologie, c'est-à-dire de la consommation du mystère messianique. Lorsque l'on voit de loin une chaîne de montagnes, on confond encore les sommets, et plus on s'en approche, plus on est invité à marquer les échelonnements de plans. De même en est-il entre le messianisme et l'eschatologie. Si nous considérons donc uniquement l'eschatologie néo-testamentaire en tant qu'elle est désormais définitivement distincte du messianisme, il faut toujours y distinguer, quel que soit le point particulier que l'on considère en cette dimension eschatologique, deux aspects, deux pôles, d'ailleurs étroitement corrélatifs.

Il y a d'abord ce que l'on possède.

En toute valeur eschatologique, il y a d'abord que l'on possède, au moins radicalement, *tout*. On n'a plus rien à attendre — j'entends rien qui soit un point de départ. Ce que l'on possède, c'est précisément ce que l'on a attendu dans les autres fractions de cette économie historique en laquelle Dieu insère son mystère en sa création. Ce que l'on a attendu², c'est-à-dire, d'abord, des promesses, des promesses telles qu'elles ont été faites à Abraham et aux patriarches, des promesses d'une plénitude de bénédictions divines communiquées à un universalisme humain, « toutes les nations de la terre seront bénies en ta postérité ». Ces promesses se sont réalisées en Jésus-Christ, héritier des promesses.

2. Trois grandes valeurs forment tout l'Ancien Testament, dont la succession, dont l'enrichissement les unes par les autres, se retrouvent à travers toute l'histoire biblique : un prophétisme, une royauté, un sacerdoce.

Puis c'est la loi, la loi du nouveau et véritable royaume de Dieu, non plus la loi mosaïque, loi du royaume davidique préfiguratif, mais la loi du véritable royaume de Dieu établi par le Fils de David. C'est alors le commandement, le précepte seul définitif, la loi d'amour, la loi de charité : « Ceci est mon commandement ». Cette loi d'amour nous est donnée par Jésus, et c'est une loi que nous pouvons pratiquer parce qu'il nous est donné par l'Esprit-Saint de la pratiquer. Nous n'attendons pas la loi nouvelle et parfaite, nous la possédons. C'est l'Esprit-Saint lui-même qui la met en nous, bien plus profondément qu'une formulation purement juridique, comme celle que fit encore le Maître pour la fondation de son Royaume, ne pouvait la donner de l'extérieur.

Enfin, la troisième valeur annoncée et attendue dans l'Ancien Testament, c'est cette dimension de rachat, de rédemption, de sainteté avec son double aspect, négatif : rachat du péché, et positif : communication de la sainteté même de Dieu. Cette sainteté rédemptrice se trouve pour nous en Jésus. « Que je sois trouvé en lui avec ma justification, non pas celle qui vient de la Loi et qui reste extérieure, mais celle qui vient de la foi au Christ Jésus. »

En Jésus-Christ, donc, nous possédons radicalement la plénitude de la communication de Dieu à son peuple, et à son peuple désormais porté à sa dimension universelle, qu'il s'agisse des promesses initiales de cette plénitude de communication divine, qu'il s'agisse de la loi d'amour en laquelle s'exercera l'autonomie d'un peuple de Dieu conduit à sa véritable perfection, ayant à la fois sa pleine densité personnelle en chacun de ses membres et sa totale cohésion en tant que collectivité, ou qu'il s'agisse enfin de la Rédemption, parfaite sanctification d'un peuple originairement pécheur. Tout cela est donné comme capital de base dans la période eschatologique de l'économie du salut. Nous avons radicalement, en Jésus-Christ, la plénitude des promesses de Dieu, nous avons la plénitude de la loi d'amour, nous avons la plénitude du rachat et de la sanctification. Par conséquent, dès que nous touchons à une valeur eschatologique quelconque, il faut d'abord considérer ce capital acquis en la première manifestation de Jésus, qu'il s'agisse du jugement des nations, qu'il s'agisse de la résurrection et

de la vie, qu'il s'agisse finalement de la plénière communication de Dieu à sa création et de la plénière béatitude de son peuple. Le Messie est venu et nous ne l'attendons plus. Aucune promesse à attendre, aucune loi nouvelle à connaître ou à pratiquer, aucun principe de sainteté à chercher en dehors du Christ Jésus. C'est ce que l'on possède.

Mais il y a ensuite ce que l'on attend, ce que l'on attend non pas passivement, mais selon toute la tension d'une ascèse sur laquelle, peut-être, dans les récentes études parues en matière d'eschatologie, on n'a pas assez insisté, pour des raisons historiques assez faciles à comprendre, la plupart de ces études paraissant en terre protestante où, le plus souvent, cet aspect de tension ascétique est moins spontanément mis en valeur.

On attend le retour du Christ qui manifestera l'achèvement de toutes ces valeurs radicalement, initialement posées parmi nous depuis l'apparition du Christ. Ce n'est pas une attente passive, mais toute en tension. Le texte le plus complet marquant le mieux ces relations entre, d'une part, un messianisme mettant en possession de l'objet des promesses, de la Loi parfaite du Royaume, et de la sainteté rédemptrice, et, d'autre part, une tension qui demeure vers la consommation de ce qui est ainsi posé radicalement et initialement, c'est le Sermon sur la montagne, en saint Matthieu, avec sa première partie qui est entièrement messianique (les béatitudes), sa partie centrale sur la Loi et les Prophètes mettant en relief la loi d'amour (« Tout ce que vous voulez que les hommes vous fassent, faites-le vous-même... car c'est la Loi et les Prophètes... que je ne suis pas venu supprimer, mais porter à leur consommation, à leur achèvement, à leur plénitude »), enfin sa dernière partie qui est la partie entièrement eschatologique, dans le vocabulaire, dans les images, dans le souffle, dans l'exigence d'ascèse. C'est alors « l'entrée par la porte étroite », le passage par le chemin enserré de tribulations, toute cette dernière partie du Sermon sur la montagne obligeant à une tension ascétique de portée essentiellement eschatologique, pour un achèvement de ce qui est déjà donné dans la proclamation messianique de la Bonne Nouvelle.

Voilà donc les règles générales de toute eschatologie néotestamentaire : un donné et une tension.

Eucharistie et eschatologie.

Il nous faut voir maintenant comment nous trouvons cela vérifié au maximum dans le mystère eucharistique. Je ne rappellerai pas que l'Eucharistie est véritablement la synthèse de tout le christianisme. Tout le christianisme, toutes les valeurs chrétiennes se trouvent rassemblées dans le mystère pascal. Je suppose ceci acquis et je ne vais en considérer que les dimensions eschatologiques.

Il n'est pas contestable que, dans les textes néo-testamentaires qui nous parlent de la sainte Eucharistie, la dimension eschatologique soit fortement marquée. Le texte qui vient évidemment à l'esprit, c'est celui de la I^{re} aux Corinthiens, chapitre II, verset 26 : « *Mortem Domini annuntiabitis donec veniat* », jusqu'à ce qu'il revienne. Toute célébration eucharistique est nécessairement et inséparablement mémorial de la Passion, mémorial de la seule véritable Pâque, mais aussi tension vers le retour du Seigneur. Cela est d'ailleurs tout à fait à l'image de la première Pâque figurative, la Pâque des Hébreux dans le désert, qui était essentiellement souvenir de la libération d'Égypte et tension vers l'entrée en la terre promise, c'est-à-dire vers la conquête de Josué. Vous savez l'insistance de l'Exode à marquer qu'après la célébration de la première Pâque en la terre des promesses, la manne, qui avait commencé de tomber après l'inauguration de la Pâque, cessa de tomber également. La Pâque de l'Exode était essentiellement le rappel d'une libération et la tendance vers la conquête de cette terre des promesses pour laquelle on avait été libéré. Semblablement, l'Eucharistie a cette double dimension, une référence à la Passion du Seigneur, une référence à la Pâque du Seigneur, la seule Pâque valable, et une tension vers le retour de ce même Seigneur qui achèvera ce mystère pascal. Nous l'avons dans le texte de saint Paul déjà cité, qui est le plus raccourci, le plus synthétique, mais nous avons également dans le chapitre XXII de saint Luc, versets 15-16 : « J'ai désiré d'un grand désir manger cette Pâque avec vous avant que je meure », et le Seigneur avait aussitôt ajouté cette parole qui, dans cette perspective pascale, prenait tout son sens eschatologique : « Car je vous le dis, je ne la mangerai plus jusqu'à ce qu'elle soit achevée (πληρωθῆ) » ; c'est exac-

tement le mot que le Seigneur emploie dans le Sermon sur la montagne. Le Seigneur apporte une plénitude qui ne cesse de s'achever dans le Royaume de Dieu. Ou encore nous avons dans saint Matthieu la même dimension : « En vérité, je vous le dis, je ne boirai plus à partir de maintenant de ce fruit de la vigne, jusqu'à ce jour où je le boirai, nouveau, avec vous dans le royaume des cieux³. » Il y a donc une tension. Nous entrevoyons ainsi, comme durée de déploiement de la nouvelle Pâque, toute la durée eschatologique des derniers temps, si j'ose faire ce pléonasme. Cela revient à dire que l'Eucharistie, consommation et accomplissement de la Pâque figurative de l'exode, ne met point un terme au développement du mystère pascal, tout au contraire manifesté en ce mystère une dimension eschatologique.

C'est pourquoi nous avons là la nouvelle et éternelle Alliance. C'est « nouveau » par rapport à l'Ancien Testament, et c'est « éternel » parce qu'il n'y a rien d'essentiel à ajouter. En fait, l'Eucharistie réalise, par une image qui paraît ici explicite, comme une tangence, la tangence du temps et de l'éternité. L'Eucharistie réalise dès maintenant la possession des biens éternels, et cependant elle reste dans la tension du temps. Elle comporte, grâce à tout ce qu'apporte cette tangence, une communication réelle, mais aussi une exigence d'achèvement de ce qui n'est que commencé.

Il faut donc voir ce qui est donné dans l'Eucharistie, ce qui est achevé, et ensuite ce qui est encore en tension.

Ce qui est donné : nous l'avons marqué autrefois dans une étude sur l'Eucharistie, rassemblement de la communauté⁴. Il y a tout d'abord la matière eucharistique, le pain et le vin que le Seigneur, passant par-dessus le cycle mosaïque, va emprunter au cycle patriarcal et abrahamite. Melchisédech communit avec Abraham, entre en communion avec Abraham dans la foi au Dieu inséparablement transcendant et désormais intervenu dans l'histoire humaine par la geste d'Abraham. Ils communient en cette foi au Dieu transcendant et provident dans le pain et le vin, c'est-à-dire dans une matière qui a, d'une part, toute la

3. Matth., xxvi, 29; cf. Luc, xvi, 25.

4. *La messe et sa catéchèse*, Coll. « Lex Orandi », Éd. du Cerf, Paris, 1947, pp. 205-283.

dimension en quelque sorte cosmique d'un donné de nature et, d'autre part, toute la dimension humaine d'un produit du travail. Il y a ensuite le repas pascal opérant sans cesse la libération du peuple de Dieu des servitudes idolâtres de l'Égypte et le lançant vers la conquête de la véritable terre promise à travers les purifications du désert. Il y a enfin le sacrifice du véritable Agneau immolé dont le sang rédempteur opère le rachat des infidélités massives de son peuple.

Le sacrement du pain et du vin, quand on le considère selon toutes les dimensions que le Seigneur lui a ainsi données, opère sans cesse le rassemblement de la création dans le mystère d'amour et d'unité qui est en Dieu. Tout le cosmos matériel, depuis les lointaines transmutations physico-chimiques, si je puis dire, qui ont rendu possible l'apparition de la vie sur notre planète, jusqu'aux lentes germinations qui aboutissent à nos froments et à nos vignes; tout le travail humain avec les multiples relations économiques, sociales, voire politiques, qu'il crée entre nous, et qui aboutit au pain des hosties et au vin de nos calices; toutes les valeurs religieuses du mystère du Christ et de l'Église tel qu'il se prolonge depuis deux mille ans en chacune de nos messes; enfin tout le mystère transcendant d'un Dieu que la révélation nous présente comme étant le Dieu d'amour, tout cela se rencontre et s'unifie dans le mystère eucharistique par lequel toutes choses « passent » en Dieu. Le passage dans le mystère du Dieu d'amour : tout cela, dans l'Eucharistie, est donné.

Mais cela est donné comment? Cela est donné par une véritable communion avec le Christ glorieux, grâce au réalisme de la transsubstantiation. Le Christ auquel nous communions en toutes nos eucharisties, ce n'est pas, à parler formellement, le Christ de la crèche ou le Christ de la vie publique, ni même le Christ de la Passion en tant qu'il souffrait (la messe est un sacrifice non sanglant dans lequel le Christ ne souffre plus), c'est essentiellement le Christ glorieux assis à la droite du Père. La véritable perspective, ce n'est point du tout celle du Christ glorieux descendant en quelque sorte en nos eucharisties sur la terre pour reprendre lui-même la condition de viateur; il faut retourner cette perspective et dire que, en toute eucharistie, c'est nous qui sommes unis, — et c'est tout le réalisme de ce sacrement,

— au Christ triomphant assis à la droite du Père; nous vivons par lui comme il vit par le Père. Nous sommes centrés sur le mystère de la possession glorieuse et achevée qui est celle du Christ. Prenons une autre image, celle que Cullmann, dans son livre sur *Le Christ et le temps*, a préférée. Nous sommes dans une immense armée qui suit un général en chef, lequel est déjà passé sous l'arc de triomphe et possède déjà la victoire. Il la possède; nous, nous ne la possédons pas encore, et c'est ce qui va précisément donner à la pratique eucharistique cette tension eschatologique dont je parlerai tout à l'heure. Mais quand nous communions au mystère eucharistique, ce qui est premier, c'est que nous communions véritablement au Christ ressuscité, au Christ en la gloire du Père, c'est-à-dire en égalité de puissance avec le Père. C'est ici que va naître la tension eschatologique, mais cette tension repose d'abord sur une possession, et, cette possession, c'est celle du Christ, du Christ glorieux assis à la droite du Père, en pleine égalité de puissance avec le Père, et dont nous allons nous nourrir. Nous nous nourrissons de gloire. Je n'ai pas besoin de le développer ici. Nous avons souvent marqué, au C.P.L., l'importance de cette donnée fondamentale du mystère eucharistique pour toute la liturgie eucharistique : elle doit être essentiellement une liturgie triomphante. C'est une liturgie de gloire, c'est une liturgie de communion à la gloire du Christ. Vous connaissez la littérature selon laquelle l'Eucharistie primitive aurait été beaucoup plus un rattachement aux repas que les apôtres avaient pris avec le Christ ressuscité qu'elle n'était un rattachement à la dernière Cène. Il y a des outrances évidemment dans chacune de ces thèses prises à l'exclusion l'une de l'autre, mais je crois qu'il ne faut les lâcher ni l'une ni l'autre. Toute eucharistie est une communion au Christ ressuscité, de même — nous allons le dire dans un instant — qu'elle est nécessairement une communion à la Passion du Christ qui se continue actuellement dans l'Église. Le Christ que nous rejoignons dans le mystère eucharistique et que nous possédons avec sa gloire et avec sa puissance dans le mystère eucharistique, c'est le Christ glorieux assumant la création matérielle tout entière, par la matière même du sacrifice eucharistique qui ne subsiste plus, selon la doctrine de la transsubstantiation telle qu'elle a été définie au Con-

cile de Trente, que dans la substance de l'humanité glorieuse du Christ assumant ainsi, par sa charité, toute l'Église et toute la création.

L'Eucharistie, qui est la communion de toute l'Église au Christ ressuscité, apparaît également comme la communion de toute l'Église, des membres les uns avec les autres dans la charité. Alors, c'est toute la dimension du repas fraternel centré sur le Christ glorieux et où va s'exercer, se nourrir et se déployer la charité des membres. Cette charité se trouve être le point de clivage, le point charnière entre la possession, qui est essentielle à toute valeur eschatologique, et la tension qui ne lui est pas moins essentielle.

Certes, nous sommes d'abord mis en communion avec le Christ glorieux, avec toute l'Église glorieuse et avec tous les saints. Rappelez-vous le canon de la messe, *Communicantes*, etc. Nous sommes en communion, et c'est une communion triomphante, avec ceux qui sont déjà en la terre promise, qui sont arrivés, qui possèdent totalement, c'est une charité glorieuse. Mais cette charité, qui communique ainsi avec la victoire de l'Église du Christ, doit aussi nous lancer dans les combats que l'Église livre encore pour achever son propre mystère, pour que, par là, le mystère du Christ soit tout à fait achevé. C'est par la charité que nous allons passer de la gloire, en laquelle nous nous intégrons à chaque fois que nous communions, au plan du combat d'ici-bas, c'est-à-dire précisément au plan de cette tension eschatologique qui est essentielle à toute vie chrétienne. Alors nous allons, intensément et activement, « attendre ». Nous communions à la gloire du Christ, et nous attendons qu'il revienne; nous savons qu'il reviendra pour achever son œuvre avec tous les saints; nous communions à sa gloire, mais nous attendons que cette gloire se manifeste. Elle nous saisit tellement dans le mystère eucharistique que, immanquablement, toute l'espérance chrétienne, tout le désir chrétien souhaite la manifestation de ce que déjà nous possédons par la foi.

Cette attente de la manifestation nous paraît en quelque sorte facile, mais elle va nous engager dans une lutte, un combat très actif. C'est peut-être — je le disais déjà tout à l'heure — ce que l'on souligne moins dans les exposés sur l'eschatologie chrétienne en général et sur l'eschatologie eucharistique en particulier. A cette attente du Christ, il

faut voir qu'il est essentiel d'avoir une efficacité, d'être une attente efficace de ce qu'elle attend. Si j'osais reprendre des cadres qui ne vont pas du tout avec un tel problème, je dirais que c'est une erreur de situer l'eschatologie dans le dogme; l'eschatologie, c'est de la morale; l'eschatologie, c'est quelque chose que l'on fait bien plus qu'on ne le regarde. C'est pourquoi il est vain, et c'est de l'imagination (et de l'imagination pieuse, la pire des imaginations) que d'essayer de se représenter ce que sera la fin des temps. On ne se la représente pas, on la fait. On la fait dans une certaine ligne qui prend appui au présent, à ce présent qui est le présent de la nouvelle et éternelle alliance, et qui nous fait achever ce qui est déjà posé en principe. C'est une *tension vers*, ce n'est que petit à petit que la voie se dessine, et ce n'est qu'à la fin que nous saurons vraiment comment les choses se passeront. Ce n'est pas le regard sur quelque chose qui se passera dans X millions d'années, c'est une orientation, une tension qui commence dans cette charité par laquelle nous sommes unis au Christ ressuscité. Le mystère eucharistique est ici essentiel pour cette tension, pour déterminer les modalités de cette tension.

Dans la méditation que nous pouvons faire des documents concernant la Cène, il apparaît en effet que le Seigneur, le jeudi saint, a retourné l'ordre des éléments dont il héritait de la tradition juive, en matière de célébration du mystère pascal. Dans la Pâque juive, le sacrifice précède le repas. On commence par immoler l'agneau, et ensuite on le consomme en commun. Le peuple juif tout entier, à la sortie d'Égypte, a immolé d'abord l'agneau, en a marqué le sang sur les linteaux des portes, et ensuite a grillé la chair et l'a mangée. Notre-Seigneur, en instituant son Eucharistie, aurait pu faire la même chose. Il aurait pu instituer la sainte Eucharistie après le vendredi saint et après la Résurrection. Il aurait très bien pu instituer l'Eucharistie une fois la Passion achevée. Il ne l'a point fait. Il a institué l'Eucharistie la veille de la Passion. Tous les évangélistes sont ici d'accord : « Jésus sachant que l'heure était venue de passer de ce monde à son Père, ayant aimé les siens qui étaient dans le monde, il les aima jusqu'à la fin » (Jo., XIII, 1; cf. Matth., XX, 25, etc.; Mc, X, 42, etc.; Lc, XXII, 24, etc.).

Le passage commence par le repas, et c'est lorsque le repas a été institué que le Seigneur invite ses commensaux à passer du repas commun à la Passion, à venir à sa suite au sacrifice. Le repas eucharistique débouche nécessairement sur le sacrifice de la Croix. Donc, quand tous les chrétiens sont ainsi réunis par la charité du mystère eucharistique, cette charité même les pousse à entrer sur le chemin de la Croix⁵. Lorsque la communion du repas pascal a assuré la cohésion, la pleine cohésion de charité du peuple de Dieu, à ce moment le peuple de Dieu est invité à marcher à la suite de son Maître sur le chemin de la Croix. Dès lors, toute eucharistie doit nécessairement pousser ceux qui y participent à prendre leur part du mystère de la Passion, à « ajouter ce qui manque en leur chair à la Passion du Christ, pour son corps qui est l'Église » (Col., 1, 24), et voilà cette dimension eschatologique de l'Eucharistie, sous cet aspect de charité ascétique, si je puis dire, qui lui est essentielle. Charité, parce qu'il ne s'agit de rien d'autre que d'achever le mystère de l'Église, mais charité ascétique, toute ascèse étant une participation, quelle qu'en soit la modalité d'ailleurs, au mystère de la Croix. Après l'Eucharistie, chacun doit, de la façon qui convient à sa vocation et sous l'animation d'une charité qui achève le mystère de l'Église, la charité étant essentiellement et par elle-même eschatologique, prendre sa part de combat, de lutte.

Quelle va être cette part ? Il faut d'abord marquer fortement le caractère du sacrifice de la Croix. Je craindrais que nous méconnaissions, surtout en Occident, sous l'effet notamment d'une iconographie qui a trop souvent tendu vers un certain dolorisme, que la Passion du Sauveur est essentiellement un combat de charité. La Passion du Christ, ce n'est pas seulement la souffrance du Christ, — la souffrance est l'aspect extérieur, — c'est une souffrance acceptée, plus que cela, voulue, par une souveraine liberté intérieure, elle-même toute en charité. C'est un terrible combat (il est

5. L'Église, qui est déjà rassemblée à la Cène, ne se constitue finalement que par le mystère de Croix, et tous ceux qui participent à la Cène ne vont pas, hélas ! jusqu'au bout et jusqu'à la Croix. Le cas de Judas est ici extrêmement éclairant. Vous savez qu'on en discute. Judas n'a pas communié, Judas n'est pas allé jusqu'au bout de la Cène, il est sorti avant ; il n'a pas communié. A plus forte raison ne pouvait-il aller jusqu'à la Croix.

venu pour le livrer). C'est une lutte. Ce n'est pas une passivité, c'est une souveraine activité. L'aspect « passion » est secondaire par rapport à l'aspect positif qui est celui d'un combat. Plus je médite la Passion du Seigneur dans les Évangiles, plus je suis frappé non pas par ce qu'il a souffert, — il ne s'agit pas, bien entendu, d'en détourner notre regard, — mais au delà de cela, à travers cela, par cette étonnante force d'âme du combattant qu'il est. C'est un combattant qui livre son grand combat et qui le livre jusqu'à la victoire. Il a, d'une part, une liberté majeure, une force extraordinaire; il est le plus grand des témoins, des martyrs. Mais aussi, animant et informant, et divinisant cette liberté humaine, il a une charité hors de pair en laquelle, précisément, va se nouer la nouvelle et éternelle alliance. Sa charité triomphante va construire l'Église. Voyez-vous, tout ceci s'enchaîne très rigoureusement. Eh bien! tout chrétien qui participe à la Cène eucharistique se trouve, par la charité même du repas pascal en lequel il communit à la victoire du Christ, à la puissance de ce Christ victorieux, amené à prolonger cette puissance, et à son tour, pour l'Église de son temps, pour la fraction d'Église qui lui est confiée, à livrer ce combat, et à le livrer par toute une ascèse dont la charité sera l'âme.

Et c'est ici que nous trouvons l'autre dimension du problème que nous confrontons dans cette session, à savoir tout l'apostolat chrétien, ou si vous voulez, plus spécialement, toute l'Action catholique, avec l'ascèse particulière que cela peut évoquer. Il me semble donc qu'il est très important, pour que cette Action catholique, et en général tout l'apostolat chrétien, ne dévie pas de ses véritables finalités, que cet apostolat puise dans l'Eucharistie à la fois ses lumières et ses forces les plus essentielles. Il ne faut pas oublier que dans l'apostolat en général, dans l'Action catholique en particulier, il ne s'agit jamais que d'achever le mystère du Christ, ce même mystère auquel nous communions dans la gloire en toute célébration eucharistique. C'est là le grand fond lumineux que toute célébration eucharistique devrait constamment recolorer, si je puis dire, dans la mesure où il s'estompe un peu dans l'esprit ou dans l'agir du chrétien. Et d'autre part, cet éclatement du mystère du Christ qu'il s'agit de préparer par toute son ascèse personnelle ou apos-

tolique, il faut le voir dans la ligne de cette Révélation dont je parlais en commençant, c'est-à-dire d'une révélation qui, jusqu'au bout d'elle-même, ne cesse d'affirmer inséparablement et corrélativement l'absolue transcendance de Dieu et cependant son incessante incarnation dans le mystère de son Église.

Si j'insiste sur ce dernier point, c'est que je craindrais parfois, à entendre les conversations ou les manifestations de certains milieux d'Action catholique, que l'on perde de vue, dans l'effort que l'on déploie pour réaliser le plan de Dieu, que ce plan de Dieu doit finalement faire ressortir l'absolue transcendance de ce Dieu par rapport à toutes les réalités créées. On semble tendre, du moins inconsciemment, vers un certain état de choses où la création, en particulier le monde humain, la société humaine, serait, par l'effort humain, en une sorte d'égalité avec le mystère de Dieu, comme si Dieu pouvait se confondre avec quoi que ce soit des choses de cette création, voire avec une société humaine bien organisée. Le mystère eucharistique vient constamment nous rappeler que ce Dieu est toujours d'un autre ordre, et que, dans le temps même où il se communique à nous, il ne perd rien de son absolue transcendance. Finalement, quand le mystère du Christ s'achèvera et éclatera à la Parousie, ce sera pour manifester définitivement l'absolue transcendance de ce Dieu qu'il communiquera, mais qu'il communiquera dans un ordre tout à fait surnaturel puisque ce sera exclusivement l'ordre de la charité, l'ordre du Dieu agapé désormais tout en tous.

D'autre part, cependant, il faut s'engager dans ce progrès parmi nous du mystère de Dieu, et c'est alors tout l'effort apostolique chrétien, dans son animation essentielle de charité. La charité fraternelle est l'âme nécessaire de tout apostolat, avec le nécessaire combat que cela implique pour quiconque s'y livre. L'apostolat est une affaire de charité, et l'Eucharistie doit le rappeler sans cesse en faisant communier tous ceux qui participent à sa célébration au mystère de la charité triomphante du Christ ressuscité, pour qu'eux-mêmes, jusqu'à la Parousie, achèvent en leurs propres combats le triomphe de cette charité.

H.-M. FÉRET, O. P.